

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
WYDZIAŁ TEOLOGII
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

Justynian Oleh Horodechnyy

Nr albumu: 126336

**CZŁOWIEK EPIFANEM BOGA
W TWÓRCZOŚCI GRZEGORZA SKOWORODY (1722-1794)**

Praca doktorska napisana
w Katedrze Religiologii i Misjologii
pod kierunkiem
dra hab. I. S. Ledwonia OFM, prof. KUL

LUBLIN 2020

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	3
Bibliografia	5
Wstęp	13
Rozdział I. Epifanijny charakter natury Bożej	22
1.1. Pojęcie Boga i objawienia Bożego	22
1.2. Objawienie Boga przez stworzenie	32
1.3. Objawienie Boga przez Słowo	38
1.4. Objawienie Boga przez Ducha	42
1.5. Objawienie Boga przez obrazy, emblematy i symbole	48
1.6. Objawienie Boga przez Mądrość	55
1.7. Cel objawienia Bożego	59
Rozdział II. Jezus Chrystus pełni objawienia Bożego	62
2.1. Chrystus Bóg objawicielem prawdziwego człowieczeństwa	62
2.2. Chrystus-człowiek objawicielem Boga	68
2.3. Chrystus zasadą i kryterium człowieczeństwa	74
2.4. Chrystus Bogo-człowiek centrum kosmosu	78
Rozdział III. Człowiek – <i>locum</i> teofanii	86
3.1. Człowiek – obraz i podobieństwo Boga	86
3.2. Cieleśność ludzka jako świątynia Boga	93
3.3. Serce jako siedlisko Boga	105
3.4. Intelktualno-wolitywne predyspozycje człowieka do odkrywania Boga	118
Rozdział IV. Recepcja Objawienia Bożego i jej skutki	130
4.1. Odkrycie objawienia Bożego w sobie	130
4.2. Upodobnienie człowieka do Boga na zasadzie „znam człowieka”	138
4.3. Znajomość prawdy o przeznaczeniu człowieka w „teatrze świata”	145
4.4. Realizacja woli Bożej przez „pracę spokrewnioną”	152
4.5. Doświadczenie owoców życia religijnego	158
4.6. Przebóstwiony człowiek medium teofanii	165
Zakończenie	173

Wykaz skrótów

Oprócz niżej wymienionych, w pracy zastosowano skróty zamieszczone w: J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa (red.), *Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993. Cytaty biblijne pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wyd. trzecie poprawione, Poznań-Warszawa 1988.

- A Сковорода Г., *Симфония, нареченная Книга Асхань о Познаніи самага себе*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 292-387.
- АМ Сковорода Г., *Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 645-728.
- БАМС Сковорода Г., *Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 829-870.
- БЕ Сковорода Г., *Благодарный Еродій*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 893-919.
- БНО Сковорода Г., *Бесѣда 1-я, Нареченная Observatorium. (Сіон)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 427-453.
- БНО Сковорода Г., *Бесѣда 2-я, Нареченная Observatorium. Specula. Еврейски (Сіон)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 454-475.
- БНД Сковорода Г., *Бесѣда, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 388-426.
- БХ Сковорода Г., *Басни Харьковскія*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 154-199.
- ДоДМ Сковорода Г., *Діалог или Разглагол древнем міръ*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 476-501.
- ЖЛ Сковорода Г., *Книжечка о чтении Священнаго Писанія нареченна Жена Лотова*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 779-828.
- К Сковорода Г., *Кольцо*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 558-644.
- НдХД Сковорода Г., *Начальная дверь ко Христіянскому Добронравію*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 213-230.

- НРУС Сковорода Г., *Наркісс, Разглагол о том: Узнай Себе*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 231-291.
- ПЗ Сковорода Г., *Діалог. Имя Ему: Потоп зміин*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 941-1002.
- РоЖ Сковорода Г., *Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружескій о Душевном мирѣ)*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 502-644.
- СБП Сковорода Г., *Сад Божественных пѣсней, прозябшій из зерн Священнаго Писанія*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 51-115.
- УЖ Сковорода Г., *Убогій Жайворонок*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 920-940.
- SA Сковорода Г., *Книжечка называемая Silenus Alcibiadis. Сирѣчь Икона Алкивиадыская*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 729-778.

Bibliografia

1. Źródła:

Сковорода Г., *De libertate*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 116-118.

Сковорода Г., *Fabula (как толкъ солнце в вечеру запало)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 120-122.

Сковорода Г., *Fabula de Tantalo*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 118-120.

Сковорода Г., *Басни Харьковскія*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 154-199.

Сковорода Г., *Бесѣда 1-я, Нареченная Observatorium. (Сіон)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 427-453.

Сковорода Г., *Бесѣда 2-я, Нареченная Observatorium. Specula. Еврейски (Сіон)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 454-475.

Сковорода Г., *Бесѣда, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 388-426.

Сковорода Г., *Благодарный Еродій*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 893-919.

Сковорода Г., *Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 829-870.

Сковорода Г., *Да лобжет мя от лобзаній Уст своих*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 205-212.

Сковорода Г., *Діалог или Разглагол древнем мірѣ*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 476-501.

Сковорода Г., *Діалог. Имя Ему: Потоп зміин*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 941-1002.

Сковорода Г., *Книжечка называемая Silenus Alcibiadis. Сирѣч Икона Алкивиадовская*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 729-778.

Сковорода Г., *Книжечка о чтении Священнаго Писанія нареченна Жена Лотова*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 779-828.

Сковорода Г., *Книжечка Плутархова о спокойствіи души*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1040-1059.

Сковорода Г., *Кольцо*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 558-644.

Сковорода Г., *Лист до Василя Максимовича*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1266.

Сковорода Г., *Лист до Василя Михайловича (Земборського)*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1276-1278.

Сковорода Г., *Лист до Кирила (Федора) Ляшевецького*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1262.

Сковорода Г., *Лист до Якова Петровича Правицького*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1233-1258.

Сковорода Г., *Листи до Михайла Ковалинського*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1060-1232.

Сковорода Г., *Листи до невідомих осіб*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1317-1327.

Сковорода Г., *Наркісс, Разглагол о том: Узнай Себе*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011s. 231-291.

Сковорода Г., *Начальная дверь ко Христіянскому Добронравію*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 213-230.

Сковорода Г., *Про святу вечерю, або Про вічність*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 147-151.

Сковорода Г., *Разговор о Премудрости*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 126.

Сковорода Г., *Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружескій о Душевном мирѣ)*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 502-644.

Сковорода Г., *Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 645-728.

Сковорода Г., *Сад Божественных пѣсней, прозябшій из зерн Священнаго Писанія*, в: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 51-115.

Сковорода Г., *Симфония, нареченная Книга Асхань о Познаніи самага себе*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 292-387.

Сковорода Г., *Убуждеся видѣша славу Его*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 200-204.

Сковорода Г., *Фабула (Старичок нѣкий Філарет в пустиннѣ)*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 123-125.

Сковорода Г., *Філологічні випуски*, w: Л. Ушкалов (red.), *Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів*, Харків 2011, s. 1331-1336.

2. Opracowania:

Arsenjev N., *Bilder aus dem russischen Geistesleben*, w: B. Schultze (Hg.), *Die mystische Philosophie Skovorodas*, Königsberg-Berlin 1936, t. I, s. 36.

Pilipowicz D., *Rozmowa o duchowym świecie, Hryhorij Skoworoda Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2008.

Pylypiuk N., *Skovoroda's Divine Narcissism*, „Journal of Ukrainian Studies” 22 (1997), s. 13-50.

Багалій Д., *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992.

Барабаш Ю., *Дух животворить... Читаємо Сковороду*, Київ 2014.

Біланюк П., *Божя істина, краса і любов проповіді, доповіді і розвідки*, Дрогобич 1995.

Бобринской П., *Старчикъ Григорій Сковорода. Жизнь и учение*, Париж 192.

Глива Є., *Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковорода*, Київ 2016.

Горбач Н., *Філософія Г. Сковорода*, w: Н. Горбач (red.), *Філософія*, Львів 1997, s. 127-136.

Драч І., *Григорій Сковорода*, Київ 1984.

Колодний А., *Бог біля тебе, з тобою є, в тобі є...: філософська релігійність Григорія Савовича Сковорода*, „Людина і світ” 9 (1994), s. 5-10.

Кубаєвський М., *Філософські роздуми Г. С. Сковорода про Бога, людину і світ*. Тернопіль 1992.

Лебедев А., *Г.С. Сковорода как богослов*, w: Г. Данилевский (red.), *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, Харьков 1896, t. 8, s. 37–38.

Левченко Н., *Образ Бога в екзегетичній практиці Григорія Сковорода, Від бароко до постмодерну*, w: Л. Ушкалов (red.), *Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковорода*, Харків 2003, t. 2, s. 75-77.

Ніженець А., *На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і харківський колегіум*, Харків 1970.

Петров В., *До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію)*, w: А. Кримський (red.), *Записки Історико-філологічного відділу УАН*, Київ 1927, t. XIII–XIV, s. 30-43.

Поліщук М., *Григорій Сковорода*, Київ 1978.

Попович М., *Антиномія „простоти істини” у філософії Григорія Сковороди*. „Філософська думка” 5 (1972), s. 55–66.

Софронова Л., *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002.

Ушкалов Л., *Григорий Сковорода*, Харків 2009.

Ушкалов Л., *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997.

Ушкалов Л., *Нариси з історії Григорія Сковороди*, Харків 1993.

Ушкалов Л., *Ловитва невовимого птаха*, Київ 2017.

Ушкалов Л., *Сковорода, Шевченко, Фемінізм... Статті 2010-2013 років*, Харків 2014.

Ушкалов Л., *Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001.

Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2004.

Эрн В., *Борьба за Логос Григорий Сковорода жизнь и учения*, Москва 2000.

Эрн В., *Жизнь и личность Григория Савича Сковороды*, Москва 1995, t. 1., s. 95.

3. Literatura pomocnicza:

Aratos z Soloj, *Fenomeny*, <http://ancientrome.ru/antlitr/kleanthes/kleanth.htm> (15.05.2020).

Baranowicz Ł., *Lutnia Apollinowa*, Kiiow 1671.

Bułgakow S., *Prawosławie*, Warszawa 1992.

Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.

Gaarder J., *Świat Zofii. Cudowna podróż w głąb historii filozofii*, Warszawa 1995.

Hernas Cz., *Zarys rozwoju literatury barokowej, Polska XVII wieku*, w: J. Tazbir (red.), *Państwo, społeczeństwo, kultura*, Warszawa 196, s. 296-297.

Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 57-99.

Jaworski S., *Pełnia nieubytowanej chwały*, Kiiów 1691.

Kalnofoyski A., *Parergon cudow*, Kiiów 1638.

Kalnofoyski A., *Τερατοῦργημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętocudotwornym monasteru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach*, Kiiow 1638.

Kleantes, *Hymn ku czci Zeusa*,

http://www.argo-school.ru/biblioteka/arat/arat_yavleniya_fenomenyi/arat_yavleniya_fenomenyi/ (15.05.2020)

- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1980.
- Ledwoń I. S., *Wstęp do teologii religii*, Lublin 2006.
- Ledwoń I. S., „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
- Łoski W., *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000.
- Louth A., *Myśli Wschodnich Ojców Kościoła*, Częstochowa 1998.
- Messori V., *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997.
- Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Siemianowski A., *Tomizm a Palamizm*, Poznań 1998.
- Špidlík T., *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996.
- Августин Аврелий, *Исповедь*, Москва 1991.
- Августин Аврелий, *О Троице*, Москва 2017, s. 20-69.
- Аверинцев С., *Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра*, Москва 1973.
- Ангелиус Силесиус, *Херувимский странник Остроумные речения и вирши*, Санкт-Петербург 1999.
- Аристотель, *Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории*, Минск 1998.
- Бёме Я., *Аврора или Утренняя заря в восхождении*, Киев 1998.
- Бердяев Н., *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*, Москва 1995.
- Бердяев Н., *Философия свободы. Смысл творчества*, Москва 1989.
- Беринда П., *Лексикон славенороскїй и имен толкованїє*, Київ 1627.
- Бобкова В., *Українські народні прислів'я та приказки*, Київ 1963.
- Булгаков С., *Неопалимая Купина*, Париж 1927.
- В. Лосский., *Александрия. Богословские труды*, Москва 1983, t. 24, s. 214-229.
- Волконский А.: *Католичество и священное предание Востока*, Париж 1933.
- Галатовський І., *Ключъ разумѣнія*, Львів 1665.
- Галатовський І., *Месія правдивый*, Київ 1730.
- Гнатюк Я., *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, Івано-Франківськ 2010.
- Гоголь Н., *Полное собрание сочинений*, Москва 1952, t. 8, s. 282-283.
- Городечний Ю., (tłum.), *Твори преподобного і богоносного Франциска з Асизу Серафимського Отця*, Львів 2012.

- Дамаскин Й., *Діалектика, або логіка, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988.
- Диоген Лаертский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Москва 1979.
- Дионисий Ареопagit, *Божественные имена, Мистическое богословие*, Киев 1991.
- Евхарий Понтийский, *Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты*, Москва 1994.
- Екхарт М., *Духовные проповеди и рассуждения*, Киев 1998.
- Амбодик Н., *Емблемы и символы избранные*, Санкт-Петербург 178.
- Зеньковський В., *История русской философии*, Ленинград 1991, t. I, s. 74.
- Иоан Лествичник, *Лествица возводящая на небо Преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы*, Москва 1999.
- Іванчіч Т., *Агіотерапія*, Львів 2008.
- Ісіченко І., *Історія української літератури: епоха бароко XVII-XVIII ст.*, Львів 2011.
- Карпин Д., *Філософія підручник*, Львів 1997.
- Кассирер Э., *Избранное, Опыт о человеке*, Москва 1998.
- Тертулиан Ф., *Защитение против язычников*, Москва 1802.
- Климент Александрийский: *Строматы*. Ярославль 1882.
- Коменский Я., *Сочинения*, Москва 1997.
- Кониський Г., *Філософія природи, або фізика. Філософські твори*, Київ 1990, t. 2.
- Кониський Г., *Філософські твори*, Київ 1990, t. 1.
- Корзо М., *Образ человека в проповеди XVII века*, Москва 1999.
- Кримський С., *Менталітет українського бароко*, „Розбудова держави” 12 (1999), s. 126-136.
- Лаертский Диоген, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Москва 1979.
- Леванда І., *Слова и рѣчи*, Санкт-Петербург 1821, t. 1.
- Литвинов В., *Федр Байки*, Київ 1986.
- Ломоносов М., *Полное собрание сочинений, Труды по филологии, 1739-1758*, Москва 1952, t. 7.
- Макаров А.: *Світло українського бароко*, Київ 1994.
- Максим Исповедник, *Творения*, Москва 1993, t. 1.
- Максим Исповедник, *Творения*, Москва 1994, t. 2, cz. 1.
- Максимович І., *Θέατρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком*, Чернігів 1708.
- Малахов В., *Христологічні мотиви творчості Сковороди*, w: В. Малахов (red.), *Бути собою*, Київ 2008, s. 167-177.

- Марченко О., *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, Москва 2007.
- Маслов С., *Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: Опыт историко-литературной монографии*, Киев 1984.
- Матусова Е., *Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета, Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*, Москва 2000.
- Мейендорф И., *Введение в святоотеческое богословие*, New York 1985.
- Мейендорф И., *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. Труды отдела древне-русской литературы*, Ленинград 1974.
- Минин П., *Главные направления древнецерковной мистики. Мистическое богословие*, Киев 1991.
- Могила П., *Євхологiон, або Молитвослов или Требник*, Київ 1646.
- Надольний І., *Філософія, Навчальний посібник*, Київ 2008.
- Ориген, *Творения, О началах*, Казань 1899.
- Ориген, *О началах*, Санкт-Петербург 2007.
- Ориген, *О началах*, Новосибирск 1993.
- Ориген, *Против Цельса*, Казань 1912.
- Паисій Величковський, *Крины сельные или цветы прекрасные, О заповедях Божіихъ и о святых добродетеляхъ архимандрита Паісія Величковского*, Анапа 1990.
- Палама Г., *Беседы (Омилии) Святителя Паламы*, Москва 1993.
- Паскаль Б., *Думки про релігію*, Львів 1995.
- Платон, *Держава*, Київ 2000.
- Полоцький С., *Вечеря душевная*, Москва 1861.
- Попович М., *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, Київ 2007.
- Преподобный Григорий Синаит, *Творения*, Москва 1999.
- Преподобный Иссак Сирина, *Слова подвижнические*, Москва 1998.
- Прокопович Ф., *Натурфілософія, або фізика*, w: І. Шинкарук (red.), *Філософські твори*, Київ 1980, t. 2.
- Радивиловський А., *Огородок Марии Богородици*, Київ 1676.
- Радивиловський А., *Вънець Христов*, Київ 1688.
- Ратзінгер Й., *Вступ до християнства, Лекції про апостольський символ віри*, Львів 2008.
- Роттердамский Е., *Разговоры за просто*, Москва 1969.
- Сазонова Л., *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.)*, Москва 1991.

- Сакович К., *Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988.
- Свенцицкая И., Трофимова М. (red.), *Апокрифы древних христиан, Исследования, тексты, комментарии*, Москва 1989.
- Симеон Новый Богослов, *Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова*, Москва 1993.
- Спиноза Б., *Об усовершенствовании разума*, Харьков 1998.
- Тертулиан, *Избранные сочинения*, Москва 1994.
- Транквіліон-Ставровецкий К., *Євангеліє учительное*, Рахманів 1619.
- Труцевич И., *Диоптра, или зеркало живота во мире сем человеческого*, Київ 1654.
- Туптало Д., *Поученіе о четвероконечном крестѣ, Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго*, Москва 1842 cz. 3.
- Туптало Д., *Розыск о расколнической брынской вѣрѣ*, Київ 1748.
- Туптало Д., *Руно орошеное*, Чернігів 1680.
- Туптало Д., *Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста, Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго*, Москва 1782, cz. 1.
- Ушкалов Л., *Література і філософія: доба українського бароко*, Харків 2014.
- Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, Москва 2004, т. 2.
- Филон Александрийский: *О том, что худшее склонно нападать на лучшее*, „Вестник древней истории” 2 (1999), s. 261-275.
- Цицерон Марк Туллий, *О природе Богов*, Москва 1985, книга II, s. 51-70.
- Яворський С., *Камень вѣри*, Київ 1730.
- Яворський С., *Ключ разумѣнія*, Київ 1659.
- Яцимирский А., *Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII веке*, в: С. Дринова (red.), *Сборник историко-филологического общества, состоящего при импер. Харьковском Университете*, Харьков 1908, т. XV s. 182-203.

Wstęp

Religia i religijność istnieją, odkąd pojawił się człowiek. Stanowią one istotny element życia ludzkości. Pomimo zmian zachodzących w świecie religii, w wyniku których niektóre religie zanikały, a pojawiały się inne, zawsze chodziło w nich o związek człowieka z Bogiem, któremu człowiek powierzał swój los doczesny i z którym wiązał nadzieję życia wiecznego. Religia jako praktyczno-życiowy związek człowieka z Bogiem stanowi źródło najbardziej wyniosłych inspiracji ludzkiego ducha, wyrażających się w przykładach heroicznej świętości, dziełach sztuki¹.

W ramach chrześcijaństwa fenomen religii jako takiej, idea religii chrześcijańskiej, jak też religii niechrześcijańskich od pewnego czasu stał się przedmiotem zainteresowań ze strony dziedzin empirycznych, filozofii i teologii. Nauki religioznawcze badają religie od strony empirycznej²; filozofia religii podejmuje refleksję nad nimi od strony spekulatywnej, zaś od strony objawieniowo-zbawczej religie bada teologia religii. Wszystkie wymienione dyscypliny stanowią zespół nauk religiologicznych³.

Teologia religii pyta, czym jest religia z punktu widzenia objawienia oraz jakie jest pochodzenie i znaczenie tak zwanego pluralizmu religijnego w świecie, innymi słowy, czy wielość religii jest wynikiem powszechnej woli zbawczej Boga, czy wszystkie religie mają boską genezę, czy też naturalną lub wręcz diabelską. Na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa na tak postawione pytania padały różne odpowiedzi. W teologii katolickiej całkiem do niedawna panował pogląd, że jedyną prawdziwą religią było i jest chrześcijaństwo. Uważano przy tym, że świat pozachrześcijański nie ma dostępu do zbawienia, za którego warunek uważano formalną przynależność do widzialnych struktur Kościoła; zasadę *Extra Ecclesiam salus nulla* traktowano w tym wypadku literalnie. Taka postawa chrześcijaństwa wobec innych religii otrzymała nazwę ekskluzywizmu religijnego, w myśl którego chrześcijaństwo uważało siebie za jedyną prawdziwą religię, inne zaś traktowane były jako doktryny fałszywe.

Chrześcijański ekskluzywizm był poddawany coraz większej krytyce, a odbywało się to poprzez coraz większe zainteresowanie fenomenem religii ze strony filozofii. Właśnie na gruncie filozofii zaobserwowano odejście od arystotelesowsko-tomistycznych spekulacji na rzecz empiryzmu i racjonalizmu. Wpływ na sposób postrzegania chrześcijaństwa oraz jego stosunek do innych religii stopniowo wywierały: kartezjański antropocentryzm, kantyzm, pozytywizm

¹ Por. I.S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 21.

² Do nauk religioznawczych można odnieść na przykład: socjologię religii, psychologię religii, historię religii, etnologię religii i inne.

³ „Nauki religiologiczne” to termin wypracowany w środowisku naukowym KUL na określenie dyscyplin naukowych podejmujących refleksję nad religią ze wszystkich możliwych punktów widzenia.

oraz ateistyczny egzystencjalizm⁴. Oświeceniowa koncepcja religii jako zjawiska naturalnego, Schleiermacherowskie pojęcie religii jako uczucia oraz idealizm Hegla prowadziły do materializmu dialektycznego oraz do zanegowania dominującej roli chrześcijaństwa i zaakceptowania pluralizmu religijnego⁵.

Teologia chrześcijańska intensywniej zaczęła interesować się innymi religiami i możliwością zbawienia poza widzialnymi granicami chrześcijaństwa. Religie przedchrześcijańskie zaczęto ujmować jako *praeparatio christianitatis*, pojawiły się teoria wypełnienia oraz teoria anonimowych chrześcijan Rahnera, zaobserwowano również pozytywne nastawienie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła do religii niechrześcijańskich, głównie jednak do ich wyznawców, ujmowanych indywidualnie. Jedną z konsekwencji tych przemian było powstanie w latach 60. XX wieku (H. R. Schlette) nowej dyscypliny naukowej – teologii religii⁶.

Sobór Watykański II pierwszy raz w dziejach chrześcijaństwa pozytywnie odniósł się do wyznawców doktryn pozachrześcijańskich – w odrębnej deklaracji (*Nostra aetate*). Papież Paweł VI powołał do istnienia osobną instytucję, zajmującą się relacjami Kościoła z innymi wspólnotami religijnymi, a papież Jan Paweł II oficjalnie odwiedził rzymską synagogę żydowską w 1986 oraz organizował spotkania przedstawicieli wszystkich religii w Asyżu w 1986 i 2002 roku. Wszystkie te wydarzenia wskazują na pozytywne nastawienie chrześcijaństwa do innych religii poprzez dostrzeżenie w nich elementów dobra, łaski i prawdy. Mając na uwadze taką tezę, należałoby się zastanowić, na jakiej podstawie można mówić o obecności powyższych wartości w ramach innych religii. Teologia religii w oparciu o dane biblijne wskazuje na powszechną wolę zbawczą Boga, co oznacza ofertę zbawienia udzieloną nie tylko narodowi izraelskiemu, lecz także wszystkim ludziom na ziemi. Podstawą tej Bożej woli zbawczej jest fakt kreacji człowieka na obraz i podobieństwo Boga, a potwierdzeniem teorii uniwersalnego zbawienia są przymierza (Adamowe czy Noachickie), które Bóg zawierał z całą ludzkością. Na podstawie powyższych faktów każdy bez wyjątku człowiek jest objęty zbawczą aktywnością Boga, niezależnie od wyznawanej religii.

Systemowe nauczanie o obecności Boga i Jego zbawienia poza widzialnymi granicami religii chrześcijańskiej podjęła aleksandryjska szkoła teologiczna. Nieco wcześniej Justyn męczennik utożsamiał grecki Logos z Chrystusem, wskazując na pozytywne elementy filozofii greckiej, w której obecne są tak zwane *semina Verbi*. Fundatorzy szkoły aleksandryjskiej dążyli do usunięcia opozycji pomiędzy Atenami a Jerozolimą, stosując kategorie platońskie w tłumaczeniu treści biblijnych. W ten sposób obecność Chrystusa, a w związku z tym i zbawienia,

⁴ Por. tamże, s. 23.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. I. S. Ledwoń, *Wprowadzenie do teologii religii*, Lublin 2010, s. 11.

była rozumiana nie tylko w wymiarze historyczno-egzystencjalnym, lecz w kategoriach kosmiczno-universalnych. Obecność Chrystusa i zasięg Jego zbawienia zostały rozciągnięte, w świadomości przedstawicieli platonizującego nurtu teologii chrześcijańskiej, na cały świat, na wszystkie narody, kultury i języki. Zasadniczym i uniwersalnym środkiem, dzięki któremu Chrystus przebywa we wszechświecie, a szczególnie w człowieku, jest Słowo-Logos.

Platońskie i neoplatońskie idee w połączeniu z Ewangelią znalazły swoje odzwierciedlenie w życiu szeregu anachoretów oraz mnichów egipskich, którzy dążyli do życia kontemplacyjnego i jako środek do osiągnięcia wysokiego stopnia rozwoju duchowego stosowali ostrą ascezę. Czołowe miejsca wśród teoretyków syntezy myśli platońskiej i ewangelicznych treści zajmują Ewagriusz z Pontu oraz Izaak Syryjski. Wpływ platońskiej i neoplatońskiej filozofii można znaleźć u Augustyna z Hippony oraz ojców kapadockich, w średniowieczu zaś częściowo w szkole franciszkańskiej, a w późnym średniowieczu w mistyce nadreńskiej.

Na Wschodzie Kościół prawosławny zasadniczo posiłkował się nauką szkoły aleksandryjskiej, poza niektórymi wyjątkami. W polemice z Kościołem katolickim dało się zauważyć zbliżenie Kościołów prawosławnego oraz protestanckiego w XVII-XVIII wieku⁷. Poglądy M. Lutra w dużej mierze pochodziły od Augustyna oraz mistyków nadreńskich, będących pod wpływem filozofii neoplatońskiej. Być może w ten sposób można wytłumaczyć ideową podstawę zbliżenia wspomnianych Kościołów. Od XIV wieku w Europie zaczął być popularny tomizm, oparty na filozofii Arystotelesa, który mocno wpływał na teologię Kościoła katolickiego. Tomistyczna teologia stała się oficjalną doktryną tego Kościoła, natomiast platońsko-aleksandryjski nurt filozofii stał się wiodącą nauką Kościoła wschodniego.

W związku z powyższym, należy zauważyć teologiczne różnice pomiędzy „dwoma płucami Kościoła”. Kościół katolicki prezentuje w ramach swojej nauki o religii chrystocentryzm i orientuje się w większym stopniu na zewnętrzny, ziemski wymiar Kościoła, to znaczy na strukturę, instytucję, misję. Prawosławie tymczasem prezentuje pneumatocentryzm w ramach swojej teologii, czyli zwraca większą uwagę na kontemplację, mistykę, życie wewnętrzne Kościoła. Takie orientacje teologiczne Kościołów dyktują sposób widzenia Chrystusa i Jego zbawienia w świecie oraz w Kościele. Dla prawosławia Chrystus znajduje się wewnątrz Kościoła, człowieka, dla Kościoła katolickiego, obok wewnętrznej prezencji, jest on obecny także w ramach struktur, sakramentów, urzędów. W Kościele katolickim Chrystusa trzeba zaprosić niejako z zewnątrz, w prawosławiu tymczasem trzeba Go odkryć w sobie. Kościół katolicki uważa, że Chrystus w pełni jest obecny w jego strukturze, doktrynie, autorytecie, sukcesji apostoelskiej, podczas gdy prawosławie akcentuje obecność Chrystusa we wspólnocie (соборность), połączonej więzami Ducha, liturgii, kontemplacji. Prawosławie nie

⁷ Рог. А. Волконский, *Католичество и священное предание востока*, Париж 1933, s. 428.

porównuje się z innymi religiami ani nie podejmuje tak intensywnej działalności misyjnej jak Kościół katolicki, bo obiektem jego zainteresowań jest w pierwszej kolejności niewidzialna strona chrześcijaństwa. Powyższe uwagi na temat zróżnicowania teologicznej refleksji w ramach Kościołów mają swoje przełożenie na stronę praktyczną obydwu konfesji. Należy nadmienić, iż te różnorodności w teologii zasadniczo nie dotyczą istoty chrześcijaństwa, ile raczej formy, inaczej rozłożonych akcentów w tych samych paradygmatach wiary i doktryny Kościołów.

Pierwszym europejskim krajem, w którym powstała państwowa uczelnia prawosławna, była Korona Polska. W XVII wieku została założona w Kijowie Akademia, której fundatorem i przedstawicielem był Piotr Mohyla – prawosławny metropolita Kijowski. Akademia była kopią typowo zachodnich uniwersytetów. Jako że Kijów znajdował się w polireligijnym i polikonfesyjnym państwie, to oczywiście w Akademii tego miasta obecne były idee przywożone z zachodniej Europy, jak również z północno-wschodniej Rosji oraz z terenów byłego Konstantynopola, z góry Athos. W Akademii Kijowsko-Mohylańskiej znane były wszystkie trendy filozoficzno-teologiczne, lansowane w XVII- i XVIII-wiecznej Europie. Za jednego z najbardziej wybitnych przedstawicieli wspomnianej Akademii uważany jest Grzegorz Skoworoda, który studiował w jej murach 10 lat. Jego postać postrzegana jest jako duchowo-kulturowe centrum ukraińskiej myśli filozoficznej oraz teologicznej.

Przedmiotem niniejszej pracy jest postać Grzegorza Skoworody w związku z jego twórczością dotyczącą obecności Boga i Jego zbawczej aktywności w świecie, w Jezusie Chrystusie, a szczególnie w człowieku. Sformułowanie takiego tematu pracy wiąże się ściśle z jego światopoglądem i stylem życia. Osoba ukraińskiego myśliciela i jego twórczość mieści się w ramach niektórych ujęć teologiczno-fundamentalnych, które wspomagają teologię religii w jej refleksji na temat wyjątkowości chrześcijaństwa pośród innych religii. Skoworodę interesuje Bóg zarówno w granicach religii chrześcijańskiej, jak i poza nimi, interesuje go Chrystus i zasięg Jego wpływu w świecie, a w sposób szczególny interesuje go człowiek jako miejsce przebywania Chrystusowego Ducha. Podjęty temat jest ważny przede wszystkim dlatego, że współcześnie obserwowane są różne formy alienacji Boga i Jego prawa ze świadomości ludzkiej. Bóg, Chrystus nie są dzisiaj prześladowani zewnątrz, lecz są prześladowani w sposób niewidzialny, mentalny, kulturowy i zwyczajowy. Obok usuwania Boga ze świadomości ludzkiej budowany jest złośliwy sekularyzm, gdzie naczelną wartością jest zewnętrzny wymiar człowieka i jego byt doczesny. Skoworoda na swój sposób odpowiadał słowem i życiem na podobne wyzwania swego czasu, w związku z czym jest godny uwagi również w dniu dzisiejszym.

Grzegorz Skoworoda urodził się 3 grudnia 1722 r. w miasteczku Czornuchy koło Połtawy na Ukrainie, która wówczas należała do Imperium Rosyjskiego. Myśliciel urodził się w prostej kozackiej rodzinie. Kiedy osiągnął wiek 7 lat, rodzice oddali go na nauczanie miejscowemu

diakowi. W 1734 roku Skoworoda wstępuje do Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, gdzie uczy się języków: łaciny, polskiego oraz cerkiewnosłowiańskiego. Od 1738 do 1739 roku zaczyna uczyć się hebrajskiego, greckiego oraz niemieckiego. W 1739 roku ćwiczył się w retoryce, a od 1740 do 1741 roku studiował filozofię (dialektykę, logikę, etykę, fizykę, metafizykę) pod kierownictwem prefekta Akademii M. Kozaczyńskiego. Prefekt prowadził też kurs pod tytułem *Syntagma totius Aristotelicae philosophiae*. Jesienią 1742 roku Skoworoda wziął udział w konkursie śpiewu cerkiewnego i został wybrany na śpiewaka przydwornej kapeli cesarzowej Elżbiety, córki Piotra I. Do 1744 roku mieszkał w Sankt Petersburgu i Moskwie. Pod koniec lata w 1744 roku Skoworoda wraz z pocztm cesarzowej Elżbiety wrócił do Kijowa. Tu zwolnił się z kapeli, otrzymawszy tytuł regenta, po czym powrócił do nauczania w Kijowski-Mohylańskiej. Dokładnie rok od pojawienia się na *alma mater* wyjechał na zachód Europy z generałem F. Wyszniwskim, któremu została powierzona misja kupna i dostarczenia tokajskiego wina na dwór carycy. Przebywając na Węgrzech, Skoworoda odwiedził przy okazji szereg krajów europejskich, takich jak Austria, Słowacja, Polska, Włochy, Czechy, Niemcy. Pierwszy biograf Skoworody, M. Kowaliński, twierdził, iż Skoworoda był w Budapeszcie, Wiedniu, Bratysławie i tam spotykał się z uczonymi oraz słuchał ich wykładów.

W październiku 1750 roku wraca do Kijowa, gdzie mieszka u swoich przyjaciół, a pod koniec 1750 lub na początku 1751 roku zostaje zaproszony przez biskupa N. Srebnickiego na urząd nauczyciela poetyki w Perejasławie. Przygotowany kurs wykładów nie spodobał się kurialistom i biskupowi, stąd Skoworoda został poproszony o tradycyjny sposób wykładania, a w związku z tym, iż się na to nie zgodził, został zwolniony z uczelni. Odchodząc miał powiedzieć biskupowi „*alia res sceptrum, alia plectrum*”. Jesienią 1751 roku Skoworoda znowu powraca do Akademii, gdzie słucha wykładów z teologii (dogmatyki, moralnej, historii Kościoła, prawa kanonicznego, Pisma Świętego, języka hebrajskiego). Studiów tych jednak nie ukończył. W 1753 roku został nauczycielem starszego syna Bazylego Tomary, Stefana, zamożnego szlachcica. Przez konflikt z matką Stefana, która swawolnie wychowywała syna, Skoworoda musiał opuścić miejscowość Kawraje. W styczniu 1755 roku wyrusza ze swoim przyjacielem B. Kaligrafem do Moskwy, do Ławry Św. Sergiusza, gdzie przebywał do marca 1755 roku. Po pobycie w Moskwie powrócił do Kawrajów, gdzie mieszkał do 1759. Właśnie na ten czas przypada początek jego twórczości pisarskiej. W tej wiosce przyśnił mu się sen o prześladowanej Prawdzie, o rozpieszczonych szlachcicach, księżach i ludziach, co skłoniło go do odwrotu od marności życia świeckiego. Potworne obrazy tego snu zachowały się w nim na całe życie, stąd jego *modus vivendi* przybrał ascetyczny charakter.

W sierpniu 1759 roku Skoworoda został wykładowcą poetyki w charkowskim kolegium, ale po roku, kiedy odmówił wstąpienia do stanu mniszego, musiał opuścić uczelnię. Kolejne dwa

lata mieszkał w wiosce Starycia koło Białgorodu. W 1762 roku przybył do Charkowa, gdzie zaprzyjaźnił się ze swoim najlepszym uczniem, M. Kowalyńskim. Dzięki tej przyjaźni Skoworoda znowu powrócił na uczelnię i od 1762 do 1764 roku nauczał syntaksy oraz greki. Kiedy w uczelni zmieniła się władza, Skoworoda znowu musiał opuścić jej mury, bo nowo wybrany biskup P. Krajski oraz prefekt H. Bazylewicz byli negatywnie nastawieni do jego osoby. Z lat 1764-1768 nie zachowało się zbyt wiele informacji o życiu Skoworody. Można jedynie powiedzieć, że żył w Charkowie i zajmował się działalnością pisarską. Na początku 1768 roku w charkowskim kolegium zostały otwarte nowe, dodatkowe klasy dla kształcenia inżynierów, topografów, architektów, w związku z czym generał gubernator Eudokim Szerbynin wyznaczył Skoworodę na wykładowcę katechizmu. Jednakże nowy biskup S. Myślawski był niezadowolony z tego, że katechizm wyładał świecki człowiek oraz z materiału przygotowanego przez Skoworodę, kursu lekcji pt. *Начальная дверь ко Християнскому Добронравію*, wobec czego wiosną 1769 roku zwolnił go z pracy. Od tego czasu aż do końca swego życia Skoworoda będzie prowadził wędrowny styl życia. Oprócz Charkowa będzie przebywał w różnych miejscowościach Ukrainy Słobożańskiej. W większości przypadków będzie się zatrzymywał w posiadłościach słobożańskiej szlachty: Donciw-Zacharzewskich, Zemborskich, Karazynych, Mecznykowych, Soszalskich, Tewiaszowych. Gościł też w niektórych klasztorach: Kuriazi, Ochtyrce, Sumach, Świętogórsku i innych. Latem 1763 roku, mieszkając w miejscowości Hużwyńske, napisał swoją pierwszą obszerną pracę, dialog *Наркисс*, a nieco później *Асхань* oraz *Басни харковския*. W następnym roku odwiedził Kijów, spędził 3 miesiące w eremie kitajewskim, gdzie przeorem był niejaki Justyn Zwiriaka, jego kuzyn. Do końca życia oddawał się działalności pisarskiej.

Swoją ostatnią podróż Skoworoda odbył do wioski Hotetowo koło Orła, do posiadłości swojego ucznia i przyjaciela M. Kowalyńskiego. Wrócił po 3 tygodniach. Zmarł 9 listopada 1794 roku we wsi Iwaniwka (obecnie Skoworodyniwka) w obwodzie charkowskim. Tam też jest pochowany. Na swoim nagrobku Skoworoda nakazał zamieścić napis: „Świat mnie gonił, lecz nie uchwycił”.

Zainteresowanie osobą ukraińskiego myśliciela zaczęło się pojawiać już za jego życia, a twórczość jego zaczęto doceniać tuż po jego śmierci. W pracach komentatorów i badaczy biografii oraz spuścizny Skoworody można znaleźć ogromną liczbę różnorodnych spostrzeżeń, paraleli i myśli. Nazywano go ukraińskim Sokratesem, ukraińskim Jean-Jacques’iem Rousseau, ukraińskim Franciszkiem z Asyżu, mówiono o nim jako o pionierze ukraińskiego „kordocentryzmu”, jako o nosicielu kosmicznej świadomości, jako o apostołe racjonalizmu oraz

najlepszym przedstawicielu emblematycznego stylu mistycznej literatury nowego czasu⁸. Mówiono o nim jako o największym po pierwszych Ojcach Kościoła chrześcijańskim filozofie świata oraz jako o człowieku, który nosił w sobie wszystkie cechy narodu ukraińskiego⁹. Uważa się również, że Skoworoda położył podwaliny pod wschodniosłowiański sposób postrzegania rzeczywistości. Te epitety czynią go symbolem ukraińskiej kultury od najdawniejszych lat aż do współczesności. Skoworoda – jak twierdził jeden z najwybitniejszych ukraińskich intelektualistów XX wieku, D. Czyżewski – jest ostatnim przedstawicielem ukraińskiego baroku, a także ukraińskim przedromantykiem¹⁰. Zarówno barok, jak i romantyzm pozostawiły po sobie mocny ślad w ukraińskiej kulturze.

Myśl Skoworody jest mocno zakorzeniona w starożytnej ukraińskiej kulturze duchowej. Znakiem firmowym tej kultury było myślenie o Bogu, poznanie Boga, a także zrozumienie siebie i swojego zadania na świecie. Bóg był przedmiotem myślenia zawsze w odniesieniu do człowieka, a człowiek w odniesieniu do Boga. Czołowe pojęcia Skoworody, takie jak „сродность” czy „неправное всем равенство”, rozważane są przez niego w nurcie rozumienia Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusowego przez A. Kalnofojskiego, Ł. Baranowicza, I. Golatowskiego, S. Jaworskiego i innych¹¹. W ciągu trzech stuleci Skoworoda i jego spuścizna były przedmiotem zainteresowania ze strony literatury, filozofii, mistyki, historii, religioznawstwa, muzyki, lecz można zaobserwować niewielkie zainteresowanie nim jako teologiem. L. Uszkalow uważa, że na dzień dzisiejszy spuścizna pisarska Skoworody nie jest opracowana. Jeżeli wziąć pod uwagę, że Skoworoda jest uznawany za „teologa wysokiego poziomu”, to jego teologiczne poglądy nie zostały dostatecznie przebadane¹². Najbardziej znana publikacja na ten temat pojawiła się pod koniec XX wieku i nosi tytuł *Вступ до богословської науки Григорія Сковороди*¹³. W związku z powyższym niniejsza rozprawa ma na celu ukazanie postaci Skoworody jako rasowego teologa oraz ukazanie najważniejszych teologiczno-fundamentalnych zagadnień mieszczących się w jego pisarskim dorobku.

Piśmiennictwo leżące u podstaw niniejszego opracowania zasadniczo dzieli się na trzy części. Pierwszą stanowią źródła, które niemal w całości zawierają problematykę filozoficzno-teologiczną. Są one pisane w języku ukraińskim oraz cerkiewnosłowiańskim, łacińskim i greckim. W języku ukraińskim i cerkiewnosłowiańskim Skoworoda napisał swoje dialogi, traktaty, przypowieści, baśnie, tłumaczenia i listy, po łacinie napisał ponad połowę swoich listów

⁸ Пор. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків 2004, s. 12.

⁹ Пор. там же, s. 13.

¹⁰ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2003, s. 340.

¹¹ Пор. Л. Ушкалов, *Українське барокове богослов'я. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001, s. 7-10.

¹² Пор. там же, *Григорій Сковорода: Семінарії*, s. 23.

¹³ Пор. П. Біланюк, *Вступ до богословської науки Григорія Сковороди* w: П. Біланюк (red.), *Божя істина, краса і любов проповіді, доповіді і розвідки*, Дрогобич 1995, s. 298.

oraz kilka wierszy, a po grecku jeden list i kilka epigramów. Niemalże wszystkie teksty źródłowe G. Skoworody zostały wydane pod redakcją L. Uszkalowa w 2011 roku. Teksty źródłowe w językach łacińskim i greckim zostały przetłumaczone na język ukraiński również przez L. Uszkalowa. Wszystkie cytowane w niniejszym opracowaniu teksty Skoworody, zostały przetłumaczone z języka ukraińskiego na język polski, autorem dysertacji.

Druga część piśmiennictwa wykorzystanego w pracy, to literatura pomocnicza, odnosząca się bezpośrednio do tematu niniejszej pracy. Są to teksty zasadniczo ukraińskich i rosyjskich naukowców oraz badaczy filozoficzno-teologicznej spuścizny ukraińskiego myśliciela.

Trzecia część, to literatura pomocnicza. Jeżeli filozoficzne czy literackie zagadnienia są badane szeroko opracowane, to w odniesieniu do innych kwestii, w szczególności teologicznych, refleksja jest dość skąpa i powierzchowna. W związku z powyższym literatura pomocnicza dała szerszy ogląd życia, działalności pisarskiej oraz poglądów G. Skoworody.

Niniejsza dysertacja jawi się jako wyzwanie zarówno dla jej autora, jak i dla ukraińskiej teologicznej myśli w całości, w szczególności w jej zakresie teologicznofundamentalnym.

Myśl Skoworody dążyła do syntezy całej rzeczywistości wokół Chrystusa, w związku z czym przewodnimi motywami jego dzieł są: teocentryzm, chrystocentryzm, antropocentryzm. Szczególnym zainteresowaniem Skoworoda darzy *homo interior*, czyli człowieka wewnętrznego. Spojrzenie na człowieka przez pryzmat Chrystusa jest zawsze godne uwagi, szczególnie wtedy, gdy patrzy się na niego przez pryzmat Boskości Chrystusa. W ten sposób w niniejszej rozprawie zostanie ukazany wyjątkowy charakter osoby ludzkiej, a nade wszystko osoby Chrystusa, w związku z tym także religii chrześcijańskiej.

Temat niniejszej rozprawy doktorskiej brzmi: *Człowiek epifanem Boga w twórczości Grzegorza Skoworody (1722-1794)*. Zasadniczym jej celem będzie przedstawienie aktywności Boga, czyli objawienia Bożego w świecie, w Chrystusie i w człowieku według myśli Skoworody. Dla zrealizowania tego celu zostało postawione zadanie zbadania dorobku pisarskiego Skoworody i na podstawie jego tekstów wykazanie wyjątkowości chrześcijaństwa oraz jego założyciela, Jezusa Chrystusa.

W pracy zastosowano następujące metody: historyczno-analityczną, egzegetyczną, porównawczą oraz syntetyczną.

Aby zrozumieć obecność Boga w człowieku, trzeba najpierw wyjaśnić pojęcie objawienia Bożego w świecie, następnie ukazać obecność Boga przez Chrystusa w świecie jako pełni objawienia. Kolejnym etapem będzie ukazanie natury ludzkiej jako substancji od Boga pochodzącej i otwartej na poznanie Boga, na odkrycie Go w sobie. Końcowym etapem pracy

będzie ukazanie człowieka jako istoty odkrywającej i tym samym objawiającej w sobie nowego człowieka – Chrystusa. Z tego powodu praca będzie składać się z 4 rozdziałów.

W rozdziale pierwszym zostanie ukazane pojęcie Boga i objawienia Bożego jako takiego. Następnie zostanie przedstawiona aktywność Boga w stworzeniu, czyli objawienie Boga przez stworzenia, słowo, mądrość, Ducha, znaki i symbole. W końcowym punkcie zostanie ukazany cel objawienia Bożego.

W drugim rozdziale będzie ukazana osoba Jezusa Chrystusa jako wcielenie Bóstwa oraz prawdziwego człowieczeństwa, będącego pierwowzorem natury ludzkiej jako takiej. W ostatnim punkcie tego rozdziału będzie mowa o Chrystusie jako centrum całego kosmosu i duchowym prawie, obecnym w każdym człowieku.

Rozdział trzeci, o tematyce antropologicznej, poświęcony jest strukturze osoby ludzkiej. Zwrócono w nim szczególną uwagę na człowieka we wszystkich jego wymiarach, czyli na to, iż jest on obrazem i podobieństwem Boga, a jego cielesność jest zewnętrzną świątynią, czyli *locum* przebywania Boga. Serce człowieka będzie ukazane jako „naczynie”, „pojemnik”, w którym mieści się substancja duchowa, natomiast umysł i wola będą ukazane jako zasadnicze duchowe władze człowieka w odkrywaniu i poznawaniu objawienia Bożego.

Rozdział czwarty ukazujący proces recepcji objawienia Bożego przez człowieka oraz skutki, które wynikają z poznania Boga w sobie, czyli doświadczenie mistycznej jedności z Bogiem, a nade wszystko przebóstwienie człowieka. W ostatnim punkcie rozdziału zostanie ukazany medialny charakter natury ludzkiej w odniesieniu do Boskiej natury Chrystusa.

Rozdział I

Epifanijny charakter natury Bożej

„Bóg jest jeden bez początku, niepojęty, posiadający pełnię istnienia, całkowicie poza pojęciami kiedy i jak. Bóg jest nieosiągalny dla nikogo, nie da się poznać żadnemu stworzeniu i wymyka się wszelkim ludzkim wyobrażeniom”¹⁴. To zdanie Maksyma Wyznawcy ukazuje Boga jako tajemnicę, która nigdy nie zostanie do końca poznana. Dzieje się tak nie dlatego, że Bóg się w pełni nie odsłoni, lecz dlatego, że stworzenie rozumne jest niezdolne do ogarnięcia Nieogarnionego. Jeżeli Bóg jest nieosiągalny dla stworzenia rozumnego, czyli anioła i człowieka, to zarówno jeden, jak i drugi może być poznany i ogarnięty przez Boga. Aktywność rozumnego stworzenia w poznawaniu Boga jest ograniczona, a czasem nawet może być i wypaczona. W związku z tym sam Bóg delikatnie, lecz stanowczo daje o sobie znać. Działanie Boga, czyli Jego objawienie się, w żaden sposób nie narusza stworzenia, nie jest narzuconą oczywistością, przed którą stworzenie rozumne stoi zdeterminowane. Boża obecność, Boże działanie są ukryte, a stworzenie rozumne jest zaproszone do nieustannego odkrywania Boga, jego Imienia, charakteru, mądrości, prawa, sposobu komunikacji, jednym słowem do odkrywania jego Natury. Słowa Maksyma Wyznawcy o niepoznawalności Boga dotyczą jego istoty, lecz nie natury. Bóg niepoznawalny w istocie jest poznawalny w działaniu, w swoich energiach, szczególnie zaś w swoim stworzeniu, którego jest autorem. W pierwszym rozdziale przedstawiony zostanie Bóg jako autor rzeczywistości stworzonej w rozumieniu Skoworody.

1.1. Pojęcie Boga i objawienia Bożego

„Pokaż mi swojego Boga a wówczas powiem ci, jakim jesteś człowiekiem”. Powyższe twierdzenie postawione w teologicznej perspektywie można by sparafrazować i postawić na płaszczyźnie filozoficzno-egzystencjalnej: pokaż mi sens i cel swojego istnienia, a powiem, jakim jesteś człowiekiem. Czyżby Bóg, sens i cel miały być wyznacznikami i kryteriami człowieczeństwa? Czy kiedy mowa o człowieku oraz o jego spełnieniu się i szczęściu, musi koniecznie zachodzić pytanie o Boga? Po co w ogóle stawiać takie pytanie, mając na myśli chociażby terminologiczną wieloznaczność, subiektywizm i niepewność jakichkolwiek orzeczeń w tej materii? Jakkolwiek by nie traktować powyższych zagadnień, to nie ma chyba takiego świadomego siebie człowieka, który nie zadawałby pytania o siłę, istotę, rzeczywistość wyższą. Jeżeli nawet istnienie Boga nie jest oczywiste samo przez się, to jednak pytanie o Niego jest pytaniem uniwersalnym. *Sui generis* dowodem na powszechność pytania o Boga jest ateizm, bo przecież nie sposób zaprzeczać istnienia kogoś, kogo nigdy nie było... Powiedzenie Nietschego:

¹⁴ A. Louth, *Myśli wschodnich Ojców Kościoła*, Częstochowa 1998, s. 10.

„Bóg umarł” oddaje całą problematykę ateizmu; jeżeli nawet „umarł”, to przecież musiał przedtem „żyć”. Tylko wychodząc z założenia, iż istniało doświadczenie Boga, można stwierdzić Jego nieobecność! Ontologiczny dowód na istnienie Boga św. Anzelm z Canterbury¹⁵ wykazuje uniwersalność istnienia pojęcia „Bóg” w świadomości ludzkiej, natomiast uczeni USA mówią o *locum* Boga w mózgu każdego człowieka¹⁶. Jeżeli już zgodzić się na powszechną obecność pytania o Boga w naturze ludzkiej, to kolejna trudność wiąże się z pytaniem, czy Bóg nie jest projekcją ludzkiego umysłu, ideałem, który człowiek sam sobie wytworzył dla nadania sensu swojemu bytowi, który przecież jest ograniczony i skończony. Takie stanowisko prezentuje Ksenofantes, mówiąc: „ludzie stworzyli sobie bogów na swój własny obraz [...] gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować, to konie malowałyby obrazy bogów podobnych do koni, a woły podobne do wołów”¹⁷.

W związku z powyższym, potrzebna jest i filozofia, i teologia obiektywnie orzekające o rzeczywistościach boskich. Droga rozumu, czyli droga filozoficzna, będąca drogą oddolną, wychodzącą z refleksji rozumu, powinna orzekać o tym, kim jest byt w relacji do Absolutu; jest to droga anabatyczna. Natomiast droga objawienia Bożego pozwala Bogu samemu mówić o sobie i o swojej relacji do stworzenia; jest ona drogą odgórną, katabatyczną. Oscylując pomiędzy tymi dwiema drogami można mieć uzasadnioną nadzieję na bardziej obiektywne pojęcie Boga. Przeakcentowanie którejkolwiek z tych dróg może doprowadzić do wypaczeń i skrajności, od materializmu do panteizmu, od racjonalizmu do fideizmu. Tylko poprawna metodologia filozoficzno-teologiczna pozwoli również obiektywnie wykazać sensowność, celowość i godność ludzkiego życia. Antropologia w tym momencie będzie odzwierciedleniem zasad filozoficzno-teologicznych¹⁸.

Jako że przedmiotem niniejszej pracy jest postać Grzegorza Skoworody, stąd należy w pierwszej kolejności zapytać, jak ukraiński myśliciel postrzegał Boga, kim dla niego był Bóg. Odpowiadając na to pytanie należy mieć na uwadze trzy płaszczyzny; po pierwsze, jaki jest Bóg w dziełach, po drugie, jacy autorzy wywarli wpływ na taką a nie inną ideę Boga, po trzecie, osobiste doświadczenie Boga w życiu bohatera niniejszej rozprawy.

Nauka Skoworody o Bogu zasadniczo nie odbiega od ortodoksyjnej nauki Kościoła prawosławnego i częściowo jest zaprezentowana w jego wykładach do młodzieży szlacheckiej z

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1980, s. 167.

¹⁶ Por. Т. Іванчич, *Азіомепанія*, Львів 2008, s. 47.

¹⁷ J. Gaarder, *Świat Zofii. Cudowna podróż w głąb historii filozofii*, Warszawa 1995, s. 39-40.

¹⁸ W ukraińskiej literaturze doby baroku da się zauważyć szereg autorów, którzy definiowali filozofię jako teologię dlatego, iż filozofia jest miłością do mądrości, a przecież mądrością prawdziwą jest sam Bóg. Wydaje się, że można mówić o swoistej perychorezie rozumowej i objawionej ścieżek poznania Boga, bo można rozumem naturalnym dojść do Absolutu i metafizycznymi kategoriami orzekać o nim, jak również wychodząc z objawienia Bożego można budować filozofię, co zresztą czynił na przykład św. Tomasz z Akwinu (por. Й. Дамаскин, *Діалектика або логіка, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988, s. 126; por. także: E. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 216).

1766 roku¹⁹. Bóg Skoworody, chociaż jest osiągalny rozumem i wiarą, to jednak zasadniczo pozostaje Bogiem ukrytym, a nie jawnym, jest tajemnicą, którą trzeba odsłaniać i pogłębiać wysiłkiem rozumu i wiary. Idąc za św. Dionizym Areopagitą, Skoworoda uważa, że Bóg w swojej istocie jest niewyrażalny (*Deus innomius*) i w związku z tym nie może mieć imienia, które oddałoby Jego pełnię (*omnis definitio est negatio*).

Jeżeli mówi się o bóstwie, to tylko *per analogiam*, nadając Bogu imiona ma się świadomość, iż ostatecznie nie można sprowadzić go do jakiegoś jednego imienia. W takim ujęciu można mówić o licznych imionach Boga (*deus multinomius*), będących skutkiem refleksji filozoficznej i objawienia Bożego. Esencja nauki Skoworody o Bogu zawarta jest we wspomnianych wyżej wykładach do młodzieży, nazwanych *Начальная дверь ко Христїянскому Добронравїю*.

Pierwsze pojęcie użyte w odniesieniu do Boga brzmi „Natura”²⁰. Bóg, będąc niepoznawalny i nieosiągalny w swojej istocie, jest poznawalny i osiągalny w swojej naturze, która jest wszechobecna. Nazywając Boga Naturą (Природа), Skoworoda ma na myśli wszechobecność Boga we wszystkim, nie istotowo, lecz przez działanie, tchnienie, podtrzymywanie istnienia we wszystkim, co istnieje. Jak bowiem samo prawosławie mocno akcentuje życie wszystkiego w Bogu i obecność Boga we wszystkim, tak też mocno odróżnia istotę Boga od Jego działania (energii), stąd cała natura świata stworzonego jest podtrzymywana przez naturę (energię) niestworzoną, nie będącą istotą Boga²¹. Mówiąc językiem filozofii, „Εἶδος” Platona, znajdując swe odbicie w świecie materialnym, chociaż jest odbiciem pierwowzoru, nie jest samym pierwowzorem, ale jest od niego zależny i nim uwarunkowany. Platoński dualizm został uzupełniony przez Filona, który twierdzi, iż Bóg na początku stworzył „inteligibilny kosmos”, „Λόγος”, świat myśli Boga²².

Skoworoda, który przejawiał zainteresowanie szeregiem autorów przynależących do schrystianizowanego platonizmu, jest pod ich wyraźnym wpływem. Idea platońska zamknięta w całej rzeczywistości materialnej znalazła swoją analogię u aleksandryjczyków w pojęciu „Λόγος”, słowo, sens, rozumienie²³. Cała zewnętrzna natura jest odbiciem niewidzialnego sensu, boski „Λόγος”, sens, substrat jest „ubrany” w materialną rzeczywistość jak w szatę, jest ona „drzewem-cieniem wiecznie zielonego drzewa wieczności”²⁴. Natura (Природа, Естество) jest najlepszym określeniem Boga, bo tym słowem wyraża się wszystko, co rodzi się w maszynarii

¹⁹ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2004, s. 108.

²⁰ „Natura widzialna nazywa się – Stworzenie, niewidzialna natomiast – Bóg” (НдХД, s. 214).

²¹ Пор. А. Симянowski, *Томизм а Паламизм*, Познаń 1998, s. 9.

²² Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 199.

²³ Пор. тамże, s. 204.

²⁴ SA, s. 738.

tego świata²⁵. Jakkolwiek Absolut ze światem idei czy Bóg ze swoim Logosem nie są tożsame, to jednak stanowią naturę niewidzialną, której nie wolno utożsamiać z naturą widzialną, aczkolwiek zależną od niej²⁶. Bóg jest Naturą w naturze i Naturą natury, dzięki czemu rzeczywistość jest dualistyczna²⁷. Myśl Skoworody o Bogu-Naturze mogła być inspirowana traktatem Cyserona *O naturze Bogów*²⁸, gdzie zostały wyłożone poglądy stoików, zaś w chrześcijańskim kręgu myślicieli o Bogu-Naturze rozprawiał Augustyn²⁹, a w środowisku Akademii Kijewo-Mohylańskiej T. Prokopowycz³⁰. Przypisując Bogu imię Natura i umieszczając Go w naturze wszechrzeczy, Skorowoda stał się obiektem krytyki autorów widzących w jego poglądach deizm i panteizm. Wnioski te były jednak przedwczesne, ponieważ mówiąc o naturze, ukraiński myśliciel ma na myśli nie naturę rzeczy, lecz ich sens w duchu platońskim. Uznanie skończonego charakteru natury służy mu tylko jako punkt odniesienia dla przejścia do idei natury – sensu – jestestwa, którą można tłumaczyć w duchu platońskim³¹.

Niektórzy autorzy dopatrują się w nauce o Bogu-Naturze zależności od myśli filozoficznej B. Spinozy, budując na tej podstawie konstrukcje o materializmie i ateizmie wychowanka Akademii Teologicznej w Kijowie. Są to przeważnie autorzy epoki Związku Radzieckiego³², chociaż nie tylko, prezentujący najczęściej ideologię marksistowsko-leninowską z jej dialektyką materialistyczną³³.

D. Czyżewski wstępnie przychyła się, co prawda, do autorów mówiących o możliwości panteizmu³⁴ w nauczaniu Skoworody, lecz ostatecznie zajmuje stanowisko, iż jest to tylko

²⁵ „W Biblii Bóg nazywa się ogniem, wodą, wiatrem, żelazem, kamieniem i innymi licznymi imionami; w związku z tym, dlaczego by nie wolno go nazwać i Naturą?” – pyta bohater dialogu *Разговор Пяти путников о истинном участіи в жизни* – Hiermolay u współrozmówcom (PoЖ, s. 506).

²⁶ „Owa wielce błogosławiona Natura, czy też Duch, cały świat, niejako zegarowy mechanizm w ruchu utrzymuje, i jest odzwierciedleniem dobrego Ojca, dzierżącego opiekę nad całym stworzeniem” (НдХД, s. 215).

²⁷ „Owa niewidzialna natura, czyli Bóg, całe stworzenie przenika i utrzymuje, [...] w drzewie jest on prawdziwym drzewem, w trawie trawą, w muzyce muzyką, w domie domem, w ciele naszym ziemskim nowym jest ciałem i jego głową” (НРУС, s. 253).

²⁸ Por. Марк Туллий Цицерон, *О природе Богов*, Москва 1985, книга II, s. 51-70.

²⁹ Por. Августин Аврелий, *О Троице*, Москва 2017, s. 20-69.

³⁰ W swoim kursie filozofii natury, T. Prokopowycz, traktując o naturze pisze: Po pierwsze, pod słowem natura rozumie się Boga samego. Na przykład Seneka, rzymski stoik w swoim dziele *O obowiązkach* przypisuje Bogu imię natura, mówiąc, że jest ona niczym innym, jak tylko Bogiem. Stąd filozofowie wprowadzają zróżnicowanie w pojęciu natury, wyróżniając odmienną „naturę twórczą” (*natura naturans*) i „naturę stworzoną” (*natura naturata*). Pod pierwszym pojęciem rozumieją Boga samego, pod drugim zaś rzeczy stworzone. Po drugie, pod nazwą „natura” ujmuję się istotę jakiegokolwiek rzeczy, po trzecie „naturą” nazywa się uniwersalność wszechrzeczy, po czwarte jest ona przyczyną wszystkiego, co naturalne. Wreszcie nazwą „natura”, posługują się dla określenia wszystkiego, co żywe (por. Ф. Прокопович, *Натурфілософія, або фізика*, W: Ф. Прокопович *Філософські твори*, Київ 1980, t. 2, s. 147).

³¹ Por. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 196.

³² Do nich należą pr.: М. Поліщук, М. Редько, А. Ніженець, І. Табачникова, І. Іваньо, П. Яременко, Б. Деркач, М. Сиваченко, О. Мишанич та інші (por. М. Поліщук, *Григорій Сковорода*, Київ 1978, s. 24).

³³ М. Поліщук, analizując pojęcie „natury” u Skoworody w duchu dialektyki marksistowskiej, całe zagadnienie sprowadza tylko do wymiaru materialistycznego, nazywając naturą tylko przyrodę (por. М. Поліщук, *Григорій Сковорода*, Київ 1978, s. 133-150).

³⁴ Por. PoЖ, s. 507.

pierwsze wrażenie badających spuściznę myśliciela z Ukrainy³⁵. Ukraiński myśliciel w dialogu *Наркисс* nie pozostawia wątpliwości co do odrębności i autonomii Natury Boskiej od natury skończonej, oraz zależności drugiej od pierwszej³⁶. Można by tutaj dopatrzeć się raczej monizmu spirytualistycznego w powiązaniu z teizmem właśnie, dzięki mocnym filozoficzno-teologicznym założeniom ukraińskiego myśliciela w nauce o Bogu jako Naturze. Synonimicznym pojęciem do Boga-Natury jest pojęcie Boga jako tego, „Który Jest”³⁷, „Będącego”, w języku Skoworody „Сый”³⁸, „Сущий”³⁹.

Jeżeli Bóg-Natura jest pojęciem zarówno filozoficznym, jak i teologicznym, to imię Boga jako „Będącego”, „Сущого”, będzie pojęciem *stricte* objawionym. Mojżesz okiem wiary przeniknął „матеріальної мрак” i wówczas zapytał o imię Boga, który odpowiedział mu, że Jest Tym, który Jest⁴⁰. Chociaż imię „Jestem, który Jestem” (Jahwe) pochodzi z objawienia Bożego (Wj 3,14), to idealnie odpowiada ono kategoriom filozoficznym bytu. „Сущим” nazwany jest Bóg, Absolut, natomiast stworzenie, byt przypadłościowy nazwany jest „существом”, co oznaczałoby, że Bóg jest Istnieniem wszelkiego istnienia. Podobne analogie w duchu areopagitów można stosować do nazw Boga, na przykład „Życie będące życiem wszystkiego, co istnieje, Mądrość będąca mądrością wszystkiego, co myśli” itd. W duchu platońskiej dialektyki Dionizy Areopagita podjął dzieło *O imionach Bożych*, gdzie Bóg jest nazwany Słońcem, Gwiazdą, Ogniem, Wodą, Wiatrem, Rosą, Chmurą, Kamieniem, Skałą, czyli jako wszystko istniejące⁴¹. Wśród terminów opisujących rzeczywistość Boską obok „natura” i „istnienie” obecny jest termin „Истина”, czyli „Prawda”. Aby lepiej wyrazić jej związek z Bogiem, Skoworoda wprowadza neologizm „Ість”, który trudno przetłumaczyć na język polski. Zbliżonym do tego pojęcia może być termin „istota”, chociażby dlatego, że ma ten sam rdzeń. Podobnym do pojęcia „Ість” jest też pojęcie wyprowadzone z węgierskiego języka „Isten”⁴². Cała natura, będąc zmienną, zawiera w sobie niezmiennność, która jest Prawdą. Tylko niezmiennność można odnieść do prawdy i jest ona dostępna dla tych, którzy chcą ją zobaczyć. Nazywając Boga Prawdą, Skoworoda posługuje się trójkątem Pitagorasa, twierdząc, iż kto ma „oko gołębiczy”, zdolny ujrzeć w rzeczach niezmienną i wieczną. Pitagoras ujrzał i odkrył w

³⁵ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 109.

³⁶ „Bóg w ciele i ciało w Bogu. Nie zaś ciało Bogiem, ani nie Bóg ciałem” (НРУС, s. 254).

³⁷ „U śmiertelnych często imiona są dawane nie mającym istnienia. U Boga nie tak jest. U niego imię jest tożsame z istnieniem. Jeżeli cokolwiek nazwał, to też od razu i do istnienia powołał” (АМ, s. 678).

³⁸ Пор. tenże, *Да лобжет мя от лобзаній Уст своих*, s. 205; пор. А, с. 299, пор. РоЖ, s. 507.

³⁹ Пор. АМ, s. 678, 679.

⁴⁰ Пор. РоЖ, s. 507.

⁴¹ Пор. Дионисий Ареопagit, *Божественные имена (Мистическое богословие)*, Киев 1991, s. 20.

⁴² Пор. НДХД, s. 215.

trójkacie jedność, w jedności niezmiennosc i stałość, czyli Prawdę⁴³. Prawda ta jest obecna w różnych innych figurach i symbolach.

Jedna Prawda, „Истина”, ukryta pod licznymi figuratywnymi zasłonami⁴⁴ naprowadza na sposób przedstawiania Boga przez Mikołaja z Kuzy, który mógł w tej materii mieć wpływ na Skoworodę. Trójjedyny najlepiej może być przedstawiony przez trójkąt, którego jeden bok wydłużony w nieskończoność stanie się linią prostą, która jednak nie przestanie zawierać w sobie troistości; długości, szerokości, głębokości⁴⁵. Jeżeli trójkąt sukcesywnie umniejsza, idąc w przeciwnym kierunku, to też dojdzie się do linii prostej. Widać zatem, że Bóg jest „Wieczystą prawdą błogosławionej natury, [...] równą we wszystkim nierówność czyniąc”, Sam wszystkiemu nadaje kształt, miarę i rozciągłość⁴⁶. W związku z powyższym, Bóg u Skoworody jest nazywany „Творець, Астроном, Економ, Геометр”, czyli imionami, które ukazują Go jako Przyczynę i Początek mądrze urządzonego systemu wszechświata.

Bóg to poeta (Ποιήτης) świata, który jak później prorocy (Προφήτης) mówił i stawało się, nakazywał i zaczynało istnieć. Po charakterze malowidła czy pisma można poznać ich autora, podobnie patrząc na świat można poznać, czyich rąk jest on dziełem. Jako że dzieło w jakiś sposób może być utożsamiane z autorem i nosić jego charakter, również stworzenie nosi w sobie znamię swojego autora, Boga. Oto dlaczego Skoworoda nie boi się nadawać Bogu przeróżne imiona, związane czy to ze światem materii nieożywionej, czy ożywionej, utożsamiać Go z figurami geometrycznymi, żywiołami natury, porami roku, czasem. Cała plejada tych imion jest niejako niewidzialnym korzeniem drzewa, które nadaje życie widzialnej części drzewa stworzonego świata; jeżeli część niewidzialna trwa w bezruchu, to część widzialna przebywa w ciągłym ruchu. Ciągły ruch materii, „παντα ρει”, stał się przyczyną słowiańskiego imienia „Борѣ”⁴⁷. Niemalże współczesny Skoworodzie, M. Lomonosow, w swojej *Rytoryce*⁴⁸ pisał o pochodzeniu imienia „Bóg”, mianowicie że grecki rzeczownik „Θεος” pochodzi od czasownika „Θεειν” (biec), rosyjskie „Бор” pochodzi od rzeczownika „Бѣръ”, germańskie zaś „Gott” pochodzi od czasownika „Geht”, w związku z czym można wysnuć wniosek o tym, iż dawni Grecy, Słowianie i Germanie wiązali z bóstwem te rzeczy, które znajdowały się w

⁴³ „Jeśli kto z Pitagorasem przeżuł figurę trójkąta, symbolizującą Prawdę, ten widzi w nim, że 3, 2 i 1 jest tym samym [...] Trójkąt, Kwadrat, Koło, Słońce, chleb liturgiczny z wyciętym przez kapłana, pośrodku niego, kwadratem bądź trójkątem, łamany lub prościej powiedzieć wytłumaczony (разтолкован) Łukaszowi i Kleofasowi, wszystko to wieczności jest obrazem” (ПЗ, s. 957).

⁴⁴ Trójkąt znajdujący się w kole symbolizuje nieskończonego Boga, centrum owej, nieskończonej kuli jest wszędzie a obwodu nigdzie nie ma (Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2004, s. 43.)

⁴⁵ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 74-80.

⁴⁶ БХ, s. 169.

⁴⁷ „Być może stąd się zrodziło to imię: Bóg, mianowicie, iż wszelki ruch, który porusza wszechświat, jest jak rzeki płynące, stanowiące Bieg (Бѣг) nieustanny” (АМ, s. 690).

⁴⁸ А. Ніженець w swoim dziele o Skoworodzie twierdzi, iż ostatni znał Retorykę М. Ломоносова. (Por. А. Ніженець, *На злам двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і харківський колегіум*, Харків 1970, s. 18).

ciągłym ruchu, czyli słońce, księżyc, gwiazdy czy też wielkie rzeki⁴⁹. Innymi słowy, należy Boga określić pojęciem „Ruch”, dlatego że Bóg nie tylko całą maszynę świata wprowadził w ruch, lecz sam w sobie jest Ruchem⁵⁰. Tak ujęte Bóstwo nie jest przyczyną istnienia świata na zasadzie *deus ex machina*, jakby tego chcieli deisci, lecz jako ciągle obecny w naturze.

W kontekście platońskiego dualizmu przyjmuje się ruch naturalny oraz nadprzyrodzony. Ten ostatni to ruch rozumu, myśli, ducha, woli. Chociaż wszelkiego ruchu przyczyną jest Bóg, to można stwierdzić istnienie ruchu prawidłowego, to znaczy symetrycznego oraz nieprawidłowego, czyli niesymetrycznego ruchu⁵¹. Jeżeli stworzenie wprowadzone w ruch zachowuje symetryczność, to wszystko funkcjonuje w nim jak w zegarze, który dawni Grecy, nazywali „αυτοματον”. Ruch symetryczny jest ruchem boskim, a taki ruch na przykład był udziałem uczniów Chrystusa zmartwychwstałego poprzez słowa: „Pokój wam”⁵². Jest to ruch nowy, dany z wysoka poprzez tchnienie Ducha („πνευμα” – powiew), który tchnąc „kiedy chce” (J 3, 8) wszystko, co chce, wprowadza w boski ruch⁵³. Sam ruch jest też ściśle związany z czasem, stąd kolejne imię Boga Skoworody to „Час”⁵⁴. Niżej zacytowane dwa porzekadła ludowe pochodzą od ucznia Arystotelesa, Teofrasta, który zamieścił je swoim dziele *Badanie przyrody*; na niego z kolei powołuje się Erazm z Rotterdamu w swoich *Adaggia*, świadcząc, iż pod maską materii skryta jest niejaka miarodajna niewidzialność⁵⁵. Powołując się na Eklezjastę, ukraiński myśliciel mówi o podwójnym czasie: „[...] jest czas rodzenia i jest czas umierania [...]” (Ekl. 3, 2) i podsumowując stwierdza, iż biada temu, kto zna tylko jeden czas⁵⁶. Otóż czas jako imię Boga jawi się jako pierwszorzędna ontologiczna rzeczywistość, stanowiąca niewidzialne rytmy świata, którym podlega absolutnie wszystko⁵⁷. *Nosce tempus* oznacza wejście i wniknięcie w miarę, rytm i porządek Boski; jest to odkrycie obok czasu – „χρονος”, czasu eonicznego – „αιών”, który teologicznie jest określany pojęciem „καιρος”, oraz oddanie się takiemu rytmowi. Chociaż wszystko istnieje w czasoprzestrzeni, to jedynym gospodarzem czasu jest Bóg, bo to On wymierza czas wszystkiemu, dając każdemu stworzeniu inną jego miarę.

⁴⁹ Por. М. Ломоносов, *Полное собрание сочинений, Труды по филологии, 1739-1758*, Москва 1952, т. 7, s. 160.

⁵⁰ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002, s. 77.

⁵¹ Por. tamże, s. 413.

⁵² Por. Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1118.

⁵³ Por. tenże, *Вірш на день П'ятидесятниці*, w: *Листі до Михайла Ковалинського*, s. 1130.

⁵⁴ „Bóg w Biblii często oznaczany jest czasem, pogodą, dobrodziejstwem. Czas, po łacinie „tempus”, oznacza nie tylko ruch w niebiańskich sferach, ale również miarę ruchu, zwaną u dawnych Greków „ρυθμος”. Słowo to można tłumaczyć też jako „takt” od greckiego słowa „τασσω” (rozkładać, układać) [...] Widać zatem, co w odniesieniu do Boga oznacza „ρυθμος” i „tempus”. Mądrze zatem porzekadło powiada: „в полѣ пшеница годом родится”, „Annos producit, non ager” (БХ, s. 168).

⁵⁵ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, Київ 2017, s. 79.

⁵⁶ Por. ПЗ, s. 905.

⁵⁷ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, s. 80.

W związku z tym mamy kolejne imię Boga – „Судьба”⁵⁸. Imię to jest związane z Opatrznością Bożą, która wszystkich ludzi i cały kosmos ukierunkowała na siebie. Wszystko, co od Boga wyszło, niejako od punktu A, powinno do niego wrócić jako do punktu Ω. W pierwszej kolejności oznacza to, iż Bóg-Natura wszystko przeznaczył do szczęścia⁵⁹. Skoworoda gloryfikuje Boga kilkakrotnie słowami Epikura: „Dzięki Błogosławionemu Bogu za to, iż potrzebne uczynił lekkim, a niepotrzebne ciężkim”⁶⁰. Bóg wszystkiemu daje pokarm w swój czas, czyli dając każdemu to, co jest konieczne do istnienia; to więc, co odbywa się w zgodzie z Jego zamysłem, jest lekkie, niejako naturalne (zgodne z naturą), a to, co jest ciężkie, sprzeciwia się Jego zamysłowi.

Również takie imiona jak „Необходимость” i „Фортуна”⁶¹ są związane ze szczęściem, wiążąc się z poznaniem samego siebie i swego przeznaczenia w tym teatrze świata. Najważniejszym imieniem Boga jest „Любовь”⁶². Miłość ma moc scalania i tym tworzy wszechjednię, stając się zasadą i sensem tworzywa dlatego, że to sam Bóg w swojej istocie jest „Αγαπέ” (1 J 4, 8). Moc jej jest tak potężna, że Tróję czyni jednością. Nic na nią nie ma wpływu i ona nigdy się nie wyczerpie ani nie przeminie. „Omnia praetereunt, sed amor post omnia durat, Omnia praetereunt haud Deus, haud et amor”⁶³.

W twórczości Skoworody można spotkać także inne imiona Boże, pośród nich: Duch, Mądrość, Słowo, Myśl i im podobne. O imionach Boga tutaj wymienionych będzie mowa w dalszym partiach niniejszej pracy.

Z koncepcją Boga wiąże się też paradygmat Jego relacji do stworzenia. Jeżeli Bóg jest Bogiem ukrytym, to czy oznacza to, iż jest On poza zasięgiem władz poznawczych swojego stworzenia? Jeżeli jest poznawalny, to czy można to poznanie zobiektywizować, czy Jego działanie jest jednakowo odbierane i uznawane? Na te pytania padły już częściowo odpowiedzi, kiedy chodziło o Boga i jego imiona, oddające Jego relację do świata. Nas aktualnie interesuje, w jaki sposób Bóg się objawia, czyli czym jest jego objawienie oraz jak się ono dokonuje. Chociaż u Skoworody nie ma systematycznej nauki o objawieniu Bożym, to jednak wszystkie

⁵⁸ Imię to nadaje Bogu Skoworoda na podstawie Psalmu 16, 2 (Por. НДХД, s. 215).

⁵⁹ „Naprawdę myślisz, iż Najmiłosierniejsza i najczulsza matka nasza Natura zamknęła im drzwi do szczęścia, stawszy się dla nich macochą? O nigdy! Bądź łaskaw i nie sprowadzaj mądrej jej opatrności do wąskich możliwości; nie oczerniaj jej wszechmogącego miłosierdzia [...] Ona to najrozważniejszą swoją opatrnością wszystko tak urządziła, iż dokonuje się ostatniego robaczka szczęście, a jeżeli czegoś komuś, wydają się że brakuje, to jest ono oczywiście zbędne” (PoЖ, s. 508).

⁶⁰ Por. SA, s. 731; por. БАМС, s. 846; a także: М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s.1366, 1369.

⁶¹ Por. НДХД, s. 214.

⁶² „Bóg jest miłością, miłością nazywa się to co jednakowe jest i proste, jedność wszędzie, zawsze i we wszystkim. Miłość i jedność są tym samym” (PoЖ, s. 507).

⁶³ Tenże, *Лист до Якова Петровича Правицького*, s. 1234 (Powyższe słowa zostały zacytowane przez św. Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki na Ukrainę w 2001 roku w pałacu Maryńskim).

jego dzieła są naznaczone głębokim przeświadczeniem o Bogu, który daje się poznać i ta możliwość widzenia Boga jest dostępna wszystkim.

W swoim dziele *Помон Змиун* wschodnioeuropejski teolog przedstawia naukę o objawieniu Boga w „trzech światach”⁶⁴. W tych trzech światach widzi Skoworoda dwa pierwiastki, Boga, czyli wieczność, oraz skończoność; ducha oraz materię⁶⁵. W wielkim świecie, czyli w makrokosmosie, oraz w małym świecie, to jest w mikrokosmosie, w człowieku, skończone i śmiertelne ciało (materia) kryje w sobie formę albo wieczysty obraz, podobnie i w symbolicznym świecie, czyli w Biblii, zbiór stworzeń tworzy materię, natomiast bóstwo jest punktem docelowym, do którego prowadzą wszystkie figury, zwierzęta, znaki i symbole; owo bóstwo jest tutaj oczywiście formą⁶⁶. Sens powyższej koncepcji, która ma swój początek w myśli Filona i Klemensa Aleksandryjskiego, polega na tym, iż sam Bóg objawił się w naturze, w człowieku i w Piśmie Świętym, czyli przyroda, ludzkie serce oraz Biblia są trzema księgami-światami; czytając je, człowiek może poznawać zasadę wszechrzeczy.

Przyczynkiem do poznania makrokosmosu i mikrokosmosu jest Biblia, czyli świat, który mieści w sobie wszelkie tworzywo, będące symbolem istnienia świata wiecznego, niewidzialnego. Biblijny symbolizm staje się tym, czym były teofanie dla Maksyma Wyznawcy oraz Szkota Eriugeny⁶⁷. Epifanijna obecność Boga w którymkolwiek z światów nie jest oczywistością; potrzebny jest cały proces wnikania, odsłaniania ukrytej prawdy. Objawienie ze strony objawiającego się jest dziełem właściwie pełnym i skończonym, Bóg już jest obecny pod powłoką materii, która w stosunku do Jego aktywności jest pasywną częścią rzeczywistości, stąd Skoworoda nie koncentruje się na ilościach i rodzajach objawienia, lecz stawia w centrum swoich dociekań wysiłek odczytania przez człowieka objawienia Bożego. Bóg się objawił dlatego, aby człowiek Go poznał, a poznając, aby Go pokochał i stanowił z Nim wspólnotę. Jeżeli Bóg daje o sobie znać, że jest, to oznacza to, iż zaprasza człowieka do szukania Go, a to w dalszej kolejności ma oznaczać, że będzie dawał mu się widzieć, gdyż już samo pojęcie Boga jako „Będącego” zakłada objawienie.

U Skoworody proces objawienia Boga, jak zaznaczono wyżej, jest już dokonany, w związku z czym to raczej człowiek dokonuje odkrywania Boga, to człowiek sam sobie objawia Boga, odczytuje Go i interpretuje za pomocą swoich zdolności poznawczych. Bóg celowo sytuuje się „wewnątrz” człowieka, aby ów do Niego dążył, a jako środek swojego objawienia

⁶⁴ „Czyż nie cudowną świątynią Mądrego Boga jest świat ten? Są zatem trzy światy, pierwszy to ten ogólny, będący domem wszystkim w nim urodzonych. Jest on złożony z niezliczonych światów i jest wielkim światem. Następne dwa są osobnymi i małymi światami. Pierwszy z nich to – mikrokosmos, czyli światek, człowiek, drugi natomiast – symboliczny, świat Biblii” (ПЗ, s. 943).

⁶⁵ Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992, s. 425.

⁶⁶ Пор. тамże.

⁶⁷ Пор. В. Эрн, *Борьба за Логос Григорий Сковорода жизнь и учения*, s. 538.

obrał Biblię, w której są symbole i znaki na Niego wskazujące⁶⁸. Obok człowieka, który jest najbardziej uprzywilejowanym *locum* objawienia Bożego, ukraiński teolog niemałą uwagę poświęca objawieniu kosmicznemu, czyli objawieniu Bożemu poprzez stworzenia. Cała natura widzialna jest dla niego „поле слѣдов Божіих”⁶⁹, jest otchłanią symboli⁷⁰ pomagających naszym myślom wniknąć w prawdziwy sens i cel „мірозданія”⁷¹ (stworzonego świata).

W makrokosmosie, czyli w wielkim świecie światów, egzystuje mikrokosmos, człowiek, w którym skrywa się Bóg i z którego może się objawić. Jest to drugi rodzaj objawienia. Faktycznie wszystkie dzieła Skoworody są przeniknięte wysiłkiem odkrywania Boga w człowieku, a odbywa się ten proces poprzez samopoznanie. Poznać Boga, odkryć Go, oznacza odkryć i poznać samego siebie i na odwrót. Jako że tylko anioł i człowiek są zdolni do odbierania objawienia Bożego, stąd potrzebują do tego jakiegoś narzędzia. Aniołowie widzą Boga swoimi duchowymi oczyma, natomiast człowiek, aby rozpoznać i odczytać Boga, koniecznie powinien posiadać oko wiary, oraz komunikat, którym dla człowieka jest Biblia, będąca trzecim rodzajem, sposobem, środkiem widzenia Boga. Czwartym sposobem objawiania się Boga jest wewnętrzne oświecenie, iluminacja, będąca skutkiem mistycznego działania Boga w duszy ludzkiej. Wszechobecny symbolizm daje do zrozumienia, iż symbol jako taki stanowi kod komunikacji. Cała rzeczywistość jest widzialną częścią niewidzialnego świata i tym samym jest symboliczna. Istnieją zatem tajemne, figuralne powiązania pomiędzy Boskim światem i jego cieniem, czyli rzeczywistością materialną a duchową i nie ma nic w tym świecie, co by nie było wpierw w boskim. W związku z tym, że powiązania świata widzialnego z niewidzialnym nie są oczywiste (nie są widoczne dla cielesnych oczu), objawienie jako działanie Boże nie jest zgoła adekwatne do ludzkiego sposobu postrzegania świata, do ludzkiego umysłu, bo chociaż sam człowiek jest zwornikiem dwóch rzeczywistości, to jednak bardziej egzystuje w wymiarze materialnym.

Bóg Skoworody, otoczony „mrokiem materii”, sam daje człowiekowi zdolność widzenia Go, czyli bez Boga niemożliwe jest poznanie i widzenie Go. Bóg zatem jest i przedmiotem, i podmiotem objawienia, jest tym, który objawia i interpretuje swoje komunikaty, a od stworzenia wymaga postawy trwania, oglądania i słuchania Jego orędzia. Pasywność materii, przy dobrej woli człowieka, ustępuje kreatywnej działalności Boga, aby mógł się zrealizować cel objawienia. Warunkowo rewelatywny charakter natury Boskiej, w myśli Skoworody, jest ukierunkowany

⁶⁸ Por. tamże, s. 539.

⁶⁹ Świat stworzony nosi na sobie ślady Boga (SA, s. 732).

⁷⁰ „Jeżeli cokolwiek chcesz poznać w Duchu czy też w Prawdzie patrz wpierw na cielesność, czyli na wszelką zewnętrżność i zobaczysz na nich zapieczętowane ślady Boże, nieznanej i tajemniczej Mądrości Jego, objawiające i niejako ścieżką ku niej prowadzące” (ДоДМ, s. 480-481).

⁷¹ Rozpoznając w stworzeniu obecność Boga stworzenie rozumne dochodzi do zrozumienia sensu istnienia świata (por. П. Бобринской, *Старчикъ Григорій Сковорода. Жизнь и учение*, Париж 1929, s. 42).

tylko do wnętrza człowieka, myśliciel sceptycznie odnosi się do zewnętrznego wymiaru teofanii, czyli do cudotwórczej działalności Boga. Nieważne dla niego są zewnętrzne skutki działania Boga, ważnym jest sam komunikat i jego adresat, czyli ważni są uczestnicy dialogu, a nie środki czy media, jakimi się Bóg posługuje; są one drugorzędne⁷².

W całej twórczości Skoworody nie znajdziemy zachwyty z powodu spektakularnych cudów Boga, natomiast znajdziemy zachwyt z powodu działania Boga wewnątrz natury ludzkiej. Okrzyk Archimedesesa „Εὕρηκα” pojawia się, kiedy Skoworoda odkrywa w sobie nowego człowieka, kiedy patrzy duchowymi oczyma, gdy teologizuje sercem, a nie ustami, gdy doświadcza, że staje się z niewolnika synem Bożym, gdy smakuje słowo Boże i nasycą się nim, kiedy jest daleki od zgiełku świata i zachwyca się myślami Bożymi. Odkrywanie objawienia Bożego jest odkrywaniem Boga w sobie, dlatego jest ono działaniem Boga ściśle antropocentrycznym, skierowanym ku człowiekowi i skoncentrowanym na nim. Naszego teologa interesuje nie tyle Bóg sam w sobie, ani też „jak protestantów, Jego relacja do człowieka”⁷³. Zainteresowanie teologa skupione jest wokół paradygmatu poznawania i uobecniania Boga w sobie, czyli interesuje go tak zwany *homo interior*. Bóg o tyle godzien jest uwagi, o ile daje się poznać, a także o ile człowiek pozwala Mu uobecnąć się wewnątrz swojej natury. Bóg i jego działanie nie są transcendentne, czyli nie są „ponad”, „poza” stworzeniem lecz wewnątrz jego natury, w związku z czym można mówić o swoistym immanentyzmie objawieniowym w nauczaniu Skoworody. Immanentyzm objawieniowy zakłada głębię i ruch wewnątrz siebie, ruch do środka, do rdzenia bytu, bo to tam znajduje się jego zasada. Chociaż zasada bytu kryje się pod otoczką materii, niczym orzech pod skorupą, to jak się okazuje może być zauważona i poznana na zewnątrz, czyli na powierzchni materii. W dalszych partiach pracy przyjrzymy się do aktywności owej zasady na zewnątrz stworzenia.

1.2. Objawienie Boga przez stworzenie

Epoka późnego baroku, w której przyszło żyć ukraińskiemu myślicielowi, w sposób szczególny interesowała się relacją przyrody i indywidualności, stworzonego przez Boga świata oraz ludzką indywidualnością⁷⁴. Odkrycie nowych lądów i planet, rozwój nauk ścisłych i przyrodniczych, mechaniki, mocno zachwiały antropocentrycznym światem renesansowego

⁷² Пор. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода*, Харьков, 2009, s. 99.

⁷³ Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 212 (trudno w tym ustępie pogodzić się z myślą М. Поповича, który utożsamia naukę Skoworody i protestantów gdy chodzi o relacje Boga do człowieka. Jeżeli katolików i prawosławnych interesuje Bóg sam w sobie, to protestantów i Skoworodę interesuje jego relacja do człowieka, tak twierdzi Попович, podczas gdy wydają się, że Skoworodę interesują relacja Boga nie „do” człowieka a jego działanie „w” człowieku).

⁷⁴ Пор. І. Ісіченко, *Історія української літератури: епоха бароко XVII-XVIII ст.*, Львів 2011, s. 27.

humanizmu⁷⁵. Tracąc odczucie swojej wyłączości i wyjątkowości w świecie, cywilizacja baroku staje przed wezwaniem nieskończoności, a z związku z tym pyta o miejsce i rolę człowieka w tym świecie. Na polu nauki Mikołaj z Kuzy wprowadza do metafizyki pojęcie „nieskończoności” natomiast G. Bruno inicjuje dyskusję na temat idei nieograniczoności świata. B. Pascal, idąc za Kuzańczykiem, obrazowo ukazuje wszechświat jako „kulę”, której centrum jest wszędzie, a obwodu nie ma nigdzie⁷⁶. Człowiek, który w średniowieczu czuł się nikczemny przed Stwórcą, od czasów G. Galileusza dodatkowo czuje się nikczemny i zagubiony wobec świata⁷⁷. Nad naturą antynomii Bóg-człowiek-świat zastanawiali się oprócz Pascala R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz. Nieskończoność tego świata staje się dla człowieka epoki baroku okazją do odkrywania świata duchowego, ale już nie drogami wytyczonymi przez myślenie scholastyczne, lecz przez myślenie wolne, bezszablonowe, wielowarstwowe. Broniąc się przed gołą nieskończonością jako przed swoistą próżnią, człowiek posługuje się empirią oraz racjonalnością dla usensownienia, pogłębienia, uduchowienia swego istnienia.

Barok, burząc porządek zewnętrznych struktur i zasad, domaga się porządku niewidzialnego i ten ostatni będzie naczelną zasadą całego myślenia Skoworody. Interesuje go zgoła nie porządek (kosmos) zewnętrzny, lecz wewnętrzny, bo tylko taki porządek jest odbiciem Boskiego świata, Prawdy. W całym świecie istnieje porządek dlatego, ponieważ jego Autor sam jest w Porządku, Jego wewnętrzny ład odbija się jak w zwierciadle w świecie przez niego stworzonym. Skoworoda żył w niełatwych czasach, kiedy często zmieniały się porządki w słobożańskiej Ukrainie. Po śmierci carycy Elżbiety Piotrowny do władzy w Rosji doszła Katarzyna II, która zlikwidowała hetmanat ukraiński w imię „najwyższego szczebla szczęścia Małorosji”⁷⁸. W tymże czasie Katarzyna II przywróciła w Małorosji niewolnictwo oraz zmieniła administrację państwową, przekształcając szlachtę kozacką na dworzan rosyjskich. Wszelkie oznaki małorosyjskiej wolności były potępiane i niszczone. Brak porządku dał się zauważyć i w Kościele, przede wszystkim przez brak jedności. Słynne polemiki między Kościołami katolickim, prawosławnym i protestanckim nie uszły uwadze Skoworody, który jednak zajął arbitralne stanowisko wobec konfesji, przyznając słuszość autorytetowi Biblii i osobom prowadzącym świątobliwe życie, niezależnie od wyznaniowej czy nawet religijnej denominacji.

Herezje, sekty, schizmy są według niego przywiązaniem do zewnętrznych i drugorzędnych zasad religii, są wynikiem nieuporządkowanych chęci i egoizmu, brakiem dobrej woli. W danej kwestii nasz bohater oprze się na twierdzeniu Plutarcha, który uważał zabobon za

⁷⁵ Por. tamże, s. 25.

⁷⁶ Por. Б. Паскаль, *Думки про релігію*, Львів 1995, s. 10.

⁷⁷ Por. V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998, s. 138.

⁷⁸ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, Київ 2017, s. 250.

coś gorszego od ateizmu, jakby „Bóg był barbarzyńcą, aby kłócić się o drobiazgi”⁷⁹. Obok nieuporządkowanych ustrojów polityki i religii istnieje nieporządek w świecie ludzkich relacji; źródłem tego bałaganu jest brak porządku we wnętrzu samego człowieka. „Świat – zagroda dla durniów i bałagan namiętności” – to sentencja Epikura, którą Skoworoda niejednokrotnie słyszał z ust S. Todorskiego – nauczyciela języka greckiego i którą przytoczył w swoim liście do najlepszego przyjaciela⁸⁰.

Będąc daleko od manichejskiego negowania wartości materii, w duchu św. Maksyma Wyznawcy⁸¹ myśliciel uważa, iż zło nie tkwi w rzeczach, lecz w bałaganie, w niewłaściwym ich stosowaniu⁸². W związku z tym pierwszorzędne zadanie polega na przywróceniu utraconego porządku tam, gdzie jest to możliwe. A gdzie jest możliwe przywrócenie owego porządku, jeżeli nie wewnątrz samego człowieka? Nawoływanie Skoworody do porzucenia „kopernikańskich sfer”⁸³ i do zajrzenia w „pieczary serca”⁸⁴ jest właściwie zachętą do uporządkowania siebie samego, do odzyskania porządku, kosmosu w sobie. Aby zrealizować powyższy cel, trzeba spojrzeć okiem umysłu na wszystko, co jest uporządkowane, czyli na świat stworzony, z którego należy później przejść na tych, którzy uporządkowali swoje wnętrza i pozostawili po sobie podziwu i naśladowania godną spuściznę.

Do tych ostatnich, jak powiedziano wyżej, należą filozofowie, prorocy, święci, którzy będąc w tym świecie, żyli boskim światem, kierując się zasadami rozumu. Ład i porządek, czyli kosmos w jakimkolwiek wymiarze, jest znakiem obecności Boga, jest znakiem Jego działania, czyli faktycznie tropem objawienia. Taki ład zasadniczo da się zauważyć, według Filona, w makrokosmosie, mikrokosmosie i w świecie Biblii. Jeżeli w makrokosmosie jest obecny kataklizm, w mikrokosmosie grzech, a w świecie Biblii jest mowa o wadach, to nie niweluje to idealnych mechanizmów, które są założone w nich przez Boga. Światy przygodne, a o takich tutaj jest mowa, muszą z konieczności podlegać niedoskonałości i kruchości, które nie są czymś niepoprawnym, wręcz przeciwnie. Skoworoda przyjmując zasadę Spinozy o wieczystości materii⁸⁵ twierdzi, iż ona jako szata Absolutnego jest cały czas przy Nim, ciągle poddawana transformacjom⁸⁶. Zmieniają się modusy, czyli sposoby istnienia bytów, materiał zawsze pozostaje ten sam. Podobnie rzecz się ma ze światem symbolicznym, czyli Biblią; chociaż

⁷⁹ SA, s. 732.

⁸⁰ Skoworoda cytuje ten aforyzm z poematu włoskiego humanisty Pietro Angelo Manzolliego (1500-1543), *Zodiak życia*, który wchodził do materiałów dydaktycznych Szymona Todorskiego (por. tenże, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1090).

⁸¹ Według Maksyma Wyznawcy zło nie ma swojej natury, jest ono dobrem nieukierunkowanym ku swemu celowi (por. Максим Исповедник, *Творения*, Москва 1994, t. 2, cz. 1., s. 26).

⁸² Г. Сковорода, *Лист до Василя Максимовича*, s. 1267.

⁸³ Por. БХ, s. 81.

⁸⁴ Por. tamże, s. 82.

⁸⁵ Por. І. Надольний, *Філософія, Навчальний посібник*, Київ 2008, s. 64.

⁸⁶ Por. БНД, s. 402, oraz por. SA, s. 737.

„mieści w sobie grzechy”, czyli opowiadania o grzechach, to nie musi przecież być przez nie przewyciężona, przeciwnie, cały czas, z zasady zwycięża w niej porządek boski, czyli dobro, łaska, życie.

Porządek boski, będąc światem idealnym, jest odbity w światach przygodnych, w makrokosmosie, mikrokosmosie oraz w świecie symbolicznym. Nauka o wielości światów była już obecna u Diogenesa, a w ślad za nim tak nauczali Filon i Klemens Aleksandryjski, którzy w tej materii wywarli wpływ na ukraińskiego myśliciela, który to wpływ mógł być dodatkowo wzmocniony przez niemieckich myślicieli G. Leibniza i jego ucznia K. Wolfa. Racjonalistyczna koncepcja świata Leibniza dzięki uproszczonemu przez Wolfa nauczaniu stała się w połowie XVIII wieku czynnikiem wpływającym na intelektualne życie Europy. Najważniejsza w tym nauczaniu zasada o wyborze jednego z możliwych światów dotyczy Boga. To Bóg wybiera najlepszy z możliwych światów, w którym jest najmniej zła. Człowiek jako mikroświat tajemniczym sposobem odzwierciedla w sobie wszystkie możliwości makroświata, mianując się w filozofii wyżej wspomnianych racjonalistów monadą⁸⁷. Cała ta konstrukcja, łącznie z teologią racjonalną, jawi się jako całkiem zgodna z nauką i z zasadami rozumu. Z poglądami Leibniza i jego ucznia Wolfa zaznajomiony był wykładowca Skoworody, S. Todorski⁸⁸, który studiował na uniwersytecie w Galle, jak również i M. Kozaczyński, który i podróżował, i studiował w Europie Zachodniej⁸⁹. Chociaż wspomniani profesorowie wywarli niemały wpływ na Skoworodę, to za jego naukowego ojca uważa się jednak G. Konyskiego, który zachwycił swego najzdolniejszego ucznia etyką, w której traktował o *Hexameronie* w ujęciu Ojców Kościoła⁹⁰. Dzięki temu Skoworoda niejednokrotnie będzie nawiązywał w swoich dziełach do idei Boga – Kreatora, jako porządkującej Zasady wszechrzeczy. G. Konyski z kolei był inspirowany przez T. Prokopowycza, uważanego za jego naukowego ojca, a przez to naukowego dziadka Skoworody⁹¹.

W większej czy mniejszej mierze profesorowie Akademii Kijowskiej, a w związku z nimi i Skoworoda, inspirowani byli ideami niemieckiego oświecenia. Sam T. Prokopowycz, na przykład, proponował Piotrowi I zaprosić Wolfa na stanowisko prezydenta Akademii Nauk w Rosji⁹². Być może najważniejszym czynnikiem w adaptacji wątków niemieckiej teodycei, dotyczących się oddziaływania Boga w świecie, była podróż samego Skoworody do krajów Europy Zachodniej⁹³. Okazją ku temu stał się wyjazd do miejscowości Tokai (Węgry), zorganizowana

⁸⁷ Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 75.

⁸⁸ Пор. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, s. 138.

⁸⁹ Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 48.

⁹⁰ Пор. тамże, s. 47.

⁹¹ Пор. тамże.

⁹² Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 75.

⁹³ Пор. Д. Карпин, *Філософія підручник*, Львів 1997, s. 127.

przez generała F. Wysznewskiego z polecenia carycy Elżbiety Piotrowny, w celu zakupu wina dla carskiego dworu⁹⁴. Do składu podróżujących został włączony sam Skoworoda jako znawca języków obcych oraz jako diak, czyli śpiewak. Chociaż cała eskorta była skierowana na Węgry, to jednak stamtąd udało się ukraińskiemu myślicielowi odwiedzić szereg krain i ośrodków, gdzie zapewne słuchał wykładów wybitnych uczonych i zapoznawał się z głównymi trendami myśli filozoficznej i teologicznej Europy⁹⁵.

Jak widać, Skoworoda miał okazję nie tylko od wykładowców *alma mater* dowiedzieć się o prądach filozoficzno-teologicznych lansowanych na uczelniach Europy Zachodniej, lecz osobiście brać udział w debatach i wykładach uniwersyteckich. Nie uszły jego uwadze idee Wolterowskie, popularne zarówno w carskiej Rosji, jak i w Małorosji. Oświeceniowy, racjonalistyczno-deistyczny system Woltera wraz z jego antyklerykalizmem i krytyką ekskluzywizmu religijnego był mile witany nie tylko w kręgach europejskich liberałów i wolnomyślicieli, lecz i na dworze Katarzyny II, która osobiście podtrzymywała pisemny kontakt z francuskim myślicielem⁹⁶.

Bóg Woltera jest wielkim Zegarmistrzem, który wprowadził świat w ruch, w związku z czym cała jego maszyna rządzona jest sztywnymi prawami, do odczytania których zdolny jest rozum ludzki⁹⁷. Ponieważ Skoworoda miał pogłębioną wiedzę, tak w związku ze studiami, jak i w związku z podróżą na Zachód, nie interesowały go zgoła systemy światowe, polityczne, religijne, entuzjastycznie gloryfikowane przez współczesnych mu oświeceniowców; są one dla niego jednym wielkim znakiem, Bożym znakiem innych systemów, którymi są systemy ludzkiego wnętrza, jak i systemy relacji międzyludzkich⁹⁸. Bóg objawiony w pięknie przyrody chce być odkryty, uobecniony, ujawniony jako zasada porządkująca nie tylko wszystko, ale wszystkich, czyli całe stworzenie. Tak niestety nie jest w przypadku dwóch typów stworzeń rozumnych, którymi są demony i ludzie. Ów egoistyczny porządek jest negacją porządku Boskiego, jest antyświatem. Wszystkie wymiary najpierw demonicznego, a w ślad za nim i ludzkiego bytowania są naznaczone chaosem, bałaganem, niewiedzą i ciemnotą. Bytując w takiej rzeczywistości, można ten świat przyjąć za prawdziwy albo za fałszywy.

Skoworoda zajmuje stanowisko radykalnie negatywne wobec wypaczeń świata ludzkich relacji, będących odbiciem demonicznego, a nie Bożego świata⁹⁹. Człowiek jako „korona

⁹⁴ Пор. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 1344.

⁹⁵ Пор. І. Драч, *Григорій Сковорода*, Київ 1984, s. 90-93.

⁹⁶ Пор. Ю. Барабаш, *Дух животворить... Читаємо Сковороду*, Київ 2014, s. 386.

⁹⁷ Пор. І. Надольний, *Філософія, Навчальний посібник*, s. 66-68.

⁹⁸ Popowycz wydaje się mieć rację, kiedy mówi o antropologicznej redukcji Skowородy. Przedmiotem zarówno filozofii, jak i teologii w mniemaniu tego ostatniego jest przede wszystkim człowiek, nie zaś odczytywanie systemów świata i ich studiowanie (por. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 189).

⁹⁹ Dla przykładu można zobaczyć 10 pieśń zbiórki wierszy pod tytułem *Сад Божественных Пъсней* (por. СБП, s. 60).

stworzenia”, który powinien najlepiej odbijać obecność Bożą i ład w świecie, zasadniczo interesuje się wyłącznie sobą i swoimi celami; Bóg w nim jest nieobecny. Wszyscy Go zostawili, uciekli od Niego, On, Bóg jako pierwszy jest sierotą¹⁰⁰. Świat anielski częściowo, świat ludzki niemal w całości z własnej woli odwrócił się od swego Kreatora i nie pozwala mu jaśnieć, czyli nie podejmuje odbierania Bożego porządku, nie uobecnia Go w sobie. Przez to, że ta funkcja jest zaniedbana przez człowieka, cierpi całe stworzenie, które przecież zostało powierzone jego pieczy. Ukraiński myśliciel w związku z tym pyta, jak odnaleźć utracony porządek by świat ponownie zajaśniał Bogiem, na nowo objawiał Go¹⁰¹.

Odpowiedzi nasz bohater nie szuka w żadnych ludzkich bądź religijnych instytucjach, lecz w konkretnych osobowościach, mających żywe, wewnętrzne doświadczenie Boga, którymi są filozofowie, teologowie, prorocy, święci, czyli ci, którzy znaleźli Boga w sobie i pozostawili po sobie świadectwa w formie pism, wśród których naczelne miejsce zajmuje Biblia.

Skoworoda wybrał swój własny sposób poszukiwania utraconego czy zaćmionego „mrokiem materii” Boga. Wpływ na odrzucenie jakiegokolwiek pośrednictwa w relacjach Bóg-świat-człowiek miał zapewne protestantyzm¹⁰², na czele ze swoim ojcem, M. Lutrem, którego z kolei do odrzucenia pośrednictwa mogła skłonić mistyka nadreńska, gloryfikująca bezpośrednie, osobiste doświadczenie Boga. Sam Skoworoda zresztą zachwycił się takimi postaciami, jak Tauler, Suzo, Mistrz Eckhart czy też innymi postaciami wspomnianej szkoły mistycznej. Zwrot antropologiczny, czy też powrót do środka miałyby stać się początkiem przywrócenia utraconego blasku Bożego ładu, najpierw w człowieku, potem zaś w całym stworzeniu.

Ukierunkowując człowieka na nieskończoność, epoka późnego baroku, przejąwszy od renesansu powagę dla rozumu ludzkiego, od protestantyzmu zaś autorytet Biblii i wolnego jej tłumaczenia, bez pośrednictwa, dała naszemu bohaterowi narzędzia i materiał do osobistego badania i odkrywania Boga, do widzenia Go swoimi oczyma, do doświadczania Go w sobie. Bóg Skoworody objawiony jest w stworzeniu, które jest piękne, dobre, prawdziwe i uporządkowane, czyli spójne w jedność, pełne mocy.

Skażenie stworzenia przez zło, które odbywa się przez partycypację w nim istot rozumnych, nie jest procesem nieodwracalnym, ale możliwym do naprawienia. Proces odnowienia stworzenia, czyli jego wyprowadzenia z nieładu, dokonuje się przez akt ponownej kreacji za pomocą Słowa Bożego.

¹⁰⁰ Por. HPYC, s. 245.

¹⁰¹ Por. tenże, *Убуждеся видѣши славу Егво*, s. 202.

¹⁰² Ukraińscy teologowie i filozofowie doby baroku (XVII-XVIII w.) aktywnie współdziałali z protestanckimi uniwersytetami w związku ze wspólnym przeciwnikiem – Kościołem katolickim. Stąd można się dopatrzeć niemałego wpływu protestantyzmu na teologię prawosławną tego okresu (por. М. Попович, *Григорій Сковорода: філософія свободи*, s. 208).

1.3. Objawienie Boga przez Słowo

Bez wątpienia najbardziej powszechnym sposobem komunikacji międzyludzkiej jest mowa, słowo. Rzeczywistość werbalnej komunikacji, stanowiąc słup graniczny pomiędzy światem ludzi i zwierząt, w przekonaniu większości tradycji religijnych jest związana z ingerencją Istoty Najwyższej¹⁰³. Sam Bóg u zarania dziejów ludzkości miał nauczyć człowieka mówić, nazywać rzeczy, nadawać imiona, powoływać do indywidualnego istnienia¹⁰⁴ (Por. Rdz 2, 19-20). Praobjawienie Boga zatem jest ściśle związane ze słowem jako zasadniczym środkiem kontaktu z człowiekiem. W jaki sposób i w jakim języku człowiek odbierał słowo Boże u zarania dziejów, nie wiadomo, ale wiadomo jednak, że dialog do grzechu pierworodnego był czymś niejako naturalnym, ponieważ Bóg i człowiek w raju przychodzili, aby permanentnie ze sobą rozmawiać. Po upadku, który odbył się poprzez „dialog” z Diabłem, rozmowa z Bogiem przybiera inny, to jest przykry i negatywny w odczuciu człowieka wymiar. Człowiek nie odbiera swego Stwórcy jako partnera dialogu, lecz ucieka i kryje się przed Nim, jest już niezdolny do oglądania Go i słuchania Jego słowa, tak jak to było przed upadkiem (por. Rdz 3, 8-13). Słowo Boże przyrodzone, czyli adekwatne do doskonałej, ludzkiej natury, stało się przez grzechowy upadek słowem nadprzyrodzonym, także widzenie czy słuchanie Boga będzie wiązać się z lękiem i drżeniem, a nawet z zagrożeniem dla życia (patrz Wj 19, 16-25; 33, 20; Sdz 6, 22-23; 13, 22).

Współczesny Europejczyk daleki jest nie tylko od Boga Starego Testamentu, czy też od Boga S. Kirkegarda, Boga, budzącego przerażenie i podziw, bojaźń i drżenie, bliski jest być może Bogu, którego wzywają prorocy Baala, który nie jest zdolny do mówienia. Prorocy Baala mówią, a on milczy, zanoszą do niego błagania, a odpowiedzi nie dostają (1 Krl 20, 26). Dzieje się tak dlatego, że nikt poza Bogiem Jahwe nie jest zdolny do dialogu. Bóg, który spotykał się z Adamem w raju, wypowiadał słowo i uczył człowieka czynić podobnie. W przekonaniu Skoworody, jeżeli Bóg cokolwiek powiedział, to od razu i uczynił, powołał do istnienia¹⁰⁵. Dialog w tym kontekście polega na podwójnym tworzeniu. Słowo i dzieło u Boga, idąc w parze ze sobą, stanowią kreatywną jedność. W takiej rzeczywistości żył Adam, odbierając boskie logia i twórczo naśladowując Boga w świecie przezeń stworzonym, w myśl zasady „co otrzymuję, to i przekazuję”. Posłuchawszy Diabła, którego imię można by tłumaczyć jako „ten, który dzieli” i jest zaprzeczeniem pojęcia „Dialog”, w danym kontekście oznaczającego „podwójne tworzenie”, Adam sam stał się rozdarty, podzielony, zagubiony i dlatego niezdolny już do synchronicznego łączenia słowa i działania. W związku z destrukcyjną zmianą w naturze ludzkiej Bóg nie

¹⁰³ Por. M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 160.

¹⁰⁴ Por. tamże.

¹⁰⁵ Por. AM, s. 678.

zaprzestał posyłać swoje słowo do człowieka, wręcz przeciwnie, uczynił go jeszcze bardziej intensywnym i wielofunkcyjnym.

Otóż najpełniejszym i najbardziej fundamentalnym sposobem czy środkiem teofanii jest słowo. Interpretując wstęp do Ewangelii św. Jana, ukraiński myśliciel podkreśla wraz z Janem, iż słowo nie tylko było u Boga, ale i sam Bóg jest Słowem¹⁰⁶. Utożsamienie bóstwa ze Słowem ma swoją prehistorię, związaną z filozofią grecką. Jedno z podstawowych pojęć tejże filozofii, „νοῦς” czy „λόγος”, rozumiane było jako „rozum” i odgrywało zasadniczą rolę u Platona, Arystotelesa, neoplatoników. Diogenes Laercjusz poświadczał, że pierwszym, który postawił rozum ponad materią, był Anaksagoras¹⁰⁷. Swego czasu Tertulian traktował te pojęcia jako imię własne Boga w pogańskiej filozofii¹⁰⁸. Bóg-Słowo, które było na początku, ma wyraźnie kreatologiczną właściwość, ponieważ wszystko, co istnieje, do tegoż istnienia zostało powołane Słowem Bożym i nosi w sobie *logijność*, stanowiącą swoistą formę tworzywa. Słowo, które ciałem się stało, czyli przyodziło się w materię, jest w istnieniach tym, co decyduje o ich tożsamości i dzięki niemu rzeczy mają takie, a nie inne nazwy i przeznaczenie.

Jedno Słowo Boże wszystko powołało do istnienia i jest ciągle obecne w makrokosmosie, mikrokosmosie oraz w świecie Biblii. Jednym będąc, ma dwie natury¹⁰⁹. W jaki sposób rozumieć naukę o jednym Słowie w dwóch naturach? „Bóg raz powiedział, dwakroć to słyszałem” – odpowiada na to pytanie ukraiński myśliciel, cytując Psalm 62, 12. Odbiór Słowa Bożego dokonuje się zatem na płaszczyźnie „νοῦς” oraz „ψυχή”, czyli człowiek odbiera je i po Bożemu, i po ludzku. Można w związku z powyższym wnioskować, iż samo w sobie Słowo Boże jest jedno i niepodzielne, jednak kiedy Bóg zwraca się do stworzenia, czy to do anioła, czy do człowieka, to wówczas owo Słowo przybiera taki kształt czy formę, aby człowiek mógł je usłyszeć, czyli Bóg ubiera swoje Słowo w anielskie albo ludzkie „szaty”, przez co staje się ono dwoiste¹¹⁰. Dobitnie tę ideę oddają komentarz do bajki *O nawozie i diamencie*¹¹¹. W związku z powyższym nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że Słowo Boże, które jest formą i treścią wszechrzeczy, w swoisty sposób błyszczy i jaśnieje z Biblii. Sama księga, zawierając w sobie częstokroć drastyczne słowa ludzkiej i anielskiej historii, jest napisana ręką Boga, który jako malarz użył farb historii, kultury i języka dla ukazania ze swojej perspektywy rysunku dziejów

¹⁰⁶ Por. SA, s. 739.

¹⁰⁷ Por. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Москва 1979, s. 105.

¹⁰⁸ „Wasi mędrcy świadczą, iż stwórca wszechświata nazywany jest λόγος, czyli słowo, rozum. Przecież i Zenon poświadcza, iż tenże λόγος jest tym czynnikiem, który stworzył i ukształtował wszystko. Ów λόγος nazywa się również i losem, i Bogiem, i duchem Jupitera oraz koniecznością wszechrzeczy. Wszystko to niejaki Kleantes określa pojęciem ducha przenikającego wszechświat” (Ф. Тертуллиан, *Защитение против язычников*, Москва 1802, s. 101-102).

¹⁰⁹ „Z dwóch natur złożone jest Słowo Boże” (ЖЛ, s. 785; a także por. HPYC, s. 269; por. K, s. 578).

¹¹⁰ „Słowo Boże objawia się jedno lecz słyszy się podwójnie” (K, s. 598).

¹¹¹ Zob. БХ, s. 168.

wszechświata. Rzeczywiście, ukraiński myśliciel przeprowadzał radykalną granicę pomiędzy słowem Boskim (sacrum) i słowem ludzkim (profanum)¹¹².

Kiedy mowa o Słowie Bożym, to spontanicznie myśli się o odbieraniu go zmysłem słuchu, co jest oczywiście hebrajskim sposobem recepcji Boga, w kontekście jednak filozofii greckiej można mówić o widzeniu Logosu¹¹³. Píše o tym zresztą św. Jan Ewangelista: „Widzieliśmy Jego chwałę” (J 1, 14), a w ślad za nim w tymże duchu i Skoworoda: Слово Боже „сіяєт”¹¹⁴, „блестает”¹¹⁵, „представляється”¹¹⁶, „являється”¹¹⁷. Bóg naszego bohatera chce być bardziej oglądany, aniżeli słyszany, Jego Słowo najwyraźniej pełni funkcję przede wszystkim oświecającą¹¹⁸. Znajduje to swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym: „Bóg, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem...” (2 Kor 4, 6.), czyli Jego Słowo i wydobywa światło, i jest światłem jaśniejącym w ciemnościach trzech światów. Również wszechobecność Boga najlepiej ujawnia się poprzez Słowo, dlatego że wszystko, co istnieje, ma swoją nazwę, czyli określone i kształtowane jest poprzez Słowo.

W związku z powyższym cała rzeczywistość znaków, symboli, zjawisk przyrody i spraw niewidzialnych nie tylko może być słownie i obrazowo odczytana przez człowieka, lecz jest swoistym słowem, mową, środkiem komunikacji bytów rozumnych. Badając twórczość Skoworody pod kątem lingwistyki, Sofronowa powie, iż bogactwo, wielowarstwowość, wielofunkcyjność i głębia przeżywanego przez niego słowa jako takiego, stanowią u ukraińskiego myśliciela czwarty świat¹¹⁹. Nazywając siebie miłośnikiem Biblii, chce on powiedzieć, iż Słowo Boże zawładnęło nim i że nie widzi on lepszego instrumentu dla opisu i zrozumienia rzeczywistości, aniżeli przez Słowo Boże. Skoworoda widział pomiędzy tekstem Biblii i kosmosem jakieś fundamentalne paralele i uczynił „świętą filologię” ontologicznym instrumentem, czyli sposobem komunikacji z Bogiem¹²⁰. Okazuje się więc, że w nauce Skoworody Słowo pełni nie tyle służebną rolę, nie jest ono tylko wypowiedziane przez Boga dla zaistnienia wszechrzeczy, lecz posiada ponadto samodzielne istnienie, zależne tylko od Autora.

Rzeczywistość dlatego może być opisywana, bo nosi w sobie Słowo, ponieważ Ten, który Jest Słowem, włożył w nią treść. Bóg, będąc Słowem i powołując wszystko do istnienia przez Słowo, zamknął, ukrył siebie w stworzeniu, a jednocześnie wyraził się, objawił siebie

¹¹² Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, Харків 2014, s. 393.

¹¹³ Por. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороди*, s. 84.

¹¹⁴ Por. БХ, s. 168.

¹¹⁵ Por. А, s. 327.

¹¹⁶ Por. ДоДМ, s. 490.

¹¹⁷ Por. К, s. 598.

¹¹⁸ „Jeżeli ty rozżuć i poczuć smak w tym: „Słowo było u Boga i Bóg był słowem”, to rozumiej, iż Biblia wszystkie swoje figuralne słowa uczyniła objawieniem Wiecznego, sama stając przy tym Bogiem” (ПЗ, s. 952).

¹¹⁹ Por. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороди*, s. 77.

¹²⁰ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 393.

przez Słowo. Wypowiedziane przez niego Słowo odkrywa, objawia, wyjaśnia, tłumaczy, nazywa rzeczywistość, przez co możliwe jest zrozumienie i widzenie istoty bytu. Boże Słowo jest niczym innym, jak mocą i władzą Boga nad wszystkim. Nazywać cokolwiek to oczywiście nadawać byt, ale też mieć władzę, kontrolę nad istnieniem. Wszegobecność Boga jest wszegobecnością przez Jego Słowo, toteż i Jego władza jest realizowana przez Słowo. Jeżeli przez Słowo Boże wszystko zostało stworzone i istnieje, to w pierwszej kolejności odnosi się to do duchowego, niewidzialnego świata, który został powołany do istnienia wcześniej. Władzę totalną przez swoje Słowo Bóg ma w duchowym świecie, tam absolutnie wszystko jest nazwane przez Boga i jest kontrolowane Jego wolą, stąd jest to świat natury Boskiej. Inaczej rzecz się ma, gdy chodzi o makro i mikrokosmos, a także częściowo i o świat symboliczny. Wspomniane światy posiadają zatem swoistą autonomię, osobną naturę, z woli Stwórcy. Bóg bowiem sam nauczył Adama mowy, czyli nauczył go wywoływania z niebytu do istnienia, ale nie *ex nihilo*, lecz z już istniejącego materiału.

Otóż Bóg w makrokosmosie postawił mikrokosmos zamiast siebie, tak iż uczynił człowieka bogiem materialnego stworzenia. Wiążąca moc Słowa Bożego znajduje się przede wszystkim w świecie symbolicznym, dzięki któremu człowiek poznaje, nazywa, kontroluje świat, czyli ma nad nim władzę. Bez odwołania się do Słowa Boga człowiek po upadku grzechowym nie może być władcą nad stworzeniem. Rdzeń Słowa Bożego stanowi osobowa moc Ducha Świętego, przenikającego wszystkie warstwy bytu, wiążącego je ze sobą w ontologiczną całość. W taki sposób wszystko, o czym mówi Bóg, jest naznaczone Jego obecnością, nie wyłączając otchłani czy piekła. Obecność Boga nie jest, jak widać, wszędzie jednakowa, stąd należy mówić o różnych stopniach prezencji Boga przez jego Słowa w światach. Inna bowiem jest obecność Boga w siódmym niebie, gdzie są słyszane Słowa niewymowne, inna zaś w trzecim, jeszcze inna na poziomie bytu materialnego, naznaczonego zepsuciem grzechu.

Zgodnie z myśleniem Skovorody, Bóg uczynił swoje Słowo niejako drogą¹²¹ dla schodzenia do wszystkiego¹²², co istnieje, aby być „wszystkim we wszystkich” (1 Kor. 15, 28.), aby mieć władzę nad wszystkim, aby wszystko wiązać sobą i ze sobą¹²³. Wydeptane ścieżki (пути) Słowa Bożego¹²⁴ w światach przezeń stworzonych są nie tylko drogami wychodzenia stworzenia ku Bogu¹²⁵, lecz także sposobem dojścia Boga do swego upadłego stworzenia¹²⁶. Obok obrazu drogi w odniesieniu do funkcji Słowa Bożego, obecny jest u Skovorody i obraz

¹²¹ Por. A, s. 326.

¹²² Por. tamże.

¹²³ Por. tamże, s. 327.

¹²⁴ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 375.

¹²⁵ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 395.

¹²⁶ W wierszu adresowanym biskupowi Ioannu Kozłowyczu, Skovoroda ukazuje Słowo Chrystusa jako świetlistą drogę do nieba. „[...] On drogę wybuduje hen do niebia, podnosząc światłość Chrystusowych słów [...]” (СБП, s. 78).

potopu, interpretowany przez niego w ten sposób, że mianowicie wody Biblii – Słowa Bożego niszczą grzech ludzkości, jak również dają nowe życie¹²⁷.

Moc boskiego Logosu ukazana jest także w obrazie ognia, który w ognistych językach zstępuje na apostołów, spala ich grzeszność i strach oraz dając łaskę i odwagę uzdalnia do głoszenia wielkich dzieł Bożych w obcych językach (Dz 2, 4)¹²⁸. Pierwiastek powietrza jest szczególnym obrazem Słowa Bożego, ponieważ aby wydobyć słowo, konieczne jest uderzenie w powietrze mocy wewnętrznej¹²⁹. Trzy pierwiastki, obrazujące tutaj Słowo Boże, posłane są na ziemię¹³⁰, połączone zaś z żywiołem ziemi stanowią pełnię życia. Urzeczywistnieniem owej pełni okazuje się być człowiek, będąc złożonym z czterech żywiołów, ale też i przerastający te żywioły. Widać tutaj, iż Bóg rozsiał ziarna swojego Słowa w całym stworzeniu, lecz nie w jednakowy sposób. Zasadnicza i jakościowa różnica polega na tym, iż wszystkie stworzenia mogą być nazwane i opisane, ale tylko człowiek może, naśladując Boga, nazywać i opisywać, czyli współtworzyć i nadawać sens istnieniu bytów materialnych. Innymi obrazami, przy pomocy których ukraiński myśliciel ukazuje obecność Słowa Bożego w świecie, są: „miecz obosieczny”¹³¹, „trąba”¹³², „plaster miodu”¹³³, „jad żmijowy”¹³⁴, „latarnia”¹³⁵, „ciało”¹³⁶, „ziarno”¹³⁷ i wiele innych obrazów wskazujących na aktywną obecność Słowa Bożego w światach. Traktując cały wszechświat jako znak wskazujący na Jego autora, Skoworoda nie ma wątpliwości, że zrozumienie ich związku i zależności dokonuje się przez Słowo Boże.

Bóg zatem jest zarówno autorem słowa, jak i samym Słowem, w związku z czym nie tylko prowadzi On dialog ze stworzeniem rozumnym, lecz jest w nim osobiście obecny swoją boską naturą, bardziej lub mniej widocznie. Wszystko bowiem, co może być nazwane, zawiera w sobie boski Logos.

1.4. Objawienie Boga przez Ducha

Istotą i rdzeniem wszystkiego jest Duch. W ujęciu neoplatońskim materia jako łuska zawiera w sobie słowo, przez które powstała, słowo zaś mieści w sobie Ducha i jest nośnikiem Ducha Bożego. Duch Święty wszystko przenika i utrzymuje swą mocą¹³⁸.

¹²⁷ Por. ПЗ, s. 941.

¹²⁸ Por. БИНО, s. 428.

¹²⁹ „Lekkim szumem powietrza jest wypuszczone z ust słowo” (SA, s. 739).

¹³⁰ Por. K, s. 602.

¹³¹ Por. A, s. 326.

¹³² Por. ДоДМ, s. 490; SA, s. 751.

¹³³ Por. БНД, s. 400.

¹³⁴ Por. SA, s. 748.

¹³⁵ Por. A, s. 327.

¹³⁶ Por. ЖЛ, s. 790.

¹³⁷ Por. СБП, s. 57.

¹³⁸ Por. HPYC, s. 240.

Termin „niewidzialność” ukraiński myśliciel wiąże z osobą Ducha, jako najbardziej wewnętrznym *principium* istnienia wszechrzeczy. Ów Duch jest Bogiem¹³⁹. Aby wszystko utrzymywać przy istnieniu, Boski Duch ma być przede wszystkim Duchem mocy. Im bardziej coś jest niewidzialne, tym bardziej odznacza się mocą, w myśl autora. Taki wniosek wyciąga Skoworoda ze świata przyrody¹⁴⁰. Pierwiastek powietrza, będąc najbardziej niewidzialnym ze wszystkich żywiołów naturalnych, jest najmocniejszym i może najbardziej odpowiednim obrazem Ducha Bożego. Ten obraz jest jak najbardziej biblijny, ponieważ księgi Pisma Świętego niejednokrotnie utożsamiają Ducha Bożego z żywiołem powietrza, rozlanego wszędzie, bez którego nic nie może istnieć. Bóg Biblii objawia się w szmerze „lekkiego powiewu” (1 Krl, 19, 12) powietrza albo przez „szum z nieba” (Dz 2, 2). Chrystus mówi o Duchu Bożym: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża” (J 3, 8).

Zapewne i te teksty miał na myśli Skoworoda, ukazując Ducha Bożego w obrazie powietrza. Jeżeli Słowo Boże jest ukazywane w obrazie powietrza i innych żywiołów, a rdzeniem tegoż Słowa jest Duch, to logiczne wydaje się, iż pierwiastki ognia, wody i ziemi również obrazują Boską niewidzialność. Dla naszego bohatera właściwy jest figuratywny sposób ukazywania Boga, a związku z tym i odczytywania Go. Właściwy neoplatonizmowi monizm spirytualistyczny, niebezpodstawnie przypisywany ukraińskiemu myślicielowi, daje do zrozumienia, że to Duch jest podstawą istnienia i jego celem¹⁴¹. Problem, który pojawia się w związku z wszechobecnością Ducha, polega na tym, że nie wiadomo, w jaki sposób tenże Duch się ujawnia. Czy Duch Boży jest ukryty pod osłonami Słowa i materii tak, że trzeba do Niego dojść, przejrzeć, znaleźć. Czy można również myśleć o takiej Jego aktywności, która przebija się przez te sfery? Częstokroć uwaga badających twórczość Skoworody skupiona jest wokół paradygmatu wychodzenia stworzenia do Boga¹⁴², lecz z teologicznego punktu widzenia to Bóg jest tym, który pierwszy objawia się człowiekowi, daje się poznać, inicjuje dialog zbawczy, przez który powstaje religia.

Czy zatem da się zauważyć w nauczaniu Skoworody transcendentne przejawy Ducha w odniesieniu do tworzywa, czy jest to raczej działanie tylko immanentne, czyli tylko wewnątrz struktury bytu? Wydaje się, że na powyższe pytanie, przynajmniej częściowo, padła już odpowiedź, lecz problem nie jest jednak do końca rozwiązany. Z jednej strony myśliciel

¹³⁹ „Pan, Duch i Bóg, wszystko – jednym jest” (tamże, s. 241).

¹⁴⁰ „[...]Powietrze wydaje się być najbardziej tajemniczym oraz zdaje się że nie ma w sobie żadnej siły, a przecież statki morskie goni po morzach jak również i same morza porusza, drzewa łamie, góry kruszy, wszędzie przenika i wszystko pożera, pozostając nietkniętym. Widzisz, że nie taka natura jest jak ty sobie myślisz. W niej bowiem to jest mocniejsze co jest skryte. A jeżeli już coś całkiem jest niedostępne dla zmysłów, to w tym dopiero ukryta jest rdzeń mocy” (tamże, s. 248).

¹⁴¹ Por. Є. Глива, *Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди*, Київ 2016, s. 163.

¹⁴² Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, Харків 2014, s. 393.

twierdzi, że świat jest „połem śladów Bożych”, z drugiej strony natomiast zaprzecza nadprzyrodzoności zjawisk opisanych w Biblii, które przecież są przejawami działania Ducha Bożego¹⁴³. Niżej zacytowany fragment nie pozostawia wątpliwości co do tego, że ukraiński myśliciel jest przeciwnikiem literalnego rozumienia Pisma Świętego; chce je on, w duchu szkoły aleksandryjskiej, traktować alegorycznie, badać je w taki sposób, aby wydobywać z niego moc, czyli Ducha Świętego. Stawiając powyższe pytanie, naraz odpowiada w ten sposób, iż ci, którzy przystępują z cielesnym umysłem do Biblii, spożywają jej słowo bez zębów duchowych, żując tylko zewnętrzną, gorzką i głupią skorupę; gdyby ci „skorupiarze” przynieśli ze sobą sól i z Elizeuszem posoliliby owe gorzkie wody słowa, to naraz ów napój przemieniłby się w wytworne wino, radujące serce człowiecze¹⁴⁴.

Odrzucając „nadprzyrodzoność” fenomenów opisywanych w Biblii, uważa, że są one figurami wskazującymi i zawierającymi rzeczywistość boską. Aby móc widzieć tę rzeczywistość, trzeba mieć ku temu odpowiednie predyspozycje, o czym dokładniej będzie mowa w dalszych częściach pracy. Ducha Bożego może dostrzec ten, kto Go przyjął, kto zaś przylgnął do ducha świata czy do Złego Ducha, widzi i ocenia wszystko w tym duchu, którego przyjął.

W związku z powyższym objawienie Boże, chociaż jest rzeczywistością obiektywną, bo podane jest wszystkim jednakowo, to przy tym nie musi być odbierane tak, jakby sobie tego życzył jego Autor, albo nawet wcale nie musi być dostrzeżone przez jego adresata. Do Boga można dochodzić przez poznanie, czyli przez umysłowe dostrzeżenie objawienia kosmicznego, lecz zawsze dzięki łasce uzdalniającej człowieka do recepcji Boga. Dla dostrzeżenia Boga potrzebne są „oczy Ducha”. W myśleniu Skoworody, od strony adresata objawienia wydaje się, iż możliwa jest do przyjęcia teza o ambiwalentności ludzkiej natury wobec objawienia Bożego, czyli człowiek paradoksalnie nie jest naturalnie religijny, nie jest naturalnie ukierunkowany na Boga.

Figuralny sposób objawiania się Boga można by porównać do chmury, która z jednej strony wskazuje na obecność Boga, z drugiej zaś zasłania go. Samo stwierdzenie, „że Bóg jest”, wcale nie suponuje widzenia czy doświadczenia Go, tylko wejście w ową chmurę, czyli wejście w dialog z Nim. Aktywność Ducha na tle pasywności materii daje do zrozumienia, że Duch, który przenika głębokości Boga samego, chce i dąży do tego, aby być odkrytym przez

¹⁴³ „Czy możliwe jest, aby Henoch z Eliaszem zostali przeniesieni do nieba? Czy natura zgodziłaby się na taki wybryk, aby Jozue zatrzymał słońce? Czy możliwe jest, aby bieg swój odwrócił Jordan czy wypłynęło spod wody żelazo? Czy możliwe jest, aby dziewica po urodzeniu nią pozostała? Czy może człowiek zmartwychpowstać? Jaki może być sędzia na tęczy? Jaka rzeka ognista? Jaka czelusz otchłani? Wierz w to wszystko obskurna starożytności; nasza epoka – oświecona” (K, s. 573)!

¹⁴⁴ Por. tamże.

wszystkich. Rozróżniając słowo *sacrum* i *profanum*, Skoworoda nadaje wartość słowu, które wywołuje smak, radość, życie, nadzieję światło, miłość duchowną.

Francuski termin *courage*¹⁴⁵, zdaniem Uszkałowa, był ulubionym słowem, którym posługiwał się Skoworoda¹⁴⁶. Pojęcie to często pojawia się w dziełach Skoworody jako przejaw działania Ducha Bożego. Ten, kto odkrył w sobie Ducha Bożego, staje się innym¹⁴⁷, często niezrozumiałym, wyśmianym, poniżonym, a nawet odrzuconym przez otoczenie. Nowość, która ujawnia się przez Ducha, nie jest przyjmowana, jak to pokazuje przykład Sokratesa, posądzonego o ateizm, a jest zaprzeczana i piętnowana. Z całą pewnością można stwierdzić w odniesieniu do Skoworody, iż był on człowiekiem Ducha. Był świadomy faktu, że litera zabija a Duch ożywia¹⁴⁸. Aktywność Ducha to ruch Ducha, który jawi się jako naczelną zasadą prawidłowego funkcjonowania czegokolwiek. Brak Ducha to śmierć, pustka, otchłań, czyli taka rzeczywistość, w której nie ma ruchu w mocy. Dobitnie oddaje sens takiej rzeczywistości często stosowane przez ukraińskiego myśliciela słowo: „Болванѣть”¹⁴⁹, czyli zastygnąć w bezruchu, stwardnieć, zamrzeć. Wyzutymi z mocy Ducha Świętego są „Болваны”, czyli idole, bożki, demony, bezbożni ludzie. Wszyscy oni działają aktywnie z własnego, egoistycznego poruszenia, czyli „бѣснуются”¹⁵⁰, ale Duch w nich jest mało aktywny. Rzeczownik „Болван” wydaje się być synonimicznym pojęciem do rzeczownika „idol”, wyprowadzonego z greckiego pojęcia „ειδολον”, które z kolei można by przetłumaczyć jako „mały obraz”. Болван, idol, byłby zatem obrazem, wizerunkiem czy też ideą, w której nie ma ani mocy, ani ruchu, czyli nie ma żadnej aktywności Ducha Bożego. Przeciwnieństwem idola, aktywnego tylko w sferze żywiołów, jest ikona, nie będąca aktywną zewnętrznie, lecz mająca aktywność wewnętrzną, czyli aktywność duchowo-intelektualną. Żywy wizerunek, „ειδος”, to taki, który wywołuje wewnętrzną aktywność, napawa świętą mocą i podnosi ku Bogu.

Wyrzeczenie się dóbr tego świata jako środek do otwarcia się na Ducha Bożego jest właściwy życiu mniszemu, intelektualnie promowanemu przez szkołę aleksandryjską. Właściwy tej szkole neoplatonizm lansował radykalną wyższość ducha nad materią, a w związku z tym pogardę dóbr ziemskich, stąd niebezpieczeństwo manicheizmu było związane ze środowiskiem

¹⁴⁵ Courage – jedno z ulubionych pojęć Skoworody. Zdaniem M. Fasmera słowo to w Imperium Rosyjskim po raz pierwszy pojawia się u T. Prokopowycza (por. M. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, Москва 2004, t. 2, s. 422).

¹⁴⁶ Por. Л. Ушкалов, *Сковорода, Шевченко, Фемінізм... Статті 2010-2013 років*, Харків 2014, s. 21.

¹⁴⁷ Cerkiewnosłowiańskie, ukraińskie czy rosyjskie słowo «иноко» ma swój korzeń w słowie «инной» czyli inny, niepodobny do kogokolwiek, co ma wskazywać na inny styl życia osoby Bogu poświęconej. Инок – zakonnik, mnich.

¹⁴⁸ „Albowiem dla Boga ważniejszym dziełem jawi się jedną zbłąkaną duszę ożywić duchem przykazań swoich, aniżeli z niebytu utworzyć całą kulę ziemską, zamieszkałą przez bezbożników” (НдХД, s. 217).

¹⁴⁹ ПЗ, s. 951.

¹⁵⁰ Na swój rodzimy język G. Skoworoda przetłumaczył z języka łacińskiego dziełko Plutarcha, *O spokoju duszy* (zob. Г. Сковорода, *Книжечка Плутархова о спокойствіи души*, s. 1044).

tej właśnie szkoły. Dając prymat duchowi nad materią, szkoła aleksandryjska była bardziej podatna na mistykę, w odróżnieniu od szkoły antiocheńskiej, wychodzącej ku duchowi od rzeczywistości ziemskich.

Szkole aleksandryjskiej właściwe jest takie przedstawianie Boga, które nie jest ujęte w żadnych ramach czy instytucjach, formułach czy kanonach, obce tej szkole jest również tworzenie zamkniętych czy zwartych systemów teologicznych. Ukierunkowanie szkoły zatem jest jak najbardziej pneumatologiczne i odpowiadające teologii apofatyczno-mistycznej, czyli teologii Kościoła wschodniego. Właśnie takiemu wpływowi, który był jak najbardziej naturalny, poddał się Skoworoda. Należy nadmienić, że w czasie studiów i życia Skoworody nie małą popularnością cieszyła się na terenie imperium rosyjskiego teologia oparta na systemie Arystotelesa, do której myśliciel, być może celowo, nie wykazywał większego zainteresowania. Obok wschodnich ojców, pisarzy i świątobliwych mnichów, w dziedzinie pneumatologii znaczący wpływ wywarł na charkowskiego myśliciela św. Nil z Ancyry. W swoich moralno-ascetycznych traktatach, pisanych na podstawie tradycji aleksandryjskiej, wypracował pneumatologiczne aspekty życia mniszego, a samych mnichów zaczął nazywać „pneumatoforami”, czyli nosicielami Ducha Świętego.

Zainteresowanie niemieckim mistycyzmem, który przecież opiera się na neoplatońskich ideach, daje do zrozumienia, że autor poszukuje wewnętrznego doświadczenia Boga i stawia go w centrum swoich rozważań. Istotą mistyki w jej klasycznym ujęciu jest wyjście poza granice swojej osoby, zbliżenie się do Boga, oglądanie Boga i ostatecznie zjednoczenie się z Nim. Oczyszczenie, oświecenie i ekstaza, zdaniem Czyżewskiego, były udziałem Skoworody. Kawrajski sen był uwieńczeniem procesu oczyszczenia, o swoim oświeceniu Skoworoda daje świadectwo w dialogu *Наркисс*, wskazując na tajemniczy promień, który rozpłomienia jego serce i chce nieustannie trzymać w pamięci ten błogosławiony stan¹⁵¹. Ostatni etap mistycznego doświadczenia, zjednoczenie z Bogiem, przebóstwienie, nowe narodzenie, uwolnienie wewnętrznego człowieka również jest udziałem naszego bohatera¹⁵². Zdaniem Czyżewskiego, mistyczne doświadczenie, którym napelnione jest życie i twórczość Skoworody, ukazują jego związek ze wschodniochrześcijańskimi przedstawicielami mistyki, jak również z przedstawicielami szkoły niemieckiej, wśród których czołowe miejsce zajmuje „szkoła Beme”¹⁵³.

Bilaniuk uważa, że Skoworoda zaczął myśleć kategoriami szkoły aleksandryjskiej wtedy, gdy w Ukrainę i do całego imperium rosyjskiego zaczęły przenikać różne prądy filozoficzne i

¹⁵¹ Por. HPYC, s. 261.

¹⁵² „Narodził się we mnie człowiek, doskonały i prawdziwy Człowiek. Umieram nie bezdzietny. Tym człowiekiem będę się chwalił” (tamże, s. 263).

¹⁵³ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 210.

teologiczne, oparte na arystotelizmie i racjonalizmie; ponadto z Zachodu zaczęły przedostawać się przeróżne techniczne wynalazki, poglądy naukowe, teorie naukowo-przyrodnicze¹⁵⁴. Wreszcie, umiając rozróżniać między wpływami korzystnymi i szkodliwymi, Skoworoda potrafił zastosować w życiu autentyczną chrześcijańską myśl teologiczną i duchowość szkoły aleksandryjskiej. Kładąc nacisk na pierwiastek duchowy w swojej twórczości i w życiu, sam rzetelnie do tych zasad się stosował, piętnując przy tym czczą wiedzę, materializm czy karierowiczostwo, co powodowało napięcie i krytykę ze strony uwikłanych w te wady. Skoworoda miał zapewne zmysł identyfikacji ludzi duchowych (*pneumatikoi*) i cielesnych (*somatikoi*). Do pierwszych miał poważanie i przyjaźń, drugich zaś znieważał i unikał¹⁵⁵. Życie według zasad Ducha było godną odpowiedzią na problemy Kościoła prawosławnego w Rosji, który już od czasów Piotra I stał się narzędziem moskiewskiego imperializmu, kolonializmu, szowinizmu i ekskluzywizmu religijnego. Skoworoda swoim myśleniem i stylem życia wystąpił przeciwko martwemu rytualizmowi, dogmatyzmowi, płytkości i stagnacji Kościoła prawosławnego, nawołując do wewnętrznej odnowy jego członków¹⁵⁶.

Chociaż Skoworoda nie prowadził życia na pokaz, to jednak wieść o nim rozpowszechniła się po całej słobożańskiej Ukrainie, a nawet i poza granicami Małorosji. Wielu chciało spotkać się z tym człowiekiem, rozmawiać z nim; istnieje legenda o zaproszeniu go przez carycę Katarzynę II na jej dwór królewski, z którego, jak nietrudno się domyśleć, Skoworoda nie skorzystał. Oddawszy się Duchowi Bożemu, myśliciel ukraiński budził, inspirował, wprowadzał do życia duchowego wielu, nie tylko jemu współczesnych.

Materia zatem pod sobą, jak pod skorupą mieści słowo, które nadaje jej sens i jest jej formą, a aktywizującą mocą słowa jest Duch. Wszędzie będący i wszystko napęlniający stanowi on zasadę życia, bo jest on Ruchem wszystkiego. Duch zatem stanowi samo centrum stworzenia, jego rdzeń, stąd nie ma nic bardziej głębszego i bardziej ukrytego od Ducha. Jego życiodajna obecność we wszystkim przebija się na zewnątrz i staje się dostępna wówczas, gdy stworzenie rozumne zauważa w materii, niczym w pięknie narysowanym obrazie, miarę, proporcję, sens, głębię. Świat stworzony jako dzieło sztuki wywołuje w u patrzącego wewnętrzny ruch, zachwyt, uczucie piękna, dobra, sensowności a taka aktywność ukazuje Ducha w jego działaniu.

¹⁵⁴ Por. П. Біланюк, *Григорій Сковорода — філософ чи богослов?* w: *Божя істина, краса і любов проповіді, доповіді і розвідки*, Дрогобич 1995, s. 298.

¹⁵⁵ Dla przykładu można przywołać postać wspomnianego biskupa Krajskiego, któremu podczas jego odwiedzin kolegium charkowskiego, w listopadzie 1763 roku, urządzono ucztę, na którą Skoworoda celowo nie poszedł, ignorując pyszne przyjęcie i styl życia hierarchy (por. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, s. 239).

¹⁵⁶ Por. Н. Горбач, *Філософія Сковороди*, w: Н. Горбач (red.), *Філософія*, Львів 1997, s. 127.

1.5. Objawienie Boga przez obrazy, emblematy i symbole

Za każdym dziełem sztuki stoi jej autor, którego można znać bezpośrednio i w ten sposób rozumieć jego wytwór, lecz można i przez dzieło jego rąk dojść do tego, jaki jest on sam. W pierwszym sposobie poznawania biorą udział aniołowie, bo oglądają oni Boga twarzą w twarz, rozumiejąc Jego dzieła. Człowiek w odróżnieniu od aniołów ma dwoisty sposób poznawania Boga, bo poznaje Go poprzez rozmowę, dialog z Nim, a także przez pośredni sposób odbierania rzeczywistości boskiej, poprzez omówione wyżej piękno stworzonego świata.

Po grzechowym upadku aniołowie utracili zdolność widzenia i dialogowania z Bogiem; człowiek, w związku z tym, iż był zwiedziony, okłamany przez Szatana, otrzymał od Stwórcy możliwość powrotu do jedni z Nim. Utraciwszy bezpośrednią zdolność dialogowania ze Stwórcą, człowiek jako byt duchowo-cielesny nie utracił zdolności pośredniego poznawania Stwórcy i na podstawie tej właśnie zdolności możliwa jest komunikacja z Bogiem. Aby ta relacja mogła się realizować, potrzebne jest wyjście naprzeciw siebie, Boga i człowieka. Jakkolwiek to człowiek jest bardziej zainteresowany naprawieniem swojego stanu, to jednak pierwszy zrealizował ten dialog Bóg. O powszechnych znakach zbawczej obecności Pana Boga w świecie mówi św. Paweł: „nie przestawał (Bóg) dawać o sobie świadectwa czyniąc dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał wasze serca” (Dz 14, 17), zaś w stosunku do narodu wybranego: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków [...]” (Hbr 1, 1).

W teologii przyjmuje się, iż wszelkie działanie Boga ma charakter zbawczy. Nietrudno się domyśleć, że działanie czy objawienie Boga przez pośrednictwo czy to aniołów, czy ludzi, dokonuje się dlatego, że Bóg szanuje wolność istot stworzonych. Bóg się objawił przez swoich zaufanych przyjaciół, w odniesieniu do tych, którzy są w mniejszym stopniu przyjaciółmi albo nawet Jego wrogami. Wyżej była mowa o objawieniu się Boga przez stworzenia, czyli *per naturam*, a także poprzez swoje Słowo i Ducha, który przenika świat i utrzymuje go w istnieniu. Jeżeli połączyć te trzy rzeczywistości, to możemy otrzymać *sui generis* „obraz”. Bóg jako malarz, mając do dyspozycji materiał (materię), rysuje obraz i nadaje mu treść. Obraz ten stanowi, mówiąc językiem Arystotelesa, materię i formę; mówiąc natomiast językiem Platona – ideę zawartą w materii. Platońska emanacja od „Jednego” wszelkich postaci bytu równie dobrze wyraża twórczą aktywność Absolutu, do którego wspomniany byt chce powrócić. W związku z powyższym świat można pomyśleć jako całość, jako obraz mający swego autora. Pytając o obraz, człowiek pyta o jego autora, o sens, o powód procesu stanowienia. Przed obrazem malarskim w muzeum, jak również przed obrazem, którym jest świat, dokonuje się spotkanie oglądającego z Autorem dzieła. Jak dzieło sztuki miewa swój bardziej czy mniej czytelny podpis autora, tak samo świat nosi na sobie charakter pisma swego mistrza.

Ukraińska literatura XVII-XVIII wieku za jedno z najważniejszych pojęć uważa „obraz”. Na oznaczenie tego terminu używano wówczas sporej liczby terminów, na przykład: „архетип, вид, видѣніе, знак, знаменіе, изображеніе, ікона, кшталт, подобенство, пропорцію, символ, mun, effigies, exemplum, figura, imago, similitudo”¹⁵⁷. Cytując Jana Damasceńskiego, A. Kalnofojski tłumaczył obraz (*imago*) przede wszystkim jako podobieństwo (*similitudo*), przykład (*exemplum*) oraz wizerunek (*effigies*), który odtwarza w sobie pewną rzecz, czyli występuje jako czyjś obraz¹⁵⁸. Jeżeli mamy do czynienia z obrazem, jak słusznie zauważa S. Jaworski, tłumacząc Damasceńczyka, musimy mieć do czynienia także ze wzorcem, czyli prototypem (*первообразом*)¹⁵⁹. Pojęcia te należy rozróżniać, bo obraz nie we wszystkim jest podobny do tego, co obrazuje, gdyż czym innym jest sam obraz, a czym innym to, co obrazuje; na przykład obraz człowieka ukazywany jest przez ciało i tym samym tylko po części ukazuje człowieka, bo uwidacznia zewnętrzny wymiar jestestwa, duchowej zaś strony w całości ujawnić nie może¹⁶⁰. Warto tu poczynić jeszcze jedno rozróżnienie, mianowicie takie, iż czymś innym są obrazy malowane przez malarza, a czymś innym jest to, na czym ów malarz się wzoruje; w przekonaniu Prokopowycza dzieje się tak dlatego, że natura, przyroda tworzy rzeczy prawdziwe, a sztuka tworzy rzeczy wyobrażone, fikcyjne, właściwie tworzy obrazy rzeczy samej¹⁶¹. W związku z tym sztuka jest snem na jawie, a wytwory sztuki to fantazje – obrazy mające swoje przyczyny czy to z przesycenia ciała, postów i pragnienia, ze złego myślenia i smutku, z diabelskiego podszeptu oraz z natchnienia Bożego¹⁶².

Świat, makrokosmos jest pełen różnych obrazów, które z kolei mają swoje różne pochodzenie, od człowieka, demona i Boga. To, co odbywa się we śnie, odbywa się i na jawie, dlatego że samo życie w ujęciu barokowych myślicieli jawi się „сонным мечтанием”. Właśnie ukraińscy myśliciele, w tym także Skoworoda, w swoim pisarstwie na temat szeroko pojętej problematyki obrazów opierają się na sześciostopniowej klasyfikacji obrazów, opracowanej przez św. Jana Damasceńskiego w trzeciej księdze *Contra imaginum caluminatores*.

Jako że nas interesuje zagadnienie objawienia Bożego przez obraz, to właśnie pod tym kątem należy spojrzeć na tę klasyfikację, a za wzór posłuży tutaj wspomniany S. Jaworski i jego dzieło *Камень вѣри*. W pierwszej kolejności Jaworski ukazuje Boga jako najwyższego artystę,

¹⁵⁷ Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 34.

¹⁵⁸ Por. A. Kalnofojski, *Γερατούρημα, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotownym monastyru Piecharskim, iako у обудви свѣтѣхъ piecharach*, Kijów 1638, s. 84.

¹⁵⁹ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, Київ 1730, s. 152.

¹⁶⁰ Тамże, s. 2.

¹⁶¹ Por. Ф. Прокопович, *Натурфілософія, або фізика. Філософські твори*, Київ 1980, t. 2, s. 153.

¹⁶² Por. К. Транквіліон-Ставровецький, *Євангеліє учительное*, Рахманів 1619, s. 78; por. К. Сакович, *Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988, s. 413-418; por. Д. Туптало, *Руно орошеное*, Чернігів 1680, s. 87.

„ἀριστοτέχνης”, budowniczy, matematyk, geometr, rzemieślnik, malarz, artysta¹⁶³, a całe Jego dzieło jawi się jako długi ciąg obrazów Bożych.

Pierwszym, rozpoczynającym ciąg obrazów Bożych jest Druga Osoba Boska, Chrystus, który jest „obrazem Boga Niewidzialnego” (Kol 1, 15), czyli obrazem Ojca Przedwiecznego. Jak powstaje ten obraz w naszym umyśle relacjonuje I. Golatowski, mianowicie, Bóg-Ojciec rodzi Syna przez swój rozum, w którym poznaje sam siebie, a ów obraz Ojca, ojcowskie rozumne Słowo nazywa się Synem Bożym¹⁶⁴.

Na drugim miejscu w ciągu Bożych obrazów Damascenczyk stawia człowieka, a Jaworski komentuje to w ten sposób, że drugi obraz jest stworzeniem od Boga pochodzącym, mający w sobie niejakie dalsze podobieństwo i tym obrazem Bożym jest człowiek¹⁶⁵. Przy tym Dymitr Rostowski uważa, iż obrazem Bożym staje się dusza w czasie aktu stwórczego, podobieństwo zaś Boże dokonuje się w niej pod czas chrztu świętego; obraz zawarty jest w rozumie, podobieństwo natomiast w wolności, obraz w autonomii, podobieństwo w cnotach¹⁶⁶. Chociaż Skoworoda nie interesują relacje wewnątrztrynitarne, to bardzo żywe jego zainteresowanie zauważa się, gdy chodzi o obecność Boga w człowieku. W ślad za barokowymi myślicielami przyjmuje on prawdę o tym, iż człowiek jest obrazem Boga, przy czym istotą jego dociekań mieści się w paradygmacie poznania Boga w sobie, odnalezienia w sobie obrazu Bożego i odnowienia podobieństwa poprzez czynienie dzieł zgodnych z wolą Bożą¹⁶⁷. Skoworoda utożsamia prawdziwego, czyli niewidzialnego człowieka z Bogiem. Tożsamość ta jest możliwa na zasadzie identyczności wzoru z pierwowzorem, obrazu z pierwszym obrazem. W myśli Skoworody mieści się idea wszechjedni rodzaju ludzkiego: jeden człowiek we wszystkich i wszyscy w jednym¹⁶⁸. Częstki rozbitego lustra, w jego rozumieniu, zawierają w pomniejszych, rozbitych częściach obraz całego Bogo-człowieka¹⁶⁹.

Trzecim rodzajem obrazów Bożych jest Biblia, o której Jaworski wyraził się w ten sposób, iż rzeczy niewidzialne ukazuje jako widzialne, a szczególnym jej obrazem jest schodzenie ku nam Boga, objawionego w postaci człowieka¹⁷⁰. Poza wszelką wątpliwością

¹⁶³ Por. НДХД, s. 215 (te i podobne określenia Boga można spotkać u szeregu ukraińskich myślicieli. Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 38; por. К. Транквіліон-Ставровецький, *Євангеліє учительное*, s. 140; por. А. Kalnofoyski, *Тєратоургїя, lubo Cuda, które były tak w samym świętocydotwornym monastyru Piecharskim, iako y obudwu świętych piecharach*, s. 90-91; por. Ł. Baranowicz, *Lutnia Apollinowa*, Kijów 1671, s. 326; por. А. Радивиловський, *Вънецъ Христов*, Київ 1688, s. 90-91; por. Ф. Прокопович, *Натурфілософія або Фізика. Філософські твори*, Київ 1980, t. 2, s. 150; por. Г. Кониський, *Філософія природи, або фізика. Філософські твори*, Київ 1990, t. 2, s. 73).

¹⁶⁴ Por. І. Галятовський, *Месія правдивый*, Київ 1730, s. 299.

¹⁶⁵ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 4.

¹⁶⁶ Por. Д. Туптало, *Розыск о расколнической брынской вѣрѣ*, Київ 1748, s. 253.

¹⁶⁷ Por. НРУС, s. 246.

¹⁶⁸ Por. ДоДМ, s. 246.

¹⁶⁹ Por. ЖЛ, s. 802.

¹⁷⁰ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 4.

Skoworoda miał na myśli to samo, gdy wyrażał się o Biblii jako o symbolicznym świecie, bo w niej są zebrane niebiańskie, ziemskie i podziemne figury wszechrzeczy, stanowiąc zbiór monumentów wprowadzających myśl naszą w pojęcie wiecznej Natury, skrytej w naturze zmiennej i kruchej, niczym obraz w farbach swoich¹⁷¹.

Ponadto nasz myśliciel uważał, że Bóg ujawnia, czyli objawia swoje jestestwo w biblijnym słowie i przez to słowo całe tworzywo prowadzi z powrotem do siebie samego¹⁷². Wyżej zaznaczono, iż słowo nie tylko może być słyszane, ale i oglądane, stąd wniosek, że słowo Boże jawi się jako swoisty obraz, do oglądania którego zaproszone jest stworzenie rozumne.

Czwartym rodzajem obrazów – pisał Jaworski – może być wszelakie stworzenie na tyle, na ile potrafi wprowadzić człowieka w poznanie swego Stwórcy¹⁷³. W malowidle, którym jest świat stworzony, „разнообразная Премудрость” ujawnia się czy też przebija się przez otoczkę tworzywa, ujawniając przez nie harmonię, porządek (kosmos) zgodnie z „мірою, числом та вагою”¹⁷⁴. Piękno stworzenia staje się wiecznym i niewyczerpanym źródłem naturalnej przyzwoitości człowieka, opartej na przeświadczeniu, że Bóg istnieje¹⁷⁵. Czy zatem Bóg pozostaje tutaj całkiem transcendentny, jak to jest w *Загальній філософії* G. Konyskiego, czy jednak po neoplatońsku się „immanentyzuje”, co z kolei jasno widać w *Змійному номоні* Skoworody? Stworzenie występuje tam w roli wyjątkowego obrazu Stworzyciela, dokładniej ujmując, tajemniczego lustrzanego odbicia Kreatora¹⁷⁶.

Piątym rodzajem obrazów Bożych – mówi Jaworski, komentując Jana Damasceńskiego – jest „zapowiedź rzeczy przyszłych”¹⁷⁷. Komentator ma tutaj na myśli przede wszystkim wydarzenia i obrazy Starego Testamentu, będące „прообразами” ewangelicznej historii. Tę myśl Jaworskiego krystalizuje Uszkałow, kiedy mówi, iż te „прообрази” są „werbalnym modusem istnienia Chrystusa do Jego narodzenia”¹⁷⁸. W barokowym obrazie świata chrześcijaństwo istniało już długo przed przyjściem na świat Zbawiciela, a właściwie to już od czasu kreacji świata. Na przykład I. Golatowski w związku z tym mawiał, iż chrześcijanie istnieli już od początku świata: Adam, Noe, Melchizedek przez to, że wierzyli w przyjście na świat Chrystusa, byli chrześcijanami¹⁷⁹. Skoworoda w tej kwestii, wydaje się, ma nieco inne spojrzenie. Istotnie pomniejszając znaczenie inkarnacji Logosu¹⁸⁰, skłonny jest mówić o

¹⁷¹ Por. ПЗ, s. 943.

¹⁷² Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 38.

¹⁷³ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 4.

¹⁷⁴ Por. Г. Кониський, *Філософія природи, або фізика. Філософські твори*, t. 2, s. 23.

¹⁷⁵ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 38.

¹⁷⁶ Por. tamże.

¹⁷⁷ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 5.

¹⁷⁸ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 39.

¹⁷⁹ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, Київ 1659, s. 101.

¹⁸⁰ Por. N. Arsenjev, *Bilder aus dem russischen Geistesleben, I: Die mystische Philosophie Skovorodas*, Königsberg-Berlin 1936, I, s. 36.

Chrystusie jako wewnętrznym, duchowym prawie świata¹⁸¹. Duch Chrystusa jest ważny i ten Duch jest ukryty w postaciach Mojżesza, Eliasza, Dawida. Obrazy i postacie Starego Testamentu nie tyle wskazują na wcielonego Chrystusa, ile już mają w sobie jego Ducha ukrytego pod osłoną lichej maski, którą jest ciało materialne¹⁸².

Wreszcie ostatni, szósty rodzaj obrazów Bożych to obrazy-wzorce. Kończąc wykład prawosławnej imagologii, Jaworski mówi o pewnego rodzaju obrazach, którymi są cudowne dzieła ludzi świętych, dokonane przede wszystkim na chwałę Bożą, a także jako przykład do naśladowania dla potomnych¹⁸³. Obraz tutaj jest niczym innym, jak tylko przykładem do naśladowania. W tym sensie Skoworoda jak najbardziej wpisuje się w tradycję pisarzy barokowych, bo dość często stawia w swoich dziełach przeróżne postacie ze świata filozofii i Biblii za wzorcowe do naśladowania (*imitatio*), jak również odradza naśladowanie nieczystych zwierząt czy też ludzi, którzy żyli w grzechach i nałogach.

Chociaż obraz w epoce baroku ma raczej świeckie konotacje, to jednak na płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej również zajmuje swoje zaszczytne miejsce. Jeżeli świecki malarz, wykonując swoje dzieło, wzoruje się na przyrodzie, to filozof i teolog odczytują obrazy z rozumu i objawienia Bożego i rysują je swoim życiem. Samo widzenie wzorca nie wystarcza, by być dobrym artystą, konieczne jest przeniesienie go na „materiał” swojego życia, gdzie sam proces przenoszenia jest właśnie *imitatio* tego, co się ogląda.

W związku z tym mamy dwa pojęcia, teorię i praktykę, gdzie pierwsze słowo, wyprowadzone z greckich dwóch słów „Θεός” i „οπος”, można przetłumaczyć jako „ogląd Boga”. Drugie słowo, praktyka, pochodzi od greckiego „πράξις”, które można by przetłumaczyć jako „działanie”. Jeżeli jest praktyka a nie ma teorii to nie ma też pełni, harmonii i sensu. Świat obrazów istnieje dlatego, aby odczytywać ich treści, identyfikować się z nimi w myśleniu i w działaniu. Można tutaj zauważyć, że obraz, przebywając na styku dwóch natur, zawiera w sobie punkt styczności pomiędzy tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne; na tym właśnie polega jego zasadnicza rola.

W strukturze obrazu Skoworoda widzi trzy poziomy¹⁸⁴, „образ простой”, „образующий”, „образуемый”, gdzie ten ostatni poziom obrazu w literaturze ukraińskiego

¹⁸¹ Por. T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996, s. 311.

¹⁸² „[...] Zapytam i ja ciebie, jak można było 12 różnych osób odesłać z 12 różnymi księgami Ewangelii i żeby przy tym była jedna księga Ewangelii? Jeżeli ktoś jedną z nich zna, to ten wszystkie księgi zna. Gdybyś znał Mojżesza znałbyś i Chrystusa, albo gdybyś znał Chrystusa, znałbyś Mojżesza, Eliasza, Abrahama, Dawida, Izajasza i innych” (A, s. 296).

¹⁸³ Por. С. Яворський, *Камень вѣри*, s. 5.

¹⁸⁴ „Jeżeli się przypatrzeć to każdy obraz jest potrójny w swej istocie, czyli mamy tak zwany obraz prosty, znaczący i znaczony. Na przykład, jest chleb prosty, chleb, który oznacza dostatek oraz chleb anielski” (K, s. 604).

baroku określano jako „archetyp”, „первообразное”¹⁸⁵. Czyżewski, komentując tę trychotomię obrazu, wyszczególnia w każdym symbolu trzy poziomy bytu: 1. Prosty byt. 2. Byt wskazujący (w funkcji wskazywania). 3. Skryty sens obrazu¹⁸⁶. Wydaje się, że filozoficzno-teologiczne rozumienie obrazu w sensie ścisłym wskazuje w pierwszej kolejności na zaproszenie do wejścia w głąb rzeczywistości, którą on wyraża, czy jak ktoś woli, na jego estetyczną funkcję, mającą na celu zainteresowanie adresata. Rzeczy czy zwierzęta przedstawione w obrazach były korelatami rzeczywistości niewidzialnej i stanowiły przy tym tak zwany obraz prosty¹⁸⁷. Emblem¹⁸⁸, czyli „przyjemne widowisko”, jest w swej naturze bardziej złożonym obrazem, w odróżnieniu od „obrazu prostego”. Zachwycony symbolizowaniem, ukraiński myśliciel, uświadamiając znaczenie każdego poziomu słowa, w tym także graficznego, ogromne znaczenie nadaje emblematom, które były dla niego nie dekoratywnym elementem czy rozumną zabawką, ale jednym z głównych środków osiągnięcia wyższych i tajnych treści rzeczywistości.¹⁸⁹ Czyżewski, analizując imagologię Skoworody, zaliczy go do najznakomitszych przedstawicieli emblematycznego stylu w mistycznej literaturze nowego czasu¹⁹⁰.

Skoworoda widzi w emblematach organiczne i w tenże czas antytetyczne połączenie słowa i obrazu, przy tym bardzo wysoko ceni antytetyczność, która w sposób naturalny ciąży do opozycji zewnątrz – wewnątrz, widzialne – niewidzialne¹⁹¹. Nie przypadkowo w związku z emblematami często wspomina on o sylenach, nazywając ich obrazkami, które: „na zewnątrz śmieszna a wewnątrz pocziwa”¹⁹². Każdy emblemat składa się z 3 elementów.

Pierwszy element – wizerunek, drugi – nadpis, trzeci zaś – podpis. Tylko po refleksyjnym przejściu analizy tych elementów dochodzi się do odkrycia sensu całego emblematu. Odkrycie idzie w parze z zaskoczeniem, bo z oglądania trzech sensualnie różnych elementów naraz ujawnia się właściwe znaczenie całości obrazu. W gruncie rzeczy, myśliciel niejednokrotnie przekonuje czytelnika, aby ten nie tylko czytał i słuchał słowo, ale umiał go ujrzeć. Chociaż opierał się na znanych w swój czas zbiorach emblematów, to uważał, że wszystko w świecie może stać się emblematem, obrazem świata niewidzialnego.

¹⁸⁵ Пор. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, с. 47; а także: Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороди*, с. 94.

¹⁸⁶ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, с. 48.

¹⁸⁷ „[...] starożytni mędrcy posiadali swój język, oni ujawniali myśli obrazami jak słowami. Obrazy te były figurami niebiańskich i ziemskich stworzeń, na przykład słońce oznaczało prawdę, koło czy też wąż w kółko zwinięty – wieczność, kotwica – nadzieję i radę, gołębicą – skromność, bocian – służbę Bogu, ziarno i nasiona – myśli i mniemania. Były też i obrazy wymyślone” (K, s. 576).

¹⁸⁸ „Obraz, który zawiera w sobie tajemnicę, nazywał się po grecku ΕΜΒΛΗΜΑ, EMBLEMA, to znaczy wtętu, wstawka diamentu w pierścień” (tamże).

¹⁸⁹ Пор. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороди*, с. 103.

¹⁹⁰ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, с. 71.

¹⁹¹ Пор. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороди*, с. 103.

¹⁹² Пор. БХ, с. 154.

Weźmy dla przykładu emblemat ukazujący jelenia zranionego zatrutą strzałą i jedzącego trawę. Napis nad rysunkiem oznajmia, iż je trawę zwaną u Greków „Δίκταμνος”, a trawa ta, mając u Greków właściwości lecznicze, wyprze strzałę z trucizną na zewnątrz ciała. Podpis na dole tłumaczy sens emblematu: „Natura praestat arte”.

Skoworoda nie zatrzymuje się na emblematach i jak słusznie zauważa Sofronowa, dokonuje przejścia od emblematu do symbolu¹⁹³, uważając, iż złożenie kilku emblematów stwarza symbol¹⁹⁴.

Charkowski teolog stwierdza, iż każde słowo jest symbolem, jest od niego zależne i „oddycha” nim. Uważając symbol za narzędzie dla wskazywania czy odkrywania „innej” rzeczywistości, niewidzialną jego część nazywa go „тончайшее второе Естество”¹⁹⁵, czyli tak naprawdę nazywa go duchem zawartym w symbolu i ten duch umożliwia zrozumienie „безвестного”, czyli Boga, Jego Ducha. W ten sposób symbol staje się częścią procesu poznania: „rozumieć znaczy patrzeć ponad tym, co widzialne, umysłem sięgnąć do niewidzialnego, które jest zapowiedziane przez to, co widzialne”¹⁹⁶. Zarówno w pismach Platona, jak i Filona Aleksandryjskiego cały świat widzialny, łącznie z tekstami filozoficznymi, religijnymi i literackimi, a także z dziełami sztuki, stanowi system symboli świata niewidzialnego. Symbol jest nie tylko racjonalny, czyli nie tylko odzwierciedla, ale oznacza, mieści w sobie i przy tym jednocześnie odkrywa znaczenie wszystkiego, co istnieje¹⁹⁷. Wszystkie te obrazy „były figurami niebiańskich i ziemskich stworzeń”¹⁹⁸.

W symbolu dostrzega się też prawdziwą poezję, która jest niczym innym, jak tylko oglądem rzeczy przez pryzmat boski¹⁹⁹. Symbol rodzi się z tego, co jest ponad, niejako z wysokiej góry; jest on mądrym promieniem, trafioną w cel strzałą, w związku z czym symbolizować znaczy miotać w oddaloną tajemniczość. Właśnie stąd pochodzi słowo „symbol”²⁰⁰. Idąc drogą teorii znaku, Skoworoda uważa, że symbol rozpada się na dwie części, oznaczające wieczność i doczesność, i w tej swojej „rozdzielności” on i zanika, i wynika jednocześnie²⁰¹. Skoworoda wskazuje też na to, że są symbole do siebie podobne, na przykład wąż zwinięty w koło i trzy kręgi zjednoczone między sobą oznaczają wieczność. Istnieje i taki

¹⁹³ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 108.

¹⁹⁴ „Jeżeli takich figur wziąć dwie bądź trzy i połączyć, jak we wspomnianej pieczęci, to wtedy takie zjawisko nazywało się ΣΥΜΒΟΛΟΝ, CONJECTURA po rzymsku; po naszymu można by powiedzieć: wtręt, wstawka” (БХ, s. 154).

¹⁹⁵ Por. БНД, s. 397.

¹⁹⁶ Por. БИНО, s. 440.

¹⁹⁷ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 99.

¹⁹⁸ К, s. 576.

¹⁹⁹ „[...] Jest to bowiem inna mowa i prawdziwa Ποίησις, czyli tworzenie: włożyć w cielesną otoczkę złoto Bożego Ducha [...]” (БНД, s. 393).

²⁰⁰ Por. БИНО, s. 440.

²⁰¹ „Idol, figura, obraz, jest i czymś, i zarazem niczym” (SA, s. 738).

typ symboli, w których ten sam wizerunek wskazuje na różne rzeczywistości, na przykład wąż, który przemieszcza się po ziemi, oznaczający kusiciela wygnanego wraz z ludźmi z raju i wąż umieszczony przez Mojżesza na palu, symbolizujący Mądrość Bożą, a także wąż, który zmienia swoją skórę, obrazuje zmianę ludzkiego serca²⁰². Zdolność człowieka do symbolizowania jest naturalną zdolnością wynikającą ze struktury jego bytu. Greckie słowo „συνβαλιν” tłumaczy się jako: łączyć, rzucać razem, co jest do siebie podobne. Zdolność dopasowywania do siebie, przykładania jednego do drugiego, jest właściwością mędrców, których Skoworoda określa mianem hierofantów, mistagogów²⁰³. Grecki termin „ἱεροφάντης” pochodzi od „ἱερός” – święty oraz „φάινω” – ukazuję. Połączenie tych słów daje nam do zrozumienia, że ludzie o tej nazwie są objawicielami świętości, czyli Boga. Sami widzą i umieją pokazać rzeczywistość niewidzialną.

Z powyższych rozważań można wysnuć wniosek oparty na analogii do nauki jakiegokolwiek języka. Otóż aby nauczyć się języka, należy na początku poznać litery i ich brzmienie, potem te litery trzeba nauczyć się między sobą łączyć i czytać słowa pojedynczo, a ostatecznie należy nauczyć się, czytając, łączyć między sobą słowa, zdania, opowiadania. Umiejętność czytania i kojarzenia pojedynczych słów byłaby zdolnością widzenia tak zwanych „obrazów prostych”, umiejętność czytania i kojarzenia zdań byłaby zdolnością widzenia emblematycznego, a widzenie z kolei w wielu zdaniach jednej idei jest zdolnością symbolizowania. W ten sposób można pokusić się o stwierdzenie, że obraz jest mostem spotkania Boga ze swoim stworzeniem, a symbol jest już narzędziem komunikacji obydwu. Bóg i człowiek, spotkawszy się na płaszczyźnie symbolu, zaczynają prowadzić ze sobą dialog, umożliwiającą rekapitulację człowieka.

1.6. Objawienie Boga przez Mądrość

Obrazem symbolu jest złamana pieczęć, gdzie jedna część pieczęci znajduje się u jednej osoby, druga zaś u drugiej. Odczytywanie treści zawartej w pieczęci możliwe jest tylko wówczas, gdy dwie części pieczęci zostaną złożone w całość. Posiadanie jednej części na nic się nie przyda, bo nie sposób z niej cokolwiek zrozumieć. W przekonaniu Skoworody Bóg jest źródłem Mądrości, poprzez którą daje zdolność łączenia rzeczy do siebie podobnych i rozumienia ich znaczenia²⁰⁴. Należy tutaj zwrócić uwagę na dwa pojęcia, „портрет” i „печать”, gdyż te właśnie elementy tworzą symbol. W związku z tym Boska Mądrość jawi się jako jeden wielki symbol, zawierający w sobie wszystkie pomniejsze symbole; jest symbolem symboli. Wszystko, co posiada odpowiednią miarę, proporcję, kształt i sens, jest niechybnie związane z

²⁰² Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 100.

²⁰³ Por. K, s. 577.

²⁰⁴ „W niczym innym Mu nie powinien być wdzięczny wszelaki naród, jak tylko w tym, iż dał On nam samą najwyższą swą Mądrość, będącą jego naturalnym odzwierciedleniem i pieczęcią” (НДХД, s. 216).

Mądrością. Bóg jako źródło wszelkiej Mądrości, który „излил нам, как источник, всё Мудрости и Художества”, (czyli darował człowiekowi zdolność i rozumienia, i tworzenia dzieł sztuki) nazwany jest u Skoworody „всеобщий Ум” (uniwersalny Umysł)²⁰⁵. Tak pojęta Mądrość jest udziałem wszystkich narodów i religii, kultur i języków²⁰⁶.

W dziele Skoworody, nazwanym *Разговор о Премудрости*, Mądrości postawione jest pytanie o to, jak ma na imię. Mądrość odpowiada na to pytającemu ją człowiekowi, iż u Greków zwana była Sofią, Mądrością zowie ją wszelaki ruski²⁰⁷ człowiek, Rzymianie nazywali ją Minerwą, a dobry chrześcijanin dał jej imię Chrystus²⁰⁸. Sofia, która od Boga Ojca pochodzi, ujawniała się w obrazach lwa i baranka, berło królewskie było jej przedmiotem, skrywała się ona pod różnymi maskami, a ostatnimi czasy ukazała się w postaci Męża, stawszy się Bogoczłowiekiem²⁰⁹. Jako uprzywilejowane miejsce swojego objawienia Mądrość wybrała naród izraelski, a w najbardziej wyraźny sposób objawiała siebie w Chrystusie, który jest Mądrością Ojca. Skoworoda, jak widać, obok filozoficznych kategorii określania Sofii reflektuje i nad objawieniowym, czyli teologicznym jej wymiarem. Inspirację do swojej refleksji na temat odwiecznej Sofii ukraiński myśliciel zaczerpnął od Filona Aleksandryjskiego.

Nawiązując do początków nauki o Sofii u Platona, Filon w oparciu o plotyńską teorię emanacji stał się prekursorem nurtu, który dzisiaj nazywa się sofiologią²¹⁰. Plotyńskie „Jedno”, z którego wyłania się wszelka postać bytu, zostaje przez Filona²¹¹ dopełnione tak zwanym *sofijnym* pośrednictwem pomiędzy światem idealnym a materialnym. Sofia, czyli Mądrość, posiada funkcję łączenia świata widzialnego z niewidzialnym, dlatego powinna brać udział w tych dwóch rodzajach rzeczywistości, będąc Sofią idealną i Sofią materialną. Jedna Mądrość w dwóch naturach zamieszkała i objawiła się w Logosie. Nasz bohater stoi po stronie teologów utożsamiających Sofię z Chrystusem²¹², który interesuje go tylko w sferze Mądrości duchowej, idealnej, niewidzialnej²¹³. Dzieje się tak dlatego, że interesują Skoworodę związki idealne, łączniki w świecie, jego piękno i harmonia, tak zwane *sofijne* przejawy charakteru świata²¹⁴.

²⁰⁵ Tamże, s. 215.

²⁰⁶ Por. tamże.

²⁰⁷ Termin „ruski” nie jest synonimem pojęcia „rosyjski”.

²⁰⁸ Por. Г. Скворода, *Разговор о Премудрости*, s. 126.

²⁰⁹ Por. НдХД, s. 217.

²¹⁰ Sofiologia jako koncepcja filozoficzno-teologiczna wychodzi już od św. Atanazego Wielkiego, poruszana była przez szereg innych pisarzy chrześcijańskich, w wieku XVIII nawiązał do tej myśli H. Skoworoda, który wpłynął na W. Solowjowa, ten z kolei na P. Florenskiego. S. Bułgakow, zdaniem H. Paprockiego, nadał tej koncepcji kształt ostateczny (por. S. Bułgakow, *Православие*, Warszawa 1992, s. 7).

²¹¹ Filońska „Księga Mądrości”, która odegrała znaczną rolę u niektórych ojców Kościoła jak również i miała wpływ na takich mistyków jak: Paracelcusz, Waigel, Beme, a na początku XIX wieku odradza się u Szelinga i Baadera, w wieku XX zaś reprezentowana jest w rosyjskiej religijnej filozofii (por. Чижевський, *Філософія Г. С. Сквороди*, s. 117).

²¹² We wczesnej działalności pisarskiej Skoworoda stroni od identyfikacji Sofii z Bogurodzicą czy też z Kościołem.

²¹³ Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сквороди*, s. 117.

²¹⁴ Por. tamże.

Chrystus jako wewnętrzne prawo świata jest jego miarodajnym centrum, idealnym wzorcem, a w związku z tym jego Mądrością. Wyżej wspomniano, iż Skoworoda nie nadaje większego znaczenia wcieleniu Drugiej osoby, bo pragnie znać Chrystusa nie według ciała, ale według Ducha.

W dialogu zatytułowanym *Нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко*, każe on wyrazić jednemu ze swych bohaterów pragnienie bycia papieżem i połączenia w jednej osobie godności najwyższego kapłana i króla. Odpowiada mu inny, imieniem Michał, zarzucając niepotrzebne szukanie Chrystusa „wśród umarłych”, w pierwiastkach tego świata, a ukazując natomiast rzeczywistą Jego obecność wszędzie. Duch Chrystusa jest wszędzie, a szukać Go trzeba w górze; tego, co jest na dole, nie trzeba nawet dotykać – apeluje bohater dialogu²¹⁵. Cała zewnętrzna strona chrześcijaństwa wraz ze swoimi strukturami, obrzędami, świątyniami jawi się jako szata Chrystusa, Jego ciało, a przecież to, co widzialne, jest „сон і примара”²¹⁶ (sen i widmo), rzeczywiście istnieje ten „хто схований” (kto jest ukryty)²¹⁷. Otóż, jeżeli ktoś zatrzymuje się na szacie i poza nią nic nie chce widzieć, jest głupcem godnym pożałowania, bo idąc za maksymą Plutarcha, że gorszy od bezbożności jest zabobon, Skoworoda za takich uważa zatrzymujących się na zewnętrznych tylko przejawach religii. Bóg, będąc Duchem, chce być duchowo odbierany, dlatego zewnętrzną rzeczywistość uczynił tylko peryferyjnym ciałem, pod którym ukrywa swoją obecność. Od strony Boga Mądrość jest zasadą różnorodności, bo chociaż całe istnienie ma jedno źródło i cel, to jednak ma różne drogi czy sposoby dojścia do celu; Bóg widzi wielość w jedności, od strony stworzenia zaś człowiek widzi jedność w wielości.

Mądrość ukazuje się jako zasada jednocząca, zgodnie z biblijnym ujęciem: „Mądrość jedna jest, a wszystko może” (Mdr 7, 27). Mądrość jednoczy rzeczy pozornie przeciwstawne, w przeciwieństwie do głupoty, która potrafi rujnować rzeczy realnie podobne i dobre. Dla przykładu można by przywołać Erazma z Rotterdamu, który wyraża podziw w odniesieniu do *Moralionów* Plutarcha, mówiąc, że „jest pełen podziwu, jak to tak ewangeliczne myśli mogły się znaleźć w duszy poganina”²¹⁸. Z innej strony Skoworoda pyta, któż jest przyczyną podziałów, sekt, herezji, schizm w ramach jednej religii. W czyich oczach „Bóg jest barbarzyńcą, aby kłócić się o drobiazgi”²¹⁹? Odpowiadając na to pytanie wskazuje na zakłamanych, którzy nienawidzą ukrytej w biblijnym kłamstwie Prawdy, którzy gonią za wiatrem, pełzają po błocie i proch z wężem pożerają. Oni to są gnuśnymi głupcami²²⁰. Źródłem głupoty i Mądrości w danym przypadku jest Biblia, która czystych czyni czystymi potokami boskich wód, a dla nieczystych

²¹⁵ Por. БНД, s. 402.

²¹⁶ Por. tenże, *Про святу вечерю, або Про вічність*, s. 149.

²¹⁷ Por. tamże.

²¹⁸ Е. Роттердамский, *Разговори запросто*, Москва 1969, s. 112.

²¹⁹ SA, s. 732.

²²⁰ Por. tamże, s. 733.

jest potopem na wzór potopu dokonanego na początku dziejów ludzkości. Mędrzec to człowiek, dla którego cały świat jest świątynią Boga²²¹, który wprowadzie mało poznał, ale wiele zrozumiał, który nie posiadał Mądrości, ale którym zawładnęła Mądrość z wysoka, naukowiec zaś dla Skoworody jest niezdrowym człowiekiem, ponieważ dużo żre, mędrzec natomiast mało je i ze smakiem.²²² Obżarstwo rodzi chorobę. Pitagorasowi wystarczyło tylko to jedno, aby pozostać mędrce, mianowicie rozgryźć jeden trójkąt, nim się nasycić²²³. Powyższe twierdzenie nie pozostawia wątpliwości, iż Bóg widzi Mądrość jako wielość w jedności i objawia się w tenże sposób, a człowiekowi pozostawione jest zadanie odczytania w jedności wielości. Jeżeli mówi się, iż Bóg posyła swoje Słowo, to myśli się właśnie nie o jednym tylko Słowie, lecz o całym Jego zamyśle. Właśnie cała wielość i głębia treści zawarta jest w jednym Słowie, a człowiek, aby zrozumieć zasadniczą treść posłannictwa, musi odczytać z tego Słowa to co jest jego podstawą, czyli ducha, który uzdolni do automatycznego zrozumienia wszystkich innych słów. Jeżeli adresat zatrzyma się na peryferyjnych, drugorzędnych treściach, wówczas może wypaczyć całe orędzie Boże. Św. Paweł dla przykładu pisze o takich, „co to zawsze się uczą, a nigdy nie mogą dojść do poznania prawdy” (2 Tm 3, 7). Prawda jest jedna i aby ją poznać, „jednego potrzeba” (por. Łk 10, 42).

Jak widać, rozumienie mądrości u Skoworody, obok filozoficznego zabarwienia, ma swoje biblijne podłoże i opiera się przede wszystkim na księgach mądrościowych, w szczególności zaś na księdze Syracha. Wśród licznych obrazów Mądrości, w których ma upodobanie „miłośnik świętej Biblii”, jest obraz domu²²⁴. Oczywiście, Skoworoda ma tutaj na myśli Biblię, ale jeszcze bardziej ludzi, którzy „umieją liczyć do dwóch”²²⁵. W dalszej kolejności owa Mądrość znajduje swoje miejsce w obrazie Dziewicy Maryi. Tutaj dziewica Maryja jako Sofia jest symbolem Biblii i Kościoła, a nawet przyrody. Źródłem tego wątku może być rozpowszechniony w starej Ukrainie, w szczególności zaś w Akademii Kijowskiej, kult Bogurodzicy, w którym także można dopatrzeć się wpływu Kościoła katolickiego²²⁶. Obraz Matki Bożej, który w Kościele katolickim służy do ilustracji Niepokalanego Poczęcia, był dla Skoworody inspiracją do napisania wiersza-pieśni, gdzie mówi się o mądrej dziewczycy, która jest ukazana jako czysta i wolna od pseudomądrości i pożądliwości ziemskich²²⁷. Jak dziewica Bogurodzica przezwyciężyła fałsz, świat i namiętności, mając w sobie Mądrość, którą jest

²²¹ Por. БХ, s. 169.

²²² Por. ЖЛ, s. 802.

²²³ Por. tamże, s. 783.

²²⁴ „Czyż nie jest On Mądrością, która utworzyła sobie dom z siedmiu kolumn?” (tamże, s. 796).

²²⁵ „Widzisz, że światło Mądrości dopiero wówczas wkracza do duszy, kiedy to człowiek dwa jestestwa poznaje: zniszczalne i wieczne. A do niepojmujących odnosi się porzekadło: «Do dwóch policzyć nie umie»” (ПЗ, s. 943).

²²⁶ Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 119.

²²⁷ „Zobacz! Oto Dziewica z czystym łonem stoi! Owoc, wąż, świat, księżyc pod jej stopami [...] Bądź jak Dziewica czysty, gdyż mądrość przecież nie w namiętnościach jest zawarta” (СБП, s. 79).

Chrystus, tak dusza ludzka, przyjąwszy wiarą Mądrość, staje się roztropną dziewczcą. Wszystkie figury i obrazy Starego Testamentu, zawierające w sobie nie tylko mądrość Izraela, lecz także mądrości innych narodów, połączone razem stanowią niejako emblematy, wskazujące na jedną Mądrość, którą jest Chrystus w łonie Dziewicy Maryi. Chrystus jest przedstawicielem Mądrości, Sofii Boskiej, Matka Boża natomiast jest przedstawicielką mądrości stworzonej, kosmicznej. W związku z tym Chrystus i Maryja stanowią symbol zjednoczonego, bosko-ludzkiego świata. W trzech światach Skoworody ukryty jest jeden świat Mądrości bosko-ludzkiej, duchowo-cielesnej, będący odbiciem jednego Boga w Trzech Osobach, gdzie Druga Osoba Boska, przebywając w dwóch naturach, jednoczy w sobie cały świat stworzony.

Skoworoda jako prekursor myśli filozoficzno-religijnej na Ukrainie, stoi w szeregu tych autorów, którzy przyjęli naukę o Sofii-Mądrości Bożej i wpłynęli na jej dalszy rozwój, lecz tylko w środowisku rosyjskim, na Ukrainie natomiast nie ma potwierdzenia tego wpływu.

Końcowym efektem analizy objawienia Bożego przez stworzenia, słowo, Ducha, symbole i znaki jest stwierdzenie jego sofijnego charakteru, czyli zobaczenie całego planu, zamysłu w nim zapieczętowanego. Całościowy ogląd wraz ze zrozumieniem celu czyni obserwatora mądrym i w związku z tym nakazuje mu, aby autora wszechrzeczy uważać za mądrego architekta.

1.7. Cel objawienia Bożego

Zapewne największym darem Mądrości jest przyjaźń. Dana ona jest po to, by ludzie byli szczęśliwi. W takim kluczu myślał Skoworoda o sensie ludzkiego życia, a posiłkował się przy tym antyczną spuścizną, na czele której widnieje postać Epikura²²⁸. Szczęście według greckiego filozofa miałoby polegać na stosowaniu w swoim życiu zasady „Dzięki Błogosławionemu Bogu za to, iż potrzebne uczynił lekkim, a niepotrzebne ciężkim”²²⁹. Nauczyć się żyć tak, aby czynić to, co należy, czyli to, co jest właściwe naturze – oznacza być szczęśliwym. Poznanie Boga i poznanie siebie samego, w przekonaniu Skoworody, jest tym samym.

Ten proces poznawania, o którym szczegółowo będzie mowa w dalszych częściach pracy, jest sięganiem do duchowo-niewidzialnej strony istoty swego człowieczeństwa, w związku z tym Skoworoda powie, iż kto kogo pokochał (z kim zaprzyjaźnił się), ten w tego i przemienił się, tym się stał²³⁰. Innymi słowy, moje „ja” jest tam, gdzie je umieszczę. Jeżeli jest przy Bogu, to wtedy mogę mówić o przyjaźni, o tym, że jestem przy „jaźni” Bożej, czyli przy sobie. Taką przyjaźń gwarantuje Mądrość Boża, bo to „ona z biegiem czasu zapieczętowując się

²²⁸ Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie, Grygorij Skoworoda Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2010, s. 137.

²²⁹ *НДХД*, s. 213.

²³⁰ Por. *HPYC*, s. 231.

w duszy ludzkiej czyni nas z dzikich i bezkształtnych bestii i potworów ludzi, mogących współistnieć z podobnymi sobie, dobrymi, wstrzemięźliwymi, wielkodusznymi i sprawiedliwymi”²³¹.

Mądrość ta czyni ludzi przyjaciółmi Boga, naczyniami Jego obecności, miejscem przebywania Jego chwały. W związku z powyższym, celem objawienia się Boga będzie uszczęśliwienie człowieka tu i teraz, poprzez realizację Jego najważniejszego pragnienia, którym jest miłość. Bóg Skoworody jest Bogiem, który kocha i pragnie być kochanym. Jeżeli kocha się niewidzialność, to ona się odwzajemnia, jeżeli zaś kocha się widzialność, to ona się mści, bo daje poczucie winy, zarzuca, że zostawiono Boga, że obrano mrok i śmierć, stan oddalenia od Boga. W szerokim tego słowa znaczeniu celem objawienia Bożego jest bycie Boga wszystkim we wszystkich. Twierdzenie to, wzięte od św. Pawła (1 Kor 15, 28), szeroko było podejmowane u tych autorów, z którymi miał styczność Skoworoda, a zatem u: Proklosa, Dionizego Areopagity, Eriugeny, Kuzańczyka i innych. Pseudo-Dionizy dla przykładu pisze: „Przebywając niepodzielnym i pozostając nieodmiennie tożsamym, On (Bóg) dla zbawienia wszechświata opatrnościowo staje się wszystkim we wszystkich”²³².

Chęć przyjaznego przebywania Boga przy wszystkim, co istnieje, jest zapieczętowana w Księdze Mądrości: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. [...] Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11, 24-25). Więzią przyjaźni jest miłość, która jest wszędzie obecna i łatwo dostępna. Aby pokochać i wejść w przyjaźń, konieczne trzeba poznać, bo „Ignoti nulla cupido”²³³. Wynika stąd, że Bóg, aby mógł być kochanym przyjacielem wszystkiego, musi być wpierw poznany, bo jak mówi św. Izaak Syryjski, „miłość rodzi się z poznania”²³⁴. Špidlík jest zdania, że u Skoworody niejako przez całą twórczość przewija się idea zjednoczenia podzielonego kosmosu, gdzie duchowym prawem łączącym cały świat widzialny z niewidzialnym jest Chrystus²³⁵. Kto jest przyjacielem Mądrości Ojca, ten jest przyjacielem i samego Ojca, niezależnie od języka, rasy czy nawet przynależności religijnej. Skoworoda uważa, że Duch Chrystusa był zawsze dostępny, nie tylko od jego historycznego Wcielenia; w związku z tym można było Go zawsze odkryć i wejść z Nim w przyjazną miłość. Utożsamienie na przykład Epikura z Chrystusem odbywa się na zasadzie podobieństwa sposobu życia filozofa do swego Wzorca, poznania i naśladowania tego, co zgodne jest nie z naturą

²³¹ Por. НдХД, s. 216.

²³² Св. Дионисий Ареопагит, *Божественные имена, Мистическое богословие*, Киев 1991, s. 80.

²³³ Por. Ориген, *О началах*, Санкт-Петербург 2007, s. 152-153.

²³⁴ Por. П. Минин, *Главные направления древнецерковной мистики. Мистическое богословие*, Киев 1991, s. 383.

²³⁵ Por. T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996, s. 311.

żywiółów, a z Naturą Boską²³⁶. Kto pokochał Chrystusa, ten pokochał Jego Ducha i potrafi tego Ducha odnaleźć w innych, pokochać w innych, Jemu podobnych, bo przecież „Similem ducit Deus ad similem”, czy jak podobnie wyraził się Sakowicz: „simile appetit simile”²³⁷. Kto staje się przyjacielem Boga, ten *ipso facto* staje się przyjacielem Jego przyjaciół. Skoworoda bardzo chętnie przystawał do tych ludzi, w których widział duchowe wartości. Takim serdecznym przyjacielem był wspomniany już M. Kowałyński, ale również wiele innych osób wśród duchowieństwa, zwykłych ludzi, jak i wśród szlachty.

Z pism, a w szczególności z życia, które stanowią nierozzerwalną całość, można wyciągnąć wniosek, iż celem objawienia Bożego jest wejście z człowiekiem w wieczną przyjaźń, której węzłem jest miłość. Przyjazna miłość i miłosna przyjaźń dają wieczne szczęście, do udziału w którym zaprasza Bóg całe swoje rozumne stworzenie, a wraz z nim i cały kosmos.

* * *

Reasumując zagadnienie rewelatywnej natury Boga należy powiedzieć, iż Bóg jest Duchem i dlatego sposób Jego samowrażenia jest duchowy. Jako Duch jest On ponad bytem, niepoznawalny w swej istocie, lecz w ramach bytu poznawalny dzięki obecnej w niej boskiej naturze, która jest centrum materii. Duch boski jest aktywną częścią rzeczywistości, materia natomiast pasywną. Ruch Ducha w przyrodzie, w słowie i symbolach, a nade wszystko w człowieku nie pozostawia wątpliwości odnośnie do celu całego stworzenia, którym jest napełnienie wszystkich i wszystkiego Bogiem, będącym miłością.

²³⁶ „Żywy Bóg miłosierny, kocham Go. On mi kamieniem twardym jest, słodko cierpię smutek [...] Pluj na grobne prochy i na dziecięce łęki, śmierć pokojem, nie zaś szkodą. Tak sobie żył ateński Epikur Chrystus” (СБП, s. 85).

²³⁷ К. Сакович, *Арістотелівські проблеми, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988, с. 419.

Rozdział II

Jezus Chrystus pełnią objawienia Bożego

„Bóg i człowiek to istoty tak bardzo do siebie podobne jak dwa przypadki tego samego rzeczownika. Tak jak Bóg stał się człowiekiem, tak też i człowiek może być przebóstwiony [...] Przez Stwórcę został ustanowiony jako cel, ku któremu dąży wielkie kosmiczne misterium”²³⁸. Maksym Wyznawca ukazuje Boga jako objawiającego się w człowieku, jako tego, który wszedł w człowieka, aby on wszedł w Boga. Misterium człowieka usiłują odsłonić przeróżne nauki, lecz i tak nie potrafią wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie człowieka i o jego cel, nie mówiąc już o jego nadprzyrodzonym wymiarze. Chrystus nazywając siebie „Synem Człowieczym, jako jedyny z wszystkich ludzi miał Boską świadomość swego pochodzenia. Bóg objawia się zatem nie tylko za pośrednictwem różnych mediów, lecz wprost, twarzą w twarz. Zwraca się do swego stworzenia jako osoba do osoby. W niniejszym rozdziale zostanie zaprezentowana Skoworodyńska chrystologia, czy lepiej powiedzieć antropologia Chrystusa.

2.1. Chrystus Bóg objawicielem prawdziwego człowieczeństwa

Bóg, który wszystko stworzył i utrzymuje przy istnieniu, jednakowo obecny jest w trzech światach, w makrokosmosie, mikrokosmosie oraz w świecie symbolicznym, czyli w Biblii. Owa triadyczna konstrukcja rzeczywistości składa się z dwóch pierwiastków, czy natur, mianowicie z widzialnej i niewidzialnej, czasowej i wiecznej, przygodnej i koniecznej, stworzonej i niestworzonej, ludzkiej i boskiej²³⁹. Obraz świata Skoworody, chociaż jest wzajemnie ze sobą związany i tworzy zwartą całość, to jednak mieści w sobie swoistą autonomię oraz hierarchiczność jego elementów²⁴⁰. Podstawą takiego wniosku jest ograniczoność i zwartość każdego ze światów w jego zewnętrznej i skończonej naturze. Jeżeli bowiem cokolwiek można policzyć, wymierzyć oraz zbadać i dojść do przekonania, że temat jest wyczerpany, to mamy wówczas do czynienia z bytowością przygodną i uwarunkowaną, a takie właściwości mieszczą się we wszystkich trzech światach. Obok tych widzialnych właściwości istnieje we wszystkich trzech światach pierwiastek niewidzialny, czyli wieczny, dualistycznie ujętych w trójstopniową hierarchię bytów: Bóg, stworzenie rozumne oraz materia ożywiona i nieożywiona, czyli Duch, Słowo i materia.

Charakteryzując swój sposób postrzegania rzeczywistości Skoworoda opiera się na omówionych wyżej autorytetach filozofii antycznej oraz na formule chrystologicznej V Soboru

²³⁸ A. Louth, *Myśli wschodnich Ojców Kościoła*, s. 10.

²³⁹ Пор. Н. Левченко, *Образ Бога в ексегетичній практиці Григорія Сковороди, Від бароко до постмодерну*, w: Л. Ушкалов (red.), *Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди*, Харків 2003, t. 2 s. 75.

²⁴⁰ Пор. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды*, s. 301-302

Powszechnego w Chalcedonie (451 r.). Powiązania pomiędzy tym, co widzialne a tym, co niewidzialne, co konieczne a przygodne, istnieją w taki sposób, jak istnieje powiązanie pomiędzy boską i ludzką naturą w Jezusie Chrystusie. Obydwie natury łączą się w sobie na zasadzie: *`Αδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστος, ἀσυγχύτως*, czyli bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i bez rozłączenia. Formuła ta jest kamieniem węgielnym całego systemu myśli Skoworody; zwykł on nie tylko odnosić ją do Chrystusa, lecz do wszystkiego stworzenia. Formuła chrystologiczna jako metoda opisu więzi pomiędzy światami pasowała do najgłębszego ducha systemu myśli naszego bohatera²⁴¹. Mamy zatem tutaj do czynienia z kosmicznym chrystocentryzmem, bo to Chrystus jako Bóg tłumaczy swoją boską godnością związek z naturą, zarówno ludzką, jak i w ogóle skończoną. Zgodnie z myślą autora listu do Hebrajczyków, Bóg wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał do ludzkości (Hbr 1, 1), przemawiał również przez świat przyrody (Dz 14, 17), w ostatnich zaś dniach przemówił do wszystkich przez Syna. Logika działania Bożego demonstruje w tym momencie mądrość, która stopniowo odsłoniła się w naszym świecie, najpierw przez różnorodne religie, obrzędy Izraela, potem zaś, w czasach ostatecznych ukazała się ona w postaci męża, stawszy się Bogo-człowiekiem²⁴².

Stawiając Chrystusa w centrum kosmosu Skoworoda czyni go ośrodkiem ludzkiej myśli, wokół którego ma się obracać cały krąg ludzkiego bytowania. Gloryfikując pojawienie się Chrystusa, ukraiński myśliciel nie nadaje większego znaczenia historycznemu wcieleniu Drugiej Osoby Bożej w postać Jezusa z Nazaretu, oraz zachęca, by nie oddawać się zbytnio rozważaniu o sposobie zamieszkania ziemskiego Jezusa wśród ludzi²⁴³. Ci, którzy są zbytnio zainteresowani rozumowym tylko postrzeganiem mistrza z Nazaretu oraz usiłują budować intelektualne konstrukcje o wcieleniu, ale bez światła wiary, są źródłem herezji oraz schizm w religii chrześcijańskiej. Otóż mamy taki sposób postrzegania Chrystusa, który jest typowy dla schrystianizowanego platonizmu, a w ślad za nim i w całym prawosławiu²⁴⁴. Jeżeli bowiem w katolickiej teologii jest raczej lansowana teologia szkoły antiocheńskiej, stosująca metodę egzegetyczną w odczytywaniu objawienia Bożego, koncentrująca się przy tym na fakcie wcielenia Jezusa, to szkoła aleksandryjska, a w ślad za nią i prawosławie, kładą nacisk na boską naturę Chrystusa²⁴⁵.

²⁴¹ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 105.

²⁴² Пор. НдХД, s. 217.

²⁴³ Пор. тамże.

²⁴⁴ Пор. А. Лебедев, *Г. С. Сковорода как богослов*, w: Г. Данилевский (ред.), *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, Харьков 1896, t. 8, s. 37-38.

²⁴⁵ Пор. тамże.

W systemie Skoworody Chrystus jest o tyle godzien uwagi, o ile można Go ujrzeć okiem wiary i doświadczyć w sobie Jego duchowej obecności²⁴⁶, bo wtedy też można o Nim wiarygodnie się wypowiadać. Materialna czy biologiczna strona Bogo-człowieka ani też jego pochodzenie i wygląd nie mają większego znaczenia. Na potwierdzenie swojego stanowiska Skoworoda przywołuje przykład Zbawiciela, który odpowiedział oznajmującym mu o przybyciu rodaków, iż jego rodziną są słuchający Słowa Bożego. W ten sposób bowiem Chrystus przenosi znaczenie więzów krwi i pokrewieństwa na poziom więzów duchowych, platonicznych (Mk 3, 34-35).

Cała cielesność Chrystusa wraz z tym wszystkim, co może być pomyślane w odniesieniu do Jego zewnętrznego wymiaru, czyli Jego ciało, odzież, miejsce zamieszkania, ziemski wymiar Kościoła, sakramenty, obrzędy, urzędy itd., uważane są za jego szatę²⁴⁷. Zauważając jedynie szatę nie można uważać, iż ma się do czynienia z kimś, tylko z czymś. Aby dojść do istoty Chrystusa trzeba wprawdzie koniecznie ujrzeć Go, ale nie cielesnym sposobem postrzegania, lecz duchowym. Takie fokusowanie sprawy postrzegania Bogo-człowieka oznacza, że Chrystus jako Bóg i człowiek rzeczywiście, czyli wiecznie, prawdziwie bytuje duchowo, niewidzialnie. Taki Chrystus i tylko taki jest obiektem zainteresowań Skoworody. Cała materialna strona Bogo-człowieka zatem, jeśli się tylko na niej zatrzymać, jest kłamstwem, zgorszeniem, szyderstwem, głupotą, piaskiem dla tych, którzy patrząc oczyma ciała chcą widzieć bóstwo. Idąc za św. Pawłem, który pisze: „jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5, 16), należy w związku z powyższym usuwać figuralną zasłonę z jego osoby, aby móc widzieć Go takim, jakim jest w istocie, nie zaś w akcydentach.

Obok takiego traktowania cielesności Chrystusa mamy również i takie świadectwo apostoła pogan: „W nim mieszka cała pełnia: Bóstwo na sposób ciała [...]” (Kol 2, 9). Pawłowa mowa o ciałach ziemskich i niebiańskich (1 Kor 15, 40) jak najbardziej odpowiada platonicznemu sposobowi postrzegania nie tylko świata, lecz i człowieka. Chrystus zatem jawi się jako człowiek objawiający zmaterializowanemu człowieczeństwu prawdziwą cielesność, która odwiecznie istniała w umyśle Bożym jako nieskalana i nieśmiertelna. To, co człowiek zwykł uważać za ciało, okazuje się być nie prawdziwym, lecz fałszywym ciałem, zepsutym,

²⁴⁶ Zacytowane niżej zdanie stanowi zasadniczy punkt odniesienia Skoworody do Chrystusa: „Któż jest jak Bóg [...]? Dlaczego płaczesz? Czego szukasz w papieżstwie? Ducha? Czy ciała? Ducha Chrystusa Boga możesz otrzymać natychmiast, błyskawicznie. Ale trony, apartamenty, karoce, srebro i złoto... wszystko to jest ciałem, materią, trudem, bólem. Nie dotykaj tego. We wspinaniu się do góry zawiera się to, co boskie: niech to będzie także twoim. Prawdziwa jedność i tożsamość, i łatwość, i konieczność polega na uczestnictwie nie w ciele, lecz w duchu. Wszystko inne jest cieniem, wodą i marnością... Chcesz być z Chrystusem? Do czego ci więc posłuży Jego szata całodziana? Na co jego ciało?... Chcesz być królem? Jaki będziesz miał pożytek z oleju namaszczenia, z korony, z berła, z gwardii? Uzyskaj z wysokości serce królewskie. W ten sposób będziesz stanowił jedno ze swoim królem” (БНД, s. 402).

²⁴⁷ Por. tamże, s. 403.

błędnym, a dowód jego iluzoryczności to skończoność oraz ta okoliczność, iż Chrystus, który pozwolił ukrzyżować swoje ciało obciążone ludzkimi grzechami, położył mu kres²⁴⁸.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na barokowy sposób postrzegania życia ludzkiego, które naznaczone grzechami, namiętnościami i wadami uważało się snem na jawie, iluzją („сонным мечтанием, дым, трава цвет селный”)²⁴⁹. Analizując Osobę Chrystusa przez pryzmat szkoły aleksandryjskiej może wydawać się, iż Skoworoda nie ustrzegł się niebezpieczeństw i skrajności związanych z tym nurtem teologicznym, mianowicie manicheizmu, monofizytyzmu oraz doketyzmu. Ujmując materialną stronę rzeczywistości jako skończoną, kłamliwą, zmienną, nie wydaje się, iż jest ona taka wskutek wejścia w nią destruktywnych mocy zła, rozumianego w duchu św. Maksyma Wyznawcy, lecz jest taką z zasady, czyli wiecznie. Materia jest wiecznie krucha²⁵⁰, dlatego że jest materią, taka jest bowiem jej właściwość. Jeżeli z punktu widzenia nauki katolickiej można się pogodzić z kruchością materii (nie jej wieczystością), to trudno się pogodzić z taką wizją materii biorąc pod uwagę pogląd teologii prawosławnej.

W przekonaniu Kościoła prawosławnego człowiek i świat stworzony przez Boga nie mógł mieścić w sobie niedoskonałości, kruchości, śmiertelności, wręcz przeciwnie, człowiek, zgodnie z objawieniem biblijnym, był stworzony bardzo dobrze, a świat – dobrze²⁵¹. Z punktu widzenia objawienia i teologicznej tradycji prawosławia nie można pogodzić się ani z wieczystością materii, ani też z jej niedoskonałością, bez wpływu zła, które wprawia w chaos rzeczy dobre i osoby bardzo dobre. Bez grzechu prarodziców, w przekonaniu prawosławia, nie byłoby żadnej kruchości materii, której pieczęcią jest śmierć, lecz cała materia, będąc przebóstwioną, istniałaby wiecznie.

Widać tu, iż Skoworoda jest przychylny teologii Kościoła katolickiego, pozostającej pod wpływem arystotelizmu i tomizmu w kwestii zmienności materii. Tutaj też zrozumiała staje się w związku z tym pomniejszona rola wcielenia i zarazem wyeksponowana boska natura Chrystusa. Druga Osoba Boża nie mogłaby połączyć się z naturą, która jest naznaczona piętnem zła, tylko z naturą dobrą. Widać tutaj u Skoworody tylko pozorną sprzeczność: z jednej strony uznaje on trwanie zła nie w materii jako takiej, a w sprowadzeniu dobrze zorganizowanej bytowości do chaosu, czyli wyprowadzeniu z ładu rzeczy dobrych, z drugiej zaś strony twierdzi, iż rozpad bytu i jego powrót do chaosu jest jego koniecznym sposobem bycia. Nie wolno tu

²⁴⁸ Por. СБП, s. 57.

²⁴⁹ Por. Л. Ушкалов, *Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001, s. 41.

²⁵⁰ Paradoksalna teoria Skoworody o wieczystości i zarazem kruchości materii stała się dla badających jego spuściznę powodem niezrozumienia, niektórzy bowiem przypisywali mu poglądy gnostyckie, inni zaś widzieli wpływ oświecenia bądź materializmu na jego myślenie; najbardziej ostrożni pomijali milczeniem tę kwestię (por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 90).

²⁵¹ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 50.

mieszać dwóch porządków, mianowicie ontycznego i moralnego, bo zło jako brak dobra nie może należeć do porządku ontycznego, lecz do porządku moralnego. Ciężko byłoby w przypadku moralnie skorumpowanej natury wszechrzeczy, w tym także cielesności ludzkiej, mówić o pełnym połączeniu dwóch natur w Chrystusie, bo jeżeli Chrystus przyjął na siebie moralnie zepsutą naturę, to znaczy, że związał się z grzechem, co byłoby absurdem, jeżeli zaś przyjął bez skutków grzechu naturę ludzką, podlegającą tylko procesom zmienności i skończoności, to znaczy, iż prawdziwie połączył się z rodzajem ludzkim.

Przy takim toku myślenia Skoworoda uważa, iż materialna strona makrokosmosu, jako że jest zmienna, jawi się jako fałsz, cień, błoto, siano, nie od strony moralnej, lecz ontycznej; to samo tyczy się materialno-ziemsko-cielesnej strony mikrokosmosu, a wraz z nim Chrystusa oraz świata symbolicznego.

Odróżniwszy cielesność fałszywą od prawdziwej, Skoworoda z całą stanowczością ostatnią cielesność Chrystusa czyni obiektem oglądu uczniów na górze Tabor oraz po Jego zmartwychwstaniu²⁵². Traktując o Chrystusowej cielesności ukraiński teolog przywołuje przykład przyjmowania Ciała i Krwi Pańskich pod postaciami chleba i wina, twierdząc, iż nadaremnie przyjmuje się chleb i wino tylko ustami, bo tak przyjęty Chrystus na nic się nie przyda²⁵³. Chrystus zatem, łącząc się z ludzką naturą, sam w sobie przynosi człowiekowi prawdziwą, to znaczy pełną ludzką naturę, cielesność nieskażoną grzechem i śmiercią²⁵⁴. Pragnienie Zbawiciela wyraża się w byciu przyjętym przez wiarę w Jego prawdziwą cielesność, która już nie podlega oglądowi cielesnych oczu, lecz duchownych; oto dlatego podczas eucharystii, otwarłszy oczy ducha uczniom u kresu ich wędrówki do Emaus, zniknął z ich cielesnych oczu (Łk, 24, 31). Fałszywa cielesność została osądzona przez św. Pawła, mówiącego o ludziach cielesnych, którzy Bogu podobać się nie mogą (Rz 8, 8), oraz że uczynki ciała prowadzą do zagłady.

Źródłem życia według zasad fałszywej cielesności staje się wiara w to, co widzialne, oraz nadanie temu wartości absolutnej. W ten sposób duch mieszkający w człowieku zatracą swoją autonomię i staje na usługi cielesności, w związku z czym następuje zmieszanie tego, co boskie i ludzkie, a właściwie to, co boskie, będąc niewidzialnym, zostaje uznane za nieistniejące. Pomieszanie tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne, staje się zaprzeczeniem autonomii połączonych w Chrystusie natur. Ludzka natura w Chrystusie przez przebóstwienie nie traci swojej odrębności, jakby sobie tego życzyli monofizyci, lecz zachowuje swoją autonomiczność. Przeróżne herezje oraz schizmy w Kościele jako ciele Chrystusowym dlatego mają miejsce, że

²⁵² Пор. Г. Сковорода, *Убуждеся видѣши славу Его*, s. 200.

²⁵³ Пор. tenże, *Про святу вечерю, або Про вічність*, s. 149.

²⁵⁴ Пор. HPYC, s. 263.

porządek czy naturę boską umieszcza się i miesza się z porządkiem ludzkim, czyniąc te natury równorzędnymi, wzajemnie uwarunkowanymi, z czym nie sposób się pogodzić, bo autonomiczność w danym przypadku nie oznacza równorzędności i samoistności.

Rozprawiając o fałszywej i prawdziwej cielesności warto zwrócić uwagę na ich wzajemną opozycję²⁵⁵, która niemalże powszechnie występuje w dziełach Skoworody i nosi miano antytetyki²⁵⁶. Wszystkie trzy światy noszą w sobie napięcie, którego źródłem są przeciwieństwa dobra i zła, światła i ciemności, życia i śmierci, mocy i słabości, wojny i pokoju, radości i smutku, Chrystusa i Antychrysta. To, co dąży do unicestwienia i chaosu, uosabia Antychrysta, to natomiast, co dąży do życia i wieczności – Chrystusa. Wspomniane przeciwności, spotykając się ze sobą, wzajemnie się odpychają, stając się ciągłą walką i tworząc przy tym jakby swoisty świat walki, wojny. W religiach Dalekiego Wschodu da się zauważyć istnienie takiej idei, że mianowicie całe istnienie jako takie jawi się jako wynik walki przeciwieństw w przyrodzie, płci, żywiołach, duchach²⁵⁷. Z chrześcijańskiego punktu widzenia niemożliwe wydaje się przyjęcie założenia o istnieniu świata tylko wskutek przemocy, z tej racji, że całe tworzywo nie jest dziełem samoistnym, lecz zaplanowanym, stworzonym i ukierunkowanym ku określonej celowi przez Kogoś, kto jest Dobry i koniecznie miłujący. Paradoks mocarstw widzialnego świata, imperiów, państw, ideologii, polega nie na tym, aby pomóc słabszym, lecz przeciwnie, aby panować, kontrolować, emancypować, czyli dać odczuć władzę (Mk 10, 42). Chrystus zmienił takie rozumienie funkcjonowania władzy. On okazał się być Jedynym, który mentalnie usunął opozycję, czyli przemoc, napięcie i chaos jako skutek istnienia zła w świecie. On też dokonał połączenia przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), usunął rozdzieranie przez ukazanie siebie w prawdziwej, wieczystej ludzkiej naturze.

Antytetyka w Chrystusie staje się również paradoksem, czyli „cudem”. Przemoc, śmierć, ciemność, grzech, fałszywa cielesność jako zło, spotkawszy się przez Jego ludzką naturę z boską, nie została odepchnięta, lecz wchłonięta i przemieniona. Skoworoda wydaje się być genialny w wyrażaniu tego zwycięstwa niemalże we wszystkich swoich dziełach, stosując alegorie, typy, antytypy, prefigury Starego Testamentu²⁵⁸. Do przykładu węże magów faraona

²⁵⁵ Por. В. Малахов, *Христологічні мотиви в творчості Сковороди*, w: В. Малахов, *Бути собою*, Київ 2008, s. 171.

²⁵⁶ Antytetyczny sposób myślenia przyjął Skoworoda od Filona Aleksandryjskiego, który zapoczątkował naukę o trzech światach, o symbolicznym, czyli alegorycznym traktowaniu Pisma Świętego, usiłując przy tym pogodzić go z filozofią grecką a także stawiał w centrum swoich dociekań człowieka, mówiąc, iż całe objawienie podobne jest do żywej istoty, gdzie ciałem jest litera prawa a duszą jest ukryty sens (por. Матусова Е., *Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета, Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета*, Москва 2000, s. 35; a także patrz: В. Петров, *До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію)*, w: А. Кримський (red.), *Записки Історико-філологічного відділу УАН*, Київ 1927, t. XIII–XIV, s. 30–43).

²⁵⁷ Yin i yang w taoizmie tłumaczą dualizm rzeczywistości i są zasadą istnienia świata (por. М. Русеcki, *Трактат о религии*, Warszawa 2007, s. 425).

²⁵⁸ Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 426.

zostają pożarte przez węża Mojżesza, wąż, który zwiódł Adama i Ewę, został przewyciężony przez węża, który zawisł na drzewie krzyża²⁵⁹, grzech pierworodny, który jak potop rozlał się nad rodzajem ludzkim, został przewyciężony przez potop za dni Noego²⁶⁰. Należy zwrócić uwagę również na tę okoliczność, iż w dziełach naszego bohatera spotykają się przeciwne twierdzenia w odniesieniu do tego samego przedmiotu, co popularnie nazywa się antynomią²⁶¹. W osnowie dialektycznego sposobu myślenia, w jego klasycznym rozumieniu, mieści się, po pierwsze, antytetyka, czyli odkrycie przeciwstawnych znaczeń w jednym bycie, po drugie zaś zasada kołowrotu²⁶². Te dwie zasady znajdziemy w bardzo wyostrej formie u Skoworody, inspirującego się w tej materii Platonem, Plotynem, Proklusem i niektórymi Ojcami Kościoła.

Cały świat zewnętrzny nie tylko składa się z antytez, ale również dzięki nim istnieje, tworząc przy tym całość. Na przykład jedzenie tworzy głód i sytość, światło i ciemność – dzień, śmierć i życie – wszelkie stworzenie, tak iż cały świat w ten sposób funkcjonuje²⁶³. Odnowienie wyprowadzonego z ładu kosmosu dokonuje się dzięki Chrystusowi, który nie odpycha zła i nim wywołanego chaosu moralnego, lecz pochłaniając zepsutą przez zło naturę przemienia ją i czyni dobrą, harmonijną. W Chrystusie światło i ciemności stają się dniem, głód i sytość stają się napełnieniem, życie i śmierć stają się w tym świecie paschą, teza i antyteza stają syntezą. Nie odbywa się to oczywiście automatycznie, tylko dzięki dobrej bosko-ludzkiej woli Chrystusa, lecz przez współdział, synergii z wolą każdego człowieka²⁶⁴.

Ukazując się w postaci człowieka, Chrystus przez zjednoczenie dwóch natur objawił cały kosmos jako wszechjednię; wszystkie trzy światy, składające się również z dwóch natur, odnalazły w Nim swój sens, cel i spełnienie. Prawdziwe człowieczeństwo jest to człowieczeństwo Chrystusowe, weryfikujące się mocą Jego boskości, która jako jedyna zdolna jest przemienić zło w dobro, śmierć w życie, ciemności w światło, chaos w harmonię.

2.2. Chrystus-człowiek objawicielem Boga

Teologia szkoły aleksandryjskiej, której spadkobierczynią jest prawosławie, w większej mierze swoją uwagę skupia na boskiej naturze i godności Chrystusa; ludzka natura zawsze jest postrzegana w związku z boską i gloryfikowana jest przede wszystkim jako uwielbiona i

²⁵⁹ Por. K, s. 565.

²⁶⁰ Por. ПЗ, s. 941.

²⁶¹ Por. М. Попович, *Антиномія "простоти істини" у філософії Григорія Сковороди*, „Філософська думка” 5 (1972), s. 55-66.

²⁶² Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 29.

²⁶³ Por. АМ, s. 676.

²⁶⁴ W liście do Kowalynskoho Skoworoda pisze o tym, by jego uczeń był bardzo czujnym na ponęty życia świeckiego i póki trwa wiek młodości mocno trzymał się nauki Chrystusa, bo jeśli sam zechce rozporządzać swoim życiem to nawet Chrystus nie zawsze uratuje z wirów pokus i namiętności (por. tenże, *Лист до Михайла Ковалінського*, s. 1110).

przebóstwiona²⁶⁵. W związku z powyższym, na poziomie nie tylko treści doktrynalnych, lecz i mistycznych doświadczeń chrześcijan Wschodu i Zachodu da się zauważyć różnice.

Prawosławna mistyka – zdaniem N. Bierdiajewa – jest bardziej męska i wolitywna, katolicka natomiast bardziej żeńska i afektywna. We wschodnio-prawosławnej mistyce Chrystus przyjmowany jest do wnętrza człowieka i staje się osnową życia, w zachodnio-katolickiej mistyce Chrystus jest przedmiotem naśladowania, obiektem miłości pozostającym poza człowiekiem. Naśladowanie Chrystusa cierpiącego, posunięte aż do przyjęcia stygmatów, jest apogeum katolickiej mistycznej afektywności. Słodczy cierpień Chrystusowych, upojenie ranami Chrystusa – oto patos mistyki katolicyzmu. Na Wschodzie Chrystus jest podmiotem wewnątrz człowieka, na Zachodzie Chrystus jest „przedmiotem” poza człowiekiem. Wschodnia mistyka, wschodnia teologia, wschodnia metafizyka wypracowała ideę *θεωσις* – przebóstwienia natury ludzkiej (Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Grzegorz z Nyssy i inni). Na Zachodzie ludzka natura pozostaje na zewnątrz Boga, daleka od niego, tylko ukierunkowana na bóstwo i pragnąca jedni z Nim. Idea przebóstwienia człowieka u mistrza Eckharta i niemieckich mistyków pochodząca ze Wschodu, od Dionizego Areopagity, rozwijała się w klimacie przeciwstawienia katolickiej alienacji bóstwa i człowieczeństwa i doprowadziła do panteizmu. Na Wschodzie więc występuje mistyczne nasycenie, na Zachodzie mistyczny głód²⁶⁶.

W prawosławiu nie są znane przypadki świętych, którzy mieliby stygmaty, jak to jest w Kościele katolickim, natomiast są w prawosławiu święci, których ciała nie ulegają rozkładowi, z których wycieka mirra, wydają piękny zapach, promieniają światłem. Przejawy świętości na Wschodzie wskazują na kontemplację boskiej natury Chrystusa, który odpowiednio do sposobu czci obdarza swoich świętych darami swojej Osoby. W takim teologiczno-liturgicznym „klimacie” kształtował się obraz Chrystusa u Skoworody. Podejmując wątek św. Pawła, ukraiński myśliciel twierdzi, iż przez człowieczeństwo Chrystusa mamy dostęp do Boga. Jeżeli Chrystus jest Bogiem i w Nim odbywa się spotkanie dwóch natur, to również przez Niego dokonuje się objawienie Boga, poznanie Boga. Nie jest możliwy w tym świecie inny sposób dojścia do Boga, jak tylko przez człowieczeństwo Chrystusa. Chrystus jako Bóg-człowiek i partycypuje w dziejach ludzkości i w dziejach całego kosmosu, jak i antycypuje je. Cała natura nosi w sobie Jego samego, czyli jest *logijna*, nosi w sobie Ducha Chrystusowego. Adam, słysząc obietnicę Bożą o „potomstwie niewiasty” (Rdz 3, 13), która zmiażdży głowę węża, już wierzył w Chrystusa, Abraham uwierzył w Chrystusa i dlatego stał się ojcem Izaaka, Mojżesz widział na górze Synaj Chrystusa²⁶⁷.

²⁶⁵ Por. P. Eudokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 16.

²⁶⁶ Por. Н. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, Москва 1989, s. 244.

²⁶⁷ Por. НДХД, s. 218; oraz: por. A, s. 296.

Ludzie w większej mierze usiłują ujrzyć Chrystusa pod osłoną znaków i symboli, a ci którzy zmarli, widzą Go już w pełni blasku Jego ludzkiej natury, w której uczestniczą. Dostęp do Boga widzi tutaj Skoworoda przez taką cielesność Chrystusa, która jest postrzegana zmysłem wiary. Kto ujrzał takiego człowieka, ten ujrzał Boga. Sama cielesność Chrystusa jest aktywną częścią Jego Osoby przez słowo, bo On sam jest Słowem wypowiedzianym przez Ojca, przez które została ukształtowana cała rzeczywistość i jej centrum – człowiek²⁶⁸. Słowo, które nadaje miarę i kształt, samo przyjęło na siebie miarę i kształt ziemskiego ciała dla ukazania ciała niebieskiego. Słowo to było obecne w świecie od początków jego istnienia w postaci rozrzuconych ziaren, stąd ci, którzy je podjęli, stali się w przekonaniu Skoworody chrześcijanami. Chrystus nie jest ziarnem, lecz chlebem, który łącząc w sobie wiele ziaren uczynił je chlebem. Wszechobecny we wszystkich dziełach Skoworody alegoryzm daje do zrozumienia, że kreatywna moc Logosu ukryta pod osłoną cielesności jest drogą ku duchowi. Chrystus w związku z powyższym, będąc syntezą, jawi się jako centralna oś wszechświata. W Chrystusie Słowo, które ciałem się stało, ujawnia się jako dynamiczna i kreatywna moc oraz miarodajny wzorzec²⁶⁹.

Identyfikacja Boga odbywa się przez Chrystusa. Jeżeli ktokolwiek i kiedykolwiek doszedł do poznania Boga, osiągnął to przez Chrystusa i przez Jego obecność w świecie. Pomniejszając historyczną wartość Osoby Chrystusa, Skoworoda kładzie nacisk na Jego powszechną obecność w świecie. Dojście do poznania prawdy o Bogu nie może być uwarunkowane historycznie i być zwykłym okazjonalizmem; w przekonaniu naszego autora musi ono być powszechnie dostępne. Chrystus, dlatego że jest wszechobecny, jest wszędzie dostępny. Odkrywający Boga rozumem i wiarą zawsze odkrywa Bogo-człowieka, Chrystusa. Skoworoda przeprowadza w związku z tym identyfikację pomiędzy Chrystusem a Prawdą. Kto poznał sens, Logos, ten poznał Prawdę, a przez to Chrystusa, zaś przez Chrystusa również siebie samego. Jeżeli dana Prawda została poznana przez jakiegokolwiek człowieka, to on jako nośnik prawdy nosi w sobie Chrystusa, czyli Boga samego (Богоносний). Dla Skoworody nie ma realnej różnicy pomiędzy samym Chrystusem, jako Bogo-człowiekiem, a tym, który Go poznał. Ukraiński myśliciel zamiennie używa nazw osób Epikur-Chrystus²⁷⁰, utożsamiając ich, bo kto poznał i przyjął Boga, ten w Niego się i przemienił. Pitagoras, który poznał prawdę przez trójkąt, również pod maską swojej cielesności posiada Chrystusa jako Logosa. Człowieczeństwo Chrystusa zatem nie tyle postrzega się materialistycznie czy panteistycznie, ile spirytualistycznie oraz uniwersalistyczno-personalistycznie.

²⁶⁸ Por. A, s. 314.

²⁶⁹ Por. HдХД, s. 215-216.

²⁷⁰ Por. СБП, s. 85.

Swoją obecność w świecie Bóg jako człowiek manifestuje przez osoby, które noszą Go pod maską swojej fałszywej cielesności, Nim promieniują, którzy są jakby cieniem Jego prawdziwego ciała i pojemnikiem dla Jego Ducha. W dziejach naszego bohatera da się zauważyć mocno obecny paralelizm postaci biblijnych i nie tylko, do Chrystusa. Pierwszy Adam, Izaak – syn śmiechu, sprzedany w niewolę Józef, Daniel umieszczony w jamie z lwami, Eliasza wzięty do nieba, niewinnie zabity Zachariasz, wszyscy oni są objawicielami Boga przez to, że Bóg jest obecny w nich, a tym Bogiem jest oczywiście Chrystus²⁷¹. Każda postać antycznego mędrca czy biblijnego proroka objawia jakiś odrębny element osobowości Chrystusa bądź tajemnicę Jego życia, śmierci czy zmartwychwstania, aktywnie biorąc udział w boskiej rzeczywistości²⁷². Skoro Chrystus jest centrum, ku któremu są zwrócone wszystkie postacie historii świata, to znaczy że jest On jednym wielkim symbolem, dzięki któremu można odczytać Bóstwo. Osoby wskazujące na Chrystusa są znakami wskazującymi na jego Osobę po to, aby obserwator mógł dostrzec w Nim Boga, jako syntezę wszystkich znaków (symboli), jako ikonę bądź mozaikowy obraz lub jako lustrzane odbicie jedyne człowieka²⁷³.

Kościół w mniemaniu Skoworody, jak to było wspomniane wyżej, jest tylko szatą Chrystusa i może również być postrzegany jako naprowadzający znak, raz bardziej, raz mniej skuteczny. Czynności i obrzędy kościelne same w sobie nie mają mocy odsłonięcia prawdy i nie objawiają Boga na zasadzie *ex opere operato*, lecz mogą być pożyteczne dla tego, kto już ma szlachetne myślenie²⁷⁴. Kto nie posiada w sobie chęci poznania Boga, niczego w nich nie zobaczy. Ważna jest zatem dynamika, wewnętrzna chęć, dążenie, które demonstruje i podaje za przykład sam Logos w odniesieniu do swojego Ojca, bo to ona decyduje o poznaniu i wejściu w poznawczy dialog z Bogiem. Zatrzymujący się na szacie Chrystusa, bądź nawet na Jego cielesności, nie mogą pretendować do miana znawców Boga; owszem, sprawców dzieł Bożych tak, ale nie samego Boga. Ci, którzy zatrzymują się na peryferiach Boga, nie znają Ggo i przez to tracą, myśląc, że to, co osiągnęli, jest wszystkim.

Skoworoda twierdzi, że wszyscy wprawdzie są zaproszeni do wniknięcia w bóstwo Chrystusa przez Jego cielesność, ale nie wszyscy działają tak, jakby sobie tego życzył Bóg²⁷⁵. O tych „wszystkich” powiedziano, iż pobiegli za marnościami, pozostawiwszy Chrystusa samego i ubogiego. Wyzuwszy się wszystkiego, co ceni człowiek, Chrystus stał się ubogim, aby w Nim nic oprócz ubóstwa nie było widać, stąd aby móc Go zobaczyć, trzeba chcieć nic nie widzieć oprócz bóstwa. Chrystus Skoworody objawia się nie tyle przez Jezusa z Nazaretu oraz nie przede

²⁷¹ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 133.

²⁷² Пор. К, s. 582-583.

²⁷³ Пор. ДоДМ, s. 480.

²⁷⁴ Пор. А, s. 315.

²⁷⁵ ПЗ, s. 967.

wszystkim w historycznym wymiarze, lecz w kosmicznym, jest On bardziej uduchowionym ciałem, *pneumatoforem*, aniżeli ucieleśnionym Bogiem, dojście do którego ma każdy bez wyjątku człowiek dzięki swoim zdolnościom poznawczym oraz swojemu otwarciu na Prawdę.

Największą wartością, którą posiada i objawia Syn Boży, jest Jego wola²⁷⁶, bo Jego chęć podobania się Ojcu i nieustannego wykonywania Jego woli były źródłem Jego jaskrawej osobowości i niezwykłości. Ziemskie życie Chrystusa było dla Niego swoistą paschą, ciągłym zmierzaniem ku swojemu źródłu. Objawiając Boga Ojca, Syn Boży objawił drogę ku Niemu, kroczenie po której niechybnie związane jest z dobrą wolą stworzeń. Jak magnes przyciąga do siebie wszystko, co mieści w sobie żelazo, tak i Chrystus swoją dobrą wolą przyciąga wszystkich, którzy wzbudzają w sobie dobrą wolę. Tylko widząc Chrystusa jako Pantokratora, można wzbogacić chrystologię o wątek soteriologiczny, który jest bardzo słabo widoczny u Skoworody. Pełnia władzy Bogo-człowieka decyduje o powszechności rekapitulacji wszystkiego, co istnieje. Tak zwane zbawienie, jako rzeczywistość, która może być dokonana tylko przez Boga, zrealizowała się przez Chrystusa oraz nosi ponadhistoryczny charakter i obejmuje wszystkich i wszystko jednocześnie.

W duchu szkoły aleksandryjskiej da się zauważyć u Skoworody naukę o możliwości rekapitulacji każdej istoty w Chrystusie, można także dopatrzeć się u ukraińskiego myśliciela wątków związanych z teorią *apokatastasis ton panton*. Tak czy inaczej platonizujący charakter szkoły aleksandryjskiej, która zrodziła monofizytyzm, mieści w sobie, obok manichejskich ciągot, niebezpieczeństwo panteizmu, a ten z kolei logicznie prowadzi do uznania powszechnej rekapitulacji (*ανακεφαλαίωση*) wszystkiego. Jeżeli bowiem wszystko jest Bogiem, to wszystko koniecznie musi być zbawione. Manicheizm w tym momencie tylko na pierwszy rzut oka nie wpisuje się w cały system szkoły aleksandryjskiej. W rzeczywistości jednak da się wytłumaczyć jego obecność poprzez dualistyczne postrzeganie rzeczywistości przez wspomnianą szkołę, w której duch zawsze góruje nad materią. Bez wątplenia nasz bohater zdawał sobie sprawę ze skrajności, w jakie wpadała jego rodzima szkoła, dlatego nieraz podejmował wątki związane z arystotelesowskim, czyli zachodnio-katolickim sposobem opisywania zagadnień chrystologiczno-soteriologicznych, niechybnie związanych z gloryfikowaniem ludzkiej natury Jezusa²⁷⁷.

²⁷⁶ Por. tenże, *Лист до невідомих осіб*, c. 1318.

„Siedzisz w ciemnościach, leżysz w grobie [...] O boska iskro! Ziarno gorzycy i pszenicy! Nasienie Abrahama! Synu Dawida! Chryste Jezu! Niebiański i nowy człowiecze! Głowo, i serce, i światłości całego stworzenia! Centrum wszechświata! Moc, prawo i królestwo świata! Prawico Boska! Zmartwychwstanie nasze! Kiedyż to ciebie zrozumiemy?.. Ty jesteś prawdziwym człowiekiem z prawdziwym ciałem. My nie znamy takiego człowieka, a tych których znamy, ci wszyscy umierają. Ach, prawdziwy człowiek przecież nie umiera. W ten sposób widać, że my prawdziwego człowieka nigdy nie widzieli, a tych, których znamy, tych ręce, nogi i całe ciało w proch się obraca” (por. HPYC, s. 263).

Dla przykładu Bilaniuk, analizując dzieła Skoworody, dopatrywał się poprawki, którą on naniósł w swoim dziele *Убуждися видѣши славу его*²⁷⁸. W rękopisie-oryginale Skoworoda własnoręcznie wykreślił słowo „человѣче” (wołacz słowa „człowiek”), a w to miejsce wpisał słowo „Бор”, przy czym owo słowo nie bardzo pasowało w danym kontekście po słowie: „израилскый.” Powyższa poprawka, zdaniem Bilaniuka, wskazuje na to, iż Skoworoda sam siebie pochwycił na przeakcentowaniu ludzkiej natury Chrystusa. Akcent staje się tym bardziej wyraźny, kiedy zwróci się uwagę na wyraz: „с твоим Человѣком” na końcu cytatu. Jako myśliciel, na którego w znacznej mierze wpływ miało prawosławie, nie zapomina nasz autor o ludzkiej naturze Chrystusa, ale jako przedstawiciel tradycji aleksandryjskiej nadaje jej znacznie skromniejsze znaczenie²⁷⁹.

Powrót wszystkiego do Boga dokonuje się nie tyle przez fizyczno-moralny wysiłek Jezusa na Golgocie, ile przez Jego duchową obecność w człowieku i świecie. Tak przedstawiona koncepcja chrystologiczno-soteriologiczna mieści w sobie jednak słabość historyczno-egzystencjalną, bo jeżeli zbawienie przez Chrystusa jest tak wszechdostępne, to po co w ogóle potrzebne było wcielenie Logosu, skoro on i tak jest obecny w człowieku i w świecie jako prawo duchowe. Z drugiej strony czy ta intelektualno-duchowa „lokalizacja” Chrystusowego Ducha w świecie i w człowieku nie wydaje się być zbyt wymagającym procesem w odniesieniu do ograniczonych możliwości większości ludzi? Czy rzeczywiście można tutaj mówić tylko o zwykłej otwartości człowieka na zbawienie jako poznanie, czy raczej da się zauważyć konieczność intelektualno-duchowego wysiłku jako koniecznej składowej dla osiągnięcia Boga? Odpowiedzi na te pytania wymagają indywidualnego podejścia do każdej istoty rozumnej, bo powrót do Boga przez poznanie w różny sposób może być przyswajany i odbierany, w zależności od percepcyjnych możliwości osób.

W pewnym tekście Skoworoda ukazuje Chrystusa jako obiekt kontemplacji, przemieniający tych, którzy Go oglądają²⁸⁰. Wszystko to, co wyszło od Chrystusa jako wzorca, stając się Jego kopią, ma możliwość powrotu do Niego przez widzenie Go i ciążenie ku Niemu jako źródłu i centrum. Temu, kto ostatecznie jednak nie potrafi dojść do widzenia Chrystusa

²⁷⁸ „O prawdziwy, nieskalany izraelski BOŻE! Zajaśnij światłem twoim na nas na tyle, na ile oko nasze może znieść. Abyśmy chodząc w świetle twego oblicza i bezucuciowo w nowe przemieniając się, doszli do radosnego, ostatniego włosu naszego zmartwychwstania! Tobie sława z twoim człowiekiem i świętym duchem. Amen” (por. tenże, *Убуждися видѣши славу Его*, s. 202).

²⁷⁹ П. Біланюк, Григорій Сковорода — філософ чи богослов?, w: П. Біланюк (red.), *Божя істина, краса і любов проповіді, доповіді і розвідки*, s. 378.

²⁸⁰ „Chryste, źródło dobra wszelakiego!

Wylej na pasterza duch swój.

Bądź mu wzorcem ty.

Aby patrząc nań, go naśladował

wszelki człowiek z trzody jego,

oraz przedłuż mu szczęśliwy wiek” (СБП, s. 78).

wysiłkiem spoglądania, pozostaje tylko droga pośrednia, czyli uczestnictwo w sakramentach i obrzędach kościelnych. Tak czy inaczej trzeba zgodzić się z taką opcją, iż rekapitulacja z jednej strony jest dana człowiekowi przez Chrystusa darmo i jest wszechdostępna, a z drugiej strony przyswojenie jej sobie samemu niechybnie wiąże się z osobistym wysiłkiem intelektualno-moralno-duchowym. W tym punkcie rozważań staje się zrozumiałe, dlaczego w nauczaniu Skoworody niejedni krytycy dopatrywali się gnostycyzmu, a dla rosyjskich masonów oraz dla sekty duchoborców dzieła Skoworody były źródłem inspiracji²⁸¹.

Chrystus jako człowiek objawia sobą Boga w pełni dlatego, że sam jest Bogiem w ciele. Janowe Słowo, które ciałem się stało, przyobłóklszy się w cielesność starego Adama, przyniosło ze sobą nową cielesność, która proroczo zajaśniała na górze Tabor, a na stałe dopiero po zmartwychwstaniu. Chrystus bytuje teraz w nowej cielesności i dąży do ubrania w tę cielesność każdego człowieka. Śmierć Jezusa na krzyżu jest śmiercią starego Adama, jest zniszczeniem fałszywej cielesności, a wraz z nią grzechu. Ostateczne zbawienie człowieka i kosmosu ukazało się w zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli w objawieniu prawdziwej cielesności nowego Adama.

W związku z tym, iż Skoworoda dokonał antropologicznego powrotu, należy stwierdzić, że objawienie Boga przez Jezusa dokonuje się przede wszystkim we wnętrzu człowieka. Chrystus Skoworody najskuteczniej objawia się dla zbawienia raczej indywidualnie aniżeli eklezyjalnie. Przez prawdziwą cielesność Chrystusa człowiek ma możliwość partycypacji w naturze Boskiej nie poprzez Jego wcielenie, lecz przez rozpoznanie w sobie Jego obecności.

2.3. Chrystus zasadą i kryterium człowieczeństwa

W przekonaniu Skoworody istnieje tylko jeden człowiek i jest nim Chrystus. W Jego człowieczeństwie wszyscy biorą udział wówczas, kiedy odrzucają fałszywą cielesność, czyli starego człowieka, a przyodziejają się w nowego. Stare człowieczeństwo rozumiane tutaj jest w mnogości na wzór rozbitego lustra, w którym jeśli odbija się jeden człowiek, to w znikomym wymiarze²⁸². Kiedy lustro zostanie przetopione i na nowo odlane, dopiero wówczas można będzie widzieć nowego człowieka w oryginale i podobieństwie.

Chrystus będąc obrazem Boga jawi się najpierw jako wzorzec do naśladowania; ze względu na Niego trzeba wszystko pozostawić, szczególnie swego starego człowieka, aby w to miejsce był umieszczony nowy człowiek. Dość rzadko pisze Skoworoda o Chrystusie używając imienia Jezus, o wiele częściej pisze on o „nowym człowieku”²⁸³, „prawdziwym człowieku”²⁸⁴,

²⁸¹ Por. Ю. Барабаш, *Дух животворить... Читаємо Сковороду*, Київ 2014, s. 366-368.

²⁸² Por. Г. Сковорода, *Про святу вечерю, або Про вічність*, s. 149.

²⁸³ Por. НРУС, s. 268.

²⁸⁴ Por. tenże, *Убуждеся видѣши славу Его*, s. 201.

„górnym człowieku”²⁸⁵. Obok barokowego obrazu rozbitego lustra Skoworoda posługuje się przykładem labiryntu²⁸⁶ bądź wzburzonego morza²⁸⁷, we władzy których znalazł się człowiek, a wyjście z tych pułapek może dać tylko nieskończony Bóg, który sam wszedłszy w labirynt ludzkiego życia wyprowadza z niego. Otóż nie tyle ze względu na przewyższenie zła i dar dobra Chrystus jest wzorcem, ile sama Jego Boska Osoba, Jego Duch i Jego prawdziwa cielesność.

Chrystus jednak nie tyle chce być tylko wzorcem do naśladowania, czyli moralnym albo duchownym autorytetem, pozostającym na zewnątrz człowieka, ile raczej dąży do tego, aby uobecnić siebie samego w każdym człowieku. Być człowiekiem to nie tyle być jak Chrystus, ile raczej być samym Chrystusem, *alter Christus*, albo mieć w sobie Chrystusa, nosić Go w sobie. Mistyczne wątki, które znalazły swoje miejsce w twórczości Skoworody, mają ścisły związek ze szkołą nadreńską, która nawiązywała do platonizujących pisarzy kościelnych, wśród których na czołowym miejscu widnieje Pseudo-Dionizy Areopagita, ale mogły być też inspirowane postacią św. Franciszka z Asyżu²⁸⁸. Postać *Poverella*, współukrzyżowanego z Chrystusem, wyraźnie dawała do zrozumienia, że jest to człowiek, który naśladować, przeżył Chrystusa „pod swoją skórą” najintensywniej jak tylko można. Poza tym ukraińskiemu myślicielowi podobał się Franciszkowy sposób postrzegania ciała jako osiołka, którego trzeba oswajać w taki sposób, aby on mógł służyć duszy ludzkiej.

Teologia obecności Boga wewnątrz człowieka, jak się okazuje, nie musi być udziałem tylko mistyki chrześcijańskiego Wschodu; doświadczyć Boga można duchowo w tak ekspresywny sposób, że staje się to widoczne na zewnątrz, z czym na pewno Skoworoda by się zgodził, ponieważ sam niejednokrotnie miał mistyczne doświadczenie Boga. Oglądając z

²⁸⁵ Por. A, s. 315.

²⁸⁶ Por. tenże, *Лист до Осина Юрійовича Розальйон-Сошальського*, s. 1279 (dość popularny w literaturze epoki baroku jest obraz labiryntu. Dla Skoworody ten termin ma wiele znaczeń, nazywa on labiryntem również i samą Biblię, prawa obywatelskie, myślenie ludzkie).

²⁸⁷ Por. БНД, s. 399 (mówiąc o morzu Skoworoda ma najczęściej na myśli pokusy i namiętności, walkę z którymi nieustannie musi podejmować w tym świecie człowiek).

²⁸⁸ Św. Franciszek z Asyżu w swoim liście do wiernych pisze: „My powinniśmy nienawidzić ciała nasze wraz z ich wadami i grzechami [...]” (Ю. Городечний (tłum.), *Листи преподобного і богоносного Франциска з Асижу Серафимського Отця, лист до вірних*, Львів 2012, s. 85.) W przytoczonym cytacie można dopatrzeć się dość negatywnej relacji św. Franciszka do ciała, obciążonego wadami i grzechami. Pogarda do ciała była mile widziana w szkole aleksandryjskiej, promującej życie ascetyczne z jednej strony, a drugiej strony promującej kontemplację rzeczywistości niebiańskich. Wydaje się, iż życie konsekrowane na Wschodzie polegało na porzuceniu dóbr ziemskich dla oglądania rzeczywistości duchownych, natomiast na Zachodzie od XII wieku życie konsekrowane, oprócz kontemplacji rzeczy niebiańskich, zaczęło stawiać przed sobą zadanie przemieniania także i tego świata, uobecniania królestwa Bożego w rzeczywistościach ziemskich. Ten typ życia konsekrowanego na szeroką skalę prawdopodobnie bierze swój początek od św. Franciszka z Asyżu, który wyprowadził osoby konsekrowane za mury klasztoru. Prawosławie nie zna takiego pojęcia jak życie kontemplacyjno-czynne, natomiast Zachód posiada taki wymiar życia konsekrowanego. We wschodnim Kościele mnich ucieka od świata do nieba, na Zachodzie ucieka od świata dla świata. Fenomen św. Franciszka polega nie na negacji świata i ucieczki od niego, ale na akceptacji go we wszystkich wymiarach oprócz grzechu, na patrzeniu na niego oczami Boga. Mówiąc językiem filozofii, platonizm i arystotelizm we franciszkańskiej szkole znalazł swoją syntezę w taki sposób, że mówi się o nowej szkole, noszącej miano „szkotyzmu”, inspiratorem której jest św. Franciszek, a uwieńczeniem bł. Jan Duns Szkot.

obserwatorium swego umysłu i serca świat zatopiony w kłamstwie i szukając opoki, nie można znaleźć nikogo oprócz Chrystusa²⁸⁹. Opierając się na Jego słowie i osobie można budować swoją osobowość, wieczną i szczęśliwą. Chrystus mówił i działał jako mający pełną władzę, czyli jako samoistny i nikim nie uwarunkowany. Ci, którzy byli blisko oddziaływania Jego osoby, również osiągnęli podobne przymioty i działało się tak dlatego, że On sam przez swego Ducha mieszkał w nich, w swoich uczniach.

Autorytet Chrystusa dodatkowo wzmacnia się przez Jego nieugiętość i bezkompromisowość w odniesieniu do jakiegokolwiek przejawu zła, które przed Nim drży i jako zdemaskowane musi przed Nim ustąpić. Jedyna znana moc przewyższająca demony, których nazwę Skoworoda wyprowadzał z greckiego „δαίμων” i tłumaczył na swój rodzimy język jako „widzenie”, mieści się w słowie Chrystusa. Mielenie duchowymi zębami ziarna słowa, wewnątrz którego znajduje się idea boska, i połykanie go przepędza i wykorzenia z wnętrza człowieka złe idee-demony. Opozycja „Chrystus-Antychryst”, z której Chrystus zawsze wychodzi zwycięsko, daje do zrozumienia, iż jest tylko jeden, kto pokonał zło i Złego²⁹⁰. W związku z tym jeśli gdziekolwiek jest ono przewyżczone, odbywa się to przez wpływ Ducha Chrystusowego²⁹¹.

Kiedy łącznie występują myśl, słowo i działanie, wtedy można stwierdzić wiarygodność osoby bądź zjawiska. W największej mierze dokonało się to w Chrystusie jako Mądrości wcielonej, w pełni zrealizowanej. Skoworoda stawia Chrystusa w centrum swojego myślenia, jako Mądrość, którą kosztując na poziomie *voûç*, odczuwa się niewysłowioną słodycz, jako przyjaciela, który jest prawdziwym *Εγώ* w centrum jego osoby, prawdziwym sercem jego serca, wypełnieniem otchłani jego wnętrza. Wreszcie Chrystus jako nowy Izaak, będąc w pełni radosny, może być źródłem szczęścia i radości tych, którzy chcieliby tworzyć z Nim przyjaźń.

Jako że głównym rysem filozofii i teologii ukraińskiego myśliciela była autonomiczność, to również w pytaniach chrystologicznych interesuje go nie to, co na ów czas było przedmiotem omówień, lecz to, co sam uważał za najważniejsze i słuszne. Aby tworzyć przyjaźń z Chrystusem, koniecznie trzeba stanąć w Prawdzie. W poszukiwaniu Prawdy dochodzi on drogą rozumu i dobrej woli do Chrystusa, czyniąc religię filozofią a filozofię religią. Pozostając pod wpływem platonizujących filozofów oraz Biblii odnalazł on wspólny mianownik dla tych dwóch źródeł poznania, a jest nim poznanie Prawdy, która przez przyjaźń z Bogiem uszczęśliwia i nasycy sensem. Obok wspomnianych Pitagorasa, Sokratesa i Platona, z filozofów greckich wysoce cenił on Epikura, którego utożsamiał z Chrystusem²⁹². Chociaż materialistyczna etyka

²⁸⁹ Por. СБП, s. 67.

²⁹⁰ Por. tamże, s. 70.

²⁹¹ „Gdzie jesteś, świecie nasz, Chryste Jezu, Ty jeden mówisz prawdę [...], Ewangelia twa jest zapaloną pochodnią [...] Oto jedyny środek dla uniknięcia omany i ciemności niewiedzy” (HPYC, s. 258).

²⁹² Por. СБП, s. 85.

Epikura niewiele wspólnego ma z poglądami Skoworody, to trzeba przyznać, że istnieje między nimi dość wielkie podobieństwo w zakresie nauki o szczęściu. Są dwa główne dobra w świecie, uczył Skoworoda w ślad za Epikurem, mądrość i przyjaźń²⁹³, i są one mocno ze sobą związane. Jedynie owe dobra dają poczucie duchowego pokoju. „Nie odkładaj szczęścia na jutro”²⁹⁴ – tę sentencję lubił powtarzać ukraiński myśliciel. Zarówno Chrystus, jak i Epikur mieli uczniów, którzy podobnie chcieli myśleć i żyć, obydwaj deklarowali brak strachu wobec śmierci, spędzali czas rozkoszując się tym, co dawała im matka natura. Przy tym wszystkim zarówno Epikur, jak i Chrystus nie byli przez siebie współczesnych odpowiednio zrozumiani. Poznanie potrzeb ducha, nie zaś ciała oraz życie zgodne z wymaganiami Ducha, czyli prawdy, stanowi źródło szczęścia, i to głosili Epikur i Chrystus²⁹⁵.

Reasumując daną partię rozważań należy stwierdzić, iż zasadą i kryterium człowieczeństwa jest Chrystus z następujących powodów:

a) Jest On obecny we wszystkich trzech światach w dwóch swoich naturach, jako odwieczny Bóg i jako człowiek, w którym zawiera się cielesność duchowa oraz materialna, będąca cieniem Jego osoby.

b) Chrystus jako prawdziwy człowiek jest prawem duchowym spajającym cały kosmos w jedno, osią trzymającą wszystko swoją potęgą.

c) Chrystus nie jest zwykłą syntezą rzeczywistości, chociaż może być tak odbierany rozum ludzki; jest On raczej jego miarodajnym centrum. Wszelka doskonałość mierzy się swoim podobieństwem do Jego osoby jako ideału, jest odzwierciedleniem Jego doskonałości.

d) Kto poznaje Prawdę – poznaje Chrystusa, bo Prawda nie może być poznawana w kategoriach przypadłości, lecz wieczności. Dostęp do wieczności człowiek ma tylko przez Bogoczłowieczeństwo Chrystusa.

e) Jeżeli Prawda jest jedna, to i dobroć musi być jedna; otóż Chrystus jawi się jako jedyny dobry, tzn. bezwarunkowo i nieustannie dobry. Jego dobroć jest ukryta zarówno w Nim, jak i w tych, którzy poznają Go i przez to upodabniają się do Niego.

f) Tylko ten może być rzeczywiście przyjacielem, kto wie, co tak naprawdę kryje się w sercu ludzkim, a kimś takim może być tylko Chrystus, który dogłębnie zna każdego człowieka, będącego przecież Jego odbiciem, bardziej lub mniej podobnym do swego pierwowzoru. Na płaszczyźnie metafizycznej przyjaźń postrzega się w kategorii piękna, czyli jako skutek spotkania w Prawdzie istot rozumnych, które wspólnie stanowią czytelny znak albo symbol połączonych w Chrystusie rzeczywistości.

²⁹³ Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 443.

²⁹⁴ Пор. SA, s. 729.

²⁹⁵ Пор. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*, Київ 1972, s. 234.

g) Chrystus jest mądrością, bo na nim się nic nie zamyka, lecz w nim wszystko jest otwarte na nieskończoność. Stworzenie przez Chrystusa bierze udział w wiecznym poznawaniu i kosztowaniu boskich dóbr. Jeżeli cokolwiek można było by do końca poznać to wówczas mamy do czynienia z labiryntem, czyli bezcelowym krążeniem, a zatem z głupotą.

Jeżeli Chrystus jest moralnym i duchowym autorytetem, to znaczy, że na Jego osobę należy patrzeć jak na wzorzec pod każdym względem człowieczeństwa, On jest normą myślenia, mówienia i postępowania. Można by powiedzieć, że u Skoworody Chrystus jest wzorcem dla Boga Ojca w dziele kreowania człowieka, bo ten ostatni miał przed sobą osobę swego Syna jako miarodajny obraz.

2.4. Chrystus Bogo-człowiek centrum kosmosu

Skoworoda, jeśli wierzyć jego dziełom i niektórym komentatorom, nie pasował do politycznego i obywatelskiego życia ówczesnej Ukrainy, która przez całe jego świadome życie była wchłonięta przez wielkie imperium rosyjskie i zwała się Małorosją²⁹⁶. Sam on, jak pisze Kowalyński, uważał, iż matką jego jest Małorosja, a ciotką Ukraina²⁹⁷, którą bardzo kochał.

Za cara Piotra I Ukraina zaczęła tracić swoją autonomię, później, po dojściu do władzy Elżbiety, córki Piotra I, w związku z jej zamiłowaniem do ziemi i ludu małorosyjskiego, można było obserwować polityczny renesans, totalnie zniszczony przez despotyzm Katarzyny II, która ostatecznie zniszczyła hetmanat, a szlachtę kozacką przekształciła w rosyjskich dworzan. Takie kroki czynione były w imię centralizacji władzy rosyjskiego imperium dla jej lepszej kontroli nad narodami, które tymczasem marzyły o swojej autonomii. Władza państwowego aparatu nie była jedynym sposobem kontroli, bo imperialna maszyna administracyjna skutecznie wykorzystywała Kościół prawosławny dla swoich zaborczych planów. Skoworoda zapewne wiedział o tych wszystkich faktach i jako patriota nie był obojętny na wszystko, co się odbywało w jego ojczyźnie. Reagował jednak na te wydarzenia na swój sposób. Wszystko to, co uznał za zniszczalne i przemijające, uznał za niegodne swojej uwagi, a jeżeli już, to ośmieszał to w duchu satyryzmu²⁹⁸, zawsze na pierwsze miejsce stawiając to, co wieczne i niezmiennie.

Za taką wiecznie trającą wartość uznał Skoworoda Królestwo Niebieskie, gdzie królem i panem wszystkiego jest Bóg. To, co odbywało się w historii Ukrainy i Europy, niejako na opak było akcentowane przez ukraińskiego myśliciela. Rozszerzanie wpływu świeckiej władzy było dla niego dobrą okazją, by podejmować temat szerzenia się Królestwa Bożego; gonitwa za urzędami i bogactwami były okazją do znieważania tych lichych wartości; wpływy

²⁹⁶ Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 248.

²⁹⁷ Пор. Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1183.

²⁹⁸ Пор. Ю. Барабаш, *Дух животворить... Читаємо Сковороду*, s. 406.

oświeceniowe były okazją do wyśmiewania ograniczoności ludzkiego umysłu, który chce oglądać układy planetarne, a nie widzi jamy przed swoim nosem; wzmocnienie władzy monarchicznej było przyczynkiem do pogłębienia tematu rzeczywistej i wieczystej władzy Boga w świecie.

Przyjąwszy antytetyczność w postrzeganiu rzeczywistości za jedną z wiodących metod swojego patrzenia na wszechświat, ciągle dokonywał reinterpretacji wszystkiego, co się przed nim odkrywało jako oczywiste. Ukraiński myśliciel chciał mieć swój własny sposób widzenia Boga i świata, w związku z czym zdaniem niektórych stworzył swoją własną religię²⁹⁹. Trudno się z tym zdaniem pogodzić, dlatego iż jego myślenie ma typowo chrześcijańskie założenia, jak filozoficzne, tak i teologiczne, dlatego też przypisywanie mu akonfesyjności byłoby stwierdzeniem chyba bliższym prawdy³⁰⁰. W jaki sposób zatem widzi Skoworoda obecność Chrystusa i Jego władzę w świecie?

Jest ona rozumiana w kategoriach barokowego postrzegania obecności Boga. Bóg jawi się jako koło, którego centrum jest wszędzie, dlatego że obwód jego nie da się określić. Zacieśnianie w związku z powyższym obecności Chrystusa do tylko widzialnych granic chrześcijaństwa byłoby wielkim zubożeniem. Jeżeli świat został stworzony dla człowieka, a prawdziwym człowiekiem jest ten niebiański, czyli Chrystus, to znaczy, że cały wszechświat był stworzony przez Niego i dla Niego. Cała rzeczywistość przecież idzie w kierunku syntezy, czyli ciąży do jakiegoś określonego celu. Dobro ciąży ku swej pełni, jak i przeciwnie, zło dąży do totalnej zagłady. Aby dobro miało możliwość wchodzenia ku jednemu Dobremu, to ów Jedyny musiałby utorować drogę od siebie i do siebie.

Myśl Skoworody jest przepojona motywami kenozy Boga-człowieka, torującego szlak do człowieka. Bóg bowiem już posłał swoje Słowo na świat i jest w nim obecny od stworzenia po wszystkie wieki. Skoworoda, chociaż przyjmował tezę o wieczystości materii, to jednak nie w tym sensie, w jakim rozumieli tę kwestię Spinoza czy materialści. Dla niego materia była wiecznym atrybutem ducha, jak ubranie dla ciała czy jako cień w odniesieniu do przedmiotu. Wszystko, co umiera w świecie, od razu się i rodzi, początek i koniec jest tym samym. Pod zmienną skorupą zewnętrznej rzeczywistości, jak pod wzburzonym morzem, mieści się pierwiastek ducha, niepodlegający zmianom. Ten pierwiastek nie jest bezosobową i bezforemną energią czy masą, ma on swoją tożsamość, ma ludzką twarz.

Chrystocentryzm Skoworody jest równocześnie teandryzmem i antropocentryzmem³⁰¹, w ścisłym tego słowa rozumieniu. Jeżeli materia jest wieczystym atrybutem wiecznego, to świat

²⁹⁹ Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 435, 445.

³⁰⁰ Por. А. Колодний *Бог біля тебе, з тобою є, в тобі є...: філософська релігійність Григорія Савовича Сковороди*, „Людина і світ” 9 (1994), s. 5.

³⁰¹ Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie, Hryhorij Skoworoda Filozofia – Teologia – Mistyka*, s. 206.

nie mógł być stworzony tylko przez Boga, lecz przez Boga-człowieka. Oto dlaczego wszystko w tym świecie nosi ludzką miarę, formę, kształt, rozciągłość, nazwę i charakter.

Ikona Chrystusa trzymającego cyrkiel i kreującego świat jest chyba najbardziej doniosłym wyrazem prawdy o ludzkim wpływie na kształtowanie rzeczywistości. To Duch Chrystusa, który ujawnił się i zamieszkał w prorokach, opisał stworzenie świata, dzieje narodu wybranego, zapowiedział sam siebie i swoje przyjście, zapieczętował wszystkie losy świata swoim słowem i działaniem. Ten Chrystusowy Duch nie połączył się z każdym stworzeniem dopiero w momencie wcielenia, co byłoby krzywdzące dla wszystkich ludów przed wcieleniem, lecz jest obecny w każdym człowieku przez fakt kreacji Adama, a w nim wszystkich pozostałych. Chrystus zatem nie tyle wszedł w historię ludzką, lecz On sam stanowi tę historię. Nie ma sensu twierdzić, iż Jezus przez wcielenie połączył się z wszystkimi ludźmi na zasadzie antycypacji, a jeżeli nawet ktoś tak woli twierdzić, to i tak jest to możliwe przez stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże i predysponowanie go przez stworzenie do inkarnacji. Fakt wcielenia nie ma zatem większego znaczenia odnośnie do czasu, jako jego wypełnienie, bo Chrystus zawsze jest w centrum wszystkiego, co jest dla niego stworzone. Konkretnie rzecz ujmując, Skowroda postawił poznanie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, nie zaś wcielenia, w centrum swoich dociekań filozoficzno-teologicznych³⁰².

W kwestii chrystologicznej decydujący wpływ na charkowskiego myśliciela miał Ewagriusz z Pontu. Był on zachwycony dziełami Orygenesesa i należał do chrześcijańskiej, arystokratycznej wspólnoty, założonej przez młodych Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu, gdzie istniała antologia wybranych miejsc z dzieł Orygenesesa – *Filokalia*. Późniejsi mnisi kapadoccy powrócili do świata i zostali biskupami, a Ewagriusz tymczasem udał się na pustynię egipską, gdzie żyjąc wśród mnichów napisał swe znakomite dzieła. Do niego należy – jak zauważa Meyendorf – opracowanie kontemplacyjno-intelektualnego ujęcia życia mniszego³⁰³. W odróżnieniu od ojców kapadockich, Ewagriusz był konsekwentnym orygenistą i miał potrzebę wytłumaczenia sobie swojego nowego powołania do pustyni, ascezy, wstrzemięźliwości – w kategoriach greckiej myśli³⁰⁴. Naturalnie, do tego zadania najlepiej nadawała się nauka Platona, w której ciało uważało się za ciemnicę duszy.

Abba Ewagriusz idzie tu wiernie za nauką Orygenesesa i przez to jego nauczanie zostaje potępione na V soborze powszechnym w 553 roku. Orygenes zaś był pierwszym chrześcijańskim myślicielem, który podjął próbę usystematyzowania chrześcijańskiej nauki, ucząc się przedtem u Ammoniusza Sakkasa, którego uczniami byli Plotyn i Longin. Przejawszy się platońskimi i

³⁰² Пор. Г. Сковорода, *Лист до Кирила (Федора) Ляшевецького*, s. 1264.

³⁰³ Пор. И. Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие*, New York 1985, s. 202.

³⁰⁴ Пор. О. Марченко, *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, Москва 2007, s. 121.

stoickimi ideami Orygenes nauczał o świecie czystych duchów, równych sobie i w pełni doskonałych. Istnieją one już przed światem materialnym i posiadają wolność, czyli wybór między dobrem i złem, widzą naturę Boską i sycą się Jego miłością, biorąc udział w Jego świętości i mądrości, w samym bóstwie³⁰⁵. Świat materialny tymczasem powstaje wskutek nadmiernej pożądlivosti rozumnych stworzeń, które odpadają od Boga i jako karę otrzymują cielesność³⁰⁶. Wskutek swego lenistwa każda istota sama staje się przyczyną swego upadku, przy czym jedna upada szybciej, inna wolniej, jedna bardziej, inna zaś mniej³⁰⁷. W zależności od stopnia upadku Bóg przydziela duchom różną cielesność: aniołów, ludzi, zwierząt itd.

Trzon nauki Orygenesesa polega na tym, iż istnieje możliwość powrotu do Boga upadłych istot poprzez „odcieleśnienie”, bo rozumne stworzenia nie utraciły wolności i mogą powrócić do błogostanu. Istoty odpadłe stanowią – w przekonaniu Orygenesesa – rodzaj ludzki³⁰⁸. Idee te rozwija Ewagriusz, wprowadzając w naukę chrześcijańską obcą jej przeciwstawność między materią i duchem. Osnowę nauki Ewagriusza stanowiła idea o istnieniu równych i jednakowo doskonałych umysłów („voũς”), oglądających naturę Boską, zaś obecność istot różnych stopni i cielesno-materialnego życia człowieka tłumaczyło się jako swobodne samookreślenie i upadek tychże stworzeń³⁰⁹.

W związku z powyższym celem życia duchowego, według Ewagriusza, było odnowienie, przy pomocy myślniej modlitwy³¹⁰, pierwotnego oglądu natury Boskiej. W tym systemie, utworzonym na bazie platonizmu, centralny dogmat chrześcijaństwa „Słowo ciałem się stało” był już niepotrzebny, bo system ten nawoływał człowieka do „odcieleśnienia” (развоплощения). Owszem, po potępieniu tez Orygenesesa i Ewagriusza hezychazm w większej mierze uwolnił się od orygenizmu, modlitwa myślna (умное делание) zaczęła być rozumiana nie jako „odcieleśnienie”, lecz jako przysposobienie (приобщение) do Słowa Wcielonego drogą modlitwy Jezusowej³¹¹.

W późniejszym okresie ów intelektualizm, spirytualizm, ucieczka od uczuć w stronę umysłowości i w ogóle cała spirytualizacja ludzkiej natury, sprowadzająca ją tylko do wymiaru voũς, charakterystyczna dla nauczania Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa i Ewagriusza,

³⁰⁵ Por. Ориген, *Творения, О началах*, Казань 1899, s. 66-68.

³⁰⁶ Por. tamże.

³⁰⁷ Por. tamże.

³⁰⁸ Por. tamże.

³⁰⁹ Por. И. Мейендорф, *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в., Труды отдела древне-русской литературы*, Ленинград 1974, s. 293.

³¹⁰ Samo pojęcie - „modlitwa myślna” było wymyślone Ewargiuszem Pontyjskim (patrz: Еваргий Понтийский, *Творения аввы Еваргия. Аскетические и богословские трактаты*, перевод и комментарий А. Сидорова, Москва 1994, s. 96).

³¹¹ Por. И. Мейендорф, *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в., Труды отдела древне-русской литературы*, s. 293.

będzie sukcesywnie przewyżczana u Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma Wyznawcy, Grzegorza Palamasa³¹².

Wracając do Skoworody, jeżeli zwrócimy uwagę na jego list do Kowalyńskiego, to zobaczymy, iż wyjątkowym zainteresowaniem nasz bohater darzył właśnie spirytualizm Ewagriusza³¹³. Szczególnie wyraźnie zainteresowanie platońskim spirytualizmem da się zauważyć, kiedy Skoworoda pisze o apostołach, którzy stali się nimi dopiero po tym, gdy zostali byli mnichami³¹⁴. Koniecznie trzeba stać się bezcielesnym, przeżyć proces „odcieleśnienia”, i tylko wtedy posiadający prawdę zaczyna życie głosiciela prawdy. Czym jest owa bezcielesność? Mnichów nazywano aniołami nie dlatego, iż żyją oni poza ciałem, ale dlatego, iż we wszystkim pożegnali się z ciałem³¹⁵. Fakt, że ta koncepcja Skoworody jest dokładnie przemyślana, opiera się na tym, kim dla niego jest Chrystus, którego uczniami, jak sam pisze, są mnisi³¹⁶. Otóż Chrystus jest tutaj przedstawiony poza dogmatem o wcieleniu; jest On człowiekiem, który przeszedł drogę „odcieleśnienia” (развоплощения), we wszystkim pożegnawszy się z ciałem. Właśnie tak traktowany jest przez charkowskiego myśliciela epizod o trzech diabelskich pokusach Chrystusa na pustyni³¹⁷ (Mt 4, 1-11; Łk 4, 1-13). W ten sposób, nawiązując do jednego z założycieli hezychazmu, Skoworoda tak naprawdę nie zwraca się do hezychastycznej tradycji rozstrzygającej kwestie pokoju, samotności i bezcielesności, ale raczej opierając się na dualizmie nauki Ewagriusza rozstrzyga powyższe problemy w ramach antycznej koncepcji mędrca. Ideał ten jest opisany przez wspomnianego wyżej Kowalyńskiego³¹⁸.

Antyczny mędrzec podobny jest do olimpijskich bogów, którzy prowadzą beztroskie i beznamienne życie pośród wieczystych radości i uczt, ze śmiechem i jednocześnie z żalem patrząc na życie śmiertelnych w teatrze ich świata. Dla Skoworody zatem Chrystus jest mędrcom-sofistą i scholastykiem, który przeciwstawia się mędrcom uczącym jego ucznia Kowalyńskiego, bo on uczy mądrze żyć, osiągać wysoki cel, a nie jak uczą sofisci tego świata, osiągać świeckie tylko cele.

Jak widać, charkowski myśliciel nie stawiał sobie jako celu pogodzenia czy usunięcia napięcia pomiędzy Atenami a Jerozolimą; on poszedł dalej, w ogóle usuwając tę opozycję. W

³¹² Por. В. Лосский, *Александрия. Богословские труды*, Москва 1983, t. 24, s. 214-229.

³¹³ „Nie chciej żyć pomiędzy ludźmi cielesnymi, żyj sam, albo z bezcielesnymi braćmi, albo z podobnie sobie, myślącymi” (Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1146).

³¹⁴ „Dopóki on kieruje sam sobą, jest on mnichem, kiedy zaś zaczyna kierować innymi wtedy staje się apostołem” (tamże).

³¹⁵ Por. tamże.

³¹⁶ „Chrystus kiedy był w pustyni, był mnichem, to znaczy całkowicie niematerialnym, albo jak mówią Grecy *ἄυλος* (невещественным)” (tamże).

³¹⁷ Por. БАМС, s. 838-839.

³¹⁸ „Święci ludzie i prorocy nie tylko znosili nudę totalnego usamotnienia, ale również i rozkoszowali się samotnością, znosić którą jest na tyle trudno, iż sam Arystoteles mawiał: Samotny człowiek jest albo bestią albo bogiem” (por. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 1351).

dialogu *Бесѣда 2-я, Нареченная Observatorium specula (єврейски – Сіон)*, jeden z bohaterów zarzuca swemu współrozmówcy szukanie nie Chrystusowego Ducha, lecz ducha Platona, na co Skoworoda ustami tegoż współrozmówcy odpowiada, iż nie jest ważne czy on wydaje z siebie ducha Pitagorasa, czy Platona; ważne jest, aby nie uprawiał idolatrii³¹⁹. Współrozmówca wysuwa wobec słuchających go uwagę, aby oni nie zacieśniali widzenia Boga (боговидения) do obszaru tylko Palestyny³²⁰.

Cała rzeczywistość, łącznie z człowiekiem, rodzi się i ginie, nie ginie tylko duch. Chrystus już jest śmiertelny i nieśmiertelny jednocześnie. Śmiertelny przez swoją cielesność materialną, nosicielem której jest człowiek, śmiertelny również w swoich znakach i symbolach, obrzędach i rytuałach, które tylko prowadzą do Niego, nieśmiertelne są Jego słowo i Duch w nich obecny. Z wszech miar dialektyka boskiego i ludzkiego w Chrystusie obecna jest w świecie pod przeciwstawnymi pojęciami ducha i materii, które można potraktować jako pojęcia Chrystusa i Antychrysta³²¹.

Zewnętrzny wymiar Chrystusa jest zależny od tego, jak jest odbierany; jeżeli ktoś poprzez cielesność dochodzi do ducha, to taką postawę można usprawiedliwić; kto się zatrzyma na peryferiach, staje się Antychrystem, sekciarzem, bałwochwalcą, nieuznającym przyjścia Boga w ciele. Samo słowo herezja, „αἵρεσις” w tłumaczeniu z języka greckiego oznacza „nietrafienie w cel”, stąd rozminął się z Chrystusem ten, kto zatrzymał się na Jego „szacie”.

Fakt trwania Chrystusa w centrum wszechrzeczy, jak widać, zobowiązuje do tego, aby abstrahując od historyczno-obrzędowych elementów dochodzić do poznania prawdy, dobra, piękna i w końcu jedności. Wszyscy zbliżający się do centrum, którym jest Chrystus, *ipso facto* zbliżają się również i do siebie nawzajem; to ci, którzy mają dobrą wolę. W ten sposób ujawnia się jedność wszystkiego w Chrystusie, niezależnie od konfesji, a nawet takiej czy innej religii. Szukający Ducha zawsze dąży do jedności, błakający się po zewnętrznych wymiarach systemów świata i religii dąży do podziałów i próżni. Ale idea jedności wszystkiego nie jest realizowana przez Kościół instytucjonalny, który nie zawsze chce jaśnieć blaskiem Chrystusa, a raczej blaskiem wartości tego świata.

Królestwo Boże zatem realizuje się w wymiarze *stricte* duchowym, niewidzialnym. Chrystologia Skoworody w związku z powyższym ma dlatego słabe zabarwienie soteriologiczne, bo w pierwszej kolejności towarzyszy jej słaba eklezjologia. Niewidzialna rzeczywistość duchowa szybciej może być utożsamiana z Królestwem Bożym aniżeli z Kościołem, który będąc bytem neutralnym, mieści w swojej strukturze członków Królestwa Bożego i królestwa Szatana,

³¹⁹ Por. БНД, s. 463.

³²⁰ Por. tamże.

³²¹ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 408-410.

jak kąkol wśród pszenicy. Potwierdzeniem sceptycyzmu Skoworody w odniesieniu do Kościoła jest jego ucieczka od życia konsekrowanego, urzędów i tytułów kościelnych³²².

Współczesny Skoworodzie Paisjusz Wieliczkowski, który notabene urodził się i zmarł w tych samych latach, co nasz bohater i również studiował w Akademii Kijewo-Mohylańskiej, uważał filozofię za przejaw pychy i marności. Paisjusz odszedł od studiów na *alma mater* i przyjął stan mniszy, stawszy się wielkim propagatorem Filokalii oraz hezychazmu w środowisku słowiańskim³²³. Nierzadko te dwie postacie są porównywane, a nawet przeciwstawiane, bo Paisjusz został świętym w Kościele Prawosławnym, a Skoworoda tymczasem został świętym w oczach narodu, pozostając przy tym krytykiem kościelnym³²⁴.

Temat hezychazmu, który był niechybnie związany ze środowiskiem świętej góry Athos i jest jak najbardziej chrystologiczny, nie wywarł większego wpływu na Skoworodę w odróżnieniu od Paisjusza. Taka postawa pozwala wysnuć wniosek o przeżywaniu Chrystusowej obecności w świecie i w sobie na swój własny sposób. Chociaż Skoworoda nie był mnichem, to jednak prowadził typowy dla mnicha styl życia (внутреннее монашество), mając na uwadze również styl życia co niektórych filozofów greckich. Ostatecznie należy stwierdzić, iż Skoworoda samotnie dążył do realizacji największego ideału Ewangelii, do uobecnienia w sobie całego Chrystusa, chciał on mieć serce (uczucia), oko (umysł), ucho (wolę), ręce, nogi (działanie) Chrystusa, chciał, aby taki Chrystus był centrum jego osoby, aby był centrum każdej osoby i przez to centrum całego świata.

* * *

Idea jedności wszystkiego w Chrystusie była podejmowana i szeroko rozwijana przez rosyjskich teozofów, filozofów i teologów, wśród których naczelne miejsce zajmuje Solowjow³²⁵. Służyła ona jednak najczęściej rosyjskiemu imperializmowi oraz mesjanizmowi i wydaje się, iż będąc zacieśnioną tylko do cezaro-papistycznego prawosławia, nie miała takiego uniwersalistycznego zasięgu jak u ojca rosyjskiej myśli, Hryhoria Sawycza Skoworody. W

³²² Kiedy Skoworoda przebywał w Kijowie (1764 r.) ze swoim przyjacielem M. Kowalyńskim, odbyło się jego słynne spotkanie z mnichami Ławry Kijo-Pieczerskiej, wśród których byli obecni jego przyjaciele z lat studiów. Oni, otoczywszy go, zaczęli zachęcać go do przyjęcia stanu mniszego, mówiąc: „dosyć tobie waleśać się po świecie, przyszła pora na ciebie, abyś dobił do brzegu Domu Bożego, nam znane są twoje talenty, stąd święta Ławra przyjmie cię jak matka swego syna, a ty będziesz kolumną Kościoła i ozdobą monasteru”. Na tę propozycję Skoworoda miał odpowiedzieć: „Ach, przewielebni, ja nie chcę być słupem tego domu, wystarczy tutaj – w świątyni Bożej – was słupów nieociosanych.” Po tej odpowiedzi mnisi zamilkli, a Skoworoda patrząc na nich mówił dalej: „Szato, szato, jakżeż niewielu ty uświęciłaś” (por. Л. Махновець, Григорій Сковорода, с. 193).

³²³ Por. Яцимирский А., *Возрождение византийско-болгарского религиозного мистицизма и славянской аскетической литературы в XVIII веке*, w: С. Дринова (red.), *Сборник историко-филологического общества, состоящего при импер. Харьковском Университете*, t. XV, Харьков 1908, s. 201-202.

³²⁴ Por. О. Марченко, *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, s. 136-138.

³²⁵ Por. Т. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, s. 321.

Ukrainie, która stanowi swoisty religijno-konfesyjny tygiel, idea jedności wszystkiego i wszystkich w Chrystusie powinna być pierwszoplanowym przedmiotem badań filozofów i teologów.

Objawieniowa aktywność Boga najwidoczniej manifestuje się w osobie Chrystusa, który jest ambasadorem prawdziwego człowieczeństwa w połączeniu ze swoją Boską naturą. Ci, którzy Go poznali, pozwolili Mu zamieszkać w sobie, pozwolili Mu Go ujawnić sobą jako fundament i zasadę człowieczeństwa jako takiego, jako duchowo-cielesne centrum całego kosmosu. W związku z powyższym, jeżeli mówi się o człowieku jako epifanie Bożym, powinno się myśleć w pierwszej kolejności o Chrystusie. Chrystus swoją prawdziwą, ludzką naturą objawia Boga najpełniej.

Rozdział III

Człowiek – *locum* teofanii

„Uprawiając ze szczerością modlitwę, przyozdabiaj swój dom, [...] upiększaj go dobrymi czynami jak wyborną błyszczącą blachą, a w miejsce murów i ozdobnych kamieni uświetnij go wiarą oraz wielkodusznością, [...] modlitwa niech będzie uwieńczeniem dachu, który wznosisz dla Pana. W tym pomieszczeniu przyjmiesz tego, którego obraz już posiadasz w świątyni swojej duszy”. Jan Chryzostom ukazuje człowieka jako *locum* obecności Bożej. Jak całe drzewo mieści się w ziarenku, tak samo i Bóg mieści się w człowieku. Odkrycie i uświadomienie sobie siebie samego jako „naczynia”, „pojemnika”, „domu” czy miejsca dla kogoś jest czymś tak naprawdę zaniedbanym w świadomości ludzkiej. Człowiek raczej chce sam mieć miejsce, a nie być miejscem dla kogoś. Tym niemniej, im bardziej człowiek przeżywa siebie jako miejsce spotkania z kimś innym, tym bardziej doświadcza siebie jako osobę, bo być osobą to mieć twarz zwróconą do innej osoby, do innej osoby, maski. Im bardziej człowiek chce mieć miejsce dla siebie, tym bardziej przeżywa siebie jako rzecz, przedmiot. Urzeczowienie natury ludzkiej dokonuje się przez brak relacji interpersonalnych, czyli wówczas, gdy namiot ludzkiego ciała przestaje być miejscem spotkania i dialogu. W tym rozdziale zostanie ukazana natura ludzka jako miejsce przebywania, poznawania i miłowania Boga.

3.1. Człowiek – obraz i podobieństwo Boga

Faktem bezspornym jest to, że człowiek może tworzyć Boga na swój własny obraz i według własnego upodobania. Już sam fakt takiej aktywności świadczy o zapotrzebowaniu ludzkiego jestestwa na kogoś, kto nieskończenie przerasta ludzką naturę, kto może jej dać więcej, aniżeli ona sama może „wyprodukować”, kto może dać jej wypełnienie i sens. Bóg stworzony w oparciu o swoje własne zapotrzebowania czy też będący ideą, do której trzeba ciągle dorastać, jakkolwiek szlachetnym jawiłby się bogiem, zawsze będzie tylko imitacją ludzkiego umysłu, produktem rozumu i chłodną ideą. Postawienie całego problemu w ten sposób świadczyłoby o autonomiczności ludzkiego bytu, a przecież człowiek z zasady nie może siebie uważać za byt autonomiczny, lecz przygodny i uwarunkowany. W związku z powyższym nasuwa się pytanie, czy sam człowiek może wyczerpująco wyjaśnić, kim jest Bóg, skoro często on sam, jako podmiot orzekający o Absolucie, jawi się sobie jako tajemnica. Można pokusić się o tezę, iż tyle jest definicji Boga, ilu jest ludzi, podobnie jak w przypadku znaczenia słowa „człowiek”, które każda osoba może inaczej zdefiniować. W związku z takim ujęciem Boga Jan

Paweł II słusznie stwierdza: „człowiek jest tajemnicą, która w pełni odkrywa się w tajemnicy Chrystusa³²⁶”.

W dyskursie pojawiają się zatem dwa tajemnicze podmioty: człowiek i Bóg. Tajemniczości Boga z oczywistych względów nie ma potrzeby dowodzić. Stwierdzenie „człowiek jest tajemnicą” na pierwszy rzut oka może nie mieć sensu, ale w gruncie rzeczy nie jest to łatwe zagadnienie. Wystarczy spojrzeć na wielką paletę definicji na temat, kim jest człowiek. Każda ideologia, dziedzina wiedzy czy nawet religia mają swoje różnorodne egzemplifikacje człowieka. Dla materialistów człowiek jest masą biologiczną ukształtowaną przez ewolucję, dla hinduisty człowiek nie jest indywidualnością, jego jaźń jest śmiertelna, a jego duchowa część niczym się nie różni od Brahmana³²⁷. Nawet w samym chrześcijaństwie istniały różne wyobrażenia na temat konsystencji człowieka – na przykład takie, które duszę ludzką czy boski pierwiastek w człowieku traktowało jako upadłego anioła, który wrzucony w ciało miał możliwość powrotu do jedni z Bogiem poprzez życie moralne³²⁸.

Tajemnica ludzkiej osoby, jej głębi i przeznaczenia zostanie w pełni ujawniona w czasie ostatecznym przez samego Chrystusa – Boga i człowieka, jednakże początek zgłębiania tej tajemnicy zaczyna się już w tym świecie. Mity i filozofia grecka zawsze miały przeświadczenie o pokrewieństwie ludzkości z bogami³²⁹.

Świat był ukształtowany przez Boga i nosi w sobie piętno boskiego geniuszu, natomiast człowiek nie tylko jest piętnem, ale samą pieczęcią i sensem całego tworzywa. Fakt, iż człowiek sam nadaje imiona wszystkiemu, co istnieje, wskazuje na obecną w osobie ludzkiej zdolność przekraczania, transcendowania samej siebie. Nie widząc oczyma ciała nikogo podobnego do siebie, człowiek pyta, skąd u niego owa zdolność się wzięła, w jaki sposób dokonuje się sygnifikacja całego świata rzeczy, skąd się biorą myśli, co jest „pojemnikiem” tych myśli, co to za moc poruszająca umysł ludzki, w jaki sposób dokonuje się magazynowanie informacji, czyli co jest zwornikiem i „pojemnikiem” lub inaczej mówiąc pamięcią duchową.

Mając do dyspozycji siebie samego, człowiek doszedł do przekonania o istnieniu Absolutu, od którego jest zależny i którego potrzebuje dla swego dobrobytu. Wypracowawszy pojęcia substancji, ducha, duszy, substratu, hipostasii, materii, formy, przypadłości i inne, filozofia grecka doszła ostatecznie do wniosku, iż człowiek jest bardziej podobny do Boga aniżeli do świata, jest bardziej duchem aniżeli ciałem. Studiując filozofię grecką i Ojców

³²⁶ Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 79-80.

³²⁷ Por. M. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 376.

³²⁸ Por. Ориген, *Творения, О началах*, Казань 1899, s. 66-68.

³²⁹ O pokrewieństwie ludzkości z bogami pisali m.i. Aratos z Soloj (315-240 r. do Chr.) w dziele *Fenomeny*, patrz: <http://ancientrome.ru/antlitr/kleanthes/kleanth.htm> (15.05.2020), oraz Kleantes (IV-III w. do Chr.) w dziele *Hymn ku czci Zeusa*, zob. http://www.argo-school.ru/biblioteka/ararat/arat_yavleniya_fenomenyi/ararat_yavleniya_fenomenyi/ (15.05.2020)

Kościola, J. Ratzinger stwierdził, iż owa filozofia była *sui generis* objawieniem Bożym³³⁰, danym Grekom w tym celu, aby oni, poznawszy Logos, mogli w słusznym czasie opisać powiązania pomiędzy bosko-ludzką naturą w Jezusie Chrystusie. Zatem już sam fakt, iż człowiek poszukuje Boga, wskazuje na jego podobieństwo do Boga, bo przecież „Б҃г” to znaczy „Ruch”, a człowiek cały czas jest w ruchu, w dążeniu do czegoś, co jest w nim samym.

Skoworoda stawiał sobie zadanie odsłonięcia tajemnicy człowieka i ujawnienia tajemnicy Boga. Jedno jest organicznie związane z drugim. Dlatego aby postawione cele zrealizować, wykorzystywał on dwa narzędzia, filozofię oraz teologię. Przy okazji odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, należy mieć na uwadze, iż epoka ukraińskiego baroku i jego osobisty geniusz nie zaznaczały faktycznej różnicy pomiędzy filozofią a teologią, podział był tylko formalny. Najpowszechniejszymi pojęciami w XVII i XVIII wieku były: „богомислие”, „богомышление”, „богомислность”³³¹. Owa duchowa mądrość organicznie łączyła w sobie filozofię, teologię oraz religijno-mistyczne rozważania, w związku z czym ukraińscy intelektualisci XVII i XVIII wieku dość klarownie określają sferę filozoficznych nauk jako dziedzinę logiki, fizyki oraz metafizyki, oddzielając się przy tym radykalnie od teologii.

Człowiek – jak zauważa I. Golatowski – mając w sobie dwie nauki: filozofię i teologię, tworzy dualnie: jako filozof dyskutuje o rzeczach stworzonych, jako teolog dyskutuje o rzeczach niestworzonych, boskich³³². Na gruncie ówczesnej literatury można stwierdzić, że obok takiego stanu rzeczy filozofia raz po raz przechodziła w typowo teologiczny nurt. Na tej podstawie barokowi myśliciele spośród sześciu klasycznych znaczeń filozofii, które podaje *Dialektyka* Jana Damasceńskiego³³³, szczególne upodobanie mieli w znaczeniu czwartym i ostatnim³³⁴. Chociaż definicja filozofii według Damasceńczyka była znana w tzw. „kniażej dobre Rusi”, to w czasach kijewo-mohylańskich (XVII-XVIII w.) uważana była już za wzorcową. Zauważa się, iż wtedy pisano o mądrości prawdziwej, którą jest tylko Bóg, dlatego filozofia to nic innego jak tylko miłość do Boga. Jako przykład należy wspomnieć I. Golatowskiego, który w drugim kazaniu na cześć św. Jana ewangelisty pisał o filozofii jako miłości do mądrości, miłości do Mądrości Boskiej, którą jest Chrystus – Zbawiciel³³⁵.

³³⁰ Por. Й. Ратзінгер, *Вступ до християнства, Лекції про апостольський символ віри*, Львів 2008, s. 103.

³³¹ Por. Л. Ушкалов, *Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду*, s. 19.

³³² Por. І. Галятовський, *Месія правдивий*, s. 299.

³³³ 1. Filozofia jest poznaniem istoty rzeczy. 2. Filozofia jest poznaniem boskich i ludzkich rzeczy. 3. Filozofia jest rozmyślaniem o śmierci. 4. Filozofia jest upodobnieniem się do Boga. 5. Filozofia jest nauką nad naukami. 6. Filozofia jest miłością do mądrości. Por. Й. Дамаскин, *Діалектика, або логіка, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, s. 126.

³³⁴ Obok Golatowskiego, do grona łączących filozofię i teologię w jedną naukę przynależą: С. Полоцький, *Вечеря душевная*, Москва 1861, vol. 116, oraz: Д. Туптало, *Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста, Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго*, Москва 1782, cz. 1, vol. 41, zob. także: Г. Кониський, *Філософські твори*, Київ 1990, t. 1, s. 44 i inni pisarze epoki baroku.

³³⁵ Por. І. Галятовський, *Ключъ разумѣнія*, Львів 1665, vol. 455, s. 78.

Ze względów oczywistych Skoworoda przynależał do nurtu właśnie takiej symbiozy filozofii i teologii, w związku z czym – powie L. Ushkałow – synkretyczność „skoworodyńskiej” metody poszukiwania prawdy o Bogu i człowieku stwarza niemałe problemy dla jego komentatorów³³⁶. Jedni spośród nich stwierdzali, iż jest on typowym teologiem, inni z kolei twierdzili, że nie pisał on nigdy żadnych teologicznych traktatów na wzór chrystologii, eschatologii czy trynitologii. Co niektórzy skłonni byli nazywać go chrześcijańskim filozofem, byli też i tacy, którzy mianowali go teologiem-filozofem, religijnym filozofem a nawet filozofem-teosofem³³⁷. Tak czy inaczej, należy mieć na uwadze synkretyczność myśli Skoworody, który za natchnione Duchem Świętym w pierwszej kolejności uważa Biblię obok filozofii greckiej.

W orzekaniu o tym, kim jest człowiek, Skoworoda opiera się jednocześnie na filozofii i teologii. Myśli o człowieku jako mikrokosmosie formułowali tacy filozofowie, jak Anaksymander (VII-VI w. p. Chr.) oraz Demokryt (V w. p. Chr.), a na gruncie teologii chrześcijańskiej temat ten był „uprawiany” przez Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i innych³³⁸. Niemałą popularnością cieszył się ów temat w czasach renesansu. W literaturze ukraińskiej temat ten jest obecny jeszcze w XII wieku. Traktowanie osoby ludzkiej jako „mikrokosmosu”, „μικροκόσμος”, „малый мир”, „parvus mundus”, „świat mniejszy” widoczne jest w XVII-XVIII wieku. Myśliciele tego czasu przy dywagowaniu na ten temat mogli powoływać się na wspomnianego Demokryta, jednak najczęściej tłumaczyli to pojęcie w ramach doktryny o Mądrości Bożej. Człowiek, w mniemaniu C. Stawrowiejskiego, to drugi świat, zawierający w sobie wielką i dziwną Mądrość Bożą; jest on niebem i ziemią, na niebie i na ziemi, widzialny i niewidzialny³³⁹.

Zgodnie z przekonaniem Stawrowiejskiego człowiek składa się z dwóch części. Od pępka do głowy znajduje się jego górna część, inaczej mówiąc niebiańska, albowiem jak w górnej części świata, na niebie, znajdują się światła, czyli: słońce, księżyc, grom i wiatr, podobnie w górnej części człowieka znajdują się oczy, głos, oddech, mróganie oczu (niczym uderzanie błyskawicy) a szczególnie jasny umysł, który będąc nieśmiertelnym i autonomicznym, podobny jest do Boga³⁴⁰. Druga część człowieka jest dolna, czyli ziemską, znajduje się ona od pępka w dół i oznacza cztery żywioły z których złożona jest zewnętrzna jego natura.

³³⁶ Por. Л. Ушкалов, *Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду*, s. 24.

³³⁷ Por. tamże.

³³⁸ Por. tamże, s. 22.

³³⁹ Por. К. Транквіліон-Ставровецький, *Євангеліє учительное*, vol. 161. Opracowany temat jest również u: С. Маслов, *Кирилл Транквиллион-Ставровецький и его литературная деятельность: Опыт историко-литературной монографии*, Киев 1984, s. 155-156.

³⁴⁰ Por. tamże.

Warto również zwrócić uwagę na słownik niejakiego P. Beryndy, w którym pod hasłem człowiek znajduje się takie określenie pierwszej istoty ludzkiej: Adam, albo inaczej mówiąc ziemski czy też rudy, znamionuje cały świat. Z greckiego „Ανατολή” – wschód, „Δύσις” – zachód, „Αρκτος” – północ, „Μεσημβρία” – południe³⁴¹; św. Dymitr Rostowski (Tuptalo) tłumaczył imię Adam jako „człowiek ziemski” albo też „czarny”, bo został stworzony z ziemi, u hellenistów zaś była mowa o mikrokosmosie, czyli o małym świecie, bo nie od nikogo innego, jak tylko od czterech krańców wielkiego świata przyjął on swoją nazwę Adam³⁴². Od tych pierwszych greckich liter - słów znamionujących krańce świata składa się słowo Adam.

U Skoworody da się zauważyć mocny paralelizm w odniesieniu do poglądów wyżej wymienionych pisarzy, bo człowiek w swojej miniaturze zawiera to, co makrokosmos zawiera w swojej megastrukturze³⁴³. Wszystkie elementy tych dwóch światów powtarzają się tak, iż jeden świat odzwierciedla się w drugim. Skoro makrokosmos jest dla Skoworody formą objawienia i samowyróżnienia Boga, to człowiek powinien tym bardziej być „поле слѣдов Божіих” („polem śladów Bożych”)³⁴⁴. Kluczowym terminem dla zrozumienia powiązań pomiędzy wszystkimi trzema światami jest *proportio*, rozumiane jako współodniesienie, tożsamość, podobieństwo³⁴⁵. Ostatniego pojęcia używa I. Gołatowski pisząc, iż pomiędzy Bogiem i człowiekiem istnieje podobieństwo i jest ono zapieczętowane w rozumie i woli ostatniego³⁴⁶. W myśl P. Mohyły na przykład, człowiek jest zarazem śmiertelny i nieśmiertelny, dusza jego jest bowiem duchem nieśmiertelnym, przez Boga stworzona i posłana w ciało; nie powstała z ludzkiego nasienia i nie z czterech żywiołów jest złożona³⁴⁷. Jeżeli zatem trzy światy mają dwie natury, to oczywiste jest, że człowiek również ma dwie natury, które tak się mają do siebie, jak w pozostałych dwóch światach oraz jak dwie natury w Chrystusie. Stwierdzenie, iż światy są między sobą podobne, nie podlega żadnej wątpliwości, pytanie jednak, w jaki sposób można zauważyć podobieństwo człowieka do Boga. Księgi Rodzaju (1, 26) oraz Mądrości (2, 23) przekazują nam prawdę o fakcie podobieństwa człowieka do Boga.

W centrum tych przekazów stoi Duch Boży, nie człowiek. W związku z powyższym to Bóg jest tym, który wie, kim jest człowiek, a nie człowiek stwierdza swoje podobieństwo do Boga.

Dwa źródła poznania: filozofia grecka oraz Biblia są w tym punkcie ze sobą zgodne. Jeżeli mówi się o człowieku jako obrazie i podobieństwie Bożym, to ma się na myśli jego

³⁴¹ Пор. П. Беринда, *Лексикон славеноросскій и имен толкованіе*, Київ 1627, s. 224.

³⁴² Пор. Д. Туптало, *Поученіе о четвероконечном крестѣ*, Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго, Москва 1842, cz. 3, s. 469.

³⁴³ Пор. НРУС, s. 248.

³⁴⁴ Пор. SA, s. 732.

³⁴⁵ Пор. НдХД, s. 215.

³⁴⁶ Пор. І. Галятовський, *Месія правдивий*, vol. 100., s. 237.

³⁴⁷ Пор. П. Могила, *Євхологiон, або Молитвослов или Требник*, Київ 1646, s. 344.

duchową stronę, czyli mówiąc terminologią Skoworody: stronę prawdziwą, rzeczywistą, nie ręką ludzką uczynioną (непукотворенный)³⁴⁸. W związku z tym obraz i podobieństwo Boże dotyczą sfery tylko niewidzialnej; zewnętrzny człowiek, oddzielony od duszy, równy jest bydlętom, które giną (por. Ps 49, 21). Samo pojęcie obrazu, jak zostało to już pokazane wyżej, mieści w sobie pierwowzór, stąd jeżeli człowiek jest obrazem, to powstaje pytanie, czyim: drugiej osoby Bożej czy całej Trójcy? Na to pytanie Skoworoda daje odpowiedź jednoznaczną: człowiek jest odbiciem wizerunku jedyne prawdziwego człowieka, którym jest Jezus Chrystus³⁴⁹. Kontynuator myśli Skoworody, Bułgakow, rozszerzył doktrynę o człowieku jako obrazie Bozym, twierdząc, iż jest on obrazem całej Trójcy Świętej³⁵⁰. W jego przekonaniu staje się to zrozumiałym w kontekście pokrewieństwa całego rodzaju ludzkiego. Człowiek pierwszy jest niebiański, drugi natomiast – ziemski (por. 1 Kor 15, 47), Chrystus jest reprezentantem niebiańskiego człowieka, Adam ziemskiego. Jedność rodzaju ludzkiego odzwierciedla jedność Trójcy Świętej, stąd Adam nie jest tylko pierwszym człowiekiem, jest on raczej „wszechczłowiekiem”. Dla porównania można zwrócić uwagę na określanie anielskiego jestestwa przez Kościół prawosławny. Otóż w prawosławnej angelologii stawia się akcent na tę właściwość aniołów, która świadczy, iż stanowią one nie rodzaj, a swego rodzaju zbiór, wspólnotę anielską. To z kolei sugeruje, że nie mogą one w żaden sposób stanowić stworzenia na wzór ludzkiej społeczności, bo przecież się nie rozmnażają. Każdy anioł stanowi osobne indywiduum, stworzony jest osobnym aktem stwórczym, czyli jest odrębnym, zamkniętym w sobie samym światem. Dowodem na taką koncepcję, zdaniem S. Bułgakowa, może być fakt, iż grzech Lucyfera, w odróżnieniu od Adama, nie rozszerzył się na całe zgromadzenie anielskie, tylko stał się udziałem tych aniołów, które zechciały do niego przyłączyć się³⁵¹. W przypadku człowieka, który niestety posłuchał szatana, mamy do czynienia z wszechogarniającym skutkiem zła, bo stanowi on cielesną jednię opartą na więzach krwi. Wracając do Skoworody trzeba stwierdzić, iż człowieczeństwo Adama jako cień człowieczeństwa Chrystusowego również jest nim widziane jako wielość w jedności³⁵². Mówiąc o Chrystusie Skoworoda myśli o Nim samym jak i o tych którzy biorą udział w jego prawdziwym człowieczeństwie, natomiast mówiąc o Adamie myśli on o wszystkich którzy biorą udział w ziemskim bytowaniu, w fałszywej cielesności³⁵³.

³⁴⁸ Por. HPYC, s. 232.

³⁴⁹ Por. tenże, *Убуждєся видѣши славу Егѡ*, s. 201.

³⁵⁰ Według jednego z najwybitniejszych kontynuatorów sofiologicznej myśli Skoworody, S. Bułgakowa, Adam jest powtórzeniem życia Trójcy Świętej w tym świecie (por. С. Булгаков, *Неопалимая Купина*, Париж 1927, s. 101).

³⁵¹ Por. tamże, s. 40.

³⁵² Por. K, s. 581.

³⁵³ Por. Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1080.

Teologowie epoki baroku, między innymi D. Rostowski, nie utożsamiali pojęć „obraz” i „podobieństwo Boże”. Wspomniany biskup pisał, że dusza przyjmuje obraz Boży w momencie stworzenia przez Boga, podobieństwo z kolei dokonuje się w niej przez chrzest; obraz w rozumie, podobieństwo w woli; obraz w autokracji, podobieństwo w cnotach³⁵⁴. Przez grzech pierworodny, z którym rodzi się każdy człowiek, zostało utracone podobieństwo Boże, lecz nie obraz. Ten ostatni bowiem nie jest niszczalny, lecz wieczny, natomiast podobieństwo jest niszczone, stąd odkrywanie podobieństwa do Boga dokonuje się wysiłkiem nie tylko ludzkiej woli, lecz przede wszystkim jest darem Bożego działania w człowieku. Jest ono możliwe wówczas, kiedy człowiek przez wiarę przyjmie do swojego serca dar nowego człowieka. Należy zauważyć, iż tylko człowiek może odbudować podobieństwo Boga; dla diabła jest to niemożliwe. U Skoworody widoczny jest motyw możliwości powrotu człowieka do pierwotnego stanu łaski, bo na poziomie egzystencjalnym człowiek, zawsze będąc obrazem Boga, doświadcza podobieństwa tylko wówczas, kiedy doznaje działania Świętego Ducha w sobie³⁵⁵. Potwierdzeniem tego działania jest posiadanie nowego, wewnętrznego człowieka, z wewnętrznymi dyspozycjami, zmysłami, którymi są: *courage*, duchowy smak, duchowy węch, słuch, wzrok³⁵⁶. Podobieństwo do Boga jest dynamiką w człowieku, na nowo uruchomioną maszyną jego wewnętrznego świata, jest życiem według darów Ducha Świętego.

W swoim dziele *Нарцисс* Skoworoda ilustruje mitycznego bohatera Narcyza i reinterpreterując jego miłosny zachwyt sobą twierdzi, iż ujrzał on w wodach strumyka nie swoją cielesną podobiznę, lecz właśnie swój prawdziwy obraz. Zachwyciwszy się sam sobą, nie chciał nikogo więcej miłować oprócz swego prawdziwego „ja”³⁵⁷. Hasło *nosce te ipsum*³⁵⁸, czyli „poznaj siebie”, „przeniknij w głąb siebie”, „ujrzyj siebie”, było wyznacznikiem uczniów Prawdy – według Plutarcha i innych filozofów, a w ślad za nimi i niektórych pisarzy doby mohylańskiej na Ukrainie. Narcyz w przekonaniu Skoworody zakochał się nie w „szybko przemijającej” (протекаюція) cielesność, którą obrazują wody potoku, lecz przedarł się przez powłokę wód i zobaczył w sobie wieczny i niezmienny – czyli Boski – obraz³⁵⁹. Zobaczyć w sobie Boga, to znaczy zobaczyć w sobie Jego wizerunek, obraz, który jest niezmienny i wieczny.

³⁵⁴ Por. Д. Туптало, *Розыск о раскопной брынской вѣрѣ*, Київ 1748, vol. 253, s. 76.

³⁵⁵ Por. A, s. 326.

³⁵⁶ Por. HPYC, s. 269.

³⁵⁷ „Powiedz mi o piękny Narcyzie, co ujrzałeś w twoich wodach, kto ci się w nich ujawnił? [...] Ujrzałem ja na przepływającym całunie mej cielesności nie ręką ludzką uczyniony obraz, który jest odbłaskiem chwały Ojca” (HPYC, s. 233).

³⁵⁸ Obraz Narcyza wzięty jest ze zbioru emblematów (718 emblemat), *Symbola et emblemata*, która nosi nazwę *Narcyz nad wodą*, oraz podpis: „Znaj kim jesteś”, „Pamiętaj kim jesteś”, „Nosce te ipsum” (por. Н. Амбодик, *Эмблемы и символы избранные*, Санкт-Петербург 1788, s. 180-181. Temat Narcyza wyłaniał się w dziełach i innych ukraińskich pisarzy, na przykład С. Яворського, patrz: S. Jaworski, *Pełnia nieubytowanej chwały*, Kiiów 1691, s. 30).

³⁵⁹ Por. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997, s. 87-89; a także: N. Pylypiuk, *Skovoroda's Divine Narcissism*, „Journal of Ukrainian Studies” 22 (1997), s. 13-50.

Potwierdzeniem podobieństwa człowieka do Boga na płaszczyźnie moralnej i intelektualnej jest naturalne ciążenie natury ludzkiej do swojego pierwowzoru, do największego Dobra, którym jest Bóg. *Similem ad similem ducit Deus*³⁶⁰, czyli podobne do podobnego prowadzi Bóg. Ta zasada, choć wskazywana w stosunku do ludzi, którzy naturalnie chcą być z sobą podobnymi, w dużej mierze odnosi się do Boga, który przecież przyciąga do siebie całe swoje stworzenie, szczególnie zaś swój obraz.

Im bardziej człowiek poznaje siebie, tym bardziej jego cielesność przeobraża się (преобразується) w Bóstwo³⁶¹, tym bardziej jest wolny w porządku dobra oraz w porządkowaniu świata. Bóg bowiem sam chciał, aby Jego obraz odkrył swoją podobiznę i nie myślał, że jest tylko tym, co widzą cielesne oczy. Jeżeli wnikać w trzon słowa „przeobrażenie”, to zrozumiałe stanie się, co Skoworoda miał na uwadze pod pojęciem „преобразується”. Przeobrazić się znaczy tyle, co zmienić swój obraz, na wzór na przykład węża, który zmienia swoją skórę na nową, czy też orła, który niszczy swój dziób, żeby na tym miejscu wyrósł nowy.

Na poziomie moralno-ascetycznym chodziłoby tutaj o metanoję, czyli zmianę myślenia, nawrócenie. W związku z tym, iż człowiek ma w sobie obraz, pieczęć, znak obecności swego Stwórcy – Boga, jest on otwarty na dialog z Nim, którego konsekwencją będzie synergia, a końcowym etapem przebóstwienie.

Bóg i człowiek posiadają podobną strukturę ontyczną. Bóg jest Duchem, którego wieczystym atrybutem jest materia. Człowiek także posiada Boską iskrę, niewidzialną naturę oraz zniszczalną cielesność. Różnica między nimi polegałaby na tym, iż Bóg w duchowym wymiarze jest wzorcem, a człowiek obrazem, w materialnym zaś wymiarze Bóg wieczyście utrzymuje materię i wszelką cielesność, człowiek tylko tymczasowo ubrany jest w cielesność i dołączony do materii. Bóg jest niezmienny, a człowiek zmienny.

3.2. Cielesność ludzka jako świątynia Boga

Analizowana w niniejszym opracowaniu postać stosunkowo rzadko mówi o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga, lecz nader często pisał o „materiale”, z którego stworzony

³⁶⁰ W swoich dziełach Skoworoda podaje ową maksymę w pięciu wersjach: „similem ducit Deus ad similem”; „similem ad similem ducit Deus”; „ὁμοιον πρὸς ὁμοιον ἄγει θεὸς”; „ὁμοίων γ[αρ] ἐς ὁμοιον ἄγει θεὸς”; „подобного до подобного ведет Бог”. Podobne słowa znajdują się w *Odysei* (XVII, 218), także w 8 księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa (1155a34) oraz w innych źródłach. Nietrudno odnaleźć ową sentencję w dziełach innych ukraińskich pisarzy, na przykład w arystotelesowskich problemach K. Саковича „Написаў негдысь філосаф, із simile appetit simile – podobne pragnie podobnego, a także ktoś powiedział: similis simili gaudet – podobne cieszy się podobnym (por. K. Сакович, *Аристотелівські проблеми, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, s. 419), natomiast w *Папергоні* А. Кальнофойського „[...] podobne do podobnego sobie przyciąga się” (por. A. Kalnofoyski, *Parergon cudow*, Kiiów 1638, s. 2); czy też w *Театроні* І. Максимовича: „всяк бо подобный подобное себя любит” (por. І. Максимович, *Θέατρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком*, Чернігів 1708, s. 55).

³⁶¹ „W ten czas daje się znak i rozumienie człowiekowi, kiedy on z ciała przeobrazi się w Bóstwo” (K, s. 556).

jest Adam i jego potomkowie, o prochu, glinie, ziemi, piasku³⁶². Klątwa nałożona przez Boga na Adama w związkach u idolatrii³⁶³ pokazuje, iż pochodzenie człowieka jest związane z ziemią: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19); wzięty z ziemi powraca do punktu wyjścia. Stało się tak dlatego, że człowiek uznał za wiarygodne to, co widzialne i materialne, zewnętrzne i zmienne. W co uwierzył lub też co umiłował, w to się przemienił – w proch. W tym miłowaniu prochu biorą udział wszyscy potomkowie Adama (любопрахи³⁶⁴) oprócz Dziewicy Maryi³⁶⁵ oraz jej potomstwa, którym jest Chrystus.

Wąż, który zwiódł Adama i Ewę, został ukarany jedzeniem prochu po wszystkie dni istnienia starego człowieka, dlatego iż ten ostatni poddał się jego władzy, wysłuchawszy kłamstwa o absolutności materii. Władza zwodziciela, w przekonaniu Skoworody, nie dosięgła Jezusa i Maryi, nowych Adama i Ewy. Bogurodzica wraz ze swoim Synem są obrazem nowej nieskalanej cielesności, mającej wprawdzie ziemski początek, ale niebiański koniec, ich bowiem cielesność jest przewyżczona przez bóstwo Chrystusa, mocą Jego zmartwychwstania³⁶⁶.

W kwestii materii i cielesności ziemskiej staje się niezrozumiała logika myśli ukraińskiego filozofa, dlatego iż w jego przekonaniu materia, w tym i cielesność ziemską, *implicite* fałszywa, podlega zepsuciu i unicestwieniu, wieczyście (*materia aeterna*)³⁶⁷. Skoro Chrystus przez śmierć na krzyżu położył kres fałszywej cielesności, to dlaczego powrócił do tegoż ciała i podniósł je z grobu? Jaki sens ma zmartwychwstanie, w sensie odzyskania ciała, skoro materia jest wieczna³⁶⁸ i zarazem krucha nie wskutek grzechu, lecz z zasady, z woli samego Stwórcy³⁶⁹? Idąc za logiką Skoworody, Chrystus nie musiałby zmartwychwstać w ukrzyżowanym ciele, które podobnie jak ożywione ciało Łazarza ponownie poddałoby się

³⁶² Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 220.

³⁶³ Idolatria u Skoworody polega na czczeniu rzeczy materialnych i nadawaniu im wartości absolutnej.

³⁶⁴ Por. НРУС, s. 245.

³⁶⁵ Por. СБП, s. 79.

³⁶⁶ Por. tamże, s. 68.

³⁶⁷ Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 89.

³⁶⁸ Nauka o materii i jej wieczystości ma typowo platońskie i neoplatonickie podłoże. W nawiązaniu do Platona, który twierdził, iż czas powstał jednocześnie ze światem i z naprzód istniejącego planu (idealiter), Filon Aleksandryjski nauczał o preegzystencji materii a Klemens Aleksandryjski nauczał o jej wieczystości. Orygenes z kolei nauczał o tym, iż materia jest tak stara jak czas, oraz że tworzywo nie ma początku w świecie idei, lecz istnieje tam wiecznie. U areopagityków też jest obecne przekonanie o istnieniu Boga i świata idei (tworzywa) poza czasem. Ta nauka przechodzi do średniowiecza przez Awwersa. Jako idealne istnienie, stworzenie nie utworzone ma to samo istnienie co Bóg – tak formułuje wieczystość materii Mistrz Ekchart. U Dietricha z Freiburgu i Mikołaja z Kuzy znajdziemy w nieco ostrożniejszej formie te same zdania. W nowszych czasach kwestia wieczystości materii poruszana była przez Anioła Silezjusza, Jacoba Beme, Valentina Weigela (por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 89-93).

³⁶⁹ Biblia mówi, iż dla człowieka skutkiem grzechu jest śmierć, czyli oddzielenie duszy od ciała i zepsucie ostatniego, natomiast czy kruchość i nieustanna przemiana materii jako takiej jest również skutkiem grzechu? Czy ciała Adama i Ewy doznały by zepsucia gdyby nie grzech pierworodny, czy raczej ich ziemskie ciała spotkał by taki los jaki spotkał ciała Jezusa i Maryi albo Henocha i Eliasza? W tym punkcie jak widać, Ateny rozchodzą się z Jerozolimą, czyli filozofia platońska i neoplatonicka nie jest w zgodzie z Biblią, gdyż według Biblii chociaż materia ma początek i jest krucha to wcale nie musi być wieczyście krucha, może ona być pochłonięta Boską naturą i może być uwieczniona, dowodem czego jest w pierwszej kolejności zmartwychwstanie Chrystusa.

zepsuciu i śmierci, jako że materia jest wiecznie krucha. Ponadto człowiek wcale nie musi otrzymywać nowego, uduchowionego ciała tutaj na ziemi czy tam w eschatonie wskutek zmartwychwstania Chrystusa, ale wskutek wejścia z Nim w relację przez wiarę. Gdyby więc Chrystus nie zmartwychwstał w ziemskim ciele, to i tak egzystowałby w ciele niebiańskim i mógłby się objawiać w tym właśnie ciele wszystkim swoim uczniom. Jeżeli natomiast spojrzeć na zmartwychwstanie nie tylko jako na ukazanie nowej, niebiańskiej cielesności, ale jako na przezwycięzenie kruchości materii, w tym także cielesności ziemskiej, to wówczas trudno mówić o wiecznej kruchości materii³⁷⁰. W związku z powyższym, jeżeli wcielenie Jezusa nie ma większego znaczenia, bo Chrystus przecież jest obecny w człowieku jako prawo duchowe, to okazuje się że i Jego zmartwychwstanie, jako podniesienie ziemskiego ciała z grobu nie ma sensu, bo Chrystus nie dla tego pożegnał się z ziemskim ciałem na krzyżu aby znowu do niego powrócić. Pascha u Skoworody polega na przejściu od starego życia do nowego, od starego, ziemskiego ciała do nowego ciała. Ziemska cielesność nie może być uwieczniona, musi ona poddać się unicestwieniu. Jezus nie jest wyjątkiem. W systemie Skoworody materia i cielesność ziemska jest pustką, stąd kiedy niewiasty szukają ciała Jezusowe w grobie, anioł nie może wskazywać na coś co jest pustką, w związku z czym kieruje ich uwagę na Chrystusa, który jest żywy, który egzystuje w niebiańskim ciele. Słowa anioła: „dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych” (Łk 24, 5) Skoworoda traktuje jako wskazówkę na to, że niewolno szukać Chrystusa ciała od którego on się uwolnił, lecz trzeba go szukać w innym ciele, które było, jest i pozostaje niezniszczalnym. W przekonaniu autora niniejszej rozprawy, Skoworoda podważył zasadniczą prawdę wiary chrześcijańskiej, którą jest chwalebne, w ziemskim ciele, zmartwychwstanie Jezusa. Radykalizacja filozoficznych założeń w danym przypadku przezwyciężyła Boże objawienie.

W myśl klasycznej teologii kruchość i zmienność materii, cielesności zostały przezwyciężone, przebóstwione, uleczone i uwiecznione tak, że materia stała się niezniszczalna. Jeżeli skutki zmartwychwstania nie dotyczą ziemskiego ciała, to jaki sens miałoby zmartwychwstanie Jezusa w ciele podobnym do ciała grzesznego? Należy zatem przyjąć, iż zmartwychwstanie Chrystusa ma sens tylko wówczas, kiedy jest przyjmowane w kategoriach przemiany ziemskiego ciała Jezusa z Nazaretu, w przeciwnym razie trzeba by mówić o tym, że Chrystus nie zbawił człowieka, a wyzwolił, uwolnił go tylko z ciała śmiertelnego. Wydaje się, iż Skoworoda zbyt mocno akcentuje owo wybawienie z więzów ziemskiego ciała i obdarowanie

³⁷⁰ Chociaż Skoworoda ciągle uczył o istnieniu dwóch zasad wszechrzeczy, to nie może on – w przekonaniu Bagalija – być przedstawicielem dualizmu, lecz monizmu spirytualistycznego, bo wyznawał tylko jedną substancję – wieczność, na wiecznie kruchą materię patrzył jako na jej wieczny atrybut, jak na cień drzewa: drzewo stoi a cień się za nim porusza. Przy takim jednak postrzeganiu kwestii kruchości materii nie mógł myśliciel wznieść się ponad nią, do jej jedyne go źródła, do Ducha (por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 427).

człowieka ciałem niematerialnym. Taki pogląd z perspektywy teologiczno-chrystologicznej jest nie do przyjęcia, bo podważył fundament wiary chrześcijańskiej. Cóż bowiem oznaczało dla Skoworody: „oczekuję wskrzeszenia umarłych”?

Neoplatoński dualizm antropologiczny, adaptowany przez szkołę aleksandryjską na grunt chrześcijański, jak widać mieści w sobie niebezpieczeństwo dezintegrowania natury ludzkiej, gdzie jeden pierwiastek góruje nad drugim, albo gdzie jeden staje się tak ważny, że na jego tle inny uważa się za zbędny³⁷¹. Ogólnie wiadomo, iż chrześcijaństwo długo potępiało cielesność jako źródło grzechu, w duchu platońskim, stąd nie dziwi taka pozycja Skoworody w odniesieniu do cielesności.

Cielesność u Skoworody zawsze jest widziana w opozycji do ducha, jako zewnętrzna część osobowości, w odróżnieniu do wewnętrznej³⁷². Napięcie pomiędzy ciałem i duchem rozstrzyga on na korzyść ducha, traktując sferę cielesną jako punkt odbicia ku sferze ducha³⁷³. Życie cielesne rozgrywa się na zewnątrz, natomiast życie duchowe rozgrywa się tylko i wyłącznie pod skórą, wewnątrz człowieka. Dziwaczne przejawy ludzkiej pobożności, takie jak wrzaskliwe publiczne modły, wyczerpujące pielgrzymki, odklepywanie psalterza, są przez niego wyśmiewane i uważane za karykaturę właściwej pobożności³⁷⁴. Ludzka materialna cielesność do niczego się nie nadaje i jest skazana na unicestwienie. Potwierdzeniem takiego wniosku jest w dziełach Skoworody brak jakiegokolwiek wzmianki o zmartwychwstaniu ciał ludzkich w dzień sądu.

Jeżeli przyjmuje się bytowanie człowieka w nowym ciele, to ciało to jest mu dane już w tym życiu, nie w następnym, nie w dniu zmartwychwstania. Całego Chrystusa, wraz z jego niezniszczalną cielesnością człowiek może dzięki wierze i poznaniu otrzymać już, błyskawicznie. Dzień powszechnego zmartwychwstania może być dniem ukazania się, ujawnienia przed Bogiem wszystkich ludów, już ubranych w nową, niezniszczalną cielesność. Warto też pamiętać o tym, iż podarowanie ludzkości nowej, nieśmiertelnej cielesności niekoniecznie musiało się wiązać z wcieleniem, bo Chrystus i tak był obecny w świecie jako prawo duchowe, obecny był w osobach świętych i prawych. Sytuowanie centralnej tajemnicy chrześcijaństwa jako mało ważnej, w przekonaniu Skoworody, wiąże się z tym, iż sam człowiek sam może i powinien dojść do odkrycia w sobie Boga, a kto odkrywa w sobie Boga – odkrywa tak naprawdę Chrystusa, stąd nie jest konieczne pojawienie się Chrystusa w ziemskich szatach, tylko w niebiańskich. Jeżeli być konsekwentnym, to zmartwychwstanie Chrystusa, w sensie

³⁷¹ Por. П. Біланюк, *Григорій Сковорода – філософ чи богослов?* w: П. Біланюк (red.), *Божя істина, краса і любов проповіді, доповіді і розвідки*, s. 368.

³⁷² Por. Л. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды*, s. 229.

³⁷³ Por. М. Кубаєвський, *Філософські роздуми Г. С. Сковороди про Бога, людину і світ*, Тернопіль 1992, s. 46.

³⁷⁴ Por. БАМС, s. 841.

podniesienia i przemienienia ludzkiego ciała, w ogóle nie wpisuje się w całą logikę myśli ukraińskiego filozofa. Skoro duchowa cielesność może być dostępna człowiekowi przez akt wiary i w tej cielesności nie ma udziału ziemski człowiek, lecz tylko ten niebiański, to po co w ogóle podnosić ziemskie ciało Jezusa z grobu? Podobnie też, skoro ziemskie wcielenie nie ma większego znaczenia, to i podniesienie ziemskiego ciała również nie ma sensu w przekonaniu Skoworody. Sam myśliciel takiego zdania nigdzie nie napisał, ale taki wniosek sam się nasuwa w wyniku z analizy jego systemu. Klasyczny, chrześcijański pogląd na zbawienie człowieka dalekie jest od separowania cielesności ziemskiej od niebiańskiej. Chrystus bowiem dokonał zbawienia całego człowieka w taki sposób, iż w eschatonie będzie on egzystował w ciele podobnym do Jego zmartwychwstałego ciała, podniesionego z grobu.

Co prawda można próbować ratować ziemską cielesność człowieka, lecz czy skutecznie? Jezus zmartwychwstały w swoim ciele daje każdemu wierzącemu udział w swoim, z grobu powstałym ciele – w tym ciele, które już przezwyciężyło kruchość i śmiertelność, stając się ciałem nieśmiertelnym i materią niezniszczalną. Rozumienia takiego nie sposób przyjąć, wzięwszy pod uwagę założenie charkowskiego myśliciela o wieczystej kruchości materii. Jeżeli bowiem ziemska cielesność Jezusa została podniesiona z grobu i uwieczniona, to czy nie znaczy to, iż nie jest ona z zasady krucha tylko z powodu alienacji od Ducha? W ten sposób okazałoby się, iż materia, a wraz z nią i cielesność, nie może być krucha i zniszczalna poza Bogiem, lecz jest taka z powodu człowieka, który ukierunkował ją ku autonomii względem Boga, czyli ku zmianie, ciągłej zagładzie. Przy tym wszystkim materia przez swą niezniszczalność nie byłaby równa Bogu, bo miałyby przecież swój początek *ex nihilo*. W nauce o kruchości materii Skoworoda odchodzi od klasycznej, prawosławnej nauki, a bliższy jest filozofii greckiej oraz arystotelesowsko-tomistycznemu podejściu do świata materii.

Człowiek, będąc światem, mikrokosmosem, nie może być nie może się różnić od innych światów; jest do nich podobny, składając się z dwóch natur, niewidzialnej i widzialnej, czyli z wieczności i zmienności. Te pierwiastki nazywa ukraiński myśliciel „антипатіями”³⁷⁵, gdzie owa podwójność określa ich niedoskonałość oraz różnie się interpretuje, tak jak w grę wchodzi opozycje: ciało-duch, zewnątrz-wewnątrz, tajemnica-oczywistość, życie-śmierć, wysokie-niskie, lewe-prawe, wzmacniające jedna drugą³⁷⁶. Wszystkie te opozycje podporządkowują się głównej antytezie Skoworody: Bóg-Diabeł. Niejednokrotnie wskazywał on też, iż w człowieku zamieszkują dwa demony czy anioły, czyli zwiastunowie dwóch królów, dobry i zły, stróż i

³⁷⁵ Por. SA, s. 735.

³⁷⁶ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 230.

gubiciel, pokoju i dobra, światła i ciemności; w człowieku cały czas toczy się wojna tych dwóch mocarstw³⁷⁷.

Opozycja ciało-duch względnie rzadko występuje w dziełach Skoworody; woli on zawsze używać tych pojęć dla ukazania natury ludzkiej. Ciało i cielesność zwykle otrzymuje zdecydowanie negatywne konotacje: „стерво”³⁷⁸, „гниль”³⁷⁹, „устричный череп”³⁸⁰, „тьма”³⁸¹, „прах”³⁸², „пепельная натура”³⁸³. Cielesność ta nazwana też jest w duchu św. Franciszka z Asyżu osiołkiem³⁸⁴, o którego trzeba się roztropnie troszczyć. Bóg nie troszczy się o ciało, nie obiecuje zdrowia doczesnego, wręcz przeciwnie, pozwala ciału się rozsypać, aby nie unicestwiło w człowieku Ducha.

Przeciwstawiając cielesność duchowi, ukraiński myśliciel ostatecznie nie pozbawia jej pozytywnych walorów i stwierdza, iż wewnątrz niej istnieje święty i boski skarb, nieśmiertelność, Boski palec. Nazywając ciało i Ducha sługą i panem, Skoworoda deklaruje ich wewnętrzną spójność, braterstwo, pokój i zgodę. W tym jednak pokojowym kompromisie cielesność winna być podporządkowana duchowi, gdyż w innym przypadku duch „będzie się na nią gniewał”. Takie ujęcie koalicji ciała i ducha występuje u Skoworody tylko jeden raz, przy okazji listu napisanego przez niego do pewnego przyjaciela³⁸⁵. W pozostałych przypadkach zakłada on o wiele bardziej skomplikowane relacje pomiędzy ciałem i duchem, widząc je zawsze jako nieprzejeźdźnych wrogów. Charakteryzując cielesność, za główny jej mankament uważa skończoność, stąd nie może ona być nieszkodliwa, taka bowiem jest natura zwierzęcego ciała.

Przyjęcie wieczności ciała jest niemożliwe, bo wówczas miałoby ono atrybuty boskie. „Да исчезнет, как дым, всяка плоть, присный сей враг Божій и наш”³⁸⁶ („niech, jako dym, zniknie wszelka cielesność, wieczny wróg nasz i Boży”) – woła myśliciel raz po raz wskazując na wrogość ciała w odniesieniu do człowieka. Ciało – kłamstwo jest pogaństwem, idolatrią, stąd dla człowieka cielesnego niemożliwe jest przeniknięcie tajemnic Pana. To właśnie o ciało troszczy się nade wszystko człowiek, o swe niewierne „пепельном тѣлишкѣ”³⁸⁷ („ziemskie ciało”) i staje się podobny do dandysa, który dba o but a nie o nogę, o złoty portfel a nie o pieniądze, o ładną miskę a nie o pierogi³⁸⁸.

³⁷⁷ Por. БІНО, s. 454.

³⁷⁸ Por. tenże, *Лист до Василя Михайловича (Земборського)*, s. 1267.

³⁷⁹ Por. tamże.

³⁸⁰ Por. ЖЛ, s. 799.

³⁸¹ Por. А, s. 308.

³⁸² Por. tamże, s. 329.

³⁸³ Por. АМ, s. 661.

³⁸⁴ Por. tenże, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1118.

³⁸⁵ Por. tamże.

³⁸⁶ Tenże, *Лист до Василя Михайловича (Земборського)*, s. 1279.

³⁸⁷ Por. К, s. 563.

³⁸⁸ Por. Г. Сковорода, *Лист до Артема Дорофійовича Карпова*, s. 1275.

Skoworoda nie tylko oddziela ciało od Ducha, ale aby wzmocnić przeciwstawność tych pierwiastków opisuje podwójną naturę człowieka w kategoriach dwóch ciał: ciała prawdziwego i fałszywego, ziemskiego i niebiańskiego, zwierzęcego i uduchowionego. Ciało ziemskie i kłamliwe to ciało ludzkie, ciało tajemnicze i prawdziwe to Duch, Boska prawda w człowieku, do której ma on dostęp tylko przez oświecenie wiara. Dwa ciała człowieka różnie się pozycjonują w przestrzeni, jedno ciało jest nad drugim, jedna głowa jest nad drugą, a nad naszą ziemią jest inna ziemia³⁸⁹. Tej idei ciągle dziwią się współrozmówcy dialogów³⁹⁰ myśliciela, bo „jak to mogą się w tych rękach kryć inne ręce”³⁹¹?

Czasami podwójność ciała zmienia się na podwójność człowieka w ogóle i jawi się on jako dwa w jednym. Bywa też i tak, że ów dualizm detalizuje się i sukcesywnie opisuje przez części ciała i organy zmysłowe. Skoworoda zapewnia, iż człowiek nieznający siebie po prostu nie posiada siebie, u takiego bowiem nie ma oczu, nozdrzy, słuchu i innych zmysłów. Jego współrozmówcy zaprzeczają, twierdząc, iż są u nich ręce, nogi, całe ciało, nie mogą uwierzyć, że ich ręce i uszy do nich nie należą. Tymczasem filozof podkreśla, że człowiek widzi tylko najbliższą, ostatnią część siebie samego³⁹². Mówi on, że człowiek nigdy nie widział ani ucha, ani języka swego, ani rąk, ani nóg swoich nigdy, ani w ogóle żadnej innej części swego ciała³⁹³. Człowiek powinien zawsze pamiętać o swoim prawdziwym ciełe i prawdziwych jego członkach, które nie podlegają gniciu i umieraniu, bo one są niewidzialne. Człowiek powinien mieć na uwadze nowe, inne uszy i ręce³⁹⁴.

Wśród wielu różnych obrazów świadczących o dualizmie natury ludzkiej w sposób szczególny należy zwrócić uwagę na pojęcie świątyni. Traktując o podwójnym ciełe Skoworoda opisuje obecność w człowieku dwóch świątyń³⁹⁵. Jedna świątynia oczywiście jest świątynią zniszczalną, ziemską, druga natomiast jest świątynią niewidzialną, duchową, skrytą i prawdziwą³⁹⁶. Zewnętrzna, czyli ziemská świątynia podlega ruinie, natomiast niewidzialna świątynia w żaden sposób nie podlega zniszczeniu. Jeżeli człowiek może mieć wpływ na swoją zewnętrzną świątynię, czyli na swoją osobistą, zewnętrzną pobożność i życie moralne, to na

³⁸⁹ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 231.

³⁹⁰ Dialogi jako forma literacka wśród dzieł Skoworody zajmują znamienne miejsce, stanowią one 55% jego twórczości. Myśliciel pisał je ponad dwa dziesięciolecia: od końca 1760. lat do początku lat 1790. Większość z tych dzieł jest w swojej strukturze podobna do tzw. „dialogów Sokratesa”. W pysznych, barokowych formach Skoworoda rysuje swoje głębokie rozmowy z przyjaciółmi. Filozoficzno-teologiczne wyrażanie myśli rozgrywa się w jego dialogach na tle zwykłego ludzkiego życia, jego psychologii, emocji i dramatów. Pisarz obficie używa przeróżnych obrazów wziętych z Biblii, greckiej mitologii, emblematyki, etc. W barokowej Ukrainie ten жанr literacki był znany i stosowany (dokładniej na ten temat patrz: Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 331-376).

³⁹¹ Por. HPYC, s. 240.

³⁹² Por. tamże, s. 245, a także por. A, s. 313.

³⁹³ Por. БІНО, s. 435.

³⁹⁴ Por. ДоДМ, s. 488.

³⁹⁵ Por. A, s. 308.

³⁹⁶ Por. HPYC, s. 243.

wewnętrzną świątynię, na jej wystrój i szyk ma wpływ tylko Bóg. Bóg bowiem sam zdecydował, dlaczego człowiek powinien tak a nie inaczej wyglądać, sam go ulepił i ukierunkował ku określonemu celowi, którego człowiek nie jest zdolny sam pojąć i sam osiągnąć.

W związku z tym człowiek, który jest zdolny tylko do życia cielesnego, jawi się bez Boga jako totalnie niezdolny do życia duchowego, nie ma wpływu na swoją wewnętrzną świątynię. Bóg daje człowiekowi zarówno narzędzia, jak i moc do budowania w nim swojej obecności, czyli czyni to w zasadzie sam. Bóg sam planuje swoją świątynię, co Skoworoda wyraża, cytując Izajasza: „Oto wyryłem cię na obu dłoniach, twe mury są ustawicznie przede Mną” (Iz 49, 16), Bóg mierzy swoją ziemię, *θεὸς γεομετρεῖ*³⁹⁷.

Z tej wymierzonej, czy też wybranej ziemi Bóg kształtuje, formuje, nadaje materii miarę i swój oddech po to, aby ona była Jego świątynią. Skoworoda nazywa świątynią wszystkie trzy światy, w tym także Biblię, która jest również zwierzyńcem Bożym³⁹⁸, w którym zebrane jest całe tworzywo, zwierzęta czyste i nieczyste obrazujące dobre i złe moce. Podobnie i człowiek czysty jest wówczas, gdy daje się odpowiednio uformować Bogu, nieczysty zaś wtedy, gdy pozostaje pod wpływem złych mocy, ich oddziaływania.

Tajemnica wpływu Boga na formowanie świątyni w człowieku może być ukazana przez obraz pracy rzemieślnika (горшечник) nad swoim wyrobem³⁹⁹. Bóg formuje wyłącznie tych, którzy nie tylko raz Mu na to pozwolili, lecz nieustannie pozwalają Mu kształtować świątynię swojej osoby.

Gdyby spróbować *per analogiam* przedstawić świątynię ludzkiej osoby⁴⁰⁰ według Skoworody, to mogłaby ona wyglądać w ten oto sposób: zewnętrzna ściana świątyni to ciało ziemskie i zniszczalne, wewnętrzna ściana świątyni to cielesność niezniszczalna, niewidzialna i boska; centralnym miejscem świątyni jest ołtarz. Ołtarzem jest serce człowieka, na którym ofiarowuje człowiek Bogu najbardziej tajemnicze myśli swego wnętrza, bo przecież Bóg ma upodobanie w ukrytej prawdzie. Szczypcami oraz mieczem w tej świątyni jest rozum, który przynosi na ołtarz ofiary duchowe, szczypce biorą myśli Boga i kładą je na serce, które płonie miłością do Boga, czyli poznawszy i przyjąwszy Boską mądrość myśli są zapalane boską miłością. Miecz może być postrzegany jako umysł, ale również jako słowo Boże dane człowiekowi jako narzędzie. Mając miecz słowa Bożego człowiek oddziela nim to, co boskie, od

³⁹⁷ Por. ПЗ, s. 944.

³⁹⁸ SA, s. 746.

³⁹⁹ Por. НДХД, s. 215.

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 243.

tęgo, co nie jest boskie, wszelkie złe myśli-demony zabija i również przynosi Bogu w ofierze jako już martwe i nieczyste zwierzęta⁴⁰¹.

Zewnętrzną i wewnętrzną sprężyną owej maszynierii – świątyni jest wola, która jest niewidzialną, duchową mocą świątyni, wprawiającą wszystko w ruch. Obecność w świątyni wiatru-kadzidła, ognia w świecach oraz wody wskazuje na obecność Ducha Świętego, który jest dobrą wolą przestrzeni sakralnej. Analizując dzieła Skoworody niejednokrotnie można odnieść wrażenie, szczególnie jeśli chodzi o dialogi, iż zajmuje się on niejako Służbą Bożą poza ziemską świątynią i wykonuje przy tym kapłańskie czynności⁴⁰².

Jego dialogi są formą liturgii, w której rozmówcy czytając i podwójnie żując pokarm Słowa Bożego jako czyste zwierzęta wydają przez beczenie odgłosy wieczności⁴⁰³. Na tych czystych zwierzętach niczym na wózkach wiezione są skarby wieczności, o których jest mowa w Biblii⁴⁰⁴. Niejednokrotnie sam autor dialogów występuje w roli kapłana, który mieczem Słowa Bożego rozdziela Boskie od diabelskiego, aby Bogu oddać w chwale to, co do Niego należy, a diabelstwo unicestwić. Cały problem tych, którzy mienią się się sługami Boga, a w rzeczywistości nimi nie są, polega na tym, iż zabijając Boskie przydzielają nieistniejącemu byt i wieczność⁴⁰⁵. Dokładnie na tym polega, w przekonaniu Skoworody, cała tragedia idolatrii. Dobro najwyższe i prawdziwe uznaje się za złe, a złe uznaje się za jedyne i prawdziwie istniejące dobro. Największe dobro i złe rozgrywają się w obrębie świątyni ludzkiego serca na poziomie kultu.

Stary Testament jest niejako cieniem Nowego Testamentu, w związku z tym i świątynia starotestamentalna obrazowo tylko ukazuje prawdziwy kult, przyjemny Bogu, który odbywa się w duchu i prawdzie. Rzeczywisty kult może być celebrowany tylko w rzeczywistej świątyni, a jest nią świątynia duchowa. Jeżeli w Starym Testamencie zewnętrzny wymiar służby świątynnej odgrywał naczelną rolę, to zrozumiały wówczas staje się podział na czyste i nieczyste zwierzęta, na naród wybrany i na narody pogańskie, na ziemię świętą i skalaną. W Nowym Testamencie powyższe kryteria są przeniesione na poziom wewnętrznej świątyni. W związku ze zmianą testamentów musiała zmienić się mentalność oraz sposób sprawowania kultu. Bóg w przypadku Piotra sam przez objawienie wpływa na zmianę sposobu myślenia apostoła: „Zabijaj, Piotrze i jedz!” (Dz 10, 13) – w przekonaniu Skoworody jest to nakaz dokonania czynności ofiarniczej, innymi słowy: „ofiaruj Bogu to, co On sam uświęcił”⁴⁰⁶. W tej czynności akt zabicia to nic

⁴⁰¹ Temat człowieka jako świątyni oraz wszystkich czynności związanych z prawdziwym kultem, Bogu przyjemnym, szeroko podjęty jest w dialogu Skoworody – *Асхань* (por. A, s. 306-346).

⁴⁰² Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 335.

⁴⁰³ Por. A, s. 320.

⁴⁰⁴ Por. SA, s. 746.

⁴⁰⁵ Por. ПЗ, s. 944.

⁴⁰⁶ Por. SA, s. 746.

innego, jak tylko uśmiercenie swego osobistego uprzedzenia – мнѣнїйца, знанїйца, понятїйца⁴⁰⁷, czyli dowód, iż dla Boga istnieje podział na czystych i nieczystych. To prawo nakazywało odróżniać dobro od zła w kategoriach czystości i nieczystości, natomiast sprawa inaczej się przedstawia, kiedy w Nowym Testamencie łaska Boża jest kryterium oceny dobra i zła, czystości i nieczystości.

Kult w świątyni ludzkiej cielesności zwrócony był tylko dla uczczenia Boga w materialnych rzeczach i przez to był tylko „miażdżeniem pięty” (Rdz 3, 15). Bardzo ważne i kluczowe jest tutaj słowo „miażdżyć”; cerkiewnosłowiańskie słowo „блюсти” oznacza „pilnować”, „zachowywać”, „obserwować” i nie ma, jak widać, nic wspólnego z czynnością, którą wyraża polski czasownik. W tym kontekście zatem „блюсти пяту”⁴⁰⁸ oznacza obserwować zewnętrzne jako to, co najważniejsze⁴⁰⁹. Ci, dla których najważniejsza jest widzialność, obserwują tylko „piętę” całej rzeczywistości i nic więcej, ci natomiast, którzy należą do Boga, obserwując i zachowując Jego obecność w sobie za nic mają widzialną mądrość, głowę węża, odnosząc się do nich jak do nieistniejących. Pięta w świątyni ludzkiego jestestwa ukazana jest jako najbardziej nieczna część ludzkiego ciała, której przeciwstawiana jest głowa – „początek”, najwyższa część w człowieku. Nie wolno oceniać człowieka według pięty, czyli zewnętrznie, cielesnie.

Niekiedy pięta nazwana jest ogonem, co rodzi nowe powiedzenie: „chwycić się za ogon, a nie za głowę”, czyli „nie pojmować, o czym mowa”. Nasz bohater nigdy nie zatrzymywał się nad realnymi znaczeniami części ciała i zawsze nadawał im znaczenie „грязный”, przypominając przy tym obowiązkowo, że i ogon, i podeszwa, i pięta są figurą prochu, trawy, odpadów – tym, co grube i potworne w każdym stworzeniu⁴¹⁰. Niewidzialne części ciała mają znaczenie symboliczne, gdzie owo znaczenie spotyka się z realnym, a odbywa się to nieustannie, kiedy mowa o starym i nowym języku.

W dialogu *Наркисс* przyjaciel, czyli sam myśliciel, twierdzi, iż król Dawid rozmawia nowym językiem, nieskalanym, tajemnym; języka tego pojąć nie może niejaki Antoni, zakładający, że Dawid mówił zwykłym językiem oraz że nowego języka nie pojmuje. Przyjaciel z kolei przekonuje Antoniego, że mimo wszystko może on rozmawiać nowym językiem, lecz aby go słyszeć i rozumieć, trzeba posiadać nowe ucho. Przyjaciel tłumaczy przy tym również, że nie chodzi o język zewnętrzny, lecz ten, który wyłania się z głębi serca⁴¹¹. W ten oto sposób

⁴⁰⁷ Por. ПоЖ, s. 521.

⁴⁰⁸ Por. AM, s. 648.

⁴⁰⁹ „Oto co znaczy zachowywać (блюсти) i obserwować. Widzimy i odczuwamy byt zewnętrzny, a obserwujemy i zachowujemy w sercu. W ten sposób człowiek jest OBSERWATOR, podczas gdy pole jego życia OBSERWATORIUM. Oto masz przed sobą jedynego OBSERWATORA! Spójż!” (БИНО, s. 432).

⁴¹⁰ Por. tamże, s. 439.

⁴¹¹ Por. HPYC, s. 269.

odbywa się przy okazji podwojenie człowieka, ukazanie obok widzialnego jego wymiaru, również i niewidzialnego.

Czasami nasz bohater dochodzi do skrajności i przekonuje, że w człowieku w ogóle nie ma ani rąk, ani nóg, ani oczu, ani uszu i wtedy to całe ciało zewnętrzne nazywa on ogonem, na co mocno się obrażają jego współmówcy⁴¹². Takie nazewnictwo dlatego jest możliwywe w przekonaniu autora, że oczy cielesne zwierzęcego człowieka nie widzą, nogi nie chodzą, a ręce pozbawione są dotyku. Swoimi rękami może on dotykać i tworzyć tylko to, co w skalanych marzeniach mu się wydaje. Język, uszy i oczy mają taki sam charakter, stąd nie może on słyszeć słowa Bożego, widzieć światła, jeżeli nie ma ku temu odpowiednich oczu⁴¹³. W związku z tym, iż nazwy ciała nieustannie oscylują pomiędzy znaczeniami symbolicznymi i realnymi, a realne jest niczym w porównaniu z symbolicznym - wynika z tego swoista synonimiczność⁴¹⁴. Okazuje się, że każda nazwa części ciała może być traktowana zamiennie z innymi, bo w ostatecznym rozrachunku to nieistotne dla prawdziwego, wewnętrznego człowieka⁴¹⁵. Oto dlaczego oko może jawić się jako pięta, niezasłużenie i bezprawnie, czy na przykład też jako ogon prawdziwego oka, bo okazuje się, że człowiek widzi tylko swój ogon, a wcale nie zna swojej głowy. Język jego staje się głową i staje się przewodnikiem, za którym idzie serce.

Najbardziej skomplikowane refleksje przeprowadza Skoworoda odnośnie do nogi, zbliżając ją znaczeniowo do serca i traktując jako serdeczną skłonność. Noga może zmieniać rozmiary w zależności od buta, w który jest ubrana – i ta noga, i but zmieniają się miejscami, gdyż noga – przekonuje Skoworoda – rozszerza się, wybucha, idąc za butem za butem i przyjmując jego formę⁴¹⁶. Pojawienie się buta w tym momencie nie powinno niepokoić, dlatego iż on jako wszelka otoczka, odzież bytu, jest czymś zewnętrznym i symbolizuje człowieka – człowieka szczególnego, mianowicie takiego, który nie podąża za pragnieniami swojego serca. Człowiek bowiem nie powinien zapominać, że jego noga zewnętrzna nie jest w rzeczywistości nogą, a tylko obuwiem prawdziwej nogi; że on sam jest nogą⁴¹⁷. Prawdziwy i rzeczywisty człowiek jest ten niewidzialny, zewnętrzna jego strona jawi się tylko znakiem wskazującym na niewidzialność i tę niewidzialność w ramach swojego człowieczeństwa powinien on ciągle odkrywać.

Jak człowiek może żyć swoim prawdziwym człowieczeństwem i w tym potrójnym świecie wcielać świat Trójcy Przenajświętszej, tak też może wcielać, czy może raczej wyrażać świat przeciwny, świat trójcy diabelskiej, którą jest Szatan, świat i ciało. Najświętsza Trójca

⁴¹² Por. БИНО, s. 439.

⁴¹³ Por. tenże, *Да лобжет мя от лобзаній Уст своих*, s. 205.

⁴¹⁴ Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 251.

⁴¹⁵ Por. ДоДМ, s. 532.

⁴¹⁶ Por. А, s. 329.

⁴¹⁷ Por. tamże.

staje się „Богомерзкой Троицей”⁴¹⁸ („Bogu przeciwną Trójką”) wówczas, kiedy człowiek nie poznaje, nie próbuje, nie bada samego siebie. Chociaż cielesność u Skoworody przybiera radykalnie negatywne konotacje, to nie dzieje się to w sensie ontycznym, lecz mentalnym i kulturowo-moralnym. Zabieg radykalizowania negacji materii i cielesności przeprowadzany jest w tym celu, aby jak człowiek zdradził swą duchową sferę, czyli Boga w sobie, tak teraz ciągle zdradzał materialną i cielesną sferę swego jestestwa aż do stwierdzenia jej fałszywości i nieprzydatności.

Sceptycyzm Skoworody w odniesieniu do cudów opisanych w Biblii pozwala również dostrzec najgłębsze jego zainteresowanie, którym jest odnalezienie prawdziwych powiązań pomiędzy Bogiem a człowiekiem, czyli odzyskanie punktów stycznych pomiędzy cielesnością zewnętrzną a wewnętrzną, w celu zrealizowania największego i jedyne cudu, którym jest lokalizacja w sobie nowego człowieka, Bożego człowieka, czyli doświadczenie w sobie śmierci i zmartwychwstania samego Jezusa Chrystusa. Aby stać się uczestnikiem nowej cielesności, trzeba na poziomie rozumnej wiary uznać istnienie tej rzeczywistości, następnie koniecznie trzeba stoczyć walkę ze starym sposobem życia, starym Adamem, starą cielesnością. Wojna ta, czyli *psychomachia*⁴¹⁹, którą można by porównać do oswajania lwa, nie ma na celu unicestwienia ciała zwierzęcego, lecz podporządkowanie duchowi pragnień cielesnych tak, aby człowiek był gospodarzem swojej przestrzeni sakralnej, czyli świątyni swojego ciała. Jest to nieco nietypowy sposób postrzegania wrogów chrześcijańskiej walki o zbawienie, bo często za największego wroga uważa się grzech, a tutaj, jak widać, wrogiem, którego trzeba pokonać i uczynić sobie poddanym przyjacielem, jest ciało. Podobny pogląd można znaleźć u Franciszka z Asyżu, który mówi o największym wrogu sługi Bożego, którym nie jest ani Szatan, ani też grzech, tylko ciało, przez które się grzeszy⁴²⁰. Przewyciężenie, w sensie podporządkowania takiego wroga i trzymanie go na uwięzi jest prawdziwym zwycięstwem.

Podsumowując niniejszy podrozdział należy stwierdzić, iż według Skoworody prawdziwa cielesność jako świątynia, zarówno zewnętrzna, jak i wewnętrzna, należy się Chrystusowi, bo to na Jego obraz i podobieństwo został stworzony człowiek. Idea ta była wzięta od Ojców Kościoła, którzy uważali, iż „Bóg, stwarzając człowieka, miał swój wzrok skierowany

⁴¹⁸ Por. БАМС, s. 832.

⁴¹⁹ „Vita nostra militia est” (Hi 7, 1) – stwierdzał w ślad za biblijnym Hiobem Skoworoda. U podwalin napiętej antyetyki barokowego świata myślowego leży wyobrażenie o człowieku jako *homo militans* (por. Cz. Hernas, *Zarys rozwoju literatury barokowej*, W: *Polska XVII wieku: państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tazbir, Warszawa 1969, s. 296-297). O psychomachii pisali liczni pisarze ukraińscy epoki baroku, między innymi: К. Ставровецький, І. Потій, В. Дубеньський, А. Радивилівський, Д. Туптало, С. Полоцький, І. Максимович, С. Яворський, Й. Горленко, П. Величковський і інші (dokładniej na ten temat patrz: Л. Ушкалов, *Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду*, s. 63-87).

⁴²⁰ Por. Ю. Городечний (перекл.), *Твори преподобного і богоносного Франциска з Асизу Серафимського Отця*, Львів 2012, Повчання 10, s. 69.

na Chrystusa jako prototyp⁴²¹. Zadaniem człowieka, który poddał się urokowi materii i zewnętrznej cielesności, a przez to odszedł od widzenia swej prawdziwej natury, jest podjęcie wysiłku odkrywania w sobie, odsłaniania pod swoją powłoką obecnego tam i już objawionego Chrystusa. Gdzie jest Bóg-człowiek, tam jest i świątynia.

3.3. Serce jako siedlisko Boga

Zewnętrzna cielesność człowieka oznaczana była poprzez takie pojęcia jak: „oko”, „nos”, „noga”. Pojęcie „serce” natomiast oznacza wewnętrznego człowieka⁴²², rozumianego oczywiście pozytywnie, czyli człowieka niewidzialnego. Termin „serce” w dziełach Skoworody pojawia się ponad 1000 razy i ta okoliczność zapewne stała się powodem licznych badań nad tym motywem u myśliciela, co doprowadziło do utworzenia filozoficzno-teozoficznej dziedziny pod nazwą „ukraiński kordocentryzm (кордоцентризм)”⁴²³.

Pierwszorzędnym źródłem nauki Skoworody o sercu jest oczywiście epoka baroku, w której pojęcie serca miało swoje znakomite miejsce i specyfikę. Ukraińska mistyka filozoficzna jest czasem rozwoju tego pojęcia od drugiej połowy XVIII do drugiej połowy XIX wieku. Mając swoje początki w myśli Skoworody jest tak ważna dla tutejszej kultury i filozofii, jak ważny jest Sokrates dla greckiej czy E. Kant dla niemieckiej⁴²⁴. Na marginesie warto zanaczyć, że w twórczości Skoworody są obecne wszystkie tendencje rozwojowe filozoficznej myśli Ukrainy, która zakorzeniona jest w symbolicznym nurcie ukraińskiego baroku.

Sam termin „barok” w tłumaczeniu z języka włoskiego znaczy „dziwaczny” czy też „dziwny”, albo „nietypowy”. Termin ten nie został wprowadzony przez przedstawicieli danego stylu, a przez jego oponentów w XVIII w., którzy dopatrywali się w nim przejawu „średniowiecznego barbarzyństwa”, którego w żaden sposób nie można było pogodzić ze światopoglądem oświeconego człowieka. Barok jako stylistyczny i artystyczny kierunek i światopogląd odzwierciedla dynamizm i wewnętrzną sprzeczność człowieka. Sam styl baroku zrodził się na południu Europy, we Włoszech, w XVI w. i poszerzył się na zachodzie i wschodzie Europy w XVII-XVIII w. jako reakcja na odrodzenie oraz wskrzeszenie pierwotnego chrześcijaństwa przez luteranizm i kalwinizm oraz zapoczątkował sobą częściowy powrót do średniowiecznej symboliki oraz antycznych obrazów mitologicznych. Geograficznie barok ogarnął krainy będące pod wpływem rzymskokatolickiej Europy od Portugalii do Ukrainy. W tych to krainach zrodziły się narodowe szkoły kultury baroku. Można zatem wyszczególnić takie

⁴²¹ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 83.

⁴²² Por. Г. Сковорода, *Лист до Василя Томари*, s. 1270.

⁴²³ Por. Я. Гнатюк, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, Івано-Франківськ, 2010, s. 25.

⁴²⁴ Por. tamże, s. 42.

właściwości różnych barokowych szkół narodowych, jak: wirtualizm i hedonizm baroku włoskiego, dramatyzm hiszpańskiego, mistycyzm niemieckiego, romantyzm francuskiego, metafizyczność angielskiego i wreszcie bohatersko-stoicki duch baroku ukraińskiego⁴²⁵.

Ukraiński barok stworzył cały symboliczny świat, który wyszedł poza ramy średniowiecznej ikony w architekturę (tzw. Brama Zaborowskiego), malarstwo (kompozycja Chrystus-Pelikan), grafikę (ilustrację J. Szczyrskiego, *Багатуї сад*, gdzie jest metaforyczne tłumaczenie godła Zacharzewskich), dramat („Комедія на день Різдва Христового”) D. Tuptala), literaturę kaznodziejską (*Меч духовний* Ł. Baranowicza), filozofię (dzieła Trankwiliona-Stawrowieckiego i Skoworody)⁴²⁶. Stabilne, alegoryczne obrazy w ich symbolicznym znaczeniu nabrały w ukraińskim baroku statusu emblematów. Wśród takich obrazów były na przykład: sad, książki, światła, żmije, które oznaczały różne przejawy mądrości. Sad, dla przykładu, był emblematem mądrości jako etycznej duchowości, dobrego gruntu, pełni życia, moralnego rozkwitu duszy. Książka symbolizowała mądrość tworzywa, Boską Mądrość. Światło oznaczało światło z Góry Przemienienia, jak również świętą nowinę; obraz węża natomiast miał wskazywać na labirynty niebezpieczne dla duszy, mogące zaprowadzić ją na manowce, czyli tragiczny aspekt mądrości⁴²⁷.

Emblemat⁴²⁸ serca był najważniejszym symbolem wyobrażeń o człowieku w sztuce oraz filozofii ukraińskiego baroku. Centralnym obrazem wspomnianej Bramy Zaborowskiego jest obraz płonącego serca pod biskupią mitrą. Analogiczny obraz spotkać można w godle W. Jasińskiego, który ukazany jest w znanym grawerunku O. Tarasewycza. Emblemat płonącego serca był częścią wystroju barokowego teatru⁴²⁹, w *Орлі Російському* S. Polockiego wiersze tworzą rysunek serca⁴³⁰. Symbol serca wspomina się często w metafizyce prawdziwego człowieka Skoworody.

Najważniejszym światopoglądowym problemem baroku, jak również całej kultury średniowiecza, był problem Boga, bytu Bożego. Problem ten rozstrzygany był z dwóch przeciwstawnych pozycji – monizmu i dualizmu. Bóg w przekonaniu Spinozy jest substancją samoistną, od nikogo niezależną⁴³¹, a oprócz Boga żadna substancja nie może ani istnieć, ani nawet być pomyślana⁴³². W opozycji do Spinozy pozostawał dualizm Skoworody, w przekonaniu którego cały świat składa się z dwóch natur, gdzie niewidzialna natura, Bóg,

⁴²⁵ Por. tamże.

⁴²⁶ Por. A. Макаров, *Світло українського бароко*, Київ 1994, s. 92.

⁴²⁷ Por. С. Кримський, *Менталітет українського бароко*, „Розбудова держави” 7 (1999), s. 134.

⁴²⁸ W rozumieniu Skoworody emblemat jest to obraz, wizerunek który mieści w sobie tajemnicę. Tajemnica obrazu odsłania się przez napis na dole wizerunku, na przykład emblemat przedstawiający snopek trawy a na dole napis: „wszelka cielesność jest trawą” (por. K, s. 576).

⁴²⁹ Por. tamże, s. 130.

⁴³⁰ Por. Л. Сазонова, *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.)*, Москва 1991, s. 81.

⁴³¹ Por. Б. Спиноза, *Об усовершенствовании разума*, Харьков 1998, s. 589.

⁴³² Por. tamże, s. 600.

wszystko i wszędzie sobą przenika i utrzymuje⁴³³. W kulturze baroku motyw Boga nieoddzielnie wiązał się z kwestią tłumaczenia sensu Biblii, biblijną hermeneutyką. Wspomniany Spinoza prezentował jedną metodę, która polegała na utożsamieniu Biblii z Bogiem albo z przyrodą, czyli tłumaczył on Pismo stosując metodę analogii do świata przyrody. Tłumaczenie przyrody polega na wyłożeniu historii przyrody, określając przyrodnicze pojęcia; podobnie dla tłumaczenia Pisma trzeba nakreślić jego prawdziwą historię i z niej, jako z wiadomych nam danych, wyciągać wnioski o autorach Biblii⁴³⁴.

Inną metodę tłumaczenia Pisma stosował Skoworoda, utożsamiając Biblię z człowiekiem. Należy zaznaczyć, iż pierwszym, który przeprowadzał analogię pomiędzy Biblią i człowiekiem, był Orygenes, uważający sensualną strukturę biblijnych tekstów i strukturę człowieka nie tylko za podobne, lecz nawet identyczne. Jak człowiek składa się z ciała, duszy i ducha – pisał on – tak i Pismo, dane Boską szczodroblivością dla zbawienia ludzi, składa się z ciała, duszy i ducha⁴³⁵. Z tego wyraźnie widać, dlaczego Orygenes mówi o potrójnym sensie Biblii: literalnym, moralnym i duchowym. Później ideę Orygenesusa o tożsamości Biblii i człowieka podejmie Maksym Wyznawca, który jednak mówił o dwóch sensach Biblii, cielesnym i duchowym, nadając przy tym pierwszeństwo duchowemu⁴³⁶.

Charkowski myśliciel myślał o Biblii jako o symbolicznym świecie, gdzie symbole prowadzą myśl czytelnika do wiecznej natury. Podobnie jak Skoworoda myślał G. Palamas, lecz z tą różnicą, iż za symbol, cień i obraz uważał on tylko Stary Testament, nie zaś całe Pismo⁴³⁷. Można by w związku z tożsamością Biblii (jako świata symbolicznego) i człowieka wnioskować, że sam człowiek jest istotą symboliczną, bo przecież sam myśliciel stawia pytanie o możliwość przystosowania biblijnego słowa do człowieka, w związku z tym, że cała Biblia podobna jest do człowieka⁴³⁸. Przy pomocy opisanych metod w kulturze baroku tłumaczone są teksty biblijne, w szczególności zaś księga Jeremiasza, mająca bezpośredni związek z filozoficzno-teozoficznym kordocentryzmem Skoworody⁴³⁹.

W oparciu o orędzie Jeremiasza o sercu ludzkim, charkowski myśliciel mówił, że prawdziwym człowiekiem jest serce w człowieku i owo serce może być poznane tylko przez Boga⁴⁴⁰. Dzieje się tak dlatego, że serce ludzkie jest myślową otchłanią, w której zawiera się życie i bez której człowiek jest tylko martwym cieniem. Stąd też utracić siebie jest rzeczywiście

⁴³³ Пор. НРУС, s. 253.

⁴³⁴ Пор. Б. Спиноза, *Об усовершенствовании разума*, s. 309.

⁴³⁵ Ориген, *О началах*, Новосибирск 1993, s. 284.

⁴³⁶ Максим Исповедник, *Творения*, Москва 1993, t. 1, s. 231.

⁴³⁷ Пор. Г. Палама, *Беседы (Омилии) Святителя Паламы*, Москва 1993, s. 211.

⁴³⁸ Пор. АМ, s. 666.

⁴³⁹ Пор. Я. Гнатюк, *Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій*, s. 47.

⁴⁴⁰ Пор. А, s. 330.

wielką szkodą, nawet gdyby człowiek zdobył wszystkie kopernikańskie światy⁴⁴¹. Dokładnie z takiej interpretacji starotestamentalnego tekstu rodzi się wspomniany wyżej kordocentryzm Skoworody.

Serce nabywa antropomorficznych rysów i zastępuje całego człowieka. Jest głównym punktem i portretem Boga-człowieka, zdolne przeobrażać się w Boską wolę. Skierowane ku Bogu jawi się jako jego pojemnik myśli, nawet jest z Nim tożsame, zresztą jak i cały człowiek⁴⁴². Nasz bohater życzy swoim współromówcom, aby ich dusza wskutek pobożnej rozmowy jak gołębica Noego, nie znalazłszy nigdzie spokoju, wróciła do swego serca, do tego, kto spoczywa w ich sercu⁴⁴³. Sercem człowiek przyjmuje wiarę i obejmuje prawdziwego człowieka, stając się nim samym. Członki ludzkiego ciała i uczuciowe organy zajmują niejednakowe położenie i znajdują się zawsze w zależności od serca, które stanowi ich centrum, rdzeń.

Należy przypomnieć, że w takiej samej pozycji znajduje się głowa. Ciało ludzkie, jako swoisty kod, znamionuje samo siebie – serce staje się głową wszystkiego i zasadą dla wszystkich innych członków człowieka. Z pełni serca, czyli z jego otchłani, przemawiają usta, chodzą nogi, patrzą oczy, tworzą ręce⁴⁴⁴ – powie Skoworoda, parafrazując słowa Chrystusa (Mt 12, 34). Wszystkie członki ludzkiego ciała odnośnie do serca ludzkiego są jakościowo jednakowe i nie ma między nimi różnicy, bo całe ciało występuje jako „устричный череп”, („czaszka ostrygi”) „хвост” („ogon”) albo „хобот” („trąba słonia”), twarz występuje jako „шелуха” („łuska”). Serce i twarz są sobie przeciwstawne, na przykład przy charakterystyce obłudników, oceniających według twarzy a nie serca⁴⁴⁵. Wszystkie członki ciała skrywają się w sercu, noga pychy i ręka, rogi grzeszników, zęby, uszy i oko proste i obłudne – wszystko to kryje się w serdecznej głębi⁴⁴⁶. Także stary i nowy język znajdują się w sercu, dlatego mówić i śmiać się można sercem. Obrazy ludzkiego ciała, jak widać, rozprzestrzeniają się, przemieszczają i umieszczają w sercu.

Serce człowieka określa jego zdolność widzenia i słuchania prawdy, stąd pojawiają się w nim oko gołębicy i głos synogarlicy, rozum. Członki zewnętrzne nie tylko znajdują się w sercu, lecz i świadczą o nim. Serce jest zdrowym żołądkiem, trawiącym najbardziej gruby pokarm na korzyść spożywającego, ono doświadcza męki głodu, choruje i potrzebuje leczenia. Ukraiński pisarz zachęca nawet do spożywania pokarmów prowokujących wymioty, a to dlatego, aby oczyścić serce od zastarzałych przekonań, stereotypów, myśli i już nie wracać do tych

⁴⁴¹ Por. HPYC, s. 80.

⁴⁴² Por. ДоДМ, s. 523.

⁴⁴³ Por. НДХД, s. 214.

⁴⁴⁴ Por. УЖ, s. 927.

⁴⁴⁵ „Twarz i serce różnią się...” (HPYC, s. 232).

⁴⁴⁶ Por. tamże, s. 270.

wymiotów⁴⁴⁷. Serce, przestając być żołądkiem, staje się podobne do pokarmów i wtedy bywa grube, gnuśne i kwaśne.

Tak jak wszystko w człowieku dzieli się na dwoje, tak również serce nie jest jedno. W rzeczywistości są dwa, anielskie i szatańskie, nieustannie walczące między sobą⁴⁴⁸. Jeżeli są dwa serca, to są i dwa duchy, dobry i zły, duch prawdy i duch pochlebstwa. Zły duch asocjuje się z powietrzem, żywiołami, grubością, ciemnością, ślepotą, materią i on panuje we wszystkich⁴⁴⁹. Niekiedy myśliciel mówi o połowie serca, o tym, że z połowicznym sercem nikogo nie wpuszczą do Domu Bożego⁴⁵⁰. Tymczasem prawdziwe serce nazywa się sercem wiecznym, głębokim, górnym, męznym, białym, cierpliwym, przeźroczystym, spokojnym, wierzącym, a kiedy człowiek rujnuje swoje serce, ono staje się puste, świeckie, niewolnicze, niewdzięczne, niezadowolone, dzikie, chciwe, pożądliwe, wściekłe, zazdrosne, smutne, stare, zatwardziałe, ziemskie, grube, piekielne, zepsute, ociężałe⁴⁵¹.

Takie serce jak ołów grzęźnie w człowieku, płonie, pali się, dymi, kipi, pieni się i bulgocze⁴⁵². Rozdzieliwszy serce na dwie części Skoworoda czyni wyrzuty świeckiemu sercu za jego zapatrywanie się na świat rzeczy i przydziela mu odpowiednie emocje. Takie serce męczy się tęsknotą i ciężarem (тяжкосердие), jest sercem starym i niegodnym już uwagi⁴⁵³. Wyodrębnić można dwa serca – stare i nowe; jak istnieje nowy wiek, wieczna wiosna, błogie niebo, tak istnieje nowe serce w przeciwieństwie do starego. Takie serce może dać człowiekowi tylko Bóg. Niezwykle ważne w charakterystyce serca jest wskazanie na jego głębię, która bywa zarówno pozytywna, jak i negatywna. Do takiego serca Skoworoda zwraca się jak do otchłani głębszej od wszystkich głębin ziemi i szerszej od niebios, które są nad nami⁴⁵⁴. Dwa serca nie są radykalnie oddzielone, mogą się niespodziewanie przeobrażać w obu kierunkach. Dziwne jest dla Skoworody to, w jaki sposób serce z wiecznego i jasnego przemienia się w ciemne i skruszone, utwierdzone na cielesnej kruchości swego ciała⁴⁵⁵.

W budowaniu konstrukcji znaczeniowych związanych z sercem bierze udział zasada odzwierciedlenia, odbicia. Serce przeobraża się wówczas w lustro, zawierające i zapieczętowujące w sobie całe tworzywo wiecznymi farbami, odbijając przy tym nie tylko człowieka, ale i cały świat, którego jest zwierchnikiem⁴⁵⁶. Serce jak widać ma swoje definicje i nabiera sakralnych znaczeń – raz jest rajem, raz ziemią obiecaną, albo paschą, korzeniem, matką

⁴⁴⁷ Por. ПоЖ, s. 523.

⁴⁴⁸ Por. БАМС, s. 830.

⁴⁴⁹ Por. ЖЛ, s. 800.

⁴⁵⁰ Por. HPYC, s. 258.

⁴⁵¹ Por. А, s. 300.

⁴⁵² Por. БЕ, s. 905.

⁴⁵³ Por. БАМС, s. 843.

⁴⁵⁴ Por. HPYC, s. 248.

⁴⁵⁵ Por. БЕ, s. 908.

⁴⁵⁶ „Отчла́н се́рдечна́я е́сть го́лова́ и́ зро́дле́м все́м дзе́л и́ ча́ле́м све́та” (УЖ, s. 296).

wszelakich dobrych przeżyć. Może ono stać się również piekłem dla człowieka, pełnym nocnych zwierząt-ptaków oraz upiorów. Jest podobne do powietrza, w którym pływają planety. Ono jest też ołtarzem, ogniskiem, piecem płonącym i wiecznie dymiącym, serdeczną maszyną, słońcem świata, królem narodów mieszkającym w lichej chałupie⁴⁵⁷.

Istnieje szereg definicji serca o etymologii ze świata przyrody, wśród których na przykład często pojawia się obraz gołębicy, jako że serce mknie ku wieczności. Podobne staje się do orła, do woła, który młóci, wielbłąda, wieprza, jelenia. Zwierzę z ostatniego porównania myśliciel dzieli na części, które z osobna oznaczają całego cielesnego człowieka jeżeli nie ma on serca; jeżeli natomiast ma serce, to znakiem jego jest cały jelen⁴⁵⁸. Serce określane bywa również przez rzeczownik ziarno, ponieważ w nim wszystkie członki znajdują się zamknięte, jak w ziarnie przyszy kłos. Ponadto serce jest ziarnem, z którego wykiełkowały niebiosy i ziemia, jest także niwą, która przyjmuje dobre ziarna, jak również ogrodem, stolicą zdrowego rozsądku. Serce, jak i cały człowiek, odbierany jest przez czynność widzenia, oglądania, w różnych wariacjach. Ono jest głównym okiem, widzieć człowieka znaczy widzieć go sercem. Sam człowiek widzi tylko sercem, to jest jego prawdziwe widzenie, zdolne osiągać nowe światło. Kohelet, dla porównania, mówi o swoim sercu, które widziało wiele mądrości i wiedzy (Ekl. 1, 16).

Serce może być również i ślepe – tę ślepotę Skoworoda nazywa ewangeliczną, podkreślając przy tym jej symboliczne znaczenie. Człowiek ma w sobie centralny organ, którym jest serce, dające mu zdolność do wążania oraz czucia zapachu wieczności⁴⁵⁹. Charakterystyczny dla niego jest ruch, wyrażony poprzez obraz nogi, a właściwym kierunkiem, w którym porusza się serce, jest pion. Ono może także pełzać, tarzając się i grzęznąc w kłamstwie niczym w ziemi, a może także wyskakiwać na górę zmartwychwstania, płynąć ku wysokościach. Ruchy serca zawsze są ukierunkowane. Leci ono na górę Bożą nie uchylając się przy tym ani w prawo, ani w lewo, przemierzając pomiędzy kopcami bujnej bezbożności i między podłymi błotami niewolniczych namiętności i zabobonów⁴⁶⁰. Wówczas serce może odstąpić od Boga i zapomnieć, że nim kieruje sam Najwyższy, miotając nim wzwyż stokroć szybciej od błyskawicy⁴⁶¹. Serce miota się nieustannie, podobnie do błyskawicy, chce ono przelecieć przez sieci ku wolności Ducha⁴⁶². Lata ono nad wszelkim brudem, szybuje na wysokościach niebiańskich jak wolny ptak. O takim locie marzy człowiek; czy wyrwie się jego

⁴⁵⁷ Por. ДодМ, s. 512-513.

⁴⁵⁸ „Takie serce czyż nie jest jeleniem, nawet jeśli nie ma rogów? Rogi i skóra jelenia są ciałem i cieniem. Ubierz skórę jego z rogami, ale bez serca, i będziesz jak wypchane zwierzę. Śmieszna pustka, nie tylko χαλεπά τὰ κακά” (БНД, s. 405).

⁴⁵⁹ Por. ЖЛ, s. 800.

⁴⁶⁰ Por. SA, s. 730.

⁴⁶¹ Por. УЖ, s. 928.

⁴⁶² Por. HPYC, s. 250.

serce jak ptak z sideł swoich? – pyta Skoworoda⁴⁶³. Ruch jego bywa również nieuporządkowany, kiedy podobnie jak ptak męczy się w klatce, uderza w nią i miota się w niej.

Skoworoda nazywa wewnętrznego człowieka nie tylko sercem, lecz także i duszą. Ta jest z nim znaczeniowo tożsama, podobnie jak i myśl⁴⁶⁴. Terminy duch i dusza jednak nie są synonimami, dowodem czego jest rozróżnienie dwóch postaci w dialogu *Помон Змиун*, gdzie jedna nazywa się nieśmiertelnym (нетлѣнный) duchem, a druga duszą. Ci bohaterowie dialogu rozprawiają ze sobą o ważnych kwestiach życia wewnętrznego; autor czyni duszę, a nie tylko serce, siedliskiem myśli, rozum natomiast, czyli duch, jest częścią duszy, lepszą i doskonalszą⁴⁶⁵. Dusza nazwana jest wieczną maszyną, nieustannie przebywającą w ruchu, *mobile perpetuum*, nieprzerwaną ruchliwością⁴⁶⁶ ku szczęściu, czyli Bogu, i na tej drodze Królestwo Boże oświeca ją podobnie do błyskawicy. Ma ona również skrzydła, czyli myśli, mniemania, przekonania. Gdyby nie nuda, która wstrzymuje człowieka, dusza latałaby jak ptak i miotałaby się nieustannie, bo pragnienia zawsze ją napełniają. Dusza, latając, wyzwala się od wszystkiego w świecie i staje się podobna do delfina w swym niebezpiecznym, lecz nie bezrozumnym ruchu⁴⁶⁷. Znajduje się ona w stanie nieustannej chwiejności, podobnie jak strzałka w kompasie. Dusza i serce zawierają w sobie głębokości i przyrównuje się je do otchłani⁴⁶⁸ mającej w sobie punkt centralny, w którym mieszka szczęście i pokój.

Myśl jest tożsama z duszą i sercem, dlatego często nazywa się sercem, ona bowiem wypełnia serce, które jest otchłanią myśli⁴⁶⁹. Myśl jest aktywna w odniesieniu do serca, zdolna jest oświecić go dobroduszością, a nie mogąc się kierować sama przez się, jak zresztą wszystko na tym świecie, kierowana jest przez kompas i teleskop wiary Bożej. Podobnie jak wszystko w systemie Skoworody, myśl również podlega rozdzieleniu, na dwa rodzaje: myśli cielesne i myśli duchowe. U człowieka zewnętrznego myśl znajduje się na zewnętrznych ustach, u wewnętrznego człowieka myśl jest w jego w sercu. Myśli bywają nie tylko czyste, ale bywają źródłem cielesności, a takie myśli są brudne, ciemne, ślepe, nawiedzone (беснующиеся), śmiertelne. Od takich myśli trzeba uciekać, a także je „wymiotować”⁴⁷⁰, nie obciążając ciała niepotrzebnym pokarmem. Znaczeniowe zbliżenie myśli z żołądkiem jest analogiczne do położenia serca w przestrzeni ludzkiego ciała.

⁴⁶³ Por. tamże.

⁴⁶⁴ „Czymże jest serce, jeśli nie duszą? Czymże jest dusza, jeśli nie bezdenną myśli otchłanią?” (PoЖ, s. 523)?

⁴⁶⁵ Teoria, zgodnie z którą duch jest częścią duszy, była dość żywo lansowana w środowisku kaznodziejskim XVII-wiecznej Ukrainy, co jak widać znalazło swoje odzwierciedlenie w twórczości Skoworody (por. М. Корзо, *Образ человека в проповеди XVII века*, Москва 1999, s. 17).

⁴⁶⁶ Por. K, s. 558.

⁴⁶⁷ Por. AM, s. 607.

⁴⁶⁸ Por. ПЗ, s. 942.

⁴⁶⁹ Por. PoЖ, s. 523.

⁴⁷⁰ Por. ЖЛ, s. 782.

Jak serce i dusza, myśl staje się również wewnętrznym człowiekiem. Poznać myśl znaczy poznać całego człowieka. Idea ta na tyle mocno zachwyca jednego z bohaterów dialogu *Наркисс*, że ten obiecuje nazywać siebie tylko myślą⁴⁷¹. Myśl kieruje całym człowiekiem, całą naturą cielesną, którą myśl obrazuje, i za tą myślą wlecze się jak ogon cała zewnętrzna otoczka ludzkiego jestestwa. Ciało bowiem samo z siebie do niczego nie jest zdolne i jest zniewolone myślą, którą rozważa, daje radę, przynagla, określa⁴⁷². Myśl jest niewidzialna i niematerialna, a charakteryzuje się w wymiarach przestrzennych jako najbardziej ciemne wnętrze myśli (дым) naszych, szersza od wszystkich wód i niebios⁴⁷³. Ta otchłań rozlewających się myśli to serce głębokie. Myśl posiada żywą naturę, nie może ona jak martwe ciało leżeć w bezruchu, wręcz przeciwnie, główna jej zasada to ruch, jak zresztą serca i duszy. Interpretując ruch myśli, Skoworoda pokazuje, jak łączy się ona z człowiekiem poprzez ruch, jednakowo właściwy im obu. Do przykładu śledzi on ruch myśli u starotestamentalnych proroków, wśród których Abraham nie od razu poznał myśl Boga skierowaną do niego. On tylko niejako przez sen zaczął rozumieć, jak z daleka dotykały jego myśli słowa Boże⁴⁷⁴. I tak człowiek nieustannie przenosi się myślą od jednego pojęcia do drugiego. Wiecznie odbywa się piętrzenie myśli niczym fali na morzu, ona bowiem rzuca się z jednej strony w drugą, nieograniczone dążenia. Ona ciągle do czegoś się zbliża i od czegoś ucieka, pożąda i kocha, jeżeli zaś tak nie jest, to wówczas męczy się i popada w rozterkę.

Tak jednak nie dzieje się z myślą sprawiedliwych, którzy wznoszą się i wzlatują ku wieczności. Jej ruch zawsze skierowany jest do centrum, do wieczności, w związku z czym może ona chodzić ścieżkami prawdy, a może też, jeśli nie ukierunkowała siebie ku wieczności, ślizgać się po powierzchniach zewnętrznych i wtedy odbywa się niewidzialne i nudne piętrzenie się myśli⁴⁷⁵. Innym razem myśl krąży i błąka się nie mając głównego punktu orientacyjnego, porusza się chaotycznie jak myśl Narcyza, który się męczy i martwi o sprawy niepotrzebne⁴⁷⁶.

Niejednokrotnie Skoworoda ukazuje szybkość myśli, tłumacząc przy tym, iż nosi się ona jak błyskawica zarówno w określonym, jak i nieokreślonym kierunku. Ten ruch oczywiście jest ruchem wiecznym i nie zatrzymuje się ani na moment. Przebywając w ciągłym ruchu wznosi się od wszystkiego, co rzeczowe, do tego, co jest początkiem wszechrzeczy. Póki uwięziona jest w kategoriach materialnych, dopóty tarza się jak żmija po ziemi, a kiedy oderwie się od ziemskich

⁴⁷¹ Por. *HPYC*, s. 236.

⁴⁷² Por. tamże.

⁴⁷³ Por. tenże, *Лист до Василя Михайловича (Земборського)*, s. 1267.

⁴⁷⁴ Por. *A*, s. 310.

⁴⁷⁵ Por. *БИНО*, s. 428.

⁴⁷⁶ Por. *БЕ*, s. 905.

rzeczywistości, staje się okiem gołębiczy zdolnym dojrzeć przez fenomenalną iluzoryczność cudną hipostazę Boga (Сущего)⁴⁷⁷.

Należy przy tej okazji zaznaczyć, iż zarówno antyczna filozofia, jak i wczesnochrześcijańska antropologia Ojców Kościoła, idąc za Platonem i wskazując na „prawdziwego człowieka”, miała na myśli przede wszystkim rozum⁴⁷⁸. Podobnie twierdził i Arystoteles, kiedy traktował o umiejętności stosowania w wyborze dóbr zasady „złotego środka”, gdzie owa umiejętność jest „prawdziwym rozumem”, czyli „prawdziwym człowiekiem”⁴⁷⁹. Skoworoda tymczasem, utożsamiając serce z prawdziwym człowiekiem, powoływał się nie na Platona i Arystotelesa, lecz na Filona Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Dla Filona nazwa „prawdziwy człowiek” jest równoznaczna z „myślącym rozsądkiem”, gdzie siedliskiem myśli jest serce⁴⁸⁰.

Dla Orygenesesa tymczasem serce jawi się jako rozum; w całym Piśmie, w Starym i Nowym Testamencie – w jego przekonaniu – jest wiele miejsc, w których serce wspomina się zamiast rozumu, jako moc poznania⁴⁸¹.

Warto pamiętać, iż na dzieła Skoworody miały wpływ nie tylko idee jego poprzedników, lecz sam kulturowy kontekst, w którym przyszło mu żyć, epoka oświecenia wraz z jej kultem rozumu. W ten sposób „prawdziwy człowiek” u charkowskiego myśliciela utożsamia się również z intelektem, a mianowicie z takimi jego poziomami, jak umysł i rozsądek, czy z racjonalną sferą osoby ludzkiej. Przy takim postrzeganiu można również zauważyć asocjacje „prawdziwego człowieka” z otchłanią. Serce jest duszą, a dusza czyż nie jest otchłanią? – pyta Skoworoda⁴⁸². Taka asocjacja zrodziła się u niego pod wpływem czytania Biblii i Augustyna. W Księdze Psalmów jest mowa o tym, iż otchłań (бездна) przywołuje otchłań hukami potoków Bożych (Ps 42, 8) i te słowa są podobne do słów Augustyna wskazujących, że sam człowiek jest otchłanią, którego włosy łatwiej policzyć aniżeli uczucia i ruchy jego serca⁴⁸³.

Obraz otchłani często obecny jest w wypowiedziach omawianego myśliciela; dla niego serce jest otchłanią szerszą niż wszystkie wody i niebiosy, największą głębią, która wszystko utrzymuje, a jej nic ogarnąć nie może⁴⁸⁴. Ciekawie na temat otchłani ludzkiego wnętrza wyraził się Anioł Silesius, twierdząc, że dół serca jest wąski, podczas gdy jego góra jest szeroka, w

⁴⁷⁷ Por. В. Эрн, *Жизнь и личность Григория Савича Сковороды*, Москва 1995, т. 1, s. 95.

⁴⁷⁸ Por. Платон, *Держава*, Київ 2000, s. 293.

⁴⁷⁹ Por. Аристотель, *Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории*, Минск 1998, s. 277.

⁴⁸⁰ Por. Филон Александрийский, *О том, что худшее склонно нападать на лучшее*, „Вестник древней истории”, 2 (1999), s. 261.

⁴⁸¹ Por. Ориген, *О началах*, s. 384.

⁴⁸² Por. РоЖ, s. 523.

⁴⁸³ Августин Аврелий, *Исповедь*, Москва 1991, s. 117.

⁴⁸⁴ Por. НРУС, s. 242.

związku z tym do Boga ja wszedłem – twierdził – a świat we mnie nie potrafił już wejść⁴⁸⁵. Z tej perspektywy łatwo zrozumieć zdanie, które Skoworoda kazał umieścić na swoim grobie: „Świat łowił mnie, ale ująć nie potrafił”.

Antropologiczny zwrot, którego dokonał Skoworoda, trzeba rozumieć jako koncentrację na wewnętrznym człowieku, gdzie serce wewnętrzne jest ośrodkiem całego świata człowieka. W tym względzie inspiratorem byli dla niego Maksym Wyznawca i Mistrz Ekchart. Idąc za Pawłem – Maksym Wyznawca podjął temat wewnętrznego człowieka i dzielił życie mnisze na zewnętrzne i wewnętrzne. Twierdził on, iż ten, kto wyrzekł się kobiety, rzeczy, pieniędzy i temu podobnych, uczynił tylko swego zewnętrznego człowieka mnichem, a ten z kolei, kto wyrzekł się namiętnych myśli o tych rzeczach, których się wyrzekł, uczynił mnichem również swego wewnętrznego człowieka⁴⁸⁶. Do tego dodawał, iż uczynienie mnichem swego zewnętrznego człowieka nie jest sprawą trudną, natomiast uczynienie mnichem człowieka wewnętrznego wymaga niemałego wysiłku⁴⁸⁷. Mistrz Ekchart w swoim czasie podjął podobny wątek, za Pawłem mówiąc o podwójnym człowieku, zewnętrznym, który naśladuje Boga poprzez działanie, i wewnętrznym, który naśladuje Go przez kontemplowanie⁴⁸⁸. W kontemplowaniu Boga rozróżniamy poznanie i miłość, w jego przekonaniu w tej podwójnej działalności wyraża się dwojaka struktura człowieka⁴⁸⁹. Chociaż pojęcie „wewnętrzny człowiek” podobne jest u Skoworody i u Maksyma Wyznawcy oraz Mistrza Ekcharta, to u pierwszego źródłem inspiracji był Jeremiasz (Jr 17, 9), a u dwóch pozostałych Paweł Apostoł (Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16).

Alegoryczna metoda Skoworody jest tożsama z metodą autopoznania, gdyż pragnął on poznać prawdziwego człowieka lub, inaczej mówiąc, serce w Biblii i w człowieku. Chrześcijańska koncepcja poznania jednak dogłębnie różni się od antycznej, bo jeżeli antyczna poprzez takich mężów jak Sokrates, Epiktet lub Marek Aureliusz nawoływała do autorefleksji, co było głównym motywem przemiany człowieka, to chrześcijańska koncepcja miała wielką nieufność do rozumowych zdolności ludzkich i ich wpływu na przemianę człowieka⁴⁹⁰. W związku z tym, iż człowiek utracił stan pierwotnej sprawiedliwości i świętości poprzez zaufanie swoim zdolnościom poznawczym, powinien szczególnie być wsłuchanym w głos z wysokości, w głos prawdy. W związku z tym nie do końca słuszny jest tytuł nadawany ukraińskiemu myślicielowi: ukraiński Sokrates, bo jako typowo chrześcijański filozof, nie zgadzał się on z wyjątkowymi zdolnościami umysłu ludzkiego.

⁴⁸⁵ Por. Ангелиус Силесиус, *Херувимский странник (Остроумные речения и вирши)*, Санкт-Петербург 1999, s. 145.

⁴⁸⁶ Por. Максим Исповедник, *Творения*, Москва 1993, t. 1, s. 109.

⁴⁸⁷ Por. tamże.

⁴⁸⁸ Por. М. Экхарт, *Духовные проповеди и рассуждения*, Киев 1998, s. 118.

⁴⁸⁹ Por. Я. Бёме, *Аврора или Утренняя заря в восхождении*, Киев 1998, s. 181.

⁴⁹⁰ Por. Э. Кассирер, *Избранное, Опыт о человеке*, Москва 1998, s. 784.

Chrześcijańska koncepcja samopoznania jest koncepcją ochrony serca przed wewnętrznym, moralnym złem. Poznanie Prawdy, która wyzwala (J 8, 32), jest wyraźnym wzorcem chrześcijańsko-gnostyckiej mistyki. Wiedza w tym miejscu oznacza wolność, a niewiedza – niewolnictwo; jeżeli poznamy prawdę, to znajdziemy owoce prawdy w nas samych – twierdzi gnostycka Ewangelia Filipa⁴⁹¹. Szczegółowe opisy chrześcijańskich metod samopoznania można spotkać w etyczno-gnostyckich koncepcjach Izaaka Syryjczyka oraz wspomnianego Maksyma Wyznawcy. Syryjczyk, opisując proces autopoznania, zaznaczał, iż ci, którzy nieustannie przyglądają się swojej duszy, cieszą się objawieniami⁴⁹². Podążanie za duszą to intelektualny akt, duchowa dyspozycja, duchowe oddanie, które odbywa się w sferze myśli i swą mocą sięga natury bezcielesnych⁴⁹³. Duchowe oddanie nierozdzielnie wiąże się z milczącym, bezsłownym działaniem, czyli z wysiłkiem woli. Izaak opisuje to nieme działanie przez obraz winnicy, do której wszedłszy umysł nakazał człowiekowi zniszczenie w swej duszy namiętności i unikanie wiedzy na temat zła ludzkiego⁴⁹⁴. Niszczenie namiętności jest koniecznym działaniem, dlatego że nie pozwalają one otworzyć drzwi przed czystością, a jeśli nie otworzy się tych drzwi, to nie wejdzie się do czystego i nieskalanego królestwa swego serca⁴⁹⁵. Maksym Wyznawca, zwracając się do czytelnika swego dzieła, ascety, mówi mu o wolności od namiętności jako warunku osiągnięcia mocy duchowej oraz o zdolności oglądania wówczas Boga sercem i umysłem⁴⁹⁶.

Wolitywny wysiłek, który w ewangelicznym i etycznym gnostycyzmie występuje jako oczyszczenie serca od zła, w tradycji protohezychastycznej oraz hezychastycznej dopełnione zostaje nieustanną modlitwą, zwaną modlitwą Jezusową albo modlitwą serca. Przedstawiciele protohezychastycznej tradycji, Izaak Syryjczyk, Maksym Wyznawca, Jan Klimak i Symeon Nowy Teolog, dość dokładnie opisali i uzasadnili metodę stosowania modlitwy Jezusowej. Izaak twierdził, że asceta nie może zbliżyć się do Boga bez nieustannej modlitwy⁴⁹⁷, a Maksym Wyznawca nieprzerwalną modlitwę określał jako czynność trzymania umysłu w drzeniu wobec Boga, przebywanie w pasywnym oddaniu się i nieustannej nadziei, co oznacza zaufanie Bogu we wszystkich sprawach i okolicznościach⁴⁹⁸. Jan Klimak ze swojej strony wprowadził nowe techniczne ćwiczenia w proces tworzenia modlitwy Jezusowej. Pierwsze ćwiczenie to koncentracja uwagi na słowach modlitwy. Nakazuje on zawracać swoją myśl do siebie wówczas,

⁴⁹¹ Por. И. Свенцицкая (tłum.), М. Трофимова (tłum.), *Апокрифы древних христиан, Исследования, тексты, комментарии*, Москва 1989, s. 294.

⁴⁹² Por. Преподобный Исаак Сирин, *Слова подвижнические*, Москва 1998, s. 37.

⁴⁹³ Por. tamże, s. 132.

⁴⁹⁴ Por. tamże, s. 144.

⁴⁹⁵ Por. tamże, s. 254.

⁴⁹⁶ Por. Максим Исповедник, *Творения*, 1 t. s. 354.

⁴⁹⁷ Por. Преподобный Исаак Сирин, *Слова подвижнические*, Москва 1998, s. 355.

⁴⁹⁸ Por. Максим Исповедник, *Творения*, 1 t. s. 84.

kiedy odchodzi ona od modlącego się, zamykać myśl w słowach modlitwy⁴⁹⁹. Drugie ćwiczenie polega na prawidłowym oddechu, który należy łączyć z wypowiedaniem modlitwy Jezusowej, skutkiem której będzie doświadczenie hezychii⁵⁰⁰.

Symeon Nowy Teolog, zapożyczając od Jana Klimaka jego techniczne ćwiczenia, dodał do nich specjalną modlitewną pozycję ciała. Tę metodę praktykowania modlitwy Jezusowej określił on w następujący sposób: zamknij drzwi umysłu i odwróć swój rozum od wszystkiej marności, czyli czasowości, następnie oprzyj się podbródkiem o swoje piersi, kierując oko uczucia z całym swoim rozumem na środek brzucha, czyli pępek, pohamuj wtedy pragnienie nosowego oddechu, aby nie oddychać często, wewnątrz siebie badaj tymczasem łono, aby zdobyć miejsce serca, gdzie zwykle przebywają wszystkie moce duszy⁵⁰¹. Na początku człowiek zauważa w sobie mrok i nieprzeniknioną mroczną masę, lecz nieustannie, we dnie i w nocy wprawiając się w tym ćwiczeniu, zdobędzie nieustanną radość⁵⁰². Kiedy umysł znajdzie serdeczne miejsce, od razu ujrzy to, czego nigdy nie znał. Widzi on samego siebie w świetle i zajętego czynnością myślenia, a przywoływaniem imienia Jezusa Chrystusa przepędza i niszczy myśl przy jej pojawieniu się, pierwiej niż ona się sformuje⁵⁰³.

Klasyczny opis psychosomatycznej metody modlitwy Jezusowej podał Grzegorz z Synaju, który polecał zmuszać rozum do zstąpienia ze swego panującego miejsca (głowy) w serce i utrzymywania się tam, a schyliwszy głowę, jakby od zmęczenia, przy tym na piersiach, plecach i szyi (od napięcia) odczuwając uczuciowy ból, w myśli lub w duszy nieustannie wypowiadać: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”⁵⁰⁴. O modlitwie Jezusowej, która słusznie nazywa się modlitwą serca, wypowiadał się słynny Grzegorz Palamas – obrońca hezychastów przed Barlaamem Kalabryskim, który twierdził, że poznanie i doświadczenie Boga jest dostępne człowiekowi tylko za pośrednictwem symboli. Palamas tymczasem z całą stanowczością nalegał na bezpośrednie doświadczenie Boga, a środkiem ku temu miała być modlitwa serca. Celem życia mniszego ma być zjednoczenie z Bogiem, poprzedzone oddaleniem się od świata i pojednaniem swego umysłu z Chrystusem, drogą nieustannej pamięci o Nim, która oczyszcza umysł⁵⁰⁵.

W ukraińskiej etyczno-gnostycznej myśli religijnej tradycję hezychastyczną kontynuował Paisjusz Wielickowski. W pierwszej kolejności mawiał on, że trzeba oczyścić ziemię serca

⁴⁹⁹ Por. Иоан Лествичник, *Лествица возводящая на небо Преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы*, Москва 1999, s. 441.

⁵⁰⁰ Por. tamże, s. 426.

⁵⁰¹ Por. Симеон Новый Богослов, *Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова*, Москва 1993, s. 23.

⁵⁰² Por. tamże.

⁵⁰³ Por. tamże, s. 24.

⁵⁰⁴ Por. Преподобный Григорий Синаит, *Творения*, Москва 1999, s. 95.

⁵⁰⁵ Por. Г. Палама, *Беседы (Омилии)*, Москва 1993, t. 2, s. 150.

wykorzeniając z niej ciernie grzechu – namiętne sprawy, zmiękczyć ją żałami i uciskami, posiać na niej ziarna cnót, zrosić płaczem i łzami, a wtedy dopiero wyrośnie owoc swobody od namiętności i życie wieczne⁵⁰⁶.

Jeżeli zestawić dzieła Skoworody i bizantyjsko-słowiański hezychazm, to u naszego myśliciela nieustanna modlitwa zamienia się w nieustanne myślenie, nieprzerwane samopoznanie⁵⁰⁷. Kowaliński wspomina o swoim mistrzu i jego zwyczaju modlitwy sercem, czyli zajmowaniem się samopoznaniem⁵⁰⁸. Oprócz tego Kowaliński opisywał sam proces tworzenia modlitwy serca jego mistrza⁵⁰⁹, pełnego oddania i wyrzeczeń.

W ten sposób serce, dusza i myśl znamionują wewnętrznego człowieka i pokazują różnorodne sposoby jego działania, dzięki czemu ukraiński myśliciel pragnie odkryć tajemnicę natury ludzkiej z jednej strony, i ustrzec od nierozumnego działania z drugiej strony. Wszechobecny dualizm nakazuje myśleć o sercu człowieka jako siedlisku dobra albo zła, czyli Boga albo Diabła. Fakt, że wewnątrz człowieka rozumiane jest w kategoriach czegoś nieogarnionego, czyli otchłani, nakazuje myśleć o Bogu jako prawdziwym gospodarzu ludzkiego wnętrza.

Augustyńskie serce, które nie jest spokojne, dopóki nie spocznie w Bogu, objawia prawdę o możliwości doświadczenia głębi własnego serca i doświadczenia w nim obecności Boga.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż pojęcie serca u Skoworody jest głęboko przemyślane i szeroko interpretowane. Serce jest identyczne z całym człowiekiem, jest jego centrum i miejscem przebywania myśli oraz woli. Jest również świątynią, w której może i powinien dokonywać się kult Boga w Duchu i Prawdzie.

⁵⁰⁶ Паисій Величковський, *Крини сельные или цветы прекрасные, О заповедях Божиих и о святых добродетелях архимандрита Паисия Величковского*, Анапа 1990, s. 21.

⁵⁰⁷ „Nieustannie myśl, aby siebie poznać, bo myślenie jest modlitwą, czyli rozpalaniem myśli. Ten twój tajemny krzyk, on tylko wchodzi w uszy Boga Sabaotha i jako przyjemny dym ofiarny [...] podnosi się i daje słodycz węchowi Bożemu” (Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1063).

⁵⁰⁸ „O północy miał on (Skoworoda) zwyczaj oddawać się modlitwie, która w ciszy głębokiego milczenia uczuć i przyrody szła w parze z myśleniem o Bogu (богомислием)” (М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 1367).

⁵⁰⁹ „Zebrawszy wszystkie swoje uczucia i myśli w jeden krąg pośrodku swojej osoby i ogarnawszy okiem sądu ciemne mieszkanie swojego ziemskiego człowieczeństwa, tak on przywoływał do Boskiego początku (начала): «Wstańcie, leniwe i zawsze do dołu schylone umysły mego myśli! Podnieście się i wejdźcie na górę wieczności!» I tutaj nagle zaczęła się walka, serce jego stawało się polem walki: samolubstwo uzbroiwszy się w świecki rozum – pana wieku tego – bardzo uporczywie napadało na jego wolę, aby ją pojąć, usiąść na tronie jej swobody i być podobnym do Wszechmocnego. Myślenie o Bogu, przeciwnie, zapraszało go do Wwiecznego, jedyne, prawdziwego Dobra, wszędzie obecnego, wszystko napędzającego i zmuszało go wziąć całą Boską broń, aby mógł on przeciwstawić się fałszywej mądrości. Jaka walka! Tyle zwycięstw! [...] Niebo i piekło walczyły w sercu mądrego i czy może on być bez działania, bez spraw, bez zwycięstwa, bez korzyści dla ludzi? Tak oto spędzał on pół godziny po północy w stanie walki przeciw mocom ciemnego świata” (tamże).

3.4. Intelktualno-wolitywne predyspozycje człowieka do odkrywania Boga

Serce jako synonim człowieczeństwa zawiera w sobie całą otchłań, czyli jest pojemnikiem nie kogo innego, jak tylko Boga, bo otchłań może być wypełniona tylko Otchłanią. Wypełnienie odbywa się dzięki dwóm narzędziom, którymi są umysł i wola. W pierwszej kolejności należy zapytać, czym dla Skoworody jest umysł i jakie są jego funkcje w odniesieniu do Boga.

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae⁵¹⁰? Takie pytanie w III wieku postawił Tertulian. Sformułował je ostro i bezkompromisowo: albo-albo. Tymczasem konkurencyjna, aleksandryjska szkoła oraz jej daleki potomek Skoworoda dążyli do pogodzenia wiary i rozumu, filozofii i religii. Skoworoda zatem nie pogodził Aten z Jerozolimą; on poszedł jeszcze dalej, w ogóle usuwając opozycję między nimi.

Zważając na dualistyczną strukturę wszechrzeczy, w tym także człowieka, należy zwrócić uwagę również na podwójny sposób poznania – mając przy tym na uwadze posiadanie przez człowieka jednego intelektu, umysłu oraz możliwości otrzymania jakościowo innego umysłu. Skoro istnieje Prawda, która jest zapieczętowana w trzech światach, szczególnie zaś w człowieku, to ta Prawda może dać się poznać.

W światopoglądzie Skoworody Prawda jest osiągalna przez każde stworzenie – bez wyjątku, w przeciwnym razie nie byłaby to Prawda. Zdolności percepcyjne stworzenia nakazują wysnuć wniosek, iż skoro wszyscy mogą ją poznać, to Prawda jest wszędzie dostępna. Dobitnie ilustruje tę tezę dialog człowieka z Mądrością, gdzie ta ostatnia twierdzi, że jest obecna w każdym narodzie pod taką czy inną nazwą⁵¹¹. Dla ukraińskiego myśliciela narzędziem, które rozpoznaje i odróżnia Prawdę od fałszu, jest intelekt czy też rozum. Skoworoda nie podzielał entuzjazmu oświeceniowców reformowanych, lecz stawiał intelektowi raz mniejsze, raz większe ograniczenia. Intelekt nie jest tylko narzędziem w rozpoznawaniu, czyli w odbieraniu rzeczywistości, lecz może się asocjować z pojemnikiem, w który mogą być magazynowane treści poznawcze. Znakiem firmowym tak ujętego intelektu jest emblemat ilustrujący fontannę z wieloma rurkami, z których wytryska życiodajna woda do stojących obok fontann pojemników⁵¹². Owe pojemniki są oczywiście różnej wielkości. Pod wizualizacją znajduje się napis: „не равное всѣм равенство”⁵¹³. Dany wizerunek każe wnioskować o możliwości ujmowania treści Bożych, czyli Prawdy, która każdemu się udziela w różny sposób i w różnej mierze z jednej strony, z drugiej natomiast demonstruje ograniczony odbiór treści poznawczych przez stworzenie. Rozum jako integralna część bytu ludzkiego, będąc w swojej istocie

⁵¹⁰ Por. Тертулиан, *Избранные сочинения*, Москва 1994, s. 109.

⁵¹¹ Por. Г. Сковорода, *Розговор о Премудрости*, s. 126.

⁵¹² Por. AM, s. 669.

⁵¹³ Por. tamże.

substancją duchową, jest zdolny do rozpoznania, czyli przenikania w trzy światy oraz w dwie warstwy rzeczywistości, materialną i duchową. Skoworoda z niedowierzaniem albo z wielkim sceptycyzmem odnosi się do poznawania przez człowieka sfery materialnej. Taka pozycja jest podyktowana zaniedbaniem przez człowieka sfery duchowego poznania⁵¹⁴. Jeżeli jest jedno poznanie, to ono automatycznie eliminuje drugie i na odwrót. Dzieje się tak dlatego, że poznanie rodzi miłość; kto coś pokochał, w to się też przemienił⁵¹⁵. Kto pokochał ziemską wiedzę, ten się przemienił w naukowca, w szafarza rzeczywistości ziemskich, kto pokochał wiedzę niebiańską, stał się teologiem, hierofantem, filozofem.

Jeżeli ziemska wiedza jest spokrewniona z zewnętrzną dyspozycją człowieka, to jest to również działanie z duchowej pobudki, aczkolwiek za najbardziej zaszczytną dziedzinę wiedzy uznaje on teologię. Również w poznaniu niebiańskich rzeczywistości Skoworoda stawia granicę ludzkiemu umysłowi, pozostawiając zaszczytne miejsce dla tajemnicy. Tylko ta wiedza jest pożyteczna, która wywołuje w człowieku duchowe skutki. Porównując intelekt z żołądkiem, czy też z zębami, daje do zrozumienia, iż to on decyduje o zdrowiu duchowym człowieka, a ostatecznie o jego życiu lub śmierci⁵¹⁶. Byt nie znosi próżni, tak samo jak organizm podwójnego człowieka nie może egzystować bez odpowiedniego pożywienia. Jeżeli głoduje ciało, to wówczas lepiej żywi się duch, natomiast jeśli głoduje duch, to odbywa się to wskutek nadmiernego odżywiania ciała.

Kody pojemnika, żołądka, zębów dają do zrozumienia, że stworzenie rozumne ani nie może być autonomicznym bytem, ani też nie może żywić się tylko jedną warstwą rzeczywistości. W związku z tym konieczne jest autopoznanie w tym również swoich rzeczywistych potrzeb. W sferze duchowego pożywienia da się też dostrzec problem duchowo dobrego i duchowo złego pożywienia. Jak można jeść materialnie dobre i złe pokarmy, tak samo można spożywać duchowo dobrą i złą strawę.

Bajka o jeleniu i wielbłądzie⁵¹⁷ demonstrowa, iż to wewnętrzne usposobienie kieruje człowieka do duchowo dobrego lub duchowo złego pożywienia. Obok wspomnianych kodów ukazujących intelekt warto zwrócić uwagę na oko⁵¹⁸, które również wyraża ideę poznania. Jak oko widzi, tak samo umysł człowieka widzi. Oko może mieć zdolność tylko zewnętrznego postrzegania, a może być zdolne do widzenia także rzeczy duchowych. Odbywa się to

⁵¹⁴ Por. ДюДМ, s. 512.

⁵¹⁵ Por. HPYC, s. 231.

⁵¹⁶ Por. БНД, s. 393.

⁵¹⁷ Jeleń w tej bajce jest ukazany jako zwierzę miłujące czystą wodę i z związku z tym pędzące ku szczytom gór, podczas gdy wielbłąd nie może pić czystej wody, bo lubi wodę słodką i aby taką mieć, wzburza ją przed spożyciem swoimi kopytami (por. БХ, s. 166).

⁵¹⁸ Por. К, s. 594.

oczywiście przez przyjęcie na siebie teleskopu wiary (телескоп вѣры Божія)⁵¹⁹, który uzdalnia do przejrzenia tego, co znajduje się nad materialnym mrokiem. Owo oko jest w nieustannym ruchu i może być okiem orła lub sowy, czyli okiem widzącym dobro lub zło jako zasadnicze wartości. Inteligibilność stworzenia predestynuje go do ruchu w dwóch kierunkach: ku dobru lub ku złu, ku górze lub w dół, ku człowiekowi wewnętrznemu lub zewnętrznemu. Bóg, którego imionami są między innymi Rozum, Umysł (Ум) oraz Ruch (Бѣгъ), podobnym do siebie uczynił człowieka i wyposażył go w te same atrybuty, które są Jego udziałem.

W związku z tym, iż Bóg jest samoistny, a stworzenie od niego zależne, naturalnie dąży ono do swej pełni, do Dobra Najwyższego. Fakt, iż człowiek jest sam w sobie niepełny, niekompletny, ukazuje baśń Skoworody o ślepcu i beznogim⁵²⁰, gdzie ślepiec nie widzi, dokąd ma iść, beznogi natomiast nie ma czym iść. Za tymi postaciami, jak można się domyślić, kryją się umysł ślepy i wola skrępowana jako jedna strona człowieczeństwa, z drugiej zaś strony oświecony wiarą umysł oraz wolna wola. To, co posiada jeden człowiek, jest nieobecne u drugiego i na odwrót. Tylko kiedy umysł oświecony odnajdzie wolność duchową, zdolny jest do podążania w kierunku Królestwa Bożego. Nieoświecony, zamroczony umysł będzie błakał się po peryferiach rzeczywistości i daremnie się męczył, i co gorsze – będzie szkodził innym wskazując kłamstwo zamiast prawdy.

Pewnego razu w Charkowie w budynku Piotra Pyskuminiskiego do Skoworody zwrócił się ateista, przedstawiciel szkoły Woltera, z zarzutem: „O jakaż to szkoda, iż ty mając tak dobre wykształcenie, żyjesz niejako niespełna rozumu, bez celu, bez żadnej korzyści dla Ojczyzny!” Na ten zarzut Skoworoda miał odpowiedzieć w ten sposób: „Wasza prawda, dotychczas nie przyniosłem żadnej korzyści, lecz mam odwagę stwierdzić, że także i żadnej szkody. A oto wy, panie, tylko jedną swoją bezbożnością już uczyniliście niemało nieszczęść. Człowiek bez wiary jest tak jak trujący owad w przyrodzie. Świstak żyjąc pod ziemią samotnie, czasem wygląda zza swego pagórka na cudną przyrodę i gwiżdże z radości i przy tym nikomu nie przeszkadza. Nasze sumienie nawet wtedy bywa spokojne, kiedy my nikomu nie szkodzimy”⁵²¹. Sama wiedza dla wiedzy jest zatem nie tylko niepotrzebna, a nawet szkodliwa, przy czym nie jest to wiedza związana ze świeckimi naukami, lecz również z naukami filozoficzno-teologicznymi. Sam rozum zatem nie istnieje w stanie neutralnym, lecz jest zaćmiony, ale może się oczyścić i stać narzędziem Prawdy. Pozwala on albo Bogu, albo światu napęlić siebie. Jako taki umysł ma w sobie zdolność, energię, moc do następujących czynności: przenikania,

⁵¹⁹ Por. БІННО, s. 456; ЖЛ, s. 797.

⁵²⁰ Por. ПоЖ, s. 505.

⁵²¹ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, s. 311.

oddzielania, łączenia, oglądania, porównywania, wnioskowania, decydowania, twierdzenia, zaprzeczania, nadawania znaczenia, tworzenia, unicestwiania, wychodzenia, schodzenia.

Chociaż umysł ma boskie pochodzenie, to ten fakt wcale nie oznacza, iż jest on uzależniony od bóstwa, wręcz przeciwnie, jest tak samo neutralny, w sensie wolny, jak umysł boski. Dowodem tego jest możliwość samodecydowania o kierunku, jaki wybierze, kreowania takiej rzeczywistości, o jakiej sam zadecyduje.

Skoworoda wyśmiewa tych, którzy w orzekaniu o rzeczywistości opierają się tylko na swoim umyśle, a za najważniejsze uznają to, co widzialne. Owe „знанійцо”⁵²² albo „разумніійцо”⁵²³ demonstruje ubóstwo treściowe i ograniczenie umysłowe autorów, którzy żadnej korzyści nie przynoszą ani światu, ani bliźnim. Zamknięty w swoich własnych schematach oraz stereotypach czy systemach umysł jest podobny do ptaka w klatce (złotej klatce), który ma wokół siebie siatkę złotych myśli, ale nie jest uczestnikiem *aurea libertas*. Ograniczoność ludzkiego umysłu oraz znikomość jego wytworów wykazuje Skoworoda również przez obrazy labiryntu i pajęczyny⁵²⁴. Bez odpowiednich środków zaradczych człowiek pozostawiony sam na sam ze swoim myśleniem może paść ofiarą swojej wyobraźni i zabłąkać się w zawiłościach oraz klejących niciach wyrobów swojego umysłu⁵²⁵. Pozostawiony sam sobie umysł jest skazany na fiasko. Na nic się przydadzą w tym momencie znajomość dziedzin nauki i sztuki, języków i muzyki, skoro umysł ludzki nie będzie miał światła z zewnątrz.

W dialogu *Благодарный еродий* Skoworoda wskazuje dwa światopoglądy, w których chwali postawę człowieka, mającego małą wiedzę, ale wielką szlachetność serca, wdzięczność i powagę, która nie jest czymś sztucznie wyuczonym, lecz jest odzwierciedleniem szlachetności wewnętrznej, wypływającej z naturalnych odruchów dobrego serca. Bocian nauczony przez swoich rodziców dobrych manier ma małą wiedzę, lecz jest życzliwy i wdzięczny swoim rodzicom za dar życia i wychowania, tymczasem małpka, wyśmiewając go, chwali się swoim dzieciakiem, na którego wykształcenie wydała mnóstwo środków. Końcowy efekt dialogu jest taki, że dzieci małpki, znieważwszy swoją mamę, doprowadziły ją do desperacji i śmierci, a bocian, działając w zgodzie z naturą, jest szczęśliwy, bo posiada wdzięczność i bojaźń Bożą⁵²⁶. Posiadanie umysłu z wielkimi możliwościami percepcyjnymi o niczym nie decyduje, istotna jest natomiast umiejętność otwarcia na Prawdę i wsłuchiwanie się w to, kim się jest i do czego się zostało wezwanym. Skoworoda, o którym mówi się, iż jest pięknym kwiatem Akademii Kijewo-Mohylańskiej oraz najlepszym przedstawicielem barokowego spirytualizmu na

⁵²² Przywołane tu dwa pojęcia są neologizmami Skoworody, które można by przetłumaczyć jako „pojmowanko” i „rozumianko” (por. PoЖ, s. 521).

⁵²³ Por. tamże.

⁵²⁴ Por. K, s. 575.

⁵²⁵ Por. tamże.

⁵²⁶ Por. БЕ, s. 893.

Ukrainie, zwraca uwagę nie na kopernikańskie sfery, światy, nie na angażowanie umysłu w poznanie *fabrica mundi*, lecz na wejście i poznawanie pieczar swojego serca. Oddać swój umysł na poznanie rzeczy zewnętrznych i przy tym nie poznawać siebie samego, to stać się ignorantem i niszczycielem siebie samego. Analizowany myśliciel stworzył fabułę pełną kolorytu⁵²⁷ o Talesie, która ilustruje dawne ukraińskie porzekadło: „gwiazdy liczysz, a tego, co pod nosem, nie widzisz”⁵²⁸. Motyw tej fabuły nie jest oryginalny; mógł zostać zapożyczony od Diogenesa Laercjusza lub któregoś ze starych ukraińskich autorów. Otóż jedna kobieta wystawiła na pośmiewisko Talesa, milezyjskiego filozofa, który tak zapatrzył się w niebiańskie wysokości, aby śledzić ruch gwiazd, że niechcący wpadł do jamy i mocno się uderzył. Wówczas kobieta zaczęła drwić z niego mówiąc: „O głupi filozofie! Chcesz zrozumieć ruch niebios u góry, a nie widzisz wykopanej jamy na dole”⁵²⁹.

Sięganie po migotliwe blaski światła tego świata mało się przydaje, bo trudzący się nad nimi umysł i tak nie staje się zadowolony i spełniony, co dzieje się tylko wówczas, kiedy sięgnie do świata Bożego; wtedy może odkryć inny świat. Kwestia istnienia wielu światów w epoce Skoworody była żywo dyskutowana, co zgoła nie interesowało naszego autora, który za cel swojego życia postawił samopoznanie. Wiedza zewnętrzna zatem jest o tyle pożyteczna, o ile jest zsynchronizowana z wewnętrzną dyspozycją człowieka, który poznaawszy siebie, działa z wewnętrznego przynaglenia, a nie z zewnętrznego zapotrzebowania albo mody.

W tym momencie warto zwrócić uwagę na zasadniczy paradygmat epistemologicznej koncepcji Skoworody. Bez względu na religijną czy kulturową denominację, człowiek jest zdolny do odkrycia w sobie pierwiastka Bożego, i to odkrycie odbywa się przez umysł, ale nie tylko. Wchodząc w siebie, umysł powinien pytać o siebie i o przyczynę własnego istnienia. Odkrywszy swoją zależność i przygodność, powinien pozwolić tej przyczynie w sobie we właściwy sposób się wyrazić. Jeżeli człowiek umysłem szuka w sobie Początku, to ten Początek poza sobą będzie również szukał pytającego. Aktywizując w sobie pytanie, człowiek w sobie aktywizuje odpowiedź. Stąd można stwierdzić istnienie swoistej rozmowy pomiędzy ludzkim umysłem jako pytającym i Boskim umysłem jako odpowiadającym na pytanie. Zdaniem Skoworody, umysł ludzki, zamroczony tym światem, nieustannie błąka się na peryferiach swego domu, a trzeba koniecznie, aby wszedł do niego⁵³⁰. Chrystus zwraca się do uzdrowionego z opętania człowieka ze słowami: „wracaj do swego domu” (Łk 8, 39). Wrócić do swej izdebki to wejść w osobisty kontakt ze sobą, zanurzyć się w sobie, wypróbować, spróbować siebie samego, doświadczyć siebie. Pytając, czyli próbując siebie, człowiek prowokuje w sobie

⁵²⁷ Por. Г. Сковорода, *Fabula de Tantalo*, s. 118.

⁵²⁸ Por. В. Бобкова, *Українські народні прислів'я та приказки*, Київ 1963, s. 446.

⁵²⁹ Por. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Москва 1979, s. 104.

⁵³⁰ „Przyjmij do siebie, przyjmij siebie mocno, wejdźcie w świątynię waszą, powróć do swego domu” (AM, s. 650).

odpowieź. Kiedy bowiem poznaje świat poza swoim wnętrzem, pozwala światu odpowiedzieć na pytanie, skąd on jest, z czego i dla czego jest. Odpowiedź udzielona na zewnątrz pozostaje również na zewnątrz, a jeżeli pozostaje na zewnątrz, to oczywiście nie jest wystarczająca, nie może dać odpowiedzi o samego człowieka, który chociaż jest częścią świata, to nie jest samym światem, tylko mikroświatem. Ten pogląd chociaż jest paradygmatem filozoficznym, odnajduje się zupełnie w ewangelicznym twierdzeniu Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26).

Prawda, której szukali filozofowie greccy, ujawniła się adekwatnie do ich sposobu poszukiwania, to znaczy inaczej, aniżeli daje się ona poznać przez Chrystusa. Dzieje się tak dlatego, że znający Chrystusa mieli pełne objawienie Boga osobowego, natomiast filozofowie postrzegali Go jako kogoś pozaosobowego czy ponadosobowego, mieli tylko dalekie przecucie czy też intuicję o tym, że On może być Bogiem osobowym.

Innym bardzo ważnym środkiem poznania Prawdy jest wiara. Jest ona ujmowana przy pomocy kodu niewidzialnego oka, czy też teleskopu, które widzą światło w ciemnościach żywiołów tego świata. Wiara widzi to, co niewidzialne, boskie. Tam, gdzie kończą się granice przyrodzonego rozumu, powinna zaczynać się wiara. Jak mówi Skoworoda, czego nie możemy rozpoznać przy pomocy rozumu w jednym miejscu Biblii, możemy poznać w innym miejscu, a czego w ogóle nie sposób poznać, tego i nie trzeba badać⁵³¹. Będąc sceptykiem w kwestii cudów opisanych w Biblii Skoworoda zachęca, aby nie wnikać rozumem w fakt poczęcia Chrystusa przez Dziewicę Maryję⁵³². Kwestię tę ujmuje jako sanktuarium tajemnicy, czyniąc ten fakt obiektem oglądu dostępnym tylko dla oka wiary.

W związku z powyższym można umownie rozgraniczyć u Skoworody rozum przyrodzony i nadprzyrodzony, gdzie ten drugi jest wzbogacony własną wiarą i dlatego jakościowo inny. Dla tego, kto posiada tylko przyrodzony zmysł rozumu, na nic się przydadzą opowiadania o rzeczywistościach boskich. Rozkładaj – mówi ukraiński myśliciel – przed ślepcem wszystko, co chcesz, a dla niego to wszystko jest puste⁵³³. Zmysłowy umysł tarza się niczym świnia w żywiołowych mądrościach i jest z natury gruby i wulgarny, zuchwały i zarozumiały, przyzwyczajony wszystko akceptować przez dotyk, w przeciwnym razie nic nie pojmuje.

Wiarę w tym kontekście przyrównuje się do teleskopu, lunety⁵³⁴, które pozwalają dostrzec błogostan życia wiecznego. Umysł „uzbrojony” w wiarę staje się umysłem proroczym, czyli z daleka postrzegającym, co wieczyste i tym samym już w swoim czasie i miejscu

⁵³¹ Por. НДХД, s. 217.

⁵³² Por. tamże.

⁵³³ Por. HPYC, s. 248.

⁵³⁴ Por. БИНО, s. 435.

smakującym pokarmy i aromaty wieczności. Skoworoda jest absolutnie pewny, iż owo smakowanie wieczności nigdy się nie skończy, bo Boska Prawda jak sprytny ptak nie da się uchwycić przez skończony umysł ludzki. Wizualizację tego pewnika odnaleźć można w przypowieści Skoworody o mnichu i ptaku⁵³⁵, którego on nigdy nie mógł pojmać. To łowienie ptaka przysparzało mnichowi wiele radości i stanowiło dla niego jedną z dwóch rozrywek, a także wywoływało u niego *courage*, swoiste błogie drżenie i nieustaną ciekawość. Pewnego dnia ptak miał się odezwać do mnicha: „nie smuć się z tego powodu, iż nie możesz mnie pojmać, bo całą wieczność będziesz mnie łowić i nie złapiesz, lecz będziesz nieustannie mieć chęć brania udziału w zabawie”⁵³⁶.

U Greków znany jest błogostan z powodu ekstazy umysłu wskutek odkrycia prawdy. „Εύρηκα” Archimedesesa, czy też „Odnalazłem, odnalazłem” Pitagorasa są wyrazem zachwyty z powodu odkrytej umysłem Prawdy. Sam proces poszukiwania prawdy przez dialogi (na kształt sokratejskich) nazywane były „diatribami”, „γλῦμ”, czy też „oblectatio”, co miałoby oznaczać zabawę⁵³⁷. Umysł, który znajduje radość w uczeniu się treści niewidzialnych, doznaje radości niczym dziecko bawiące się zabawkami. Taki umysł jest udziałem mędrców; umysł, który się męczy, jest zdaniem Skoworody udziałem naukowców, którzy dużo jedzą, a mało trawią.

Skoworoda był dobrym studentem, był również dobrym nauczycielem. Formując swoich uczniów, między którymi był wspomniany wyżej W. Tomara, stosował taki system oceniania, który odzwierciedlał stan umysłu. Ostry, bardzo ostry, względnie ostry, tępy, bardzo tępy. Taki sposób oceniania obrazowo wskazywał na wnikliwość, elastyczność, ruchliwość, bystrość, jasność umysłu jego adeptów⁵³⁸. Notabene, jeżeli ktoś nie przejawiał większych zdolności naukowych, to Skoworoda mówił o tym wprost, czyli zachęcał młodego człowieka, aby zajął się tym, do czego ma predyspozycje jego serce, a nie wola rodziców czy moda.

Rozum, którego obrazem są oko, zęby czy żołądek, potrzebuje dla swojego poprawnego funkcjonowania odpowiednich potraw. Potrawą dla rozumu są myśli, które Skoworoda nazywa panami umysłu. Całe błoto ciała jest poruszane myślą; jak ogon idzie za krową, tak cały człowiek podąża za myślą⁵³⁹. Zanim rozum zaangażuje wolę, rozpoznaje, czy dana myśl jest dobra czy zła. Jak światy są podwójne, tak myśli są podwójne, mianowicie dobre i złe. Górne myśli można przyrównać do aniołów. Dolne czy też podłe myśli można przyrównać do demonów. Słowo „δαίμων” języka z greckiego można przetłumaczyć dokładnie jako „myśl”. Dobre myśli, które nieprzypadkowo przyrównują się do aniołów, są tak uskrzydłone, że

⁵³⁵ Por. SA, s. 735.

⁵³⁶ Por. tamże, s. 734.

⁵³⁷ Por. БЕ, s. 908.

⁵³⁸ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва неволимого птаха*, s. 212.

⁵³⁹ Por. HPYC, s. 236.

podnoszą ku górnym krainom, gdzie przebywa Bóg. Złe myśli, które odpowiednio są odarte ze skrzydeł, albo mają skrzydła opalone jak demony, opuszczają się w dół, ku ziemskim albo piekielnym realiom.

Umysł w danym przypadku służy całemu wewnętrznemu człowiekowi tym, że identyfikuje myśl jako dobrą lub złą, poddawszy ją analizie, bada jej pochodzenie i wydaje wyrok o tym, czy ma ona prawo wejścia w serce czy też nie.

Skoworoda niejednokrotnie podejmuje w swoich dziełach wątek psychomachii, czyli walki wewnętrznej, pomiędzy mocami dobra i zła. Dialogi *Брань Архистратига Михаила со Сатаною* oraz *Пря бѣса со Варсавою* demonstrują wojnę, która toczy się pomiędzy aniołami i demonami na poziomie rozumu i woli. W drugim wymienionym tu dialogu Skoworoda sam siebie ukazuje jako żołnierza na polu walki z mocami ciemności. Jego dialogi, jak zostało wyżej zaznaczone, mają charakter liturgiczny, ale nie tylko. W kontekście psychomachii mogą mieć charakter egzorcyzmów. Dialogując między sobą, postaci z jego dialogów mocą Ducha Świętego i poprzez sięganie do Prawdy za pomocą Słowa Bożego przepędzają wrogie zastępy czarnych myśli, demonów. Czołowa rola należy tutaj oczywiście do umysłu, który posiada w sercu zapalony przez wiarę kaganiec Słowa Bożego⁵⁴⁰ i jasno widzi obecne tam demony, mocniej lub słabiej tam zakorzenione. Kiedy umysł dostrzegł, że został okłamany, zwiedziony, zmienia wyrok, nazywa zło złem, następnie przepędza demony i każe dobrej myśli zająć zaszczytne miejsce tam, gdzie była myśl zła. W ten sposób Prawda wyzwala, a zło zostaje przewyciężone dobrem. Skoworoda był bardzo głęboko przekonany o potrzebie zdrowego, dobrego pożywienia dla umysłu. Zdanie Feuerbacha o tym, że człowiek jest tym, co spożywa, wypowiedziane w duchu materialistycznym z całą pewnością można odnieść do sfery spirytualnej, o której rozprawia Skoworoda. Pisze on do swoich uczniów o tym, co i jak powinni czytać, aby nie szkodzić swojemu umysłowi⁵⁴¹. Mało tego, nakazuje ćwiczyć swój umysł w kierunku dobra, kształtować poprawne myślenie.

Niemalże we wszystkich dziełach widoczny jest jego tytaniczny wysiłek umysłowy skierowany na osiągnięcie Prawdy, na uchwycenie Ducha Bożego. Niejednokrotnie czytając jego dzieło można odnieść wrażenie, że odszedł od tematu albo niespodziewanie utracił wątek, lecz nic podobnego; jego umysł, odbijając się od grubszych warstw interpretacyjnych jakiegoś biblijnego wątku, przechodzi do bardziej subtelnych, a później powraca do punktu wyjścia⁵⁴². Jak już była o tym mowa, jak ciało potrzebuje dla życia żywności, tak i umysł potrzebuje pokarmu, przy tym jak ciało cierpi z braku jedzenia lub zatrucia w przypadku skażonego

⁵⁴⁰ Por. A, s. 327.

⁵⁴¹ Por. tenże, *Філологічні випуски*, s. 1331.

⁵⁴² Por. HPYC, s. 269.

jedzenia, podobnie i umysł jest podatny na choroby, a nawet na śmierć. Umysł zatem może być chory, ślepy, kulejący, złamany, skrzywiony, zaćmiony, przeżarty, zanieczyszczony, zatkany. Dla posiłkowania swojego umysłu Skoworoda sam sobie dobiera retoryczną materię, już istniejącą, a także sam danej materii nadaje formę. Do przykładu termin „Bóg” rozumie w ten sposób, jak rozumieli go jego nauczyciele, ale również sam nadaje tej rzeczywistości swoje znaczenie, porównując Najwyższą Istotę z Fontanem, która wszystkim istotom rozumnym udziela tyle wiedzy ile one potrzebują.

Jak widać z powyższych rozważań, retoryczna, czy jak ktoś woli, werbalna materia nie jest związana tylko z tekstami biblijnymi, chociaż w pierwszej kolejności z nimi. Oprócz Biblii Skoworoda chętnie trenuje swój umysł filozofią, folklorem, poezją, muzyką, duchowością.

Celem intelektu jest osiągnięcie wiecznego oglądu Prawdy, czyli wejście w taką przestrzeń, w której ten ogląd będzie możliwy na wieki. Mistycy określają ten błogostan jako *visio beatifica*. Początku tej wizji człowiek w znikomym wymiarze doświadcza już na tym świecie, a pełni doświadczy dopiero po śmierci.

Na podstawie oglądu systemu Skoworody można dostrzec adekwatność pomiędzy człowiekiem a Bogiem, gdzie owa adekwatność na poziomie umysłu uwidacznia się w tym, iż człowiek jest otwarty na Prawdę, szuka, zadaje pytania, analizuje, widząc swoją ograniczoność i słabość pragnie znaleźć sposób na najlepsze rozstrzygnięcie wezwań. Najważniejszym argumentem na potrzebę Boga ze strony człowieka, jest chęć poznania Prawdy w całości, jest ciągły głód umysłu, który zaspokoić nie może żaden system filozoficzny, a nawet Biblia, tylko Bóg.

Jeżeli rozum ma odniesienie do Prawdy, to wola odnosi się do kategorii dobra i piękna. Skoworoda w ślad za Augustynem powie, że wola człowieka jest rajem albo piekłem⁵⁴³. Wola jest mową miłości, a właściwie jest miłością, bo chcieć to miłować i na odwrót. Dobra wola jest tylko wówczas, kiedy człowiek pragnie dóbr niebiańskich, czyli duchowych, jeżeli natomiast człowiek pragnie dóbr ziemskich, to jest on już chory, to ma złą wolę⁵⁴⁴. Podobnie jak umysł, wola także nie może istnieć w próżni, lecz ciągle przebywa w ruchu, szukając tego, co ją spełni, szukając szczęścia. Kiedy umysł twierdzi, że widzialność czy niewidzialność jest najwyższym dobrem, to daje sygnał woli do ogarnięcia danego dobra i do używania go. Wola podąża za umysłem w kierunku przez niego wyznaczonym, zatem w zewnętrznym wymiarze nie może ona działać sama z siebie, tylko zazwyczaj w powiązaniu z umysłem.

⁵⁴³ „Prawdę mawiał Augustyn, piekła nie ma i nie było, wola twa – przekłete piekło, wola nasza – piec piekelny. Zarznij przyjacielu wolę tę, ujrzysz że nie ma, ani piekła, ani męk” (СБП, s. 82).

⁵⁴⁴ Por. tenże, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1118.

Skoworoda z całą stanowczością strzeże w swoim życiu zasady umiarkowania i wstrzeźliwości, aby wola była przez rozum ukierunkowana tylko ku dobrom duchowym. Wola w człowieku jest jakby magnesem⁵⁴⁵, jest darem danym od Boga-Natury, który to dar ma swoją nie tylko zależność, lecz i autonomiczność w odniesieniu do umysłu. Czasami umysł może dobrze ukierunkować wolę, a czasami źle. Wola w człowieku jest też kompasem⁵⁴⁶, który może sam sobie wskazywać na właściwy kierunek. I tak na przykład, kiedy kto chce wiedzieć, co ma w życiu robić, powinien spojrzeć na to, ku czemu jego wola się sama skłania. Wola bowiem może się skłaniać ku dobru poznanemu albo intuicyjnie odczuwalnemu. Starożytni Grecy na przykład rozstawiali przed dziećmi różnorakie narzędzia pracy i patrzyli, do czego dziecko samo się zbliży i jakim narzędziem będzie się bawić. Ten eksperyment pozwalał zrozumieć, do czego matka Natura predysponowała człowieka. Powyższy eksperyment sam Skoworoda stosował w odniesieniu do swoich uczniów. *Liberum arbitrium* nie ma oczywiście nic wspólnego ze swawolą, ani nie jest tylko wyborem w przekonaniu Skoworody. Wola tylko i wyłącznie wtedy jest zrealizowana, kiedy łączy się z najwyższym Dobrem, z Bogiem, kiedy czyni to, czego chce Bóg. Wola ma swego przeciwnika. Jeżeli dla umysłu przeciwnikiem jest diabeł, to dla woli tym przeciwnikiem jest świat, czyli namiętności, które przykuwają ją do pomniejszych dóbr ziemskich i nie pozostawiają możliwości wzniesienia się do dóbr wyższych. Aby jednak poznać wolę Bożą, trzeba przypatrywać się dobrym impulsom swego serca. Sama natura, jeżeli człowiek będzie się jej przypatrywać, da znać, do czego! człowiek jest predysponowany.

W realizacji właściwych decyzji woli człowiek naśladuje Boga samego, który chce tylko dobra i cały Jego zamysł na tym polega, aby dokonać uszczęśliwienia, „последняго червяка Шцастіе”⁵⁴⁷. W związku z powyższym dobra wola jest niechybnie związana z proegzystencją, a zła wola ze sprowadzeniem wszelkiej aktywności do kręgu swojego tylko życia. Dobra wola wszystko traktuje jako dar, zła wola natomiast jako należność.

We wszechobecnym dualizmie Skoworody człowiek również posiada dwie wole i jak umysł powinien ciągle ćwiczyć się w poszukiwaniu Prawdy, tak też wola powinna ciągle kierować się ku dobru ku Dobru najwyższemu. Ruch woli jest oznaczony również dualistycznie, wertykalnie i horyzontalnie. Wertykalnie można poruszać się w górę albo w dół, natomiast horyzontalnie można wybierać kierunek prawy lub lewy. Skoworoda oczywiście zachęca wybierać dobry kierunek, czyli w górę oraz w prawo, prawy kierunek.

⁵⁴⁵ Por. K, s. 558.

⁵⁴⁶ Por. AM, s. 647.

⁵⁴⁷ Por. ДoДМ, s. 508.

Warto też zauważyć, iż samo pojęcie człowieka mieści w sobie cztery kierunki świata, o czym była mowa wyżej, gdy ukazywano sens abrewiatury terminu Adam. Północ jest tą stroną świata i człowieka, w której jest najmniej słońca i w której kryje się zawsze zło, podobnie jak zachód, który symbolizuje skończoność czy też cielesność człowieka. Wschód i południe są stronami, które ze wszech miar asocjują się z Bogiem, bo najwięcej słońca jest na południu, zaś wschód oznajmia początek, który nie zna końca. Zbawienie przychodzi ze wschodu, zło i zagłada przychodzą z północy. Zewnętrzny człowiek oscyluje między zachodem i północą, natomiast wewnętrzny pomiędzy wschodem i południem. Potwierdzeniem takiego myślenia jest sytuowanie kościoła jako budynku. Kościół bowiem jest orientowany w nawiązaniu do tego, iż Chrystus jest symbolem wschodzącego słońca. Z tyłu, czyli przy wyjściu z kościoła, a jest ono na zachodzie, malowany jest straszny sąd i Diabeł, bo zachód jest symbolem końca diabelskiego panowania. Skoworoda sygnifikuje wewnętrzne kierunki w ten sposób, że jeżeli człowiek ma pragnienia diabelskie, to porusza się w stronę zachodu i północy, czyli w stronę ciemności, i tym samym staje się tworem nieczystym. Jeżeli ma czyste pragnienia i dobrą wolę, to jest zorientowany na wschód południe, w związku z czym jest czystym tworem. W orzekaniu o wolności u Skoworody widoczne są pewne sprzeczności, bo z jednej strony pisze on o tym, iż dobro jest lżejsze od zła. Bóg uczynił to, co potrzebne lekkim, a to co niepotrzebne ciężkim. Jednak sam zauważał, że taka teza, jak nietrudno dostrzec, mija się z doświadczeniem. Zresztą sam orzekł, iż dobro jest okopane i otoczone rowem⁵⁴⁸, więc może przejście rowu wymaga wysiłku, a już samo kroczenie w dobru jest z natury lekkie. Ta antynomia jest tym bardziej skomplikowana, gdy weźmie się pod uwagę kolejną maksymę, którą lubił cytować Skoworoda, mianowicie „Χαλεπά τὰ κακά”, „piękne rzeczy są ciężkie”⁵⁴⁹. Wyżej wykazano, iż dobro wiąże się z taką metafizyczną kategorią jak piękno, stąd wszystko, co piękne, musi z konieczności być dobre, ale jeżeli dobro jest ciężkie, to również i piękno jest ciężkie. Problem ten być może rozstrzyga się za pomocą paradygmatu miłości. Dla miłującego wszystko jest do pokonania i wszystko jest lekkie i znośne. Kto miłuje Boga, ten rozkoszuje się tym, co boskie, a stroni od wszystkiego Mu przeciwnego i na odwrót. Miłujący świat dąży swoją wolą do wartości świeckich i w nich znajduje zadowolenie, nienawidząc to, co boskie. Wola zatem nie tylko, jak widać, ma kierunek pozytywny, lecz również negatywny. Zawsze, kiedy cokolwiek przyjmuje, automatycznie coś i odrzuca, bo wybór jednej wartości eliminuje antywartości i *vice versa*.

Aksjologia Skoworody radykalnie wiąże się ze sferą niewidzialną. Sam w sobie świat materii jawi się tylko jako znak Boży czy obraz, w którym są zapieczętowane treści niewidzialne; można je odczytywać umysłem i zanurzać w nie swą wolę. Na danym etapie

⁵⁴⁸ Por. БХ, s. 162.

⁵⁴⁹ Por. БНД, s. 403.

rozważań zauważyć można coraz bardziej charakterystyczne podobieństwo pomiędzy Bogiem i człowiekiem, pomiędzy władzami Boga i człowieka, nawet pomiędzy ontologiczną strukturą Arcymistrza i Jego dzieła.

* * *

Dokonawszy oglądu struktury człowieka oraz jego władz dość łatwo można dostrzec, iż w centrum wszystkich swoich poszukiwań Skoworoda stawia człowieka. Przy tym widać, że nie czynił on tego przez dyskursy filozoficzno-teologiczne, lecz przede wszystkim przez wewnętrzne przeżycia. Skoworodyński człowiek jest w gruncie rzeczy uduchowiony, spirytualizowany. *Homo interior* utożsamia się z sercem, ze świątynią, z miejscem dla Kogoś, kto jako Otchłań może wypełnić otchłań jego wnętrza. Ukraiński myśliciel stawia pytanie: „как ты сдѣлаешся мѣстом Богу”⁵⁵⁰? Powyższa inwokacja jest wyrazem takiej konstrukcji bytu ludzkiego, który predysponowany jest do uobecnienia w sobie Boga, do odkrycia Go w sobie i promieniowania Nim w świecie.

⁵⁵⁰ Por. A, s. 315.

Rozdział IV

Recepcja Objawienia Bożego i jej skutki

„Słowo Boże stało się człowiekiem, abyśmy mogli stać się Bogiem. Bóg objawił siebie samego w ciele, abyśmy mogli poznać ideę niewidzialnego Ojca”⁵⁵¹. Atanazy Aleksandryski bronił bóstwa Chrystusa na I Soborze Powszechnym w Nicei. Broniąc Boga, zawsze broni się człowieczeństwa. Kiedy od człowieka odrywa się Boski element, to osoba ludzka niczym się nie różni od zwierząt. Jeżeli człowiek nie podejmie się wysiłku szukania Boga, odkrywania i poznawania Go, to ryzykuje, że pozostanie półczłowiekiem, czyli nikim. O godności człowieka bowiem decyduje jego ontyczny status nadany mu przez Stwórcę. Bóg dąży nie tylko do pouczenia człowieka i prowadzenia z nim dialogu przez świat symboli, ale także dzięki znakom i symbolom ukierunkowuje człowieka na siebie – do wnętrza jego ludzkiej natury, aby między nimi odbyło się coś więcej niż tylko dialog. W niniejszym rozdziale zostanie przedstawiony skoworodyński sposób odkrywania przez człowieka obecności Boga w sobie, proces upodabniania się człowieka do Boga, jak i proces realizacji Bożego planu w osobistym i społecznym życiu człowieka. Plan Boży będzie ukazany jako projekt, przez który Bóg w pierwszej kolejności będzie chciał uszczęśliwić człowieka „tu i teraz”, czyli wewnątrz jego osoby a także przez człowieka, jako mikrokosmos, uczynić jakościowo lepszym makrokosmos, świat zewnętrzny. Odkrywając i uobecniając Boga w sobie, przez nieustanne obcowanie z Jego Duchem, człowiek będzie doświadczał osobistą przemianę, która będzie udzielać na zewnątrz przez cnotliwe życie. Permanentny kontakt z Bogiem wywołuje określone skutki, o których również będzie tutaj mowa. W zakończeniu rozdziału i pracy zostanie ukazany szczyt Bosko-ludzkich relacji, czyli wierzchołek „góry Bożej”, na której działania człowieka będą mizerne, a Boga bardzo intensywne.

4.1. Odkrycie objawienia Bożego w sobie

Rzeczywistość objawienia Bożego, chociaż dość rzadko werbalizowana przez ukraińskiego myśliciela w jego dziełach, to jednak jest tam niemal wszechobecna. Podział tej rzeczywistości na trzy światy, w których objawił się Bóg, jest najdonioślejszym tego dowodem. Chociaż Bóg jest obecny we wszystkim, co istnieje (w trzech światach) jako prawo duchowe, to jednak nie usuwa to gradacji objawienia. Objawienie Boże jest różne, zarówno jakościowo, jak i ilościowo (co do zakresu prawd objawionych), nie jest jednakowo, lecz wszędzie obecne, każdemu na swój sposób dostępne.

⁵⁵¹ A. Louth, *Myśli Wschodnich Ojców Kościoła*, s. 26.

Skoworodyńska koncepcja objawienia wyklucza jego historyczny charakter czy też jakąkolwiek nadprzyrodzoną teofanię w makrokosmosie. Objawienie Boga, jak i Jego zbawienie, są dane wszystkim i od razu. Bóg w przekonaniu Skoworody jest niewidzialnym prawem w stworzeniach, w związku z czym zbawienie polega na odkryciu tego prawa, podporządkowaniu się mu i zrealizowaniu go w sobie. Boże prawo jako objawienie jest w człowieku tajemnicą, której człowiek początkowo nie zna. Do odczytywania epifanii Bożej w makrokosmosie są zdolni wszyscy, ponieważ dostrzeganie śladów Boga w świecie i nie jest trudne. Rozpoznawanie, odczytywanie i przyjmowanie objawienia Bożego wewnątrz ludzkiej osoby wiąże się z mistyką, która nie jest łatwa do zobiektywizowania.

Skoworoda mówi bowiem o takim typie szukających Boga, którzy wiedząc o tym, że On jest, szukają Go zmysłami ciała w obrzędach i rytuałach, i nie znajdują. Są oni podobni nie do Izaaka, który znalazł Jakuba w Ezawie, lecz do tych, którzy pod całunem (плащаницею), na którym widnieje obraz Chrystusa, odnajdują Ezawa. Celem poszukiwań Boga nie może być cielesność, lecz tylko Duch. Chrystus zarzuca swoim słuchaczom, że nie chodzą z Nim dlatego, że widzą znaki, ale dlatego, że jedzą chleb do sytości, natomiast kiedy mowa jest o chlebie, który zstąpił z nieba, przestają z nim chodzić (por. J 6, 26; J 6, 66). W przekonaniu Skoworody, człowiek może być znajomym Chrystusa, widząc Go pod osłoną znaków czy symboli, lecz aby być Jego przyjacielem, trzeba Go koniecznie doświadczyć w sobie. Wolą samego Chrystusa jest bowiem przebywanie z Ojcem i Duchem wewnątrz człowieka (por. J 14, 23).

W związku z powyższym rodzą się pytania, w jaki sposób człowiek rozpoznaje w sobie Prawdę, jak odkrywa w sobie prawo Ducha. Mając świadomość, że objawienie Boże nie jest oczywistością, Skoworoda pyta, w jaki sposób człowiek cielesny ma zaprzyjaźnić się z Duchem⁵⁵²? Przecież człowiek, żyjący swoją cielesnością, nie potrafi o swoich siłach podnieść się do Ducha, nie ma między cielesnością i duchowością ani zgody, ani adekwatności, a jest wrogość i opozycja. Prawo jest duchowe, a ja jestem cielesny – powie Paweł (por. Rz. 7, 14). W odpowiedzi na powyższe pytania Skoworoda wskazuje, że trzeba człowiekowi urodzić się z wysoka. Recepcja Ducha Bożego, a w związku z tym możliwość dalszego bezpośredniego kontaktowania z Bogiem, realizuje się nie na poziomie duszy (choć ten poziom nie jest wyłączony), ale na poziomie Ducha (*pneuma*). Sam ukraiński myśliciel był pneumatykiem i uważał, że człowiek powinien przeżyć drugie narodziny, bo tylko wówczas staje się zdolny do odczytywania, czyli widzenia objawienia Bożego. Bóg bowiem ukrył się w człowieku i jego ujawnienie równa się narodzeniu nowego człowieka. Sam myśliciel owo narodzenie z Ducha, czyli z góry, postrzega jako naturalny skutek „борогообщенія” (komunikacji z Bogiem), przyjścia do Boga, który przebywa wewnątrz jego natury i umiłowanie Go we wnętrzu siebie. Za słowami

⁵⁵² Por. A, s. 338.

M. Gogola ów „mądry narcyzm”⁵⁵³ stoi w centrum myśli Skoworody. Bóg skierował do człowieka swoje posłanie, objawienie i tym objawieniem jest sam człowiek oraz oczywiście Bóg, który sam jest autorem zarówno ludzkiej natury, jak i Prawa wypisanego w jej wnętrzu.

Mamy zatem do czynienia z taką relacją człowieka z Bogiem, która odbywa się na poziomie noetycznym i pneumatycznym, a tutaj już nie jest potrzebny pośrednik. Objawionego w mikrokosmosie Boga człowiek może odczytać indywidualnie, czyli osobiście. Makrokosmos i świat symboli służą w tym zakresie pomocą. Kreując taki sposób myślenia, Skoworoda faktycznie wyrzekł się chrystologii w klasycznym jej wydaniu, czyli jako wyjątkowej ingerencji Boga w osobie Jezusa z Nazaretu, na rzecz antropologii w wydaniu mędrców greckich. Można zatem postawić kolejne pytanie, jaka jest rola Chrystusa w dojściu człowieka do poznania w sobie rzeczywistości Ducha, do odczytania w sobie objawienia Bożego.

Chrystus dla Skoworody jest mędrcem, scholastą⁵⁵⁴, który uczy swoich uczniów mądrości Boskich, wprowadza ich w relacje z Bogiem, otwiera ich na Prawo Boże i uczy ich wykonywać zamysł Boga. Oczywiście, przy okazji daje im do zrozumienia, że On nie tylko jest wypełnieniem prawa i Prawodawcą, lecz jest samym Prawem, samą Prawdą. To prawo oni powinni odkryć w sobie, w swoim wnętrzu. Chrystus zatem nie tyle daje zbawienie, ile ukazuje Jego obecność w człowieku, rzucając światło na mrok ludzkiego wnętrza, gdzie On już sam jest obecny jako Logos, sens, zasada i pełnia życia. Bóg przez Chrystusa nie objawia się z zewnątrz, On raczej uczy odczytywać objawienie, które od zawsze jest w człowieku. Bóg jest albo odkryty, albo nieodkryty w człowieku, w związku z czym objawienie Boże nie może być ujmowane w kategoriach stopniowego odsłaniania się, ukazywania się Boga, ale raczej w kategoriach stopniowego odkrywania Prawdy o Bogu przez człowieka. Ten proces nie będzie miał końca, co zostało powiedziane powyżej. Mamy zatem w nauczaniu Skoworody do czynienia z introspektywnym, gnozeologicznym antropologizmem.

Antropologiczny zwrot⁵⁵⁵ Skoworody, jak to ujmuje M. Popowicz, polega na porzuceniu przez człowieka „kopernikańskich światów” i na powrocie do swego domu, aby w nim szukać Prawdy o sobie samym a przez to Prawdę, którą jest Bóg.

Ukraiński myśliciel żył jednak w czasach, które nie sprzyjały jego poglądom. W Imperium Rosyjskim na dworze Katarzyny II, za pośrednictwem Woltera, były dość mocno lansowane prądy oświeceniowe. Jako nauczyciel młodzieży, Skoworoda sprzeciwiał się i krytykował entuzjazm i autonomiczność rozumową, czyli oderwanie rozumu od Boga i uczynienie tego rozumu samoistnym i autonomicznym w duchu Descartesa czy Kanta. Idee

⁵⁵³ Рог. Н. Гоголь, *Полное собрание сочинений*, Москва 1952, т. 8, с. 282-283.

⁵⁵⁴ Рог. О. Марченко, *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, с. 229.

⁵⁵⁵ Рог. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, с. 189.

żywo przyjmowane przez dwór rosyjski znalazły swoje zastosowanie w pedagogice wypracowanej przez D. Diderota, który z polecenia carycy opracował program edukacyjny dla uczniów kolegów i uniwersytetów⁵⁵⁶. W ramach tego projektu zostały zaniechane wartości ludzkie i chrześcijańskie, a na pierwszym miejscu postawiono kształcenie techniczne młodzieży. Uczniowie w zamyśle tego programu mieli dobrze znać tylko świat techniki, natomiast świat wartości był zaniechany, nie mówiąc już o samopoznaniu. Podczas gdy prądy oświeceniowe w Europie Zachodniej usiłowały separować rozum od wiary, materię od Ducha, albo co gorsza, uczynić wiarę produktem ludzkiego umysłu i wyobraźni, zaś ducha pozostawić na usługach techniki, Skoworoda stawiał przed oświatą zadanie poszukiwania Boga w świecie a szczególnie w człowieku⁵⁵⁷. Celem nauki nie może być materia, tylko Duch, który ożywia materię.

Na gruncie teodycei w swoich poglądach nasz bohater wykazuje podobieństwo do poglądów B. Spinozy. Mówiąc o jedynej substancji i nazywając ją przyrodą, Spinoza uważa ją też za Boga. Substancja ta jest materialna i zawiera w sobie rozciągłość, czyli ruch, a w tej substancji rodzą się różne jej modusy, czyli sposoby istnienia substancji. Nie oznacza to jednak, że czymś jednym jest *natura naturata*, a czym innym jest *natura naturans*⁵⁵⁸. Modusy są częściami uzupełniającymi się, wzajemnym dopełnieniem. W taki sposób u Spinozy istnieje tylko jedna natura – natura Boska. U Skoworody istnieją dwie natury, lecz jedna jest w drugiej, jedna jest zależna od drugiej. Przewyciężenie dualizmu dokonuje się u niego nie tak, jak u Spinozy – poprzez zlanie świata z Bogiem, lecz przez unicestwienie, odrzucenie, zniesienie tego, co widzialne i materialne⁵⁵⁹. Kto przewyciężył, przejrzał, przeszedł przez mrok materii, ten ujrzał Boga, w związku z czym stał się jak Bóg. Tych, którzy uwierzyli w Boga, Abrahama, Mojżesza czy Eliasza, Skoworoda identyfikuje z Chrystusem, z Jego Duchem. Kto poznał Chrystusa, ten poznał Go nie tylko w Jego ciele, lecz w ciałach innych proroków i filozofów.

Gdyby Skoworoda był zgodny ze Spinozą w kwestii istnienia Boga w jednej substancji, to z poznaniem, odnalezieniem Boga nie miałby żadnych kłopotów, tymczasem miał on świadomość, iż z Bogiem można się rozmijać, można Go nie poznawać. Głównym problemem w identyfikacji Boga jest w przekonaniu Skoworody szukanie Boga w żywiołach, czyli w materii. U Spinozy jest to niemożliwe, bowiem wszystko jest Bogiem zdeterminowane i Nim przesiąknięte. Mówienie u Spinozy o objawieniu, z oczywistych względów nie ma sensu.

Objawienie Boże u Skoworody ma zatem charakter wyłącznie introwertywno-antropologiczny. Ewokując powyższe, sam Bóg jako autor objawienia daje człowiekowi możliwość rozumienia, że to On jest centrum wszechświata, ku Niemu są skierowane wszystkie

⁵⁵⁶ Por. Л. Ушкалов, *Ловитва невольного птаха*, s. 234.

⁵⁵⁷ Por. tenże, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 397.

⁵⁵⁸ Por. І. Надольний, *Філософія, Навчальний посібник*, s. 64.

⁵⁵⁹ Por. В. Эрн, *Борьба за Логос Григорий Сковорода жизнь и учения*, s. 532.

Boskie emanacje i treści objawienia. Przedmiotem objawienia jest więc Bóg niejednako obecny we wszechświatach, lecz najpełniej obecny w człowieku. Makrokosmos i świat symboliczny nie mają sensu istnienia bez człowieka, bo w makrokosmosie najwyższą istotą jest człowiek, podobnie jak sama Biblia, która również koncentruje się na człowieku⁵⁶⁰.

Według Skoworody, chociaż materia istnieje w Bogu, to jednak nie jest ona Bogiem, a jest wiecznym atrybutem wiecznego Boga. Obrazuje to w przekonaniu Skoworody drzewo i jego cień. Drzewo zawsze ma jednakową pozycję, podczas gdy cień nieustannie się zmienia, podobnie świat Boski jest wiecznie niezmienny, idealny, natomiast jego cień, świat materialny, podlega zmianom. Człowiek na zewnątrz podlega zmianom, lecz ma możliwość odkrycia w sobie niezmienności. Taki sposób odczytywania Boga, czy też Prawdy, przypomina mit o platońskiej jaskini⁵⁶¹, z której człowiek powinien wyjść, uwalniając się przedtem z więzów i dotychczasowego postrzegania świata cieni jako jedyne i prawdziwego. Poznanie, odczytywanie Boga w sobie wiąże się nie z jakimś mechanizmem, ale z wysiłkiem zaniechania zmienności jako iluzji i z kroczeniem do światła.

Problem rozpoznawania Boga i Jego działania był dość żywo przywoływany w Europie Zachodniej, w związku z podważaniem nadprzyrodzoności Pisma Świętego. G. E. Lessing wysunął teorię o rozbieżnościach tekstualnych i faktograficznych w Nowym Testamencie⁵⁶². Pojawienie się takiej wątpliwości nie mogło pozostać niezauważone przez teologów. Jeżeli ewangeliczne opowiadania należy rozpatrywać w kategoriach tylko symbolicznych świadectw o stanie wiary danej epoki, jeśli z literackiego punktu widzenia sakralne teksty są niczym więcej, jak bajkami i opowiastkami, to pojawia się pytanie, gdzie jest droga do prawdziwego Boga. W takim razie okazuje się, że każdy stwarza swoje własne subiektywne wyobrażenie Boga. W związku z takim rozumowaniem rodzi się pytanie o podstawę wiary, czyli na jakim twardym fundamencie może się opierać wiara w Boga?

F. Schleiermacher był pierwszym zachodnim filozofem, który wykazał czysto ludzkie pochodzenie Biblii, a w związku z tym postulował taką potrzebę poznania Boga, która byłaby obiektywną i mogła by dotyczyć wszystkich ludzi⁵⁶³. W jego przekonaniu oparciem dla wszystkich, którzy uważali siebie osobami religijnymi, miało być tak zwane „religijne doświadczenie”, czyli doświadczenie obecności Boga wewnątrz człowieka poprzez zbiór przeżyć, które wyprowadzają indywiduum z izolacji w przestrzeń zbiorową. Samo pojęcie „religijne doświadczenie” jest co prawda późniejsze, gdyż zaistniało dzięki amerykańskiemu

⁵⁶⁰ Por. AM, s. 666.

⁵⁶¹ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 352.

⁵⁶² Por. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 178.

⁵⁶³ Por. tamże, s. 187.

filozofowi W. Jamesowi, ale sama jego idea jest zakorzeniona jeszcze w poglądach Tomasza z Akwinu, dla którego religijne przeżycie było eksperymentalnym sposobem poznania Boga.

Bezpośredniego źródła filozofii religii Schleiermachera należy szukać w protestanckiej teologii, konkretnie w pietyzmie. Jego dziadkowie byli pastorami, w związku z tym i on czuł się zobowiązany do pójścia ich śladem, stąd też studiował najpierw w seminarium w Herrnhut, gdzie najważniejszą zasadą wspólnoty były przeżycia osobistej grzeszności i pokuty. Po doświadczeniu religijnego kryzysu porzucił on wspólnotę i przeszedł do Uniwersytetu w Galle, gdzie już panowała oświeceniowa teologia Wolffa. Pomimo to filozof zawsze pozostawał wychowankiem pietystów, głęboko przejętym religijnym uczuciem i dlatego jego filozofia otrzymała miano romantycznego subiektywizmu. Obiektywny idealizm Hegla stał się odpowiedzią na uczucie Schleiermachera, ponieważ Hegel w miejsce religijnego uczucia, doświadczenia postawił obiektywną ideę łączącą rozróżnione indywidua⁵⁶⁴. Choć Schleiermacher był o dwa pokolenia młodszy od Skoworody i choć nie można utożsamiać ich poglądów, to jednak istnieje charakterystyczna analogia pomiędzy nimi. Niemiecki filozof dokonał przejścia od pietyzmu do romantycznego subiektywizmu w niemieckiej świadomości filozoficznej. Skoworoda tymczasem dokonał przejścia od filozoficznej ontologii do filozoficznej antropologii⁵⁶⁵. Obaj uważali, że to, co zewnętrzne, staje się zrozumiałe przez to, co wewnętrzne. Innymi słowy, ukraiński myśliciel odmówił budowania filozoficznej wizji świata na rzecz odpowiedzi na pytanie o szczęście człowieka, o sposób przeżywania w nim Boga, o szczęście związane z tym odkryciem – tu i teraz. Jeżeli Schleiermacherowskie przejście od pietyzmu do romantycznego subiektywizmu wywarło wielki ideowy wpływ i doniosłe skutki w środowisku niemieckim i nie tylko, to Skoworoda z przyczyn historycznych pozostał w swoim środowisku zupełnie niezauważony⁵⁶⁶.

Otóż rozpoznanie objawienia Bożego u Skoworody dokonuje się w wymiarze introwertywno-indywidualnym, stąd można dopatrywać się u niego swoistego subiektywizmu objawienia. Rola społeczności, czy to sakralnej, czy politycznej, czy filozoficznej, nie ma większego znaczenia. Naczelną rolę odgrywa duchowe i moralne prawo stanowiące o każdym wewnętrznym człowieku.

W wyniku tego w rejestr zainteresowań Skoworody nie trafiają religie, systemy filozoficzne ani tym bardziej naukowe, ani też wyznania chrześcijańskie, tylko osoby mające żywy udział w poznaniu Boga. Oczywiście, osoby te stanowią zbiorowość przyjaciół Bożych, ale nie sposób ich identyfikować z jakąkolwiek denominacją religijną, narodową czy

⁵⁶⁴ Рог. І. Надольний, *Філософія, Навчальний посібник*, s. 85.

⁵⁶⁵ Рог. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 141.

⁵⁶⁶ Рог. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 189.

ideologiczno-społeczną. Duch Boga, Duch Chrystusa, Duch Święty jest jedyną substancją. Osoby, które Go doświadczyły, są owej substancji formami czy też naczyniami⁵⁶⁷. Owe osoby na swoim poziomie się rozumieją, podczas gdy inni ich nie pojmują.

Jako wizualizacja umiejętności odczytywania objawienia Bożego w sobie może posłużyć bajka o babce i garncarzu⁵⁶⁸. Babka w tej bajce jest obrazem tych, którzy oceniają wszystko według zewnętrznych kryteriów. Garncarz zna cenę swoich wyrobów nie od strony zewnętrznej, ale od wewnętrznej, jest typem mądrego, czyli duchowego człowieka, który wartościuje duchowo. Bajka jest ilustracją różnego odczytywania tych samych rzeczy i odpowiada biblijnej maksymie, iż „to, co wysokie u ludzi, jest obrzydliwością w oczach Boga, a to, co jest małe w ludzkich oczach, wielkie jest w Jego oczach” (por. Łk 16, 15). Dla cielesnego człowieka nieważne jest, czy „дурен”, ale istotą jest to, aby był „фігурен”. Stąd powiedzenie: „дурен да фігурен”, czyli „głupowaty, lecz figurowaty”.

Z drugiej strony mądrość Boża ukrywa się pod prostackimi postaciami, godnymi pogardy i zniewagi w oczach ludzkich. Z takich to osób wydobywa się słodki dźwięk prawdy, radości, cierpliwości, dobroci. W prawosławiu znany jest taki rodzaj świętości, który jest nazywany „юродиви”, które to słowo pochodzi od greckiego „οἶπος”, co tłumaczy się jako „głupek”, „dziwaczek”. Ludzie takiego pokroju nazywani są głupcami ze względu na Chrystusa. Ich zewnętrzny styl bycia powoduje wstręt i odrazę u tych, którzy patrzą na zewnętrzną ich stronę, lecz u bogobojnych wywołuje zachwyt i podziw, bo potrafili oni dostrzec w ich głupstwie niebywałą mądrość. Taki styl życia prezentowali nie tylko ludzie ze środowiska mniszego, lecz również ze świeckiego.

Naczelną wartością dla takich osób była Prawda w najczystszej postaci, naga Prawda o świecie i o sobie. Ich styl życia demaskował kłamstwo, stąd ci, którzy potrafili odróżniać fałsz od Prawdy, cieszyli się z tego, a ci, którzy uznawali kłamstwo za prawdę, gorszyli się i uważali *jurodiwych* za idiotów. Jeżeli spojrzeć na biografię Skoworody, to można u niego znaleźć podobny model zachowania. Był on człowiekiem, który uciekał od kariery świeckiej i kościelnej, był wyśmiewany, prześladowany w kołach naukowych i kościelnych. Można powiedzieć, iż nie mieścił się w granicach tych wartości, które proponowały mu te środowiska.

Nauka o anamnezie, czyli o wspomnieniu w sensie poznania czegoś wewnątrz siebie, jest typowo platońska. Od Platona przejął ją Filon⁵⁶⁹. Zgodnie z poglądem Orygenesa główne

⁵⁶⁷ Por. Г. Сковорода, К, s. 582.

⁵⁶⁸ „Na targu babka pyta garncarza, za ile by oddał ten oto duży garnek. Ten odparł, iż za trzy miedziane monety.

– A tamten taki mały? Zapewne tylko jednego miedziaka? – pyta znów babka. Na co odparł garncarz:

– Za tego mniej dwóch kopiejek nie wezmę.

– Och, coś za cud! – krzyknęła babka. Garncarz zaś na to:

– U nas nie oczyma się ocenia wyrób, a słuchem wypróbówuje się, czy garnek czysto dzwoni” (БХ, s. 174).

⁵⁶⁹ Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 160.

Prawdy Boskie są zapisane w sercu człowieka palcem Bożym. Augustyn natomiast twierdzi, iż dusza przyniosła na ten świat wszystko ze sobą i to, czego się uczymy, jest niczym innym jak tylko wspomnieniem, które wypłynęło w naszej świadomości⁵⁷⁰. Niemieccy mistycy przyjmują ową teorię poznania i w ślad za mistrzem Eckhartem twierdzą, iż dusza jest skrzynią zawierającą postacie, obrazy, idee i że pamięć wysypuje skarb swoich obrazów w postaci różnych zdolności. Zgodnie z poglądem W. Wajgela, nauka i proces nauczania są tylko wywoływaniem tego, co jest we mnie i we wszystkich ludziach ukryte⁵⁷¹. Oto dlaczego platonicy twierdzili, że „discere est reminiscere”⁵⁷². Dla Wajgela i S. Franka Biblia napisana jest tylko dla przypomnienia tego co znajduje się w człowieku, czyli treści Bożych. Dla zdolności rozpoznania objawienia Bożego konieczny jest dostęp do nowego człowieka, który zrodził się, uwalnił się pod jego cielesną łuską. Zanurzając się w sobie, w pierwszej kolejności człowiek pyta o cielesność, o jej przeznaczenie i sens. W procesie dochodzenia do swego duchowego elementu musi najpierw dokonać się samosąd nad idolatrią, której oddawał się spontanicznie człowiek, uznając widzialność za jedyną i prawdziwą stronę rzeczywistości. Potępiwszy widzialność, człowiek dochodzi do przekonania, że jest ślepcem i znajduje się w ciemnościach, stąd potrzebuje zarówno światła, jak i oczu. Światłem jest tutaj Słowo Boże, natomiast okiem jest umysł. Jego zadaniem jest uznanie za nicość tego, co zewnętrzne, czyli unicestwienie skorupy i zawierzenie w istnienie niewidzialnych rzeczy jako najważniejszych. Umysł uwikłany w ciemności materii nie widzi nic poza nią, dopóki jej nie zaneguje i nie uzna Słowa Bożego za lampę. Po zanegowaniu materii i przyjęciu duchowego świata za prawdziwy oraz uznaniu Biblii za drabinę, drogę i lampę, odbywa się wchodzenie ku wyżynom Ducha do tego stopnia, aż człowiek nie ujrzy Boskiego świata. Świat symboli jest ścieżką na górę Bożego widzenia.

W procesie rozpoznawania objawienia Bożego mamy do czynienia z tzw. mrokiem mistycznym⁵⁷³. Jak się wydaje, mrok ten Skoworoda utożsamia z materią. Pisząc o Mojżeszu ukraiński myśliciel wskazuje na Boga, który przemawia do niego z ciemnego obłoku. To pojęcie jest jak najbardziej biblijne, bo natchniony autor Księgi Psalmów mówi o Bogu, który jest otoczony mrokiem (Ps 18, 12). Przedarcie się przez mrok należy tutaj rozumieć w sensie introspektywnym, jako przedarcie przez mrok zewnętrznej części swojej osobowości. Skoro Królestwo Boże jest w człowieku, a jego obecność nie jest zgoła oczywista, to znaczy, iż jest ono ukryte w nim jak diament w nawozie.

⁵⁷⁰ Por. tamże.

⁵⁷¹ Por. tamże.

⁵⁷² Por. tamże.

⁵⁷³ „Ten, który przejrzał przez mrok ów Początek (Начало), nazywał się u Hebrajczyków prorokiem, jak również kapłanem, to znaczy widzącym i wskazującym innym świętość, a przez to uważany był za dawcę świętości. Inni nazywali takich Magami, jeszcze inni Mędrcami, inni Chaldejczykami, *Hymnosofistami*” (SA, s. 736).

Człowiek jako mikrokosmos przebywający w makrokosmosie jawi się jako centralny punkt wszechświata. Wszystko bowiem znajduje w nim swoje wypełnienie. Skoworoda uważa, że wszystko jest pustynią, jeżeli nie znajduje swojego spełnienia w człowieku⁵⁷⁴. Biblia stanowi sobą świat symboliczny, ale w człowieku cały ten świat się wizualizuje, bo we wszystkich krainach i wiekach, przy różnych ceremoniach i związkach, w tajemniczych obrazach człowiek jest pieczęcią, znakiem firmowym, centrum albo kresem. Filońska nauka o mikrokosmosie znajduje swoje dopełnienie w stwierdzeniu, iż człowiek jest także małym niebem. Podobną logikę znajdziemy u Klemensa, Orygenesza, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, lecz z pownym uproszczeniem, bo w przeważającej mierze mają oni na myśli fizyczną naturę człowieka, lecz zgodnie z nauką chrześcijańską człowiek jest przede wszystkim obrazem Boga, a nie świata⁵⁷⁵. Człowiek bowiem nazywany jest „μικροθεος”, na przykład u J. Beme. Inny przedstawiciel niemieckiej szkoły mistycznej, Angelus Silesius wskazuje na człowieka jako na podmiot zawierający w sobie wszystkie rzeczy, trzymający w sobie Boga. Podobne motywy można spotkać u romantyków niemieckich, na przykład u H. Nowalisa czy F. Baadera. W niemieckim romantyzmie oraz idealizmie ta idea osiągnęła swoje apogeum w poglądach E. Husserla, gdzie człowiek nazywany jest wszechświatem.

Chociaż Bóg zawarł siebie w trzech światach, jednak jak wynika z powyższych rozważań, uprzywilejowanym miejscem Jego obecności jest człowiek, bowiem on jedynie zdolny jest do wchodzenia wewnątrz siebie, czyli nie tylko do poznania świata wielkiego i biblijnego, lecz przede wszystkim do tego, aby przy pomocy tychże światów odczytywać obecność Boga w sobie. Nietrudno zauważyć, że Bóg jest u Skoworody nazywany podobnie jak człowiek. Tytuły odnoszące się do Boga, takie jak Umysł, Wola, człowiek, Duch, Ruch i inne – odnoszą się również do człowieka, co wskazuje na podobieństwo drugiego do pierwszego oraz na ich ontyczną kompatybilność, a w związku z tym i na możliwość spotkania dla dialogu.

4.2. Upodobnienie człowieka do Boga na zasadzie „znam człowieka”

W poprzednim punkcie niniejszego rozdziału został poruszony temat aktywności Boga w człowieku i człowieka w percepcji objawienia Bożego. Zasadnicza aktywność w tym procesie, jak się okazało, nie należy do człowieka, lecz do Boga. Człowiek jawi się jako świadek tego wszystkiego, czego Bóg w nim dokonuje, mianowicie: narodzenia, duchowego żywienia i

⁵⁷⁴ „Cała ta różnorodna materia, cała niezmierna ilość widzialnych bytów zlewa się w człowieku jak również i niszczy się (пожирается) w człowieku, [...] wszystko z czasem starzeje się, kurczy i zanika, wszystko cokolwiek jest wspomniane aż do ostatniej kreski, musi być zrealizowane (во исполненіе прійти) w samym człowieku” (A, s. 314)?

⁵⁷⁵ Рог. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 153.

formowania nowego człowieka. Od osoby ludzkiej wymaga się otwartości, odpowiedniego ukierunkowania myśli i dobrej woli.

Pierwszym i najważniejszym skutkiem objawienia Bożego w człowieku są nowe narodziny, inaczej mówiąc uwolnienie wewnętrznego człowieka. Odkrycie w sobie nowego człowieka jest nowym narodzeniem z wysoka. Sam Skoworoda mówi o sobie, że narodziny takie były również jego udziałem. Mówi o tym pobieżnie i skromnie, lecz bardzo stanowczo, w związku z tym bezzasadne byłoby wątpić w to świadectwo złożone uczniowi i przyjacielowi, Kowalenskiemu. U kresu dni Skoworody odbyła się serdeczną rozmowa, w której ukraiński myśliciel zwierzał się Kowalyńskiemu ze swego zamiłowania do Biblii twierdząc, że pod kierownictwem Boga udało mu się uciec od wszystkich życiowych pułapek oraz cielesnych pożądań i w najczystszych objęciach najlepszej córki Bożej doznawać rozkoszy. Obecując z tą córką, jak dalej powiada: „Zrodził mi się cudny Adam, o jakim naucza Paweł: narodził mi się syn męskiej płci doskonały i prawdziwy człowiek, nie umieram bezdietny”⁵⁷⁶. Z pewnością jest to najlepsze podsumowanie życia charkowskiego myśliciela, bo to, o czym pisał niemal we wszystkich swoich dziełach, czy to wprost, czy pośrednio, zrealizował w swoim życiu. Skoworoda nie był człowiekiem żonatym i oficjalnie nie ma potwierdzenia, by miał dzieci, więc kiedy jego biograf pisze o synu, to zapewne ma na uwadze nowego człowieka, którego odkrył on w swoim wnętrzu. Z podziwu godną starannością szukał w całej Biblii owego nowego człowieka i uznał, że go znalazł wtedy, kiedy duchem odczuwał na sobie i w sobie jego obecność.

W dialogu *Асхань* warto zwrócić uwagę na zarzut jednego rozmówcy wobec drugiego, że ten pod imieniem Chrystusa pojmuje samą pustkę, nic więcej⁵⁷⁷. Znać Chrystusa, czyli nowego człowieka, według jego ubrania, zamieszkania, zewnętrznego wyglądu, to znaczy nie znać go wcale. Nie znać Chrystusa znaczy też nie znać siebie samego. Początek przyjaźni z Chrystusem jest oczywiście cielesny, z czego Skoworoda dobrze sobie zdawał sprawę. Chociaż odszedł w swoich rozważaniach od centralnego tematu, jakim w przekonaniu większości teologów jest wcielenie Jezusa, to jednak rozumiał doniosłość tego aktu jako początku tworzenia przyjaźni z Chrystusem. W jednym ze swoich wierszy pisze o nowonarodzonym Jezusie, który leży w żłobie, a my, ludzie, jemy spod Niego siano, by kiedyś dorosnąć do takiego poziomu duchowego, aby już móc spożywać jego Ducha⁵⁷⁸.

⁵⁷⁶ Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 212.

⁵⁷⁷ Пор. А, s. 298.

⁵⁷⁸ „[...] I chociaż jak nierozumne zwierzęta, spod Chrystusa siano jemy, dopóki dorosłszy do męża doskonałego, samego Boga kosztować będziemy” (СБП, s. 56).

U Skoworody jest widoczny chrystocentryzm myśli, lecz nie w związku z historią, a z ekonomią zbawienia⁵⁷⁹. Chrystus jako jedyny człowiek jest wzorcem, centralną postacią wszechświata, kosmicznym ośrodkiem, osią spajającą całą rzeczywistość. Otóż chrystocentryzm Skoworody jest chrystocentryzmem kosmicznym, stąd jest on kluczem do poznania wszystkiego. Kto poznał Chrystusa, ten poznał wszystko, przy czym termin „poznanie” rozumie się tu w kategoriach typowo biblijnych, czyli jako przenikanie, szczególnie w wymiarze osobowych relacji, których pieczęcią jest sojusz, przymierze, wejście w typowo rodzinny stosunek. Takiego typu poznanie nie może nie mieć charakteru cielesnego; takie poznanie byłoby powierzchowne i bezskuteczne. Poznanie jest skuteczne, kiedy jest duchowe, kiedy staje się przymierzem duchowym.

Skoworoda, mówiąc o narodzinach syna w wyniku swojej zażyłości z Biblią, stwierdza, że musiał w jakiś sposób się jej poświęcić, oddać, wejść z nią w przymierze. Kiedy pojął ją za żonę, jak piszę o sobie, to nieustannie przeżywał w sobie wzajemne przenikanie; siebie w Biblię i Biblię w siebie. Z tej mistycznej jedni urodził mu się mistyczny syn, czyli Chrystus w nim samym. Dokonało się to poprzez nieustanne obcowanie z Logosem. Skoworoda odkrył, że ten jedyny prawdziwy człowiek kryje się w Biblii pod maskami proroków i świętych, bo oni wskazując i mówiąc o Nim, już posiadali Go w sobie samych. Mojżesz i Eliasza – pisze Skoworoda – widzieli „единого мужа” z Nim rozmawiali. Prorocy byli więc ustami, a prawo znakiem przymierza, czyli przyjaźni; jeden mąż skryty w tysiącach twarzy i tysiąc twarzy zawartych w jednym obliczu.

Abraham, na przykład, był oczami tego jedynego męża⁵⁸⁰, bo ujrzał Jego dzień i się rozradował (por. J 8, 56), ujrzał zbawienie, którego dokonał Bóg w odniesieniu do jego syna Izaaka, ujrzał barana na ofiarę dla Boga, który przyjął ofiarę jego syna. Abraham posiada oko wiary, czyli widzi prawdziwego męża. Mówiąc o jedynym mężu, Skoworoda widzi go zawsze w dwóch naturach; zarówno w Mojżeszu, jak i w Chrystusie, jest on w dwu naturach: „Мойсей и Христос есть тленный и вечный”⁵⁸¹. Paweł apostoł powie, że nie chce znać Chrystusa według ciała, nie chce czcić pustki tylko ducha (por. 2 Kor, 5, 16). Ten bowiem, kto czci w Chrystusie widzialność, będzie do Niego mówił słowami paralityka z Siloe: „человѣка не имам” (por. J, 5, 7). To zdanie powtarza się jak refren w dziełach Skoworody po to, aby czytelnik dobrze sobie uświadomił, że Chrystus nie chce być czczony cieleśnie, lecz duchowo, chce, aby za Nim bigali nie drogami prowadzącymi do Rzymu czy Jerozolimy, lecz drogami Jego Słowa w swoim sercu.

⁵⁷⁹ Okazuje się, że prawosławie nie zna pojęcia „historia zbawienia”. Używa pojęcia „ekonomia zbawienia”, terminu odziedziczonego po teologii patrystycznej (por. J. Klinger, *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 74).

⁵⁸⁰ Por. K, s. 567.

⁵⁸¹ „В одном Мойсеѣ тлѣнный и славный. Тож самое дѣлается и на Фаворѣ. Один Христос сносен очам Петровым, вторый страшен” (por. A, s. 298).

Hiob, który mówi o Duchu Bożym w swoich nozdrzach, posiada nos jedyne go męża⁵⁸², Daniel – twarz, bo ujrzał twarz i oczy, i cielesność tego jedyne go⁵⁸³, Dawid jest zębami owego jedyne go męża⁵⁸⁴. Na podstawie analizy poszukiwań Skoworody jedyne go męża, można dojść do przekonania, że szukając Go na kartach Pisma Świętego, dokonywał duchowego przyjęcia poszczególnych organów jedyne go męża do swojego wnętrza⁵⁸⁵. Za każdym razem, gdy znajdował na kartach Biblii jakąkolwiek aluzję do jedyne go człowieka, całym wysiłkiem identyfikował się z jakąś częścią Jego osoby i w taki sposób odkrywał w sobie Jego obecność. Jako efekt takich ćwiczeń, pewnego dnia ukazał mu się cały Chrystus uformowany przez jego ciągle obcowanie z Nim za pośrednictwem Biblii. Pozwala to zauważyć jego osobistą doksologię w odniesieniu do Trójcy; pisze on: „Тебѣ слава с твоим Человеком и святым Духом”⁵⁸⁶.

Warta uwagi jest egzegeza Skoworody w odniesieniu do fragmentu Janowej Ewangelii, mówiącego o Janie Chrzcicielu. Syn Elżbiety mówi do przychodzących nad Jordan o człowieku, który stoi pośród nich, a którego oni nie znają. Skoworoda owego „посреди вас стоит его не вѣсте”⁵⁸⁷ nie traktuje topograficznie, lecz introwertywno-antropologicznie. Chce przez to pokazać, że pośrodku każdego człowieka przebywa Chrystus – nawet wtedy, kiedy człowiek tego nie podejrzewa. Zeńkowski przestrzega, aby nie widzieć tu sugestii panteizmu⁵⁸⁸. Rzeczywiście, te wnioski Skoworody można rozumieć w duchu nauki Grzegorza z Nyssy o nowym Adamie, w którym realizowała się jedność całego człowieczeństwa. Rozwijając tę myśl, Cyryl Aleksandryjski uczył o Chrystusie jako kolektywnej osobie, w której była obecna pełnia ludzkiej natury. Owa pełnia nie ma oczywiście nic wspólnego z ziemskim Jezusem z Nazaretu, bo mówi sam Skoworoda: „Неужели ты кафтан и плоть дѣлаеш Христом”⁵⁸⁹? (Dlaczego ty odzież i ciało czynisz Chrystusem?) W swoim mówieniu o ciele opiera się na własnej dualistycznej zasadzie, która odbiega od zasady świętego Pawła. Dla Pawła apostoła słowa „σῶμα” używa się w pozytywnym znaczeniu, natomiast słowo „σάρξ” ma zabarwienie negatywne. Dla Skoworody te dwa słowa są negatywne, bo Bóstwo i cielesność, według niego, nie mogą się łączyć. On zawsze dąży do oddzielenia cielesności od Boga. Bóg jest Duchem i trudno myśleć w tym samym momencie o Jego związku z ciałem. Widać, że dla Skoworody,

⁵⁸² Por. tamże, s. 318.

⁵⁸³ Por. tamże, s. 333.

⁵⁸⁴ Por. tamże, s. 352.

⁵⁸⁵ Por. AM, s. 648.

⁵⁸⁶ Г. Сковорода, *Убуждшися видѣша славу его*, s. 202.

⁵⁸⁷ Por. БИНО, s. 439.

⁵⁸⁸ „Skoworoda między innymi nie uczy o tym, że Bóg jest „substancją” w każdym człowieku. Mówi on o wcielonym (воплотившемся) i o „uczłowieczonym” (вочеловечившемся) Synu Bożym – Logosie. Logos jest indywidualny w swoim ludzkim byciu i razem z tym jest on i „wszechczłowiekiem”. Prawdziwy człowiek jest w każdym z nas zadatkiem naszej indywidualności, ale on przy tym jest nieodłączny od „niebiańskiego człowieka” – od Pana” (В. Зеньковский, *История русской философии*, t. I, Ленинград 1991, s. 74).

⁵⁸⁹ Por. БНД, s. 403.

który bardziej interesował się Starym Testamentem, ukazany tam wizerunek Boga jest bardzo bliski.

Najprawdziwsi czciciele Boga zawsze dbali o swego wewnętrznego człowieka, aby on po pierwsze zaistniał, a po drugie, aby był ozdobiony Boskimi atrybutami, wśród których można wyróżnić przejrzystość, prostotę, beznamietność, samoistność, mądrość, dobroć, miłość i inne cnoty.

Takich Bożych mężów Skoworoda widzi nie tylko na kartach Biblii, lecz także wśród innych religijnych postaci, niezależnie od ich denominacji czy poglądów; widzi ich wśród filozofów greckich i oratorów rzymskich. Bardzo cenił Skoworoda Diogenesa, który w południe chodził z latarnią po mieście szukając człowieka, a kiedy odezwała się do niego ludzka biomasa: „czyż my nie jesteśmy ludźmi”, odpowiadał: „wy jesteście psami”⁵⁹⁰. Hasło „szukam człowieka” („hominem quaero”) przypisuje się również Ezopowi, któremu pan domu nakazał gotować obiad, a w domu nie było ognia; wówczas zaczął on biegać po swoich sąsiadach, aby skądś wziąć żar. Kiedy znalazł żar, aby skrócić drogę do domu, zaczął iść przez rynek i tam go zapytano: „Czemu Ezopie chodzisz we dnie z ogniem”? Na co ten odparł: „szukałem człowieka”⁵⁹¹.

Jak się okazuje, temat poszukiwania, odnajdywania czy posiadania człowieka nie jest obecny tylko w chrześcijaństwie, lecz ma charakter ogólnoludzki. Pytanie, czy masz człowieka, można zamienić na pytanie, czy jesteś człowiekiem.

Skoworoda zastanawia się, czy wielu jest tych, którzy mogą się pochwalić wiedzą na temat człowieka, czy wielu znalazło tego człowieka w sobie. Sam odpowiada na to pytanie zarówno pismami, jak i życiem. Duchowy człowiek jest wolny, oczy jego są oczami gołębic, można go opisać poprzez: skrzydła orle, jelenią bystrość, lwią moc, wierność gołębic, wdzięczność bociana, uległość owcy, sokołą przejrzystość, żurawią gorliwość. Nad jego głową lata siedem ptaków Boskich: duch smaku, duch wiary, duch nadziei, duch miłosierdzia, duch rady, duch widzenia, duch czystości, głos jego to głos gromu. Taki człowiek nie umiera, bo poznawszy nieśmiertelnego, przemienił się w niego⁵⁹².

Analizie należy poddać pytanie, w jaki sposób Logos może zamieszkiwać w człowieku, skoro ten Logos w żaden sposób nie wiąże się z materią. Zabieg Skoworody odnoszący się do odcieleśnienia Boga nie ma prowadzić do zaprzeczenia dogmatu o wcieleniu, lecz służyć lepszemu poznaniu Chrystusa. Chodzi zatem o to, by nie poddawać się pokusie identyfikacji Chrystusa z materią. Zapewne warto zwrócić uwagę na środek, medium, przy pomocy którego

⁵⁹⁰ Рог. Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, s. 246-247.

⁵⁹¹ Рог. В. Литвинов, *Федр Байки*, Київ 1986, s. 70.

⁵⁹² Рог. Г. Сковорода, *Жена Лотова*, s. 791.

ów człowiek wewnętrzny uobecnia się w człowieku. Wyraz „Вѣм челоуѣка о сем похваляюся” („znam człowieka i nim się będę chwalił”) nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tutaj o gnozę.

Źródłem nauki gnozy jest antyczna filozofia, natomiast w wydaniu chrześcijańskim sięga ona do Klemensa Aleksandryjskiego. Prawdopodobnie to właśnie on w pierwszej kolejności zwrócił na siebie uwagę ukraińskiego pisarza. Szczególne zainteresowanie Klemensem było podyktowane tym, że aleksandryjczyk dążył do syntezy hellenistycznej kultury i chrześcijańskiej wiary, nie widząc przy tym żadnych sprzeczności między tymi dwoma ideowymi światami, do których zresztą i sam przynależał. To pozwalało Skoworodzie, który również dążył do syntezy hellenistycznego światopoglądu i nauki chrześcijańskiej, oprzeć się na nauce Klemensa i na jego metodzie realizacji takiej syntezy. Przy tym trzeba jednak mieć na uwadze, że jeżeli Klemens jeszcze odczuwał różnicę tych dwóch światopoglądów, to Skoworoda już tej różnicy nie wykazywał, dążąc do realizacji ich totalnej sublimacji, jeżeli gdzieś zauważał jej brak⁵⁹³. Zasada „nosce te ipsum”, jak było wyżej powiedziane, jest jedną z fundamentalnych w nauce Skoworody. Idea samopoznania to ta idea, która jednoczy filozofię grecką i naukę biblijną, czego poparcie Skoworoda znalazł w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego. Tak na przykład w *Stromatach* poświęconych dowiedzeniu, że w filozofii greckiej była zawarta prawdziwa nauka chrześcijańska, Klemens pisze o poznaniu w sobie odbitego obrazu Bożego. Przywołuje on tutaj rzekomo biblijny cytat: „видевший брата видел и Бога”⁵⁹⁴ („kto zobaczył brata zobaczył tym samym i Boga”), lecz takiego tekstu w Piśmie Świętym nie ma. Widocznie jest to kontaminacja kilku biblijnych tekstów. Jest to jednak dla niego tak ważne, ponieważ pozwala zrozumieć, że uobecnienia Chrystusa w sobie dokonuje się tylko poprzez samopoznanie. Za pośrednictwem Logosa-Chrystusa my poznajemy Boga. Jako przykład Klemens przywołuje biblijnego Mojżesza, zaś dowód autopoznania wyczytuje z jego słów „следи за собою”, czyli „слушай своего сепца”, co często jest odnoszone do słów *nosce te ipsum*⁵⁹⁵. Inny aspekt – antyczna idea „drugiego”, który jest drugim ja, jest rozwijana u Klemensa pod pojęciem miłości chrześcijańskiej. Aleksandryjczyk twierdzi, że miłość jest wzajemnym obcowaniem ludzi w tym świecie albo przyjacielską gotowością służenia swoim rodakom i bliskim dla ich dobra. Słowo „przyjaciel” w języku cerkiewnosłowiańskim czy staroukraińskim brzmi „друг”, co wprost oznacza „drugi ja”⁵⁹⁶. Gnostyk w przekonaniu Klemensa to człowiek oświecony Logosem, człowiek, w którym żyje Logos. Działalność gnostyka sprowadza się do kontemplacji, do realizacji dwóch głównych form – samopoznania i rozważania objawienia, czyli jest to mędrzec medytujący Pismo Święte. Posługuje się on przy tym metodą alegoryczną wziętą od Filona.

⁵⁹³ Por. O. Марченко, *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, s. 233.

⁵⁹⁴ Por. PG, t. 8. 812.

⁵⁹⁵ Por. tamże.

⁵⁹⁶ Ta idea znalazła swoje egzystencjalne zastosowanie w odniesieniu do przyjaciela Skoworody – Kowalińskiego.

Charakterystyczne dla Klemensa jest to, że wiara jawi się jako fundament gnozy, w związku z czym dzieli on chrześcijan na dwie grupy: po prostu wierzących oraz gnostyków. W jego przekonaniu zbawieni zostaną jedni i drudzy; na tym polega różnica między gnozą a gnostycyzmem, który nie dopuszczał zbawienia prostaczków.

Interesujące jest jednak u Klemensa to, że jeżeli gnostykowi proponuje się wybór pomiędzy zbawieniem i gnozą, on wybierze gnozę, bo dla niego nie ma innego celu w oglądaniu, aniżeli sam ogląd rzeczywistości Boskich⁵⁹⁷. Gnostyk powinien oglądać Logosa Boga nie w celu zbawienia, lecz ze względu na piękno, majestat i piękno Bożej rzeczywistości. Substancją gnostyka jest zatem poznanie, bez którego on nie istnieje. Taka pozycja opiera się na szczególnym rozumieniu Chrystusa. U Klemensa, a przez to i u Skoworody, osłabiony jest aspekt soteriologiczny chrześcijaństwa, podobnie zresztą jak u Orygenes⁵⁹⁸, który wprost pisał, że wcielenie Chrystusa miało na celu przekonać ludzi prostych, podczas gdy gnostyk może przenikać w głębiny Boskiego Logosu drogą poznania.

Dla Klemensa sam Chrystus to idealny gnostyk, samoistny i beznamiętny. Naśladując Chrystusa, prawdziwy gnostyk odznacza się takimi rysami jak: kontemplacja, zachowywanie przykazań oraz bycie wychowawcą innych ludzi. Jeżeli gnostykowi brakuje jednej z tych cech, to jest on niepełnosprawny.

Prawdopodobnie Skoworoda wcielił w swoje życie te zasady Klemensa Aleksandryjskiego, co zresztą widać nie tylko w jego biografii, napisanej przez Kowalynskiego, lecz także w opiniach innych współczesnych mu osób. Człowiek upodabnia się do Boga tylko i wyłącznie wewnątrznie, lecz to upodobnienie jest tak mocne, że stwierdza w sobie duchową obecność tego, kogo ogląda, naśladuje, nieustannie poznaje. Chociaż gnoza Skoworody nie kształtuje się pod wpływem liturgii kościelnej, to jednak jego wewnętrzne przekonanie o obecności w nim Logosu, a tym bardziej życie według „ума Христового”⁵⁹⁹ – słów Chrystusa nie pozostawiają wątpliwości, że traktował swoje relacje z Bogiem bardzo poważnie i głęboko, czego wyrazem są jego pisma i życie.

Temat autopoзнania jako poznania Boga w sobie był przedmiotem zainteresowań ukraińskich pisarzy zarówno przed epoką Skoworody, jak i po nim. U Kasjana Sakowicza jest mowa o najpotrzebniejszej teologii, którą jest poznanie samego siebie. Wszyscy, którzy chcieli przypodobać się Bogu, zgłębiali sentencję „nosce te ipsum”. Nawet starożytni poganie, żyjący zgodnie z prawami natury, tak szanowali to powiedzenie, że kazali powiesić je na świątyni Apollina w Delfach jako wyrocznię, aby przychodząc i spoglądając na nią zanurzać się w

⁵⁹⁷ Por. *Строматы*, Творения учителя Церкви Климента Александрийского, Ярославль 1882, s. 481-482.

⁵⁹⁸ Por. *Против Цельса*, Апология христианства Оригена, учителя александрийского, в 8 книгах, Казань 1912, s. 343, 351.

⁵⁹⁹ Por. ЖЛ, s. 781.

poznanie siebie⁶⁰⁰. W *Зерцале богословії* Cyryla Stawrowieckiego mówi się wprawdzie o poznaniu Boga i siebie jako rozumnego stworzenia, stworzonego na jego obraz, w którym mieszczą się skarby niewysłowionej mądrości Boskiej⁶⁰¹. Tymczasem Joel Trucewicz w swojej *Дионмпи* pisał o ludziach, którzy szukają Boga poza sobą, a On się obraca w ich duszy, stąd lepiej poznać siebie aniżeli wszystkie nauki⁶⁰². Antoni Radywylowski zaś mówi o poznaniu siebie jako utwierdzeniu w sobie Bożej obecności przez cnoty⁶⁰³. Wreszcie warto wskazać na słynnych Teofana Prokopowicza oraz Dymitra Rostowskiego (Туптало), nauczających o tym samym zagadnieniu.

Paradygmat odkrywania w sobie obecności Bożej odnajdujemy w rosyjskiej myśli również w późniejszych czasach. Paweł Florenski pisze o poznaniu Boga przez oczyszczanie serca, bo człowiek jest ikoną Boga, na którą spadł proch grzechu. Mikołaj Bierdiajew pisał o osobowości człowieka, która jest osobowością tylko wówczas, kiedy jest osobowością Boga-człowieka. Człowiek nosi w sobie obraz Boga i przez to staje się człowiekiem⁶⁰⁴.

Skoworoda okazuje się być zarówno spadkobiercą, jak i inspiracją, która zaowocowała w dziełach późniejszych pisarzy w kwestii odkrywania w sobie Boga przez poznanie. Bóg zatem ma swoje konkretne oblicze, a jest to oblicze Jezusa Chrystusa. Kto poznaje siebie, musi poznać w sobie Chrystusa, Boga-człowieka. Przy tym, jak się okazuje, poznając tego Chrystusa, człowiek nie musi znać Go z imienia, może bowiem poznać Go jako wewnętrznego, prawdziwego człowieka.

4.3. Znajomość prawdy o przeznaczeniu człowieka w „teatrze świata”

Wchodząc w relacje z Bogiem człowiek niechybnie zbliża się do Prawdy. Zgodnie z myślą Skoworody, odkrywa Prawdę, odsłania Ją sobie przez nieustanne usuwanie „покрывал” („welonów”). Prawda jest osiągnięta nie tylko przez rozum, lecz przez całego człowieka, ponieważ umysłem się ją widzi, a wola się w nią angażuje. W ten sposób cały prawdziwy człowiek bierze udział w Prawdzie. Ów udział rozumie się w sensie biblijnym oraz gnozeologicznym, czyli w sensie poznania filozoficzno-teologicznego.

Poznając Prawdę, oczywiście tę pisaną wielką literą, człowiek nie staje się jej ambasadorem czy władcą, lecz sługą, bo tylko na takich warunkach daje się ona uchwycić człowiekowi. Jeżeli człowiek ma stać się sługą Prawdy czy Mądrości (Sofii), to powinien się

⁶⁰⁰ К. Сакович, *Арістотелівські проблеми, Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, Київ 1988, s. 185.

⁶⁰¹ Пор. К. Транквіліон-Ставровецький, *Євангеліє учительное*, Рахманів 1619, арк. 78, w: *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст.*, s. 208.

⁶⁰² Пор. И. Трубевиц, *Дионмпа, или зеркало живота во мире сем человеческого*, Київ 1654, s. 152.

⁶⁰³ Пор. А. Радивилівський, *Огородок Марии Богородици*, Київ 1676, s. 623.

⁶⁰⁴ Пор. Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*, Москва 1995, s. 27.

zgodzić na jej scenariusz, nie zaś na swój osobisty. Aby wejść w Prawdę, koniecznie trzeba wyjść ze swojej prawdy połowicznej i egocentrycznej. Jak to ktoś dobrze ujął, połowa prawdy to jest całe kłamstwo. Kiedy zewnętrzny człowiek doszedł do uwolnienia w sobie nowego człowieka, to równocześnie rodzi się w nim pytanie o jego miejsce w świecie. Innymi słowy, skoro już wiem, kim jestem, to teraz chcę wiedzieć, gdzie mam być. Odpowiedź na to pytanie nie musi w pierwszej kolejności wprowadzać kategorii przestrzennej, lecz w dalszej kolejności również ta kategoria może się pojawić.

Idąc dalej, należałoby postawić pytanie o miejsce człowieka w relacji do Boga, a także o miejsce człowieka w tym świecie, w makrokosmosie. W pierwszej kolejności nowy człowiek, który odkrył i przeżywa w sobie Chrystusa, egzystuje w innej relacji do wartości, aniżeli do odkrycia w sobie Chrystusa. Największy jego skarb znajduje się w nim samym i cała jego osobowość jest zarówno świątynią, jak i ołtarzem, a ze względu na miejsce jest ziemią obiecaną, czyli Królestwem Bożym. Królestwo Boże jako pojęcie dwóch miast, wzięte od Augustyna (*De civitate Dei*), znajduje u Skoworody naczelne miejsce. Uczestnik tego Królestwa nie jest jakimś wolnym elektronem, lecz jest aktywną osobą, uobecniającą w sobie Boży zamysł i Jego wartości. Ta zasada jest na tyle ważna, że decyduje o centralnej pozycji człowieka w tym Królestwie, bo jeżeli Boże panowanie stało się faktem we wnętrzu człowieka, to człowiek jest w centrum Boga i Bóg jest w centrum ludzkiego jestestwa. Skoworoda woli podkreślać personalistyczny, a nie socjalny charakter obecności Królestwa Bożego mówiąc, że Królestwo Boże jest w was, a nie w pierwszej kolejności między wami. Taka jego postawa, z powodu wiadomych założeń, nie powinna dziwić.

Bóg jako Król chce poszerzać granice swego panowania i czyni to przez Chrystusa, prawdziwego Człowieka, który jest najlepszym i jedynym Sługą Prawdy. Wnętrze człowieka jest miejscem gdzie realizują się dobre i przejrzyste relacje z Chrystusem, czyli buduje się Królestwo Boże. W ten również sposób sam człowiek staje się miastem Bożym i miejscem panowania Boga. Takie i tylko takie relacje uważa Skoworoda za prawdziwe, sprowadzając cały wymiar ludzkich stosunków z Bogiem do wnętrza człowieka. Ukazane tu miejsce panowania Bożego wynika również z założenia, że prawdziwe stosunki między Bogiem i człowiekiem są niewidzialne, duchowe, a dostęp do nich powinien mieć człowiek przede wszystkim w sobie samym.

Jeżeli Królestwo Boże rozumiane introspektywnie i personalistycznie jest prawdziwe, to to, co odbywa się na zewnątrz niego, jest półprawdziwe, a zatem fałszywe. Pozycja czy miejsce człowieka w tym świecie są drugorzędne, lecz w ideale powinna odzwierciedlać jego wewnętrzną dyspozycję wobec Boga w Bożym Królestwie, zawsze z tym zastrzeżeniem, że jest to pozycja wynikająca z wewnętrznego usposobienia człowieka. Człowiek żyjąc w tym świecie,

powinien przynosić korzyść społeczeństwu, a czyni to wówczas, kiedy działa z „благоволенія Минервы”⁶⁰⁵, czyli zgodnie ze swoim wewnętrznym głosem, będąc oczywiście na właściwym miejscu.

W epoce baroku, który chciał sięgnąć misterium Boga, wytłumaczyć sens i miejsce człowieka w megakosmosie, popularny był obraz teatru. W *Передвіснику всезагальної мудрости* Jana Komeńskiego powiedziano, że wszyscy jesteśmy posłani na ten świat i posiadamy swoje miejsce w ogólnym teatrze Boskiej mądrości, a chrześcijanom ponadto przyświeca świat objawienia Bożego⁶⁰⁶. Ukraińscy pisarze XVII i XVIII wieku mogli mówić o widowisku tragicznym, scenie, pasji Chrystusowej, ogólnoswiatowym widowisku sądu ostatecznego, o dziewicy Maryi jako niezrównanej aktorce⁶⁰⁷. Najczęściej jednak teatralna metafora określała w tej epoce marność i iluzoryczność ziemskiego życia człowieka oraz Bożą providencję.

Z teatrem wiąże się pojęcie maski. W przekonaniu barokowych pisarzy zdradza ona swoje diabelskie podłoże oraz zakorzenienie w pogańskich zwyczajach. Skoworodzie chodzi o taką negatywną postawę, że ktoś udaje kogoś, kim wcale nie jest, gdyż będąc obłudnym, nie poznał siebie samego.

W znakomity sposób oddaje tę rzeczywistość bajka o „Jelenicy i kabanie”, gdzie kaban najpierw wymyślił, a potem udokumentował to, że jest baranem, a jego słynny barani ród bierze swój początek od wielce szanowanych bobrów. Patrząc na tę obłudę, łania przypomina kabanowi, że rył nosem ziemię oraz przewracał płoty, co zresztą czyni nadal, a to, że nosi baranią skórę i posiada dokumenty, nic nie znaczy⁶⁰⁸.

Skoworoda uzależnia miejsce odgrywania określonej roli w tym świecie od wewnętrznej wiedzy na temat samego siebie: kto siebie nie poznał, nigdy nie będzie na swoim miejscu. Patrząc na świat, ubolewa i wyśmiewa wielu tych, a może nawet większość ludzi, za ich nieszczęście, dlatego że nie są na swoim miejscu ponieważ że nie poznali siebie⁶⁰⁹. Patrząc nie na swoje serce, lecz na sprawy zewnętrzne, biegają za tym, co jest modne, rwą się do władzy i bogactwa, zajmują się tym, do czego nie usposobiła ich matka Natura. Tak się męcząc, nie podejrzewają nawet, że nie żyją, a tylko wegetują. Mówiąc o przyczynie takiego stanu rzeczy,

⁶⁰⁵ Por. AM, s. 657.

⁶⁰⁶ Por. Я. Коменский, *Сочинения*, Москва 1997, s. 153.

⁶⁰⁷ Por. Л. Ушкалов, *Література і філософія: доба українського бароко*, s. 88.

⁶⁰⁸ Por. БХ, s. 173.

⁶⁰⁹ W 10 pieśni „Всякому граду свой нрав и права...” zbioru *Сад Божественных пѣсней* charkowski myśliciel opisuje wszystkie zalety życia sobie współczesnych ludzi i czyni to w duchu Erazma z Rotterdamu, który w swoim czasie opisywał przeróżne dziwactwa, jakim oddawali się ludzie, marnując czas i życie. U Skoworody zauważa się traktowanie świata jako teatru, w którym ludzie, pozostawiając serce i pieczę nad nim, oddają się przeróżnym głupotom. 10. pieśń Skoworody wykazuje podobieństwo do dzieła Erazma *Похвала глупоті*.

wskazuje on na ludzkie „безсовѣтие”⁶¹⁰, czyli na brak rady, brak kontaktu z Bogiem w sobie. Im większa wewnętrzna pustka czy nieznanie siebie, tym bardziej człowiek będzie chciał ją ukryć pod zewnętrznymi maskami, co w efekcie prowadzi do zakłamania siebie i fałszywych relacji.

W kontekście problematyki miejsca człowieka w „teatrze świata” pojawia się temat szczęścia. Znać siebie oraz znać swoje miejsce w świecie to znaczy tak naprawdę być szczęśliwym, bo Bóg-Natura w swojej dobroci nie związał szczęścia ani z czasami Abrahamowymi, ani z bogactwami Salomona, ani z panowaniem Dawida, ani z naukami, płcią, darami naturalnymi czy z bogactwem⁶¹¹. Być szczęśliwym znaczy być zadowolonym, a być zadowolonym można tylko wtedy, gdy się wie, kim się jest. Szczęście zawsze jest z nami⁶¹² – powie Skoworoda – nie trzeba go szukać na zewnątrz; szczęśliwy będzie wszędzie szczęśliwy, a nieszczęśliwy będzie wszędzie nieszczęśliwy. Szczęśliwy dziękuje Bogu za urodzaj, a nieszczęśliwy narzeka na złą pogodę, w myśl porzekadła: „Nie proś u Boga dobrej pogody, lecz urodzaju”⁶¹³. Narzekanie jest cechą ludzi nieszczęśliwych i niezadowolonych ze swojej roli i swojego miejsca na tym świecie. Pojęcie szczęścia Skoworoda wiąże z lekkością, bo Bóg przecież uczynił dobro lekkim, a zło ciężkim. Sentencja Epikura: „Dzięki błogosławionemu Bogu, który potrzebne uczynił lekkim, a niepotrzebne ciężkim” mówi o tej samej rzeczywistości. *Locum* szczęścia człowieka jest jego wnętrze.

Innym razem Skoworoda stwierdza, że dobro jest ciężkie i okopane rowem, lecz w odniesieniu do tych, którzy jeszcze nie biorą udziału w dobrym, tylko tkwią w bagnie zła. Aby się przedostać do dobra, potrzebny jest wysiłek, lecz gdy człowiek już do dobra dotrze, to wszystko układa się lekko i przyjemnie. Szczęśliwy człowiek jest prosty i naturalny, życzliwie umiarkowany we wszystkim. Wzorem szczęścia był dla Skoworody wspomniany tu ateński filozof Epikur, który uważał, że wszystko powinno uszczęśliwiać człowieka, każde jego działanie i każda otaczająca rzecz. Najwyższym jednak stopniem szczęścia, w przekonaniu Skoworody, cieszył się Chrystus. Spór prowadzony między teologami w średniowieczu na temat śmiechu Chrystusa, w przekonaniu Skoworody, nie ma najmniejszego sensu⁶¹⁴, bo przecież Chrystus jest potomkiem Izaaka, jest synem syna śmiechu, jest samą radością i samym

⁶¹⁰ Por. ДодМ, s. 507.

⁶¹¹ Por. tamże, s. 520.

⁶¹² Por. tamże, s. 511.

⁶¹³ Por. АМ, s. 653.

⁶¹⁴ Rozmyślając na temat śmiechu Chrystusa, Skoworoda uważał, iż ludzie mądrzy wydają się smutnymi (melancholikami) tylko prostakom. W rzeczywistości Chrystus i jemu podobni przebywają w stanie prawdziwej radości, czyli śmieją się tajemnym śmiechem (Por. Л. Ушкалов, *Нариси з історії Григорія Сковороди*, Харків 1993, s. 76-79.)

szczęściem, kto zatem chce być szczęśliwy, koniecznie powinien zaprzyjaźnić się w sobie z Logosem⁶¹⁵.

Jak widać, Skoworoda miał wielki dystans nie do makrokosmosu, lecz do świata ludzkich stosunków i dlatego maksymalnie dystansował się od niego, by nie paść jego ofiarą, aby się nie stać obłudnikiem – czytamy w *De libertate*: „Ох когда б же мнѣ в дурнѣ не пошиться”⁶¹⁶ („Cóż ma zrobić, żeby się między głupcami nie znaleźć”)? Istnieje opinia, że zarówno wygrał on, jak i przegrał swoje życie; wygrał dlatego, że tocząc wewnętrzną walkę o Prawdę stał się jej dzielny sługą, za co ona obdarowała go wolnością i właśnie dlatego przegrał, bo nie chciał tej wolności zamienić na urzędy, oklaski, bogactwo, karierę i doczesne powodzenie. Skoworoda rzeczywiście uczy własnym przykładem, że to nowy człowiek powinien wpływać na świat, lecz nie celowo, nie sztucznie, lecz mimowolnie, dbając tylko o jedno – o dialog z Logosem na każdym miejscu i w każdym czasie.

Warte uwagi jest jego podejście do uczniów, w kontekście odnalezienia siebie w teatrze świata. Nauczając ich poetyki, nie oceniał ich wiedzy, lecz naturalną skłonność do nauki. Taką postawą chciał, aby uczeń podczas nauki nie męczył się, ale by cieszył się z tego powodu. Jeżeli uczeń nie nadawał się do nauki, Skoworoda pochwalał inne sposoby na życie, które uczniowie powinni w sobie odkryć, patrząc na swoją prawdziwą wewnętrzną dyspozycyjność. Gloryfikując życie skromne i umiarkowane⁶¹⁷ oraz zgodne z tym, czego pragnie człowiek wewnętrzny, był nierozumiany i posądzany o stronniczość, nowatorstwo oraz manicheizm. Działo się to w Charkowskim Kolegium w 1764 roku, kiedy korpus nauczycielski, niezadowolony z jego stylu życia i wykładów, poprosił go o opuszczenie progów uczelni. Jednakże Skoworoda nie potępiał żadnych urzędów, konkretnych profesji lub szlachetnego pochodzenia; on wykrywał i potępiał obłudę między ludźmi oraz zajmowanie się przez nich sprawami, do których ich matka Natura nie predysponowała.

Nie mając możliwości obrony, odchodzi od nauczycielskiej działalności. Przeżywając niesprawiedliwość w odniesieniu do swojej osoby, zwierza się w liście swemu znajomemu Bazylemu Maksymowiczowi, że nie jest przeciwnikiem niczego, co Bóg stworzył, lecz jest

⁶¹⁵ Por. Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1102.

⁶¹⁶ Por. tenże, *De libertate*, s. 116.

⁶¹⁷ Kowalewski w biografii swego mistrza opisuje jego rozmowę z charkowskim gubernatorem Szczerbyninem. Człowiek ten w oczach ucznia Skoworody był uczony i szlachetny duchem. On to pytał Skoworodę, dlaczego nie weźmie sobie żadnego, godnego siebie, stanowiska w społeczeństwie. Na to pytanie Skoworoda miał odpowiedzieć: „Miłościwy panie, świat podobny jest do teatru i żeby odegrać na nim rolę godnie i z sukcesem, to biorąc rolę odpowiednio do swoich zdolności. Uczestnicy widowiska w teatrze za odpowiednią do swoich zdolności rolę otrzymują pochwałę. Ja długo myślałem o tym i po długim namyśle ujrzałem siebie, że nie potrafię w teatrze świata żadnej roli godnie odegrać, jak tylko rolę jak najbardziej niskiej, prostej, bezpiecznej i samotnej osoby. Tę rolę wybrałem i jestem z niej zadowolony”. Gubernator, popatrzywszy na niego z zadowoleniem, upodobał go sobie i powiedział do obok stojących: „Oto człowiek mądry! On rzeczywiście jest szczęśliwy; mniej byłoby w świecie głupstw i rozczarowań, gdyby ludzie tak myśleli” (por. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s.1359-1360).

przeciwnikiem bałaganu, który w jego pojmowaniu jest grzechem⁶¹⁸. Dobre rzeczy i sprawy, i wreszcie osoby nie są na swoich miejscach.

Mówiąc o Boskiej iskrze ukrytej w duszy każdego człowieka, Skoworoda ma na myśli tak zwaną *sofijność* bytową, jakąś zawczasu ustanowioną harmonię pomiędzy człowiekiem i społeczeństwem, bo całe stworzenie jest niczym innym jak Boską komedią, a człowiek jest aktorem w teatrze życia. To pradowne przekonanie o teatrze świata i człowieka jako aktora ma swoje religijne podłoże. Mądrość-Sofia w makrokosmosie objawia Ojca, w świecie symbolicznym – Ducha, a w mikrokosmosie jawi się przez Syna. W ten sposób trynitarny świat, który jest wspólnotą, odbija się w światach „тварных” („stworzonych”). W dziele *Начальная дверь ко Християнскому Добронравію* w odniesieniu do człowieka w społeczeństwie zauważyć można wskazanie Skoworody na Boski Umysł, który wszystko tak urządził, aby służyło dobru wspólnemu. Mocny akcent jest postawiony na powołanie człowieka przez Boga do określonej pozycji w społeczeństwie. Niezależnie od tego, jaka to jest pozycja, każdy powinien ją odkryć i ją zajmować, a nie chcieć innej.

„Baśń o kołach zegara” demonstruje dialog dwóch kół, gdzie jedno zwraca się z pretensjami do drugiego, że obraca się w przeciwną do wszystkich innych kółek stronę. Na ten zarzut pierwsze koło słyszy odpowiedź, iż przyczyna takiej jego pozycji kryje się w mistrzu, który tak urządził cały mechanizm, aby on sprawnie funkcjonował⁶¹⁹. Podsumowując swoją baśń Skoworoda wskazuje, że są różne naturalne usposobienia, różne drogi, lecz jest ten sam cel, a jest nim harmonia i ład.

Mówiąc o różnych aspektach Boskiej mądrości, czyli o licznych gałęziach Opatrzności Bożej, które razem wzięte stanowią płodny sad Kościoła i utożsamiając Kościół ze społeczeństwem jako Mistycznym Ciałem Chrystusa, twierdził, że ład panuje jedynie wówczas, kiedy każdy jego człon będzie nie tylko dobry, ale będzie zajmował miejsce odpowiednie według Opatrzności. Każda sprawa jest nastawiona na powodzenie, jeżeli prym w niej posiada natura, przyroda, jej tylko nie można przeszkadzać. A kiedy ktoś widzi jakąś przeszkodę – powie Skoworoda – to należy ją usunąć, otwierając jej drogę, bo ona sama wszystko zrobi czysto i sprawnie.

Nic, co istnieje, nie pochodzi od człowieka, ale jeżeliby ktoś odważył się bez Boga nauczać siebie lub innych, niech pamięta powiedzenie: „вовка в плуг а він в луг” (polski odpowiednik tego przysłowia: „natura ciągnie wilka do lasu”)⁶²⁰. Jakże to, o czym mówi i pisze Skoworoda, dalekie jest od pedagogiki m.in. D. Diderota, zgodnie z którą uczniowie mieli

⁶¹⁸ Пор. Г. Сковорода, *Лист до Василя Максимовича*, s. 1268.

⁶¹⁹ Пор. БХ, s. 158.

⁶²⁰ Пор. Л. Ушкалов, *Ловитва невловимого птаха*, s. 233.

rozwijać w sobie tylko umiejętności związane z przestrzenią, wielkością, ilością itp. Wszystkie moralne zalety, wysokie ideały, estetyczny smak, wyobrażenia pozostały zaniedbane. W swoim programie nauczania uwzględnił metafizykę, jednakże nie wynikało to z jego własnych przekonań, lecz ze względu na przypodobanie się carycy⁶²¹. „Дух несытости”⁶²² – mawiał Skoworoda – wypełnia człowieka, kiedy uczyć go tylko przestrzeni, wielkości, ilości, a ostatecznym skutkiem jest nieodczuwanie żadnych zasad i granic swojej osobowości. Wtedy władcą człowieka staje się jego swawola, a ta z kolei jest piekłem. Człowiek zatem sam stwarza taki świat wartości, jaki chce. Jeżeli źródło wartości nie wiąże się z Bogiem, to są to antywartości, jest to antyświat.

Generalnie rzecz ujmując, *theatrum mundi* u Skoworody ma zawsze negatywne konotacje, bo przecież „świat – jak powie Plutarch – jest zagrodą dla durniów”. Świat zawsze jest sceną postawioną dla widowiska, a każde widowisko, nawet królewskie, prowadzi do nudy. Z określeniem świata jako teatru współdziała jeszcze jedna, często spotykana zasada naśladowania przedstawienia oglądanego przez tłum widzów. Naśladowanie wzorców wiąże się z autorytaryzmem. Kto z jakąś ideą czy bohaterem się identyfikuje, ten będzie je wcielał w swoje życie. Barokowi autorzy zachęcali, aby nie poddawać się autorytetom świata i żadnym nowościom, naśladując to, co stare, bo u starych jest mądrość. Utożsamiać się należy z Chrystusem, Maryją, świętymi i być lustrzanym odbiciem ich życia w swoim zachowaniu. *Imitatio*, czyli naśladowanie, wiąże się z funkcją odbijania odebranych wcześniej treści. Jakie wzorce człowiek przyjął, takie i odbija.

Według Skoworody Diabeł chce, aby ludzie naśladowali zło, które widzą. Świat w związku ze swoją głupotą, brakiem rozsądku i swawolą nazwany jest „rumianą małpą”⁶²³, a małpa naśladuje ludzi, którzy z zadowoleniem patrzą na jej wybryki, śmiejąc się przy tym. W tym naśladowaniu, zgodnie z przekonaniem Skoworody, nie ma nic śmiesznego, a nawet jest coś groźnego, gdyż małpie zachowanie jest podobne do Diabła, który nazywany jest „Божія сїя мартышка”⁶²⁴ („Boża małpka”). On to, małpując Boga, naśmiewa się z Niego i wykrzywiając Jego obraz przed ludźmi zmusza ich, by żyli karykaturalnie, a nie prawdziwie, wbrew porządkowi, a nie zgodnie z Boską providencją.

Na określenie świata Skoworoda oprócz pojęcia teatru stosuje inne określenie, na które również warto zwrócić uwagę. Wszystkie te określenia mają oczywiście negatywny sens. Świat jest ulicą, lecz ulicą biblijnego miasta zwaną „улиця Мелхолі”⁶²⁵, córki Saula, która widząc

⁶²¹ Por. tamże, s. 234.

⁶²² Por. ДоДМ, s. 513.

⁶²³ Por. tenże, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1148.

⁶²⁴ Por. БАМС, s. 845.

⁶²⁵ Por. НРУС, s. 231.

nago tańczącego Dawida, naśmiewała się z niego. Owa Mikal (por. 2 Sm 6, 20-22) i jej poświęcona ulica symbolizuje niezrozumienie tego, co święte i godne naśladowania.

Świat u Skoworody jest też nazywany morzem, które jest „многоятежное”⁶²⁶, czyli wielce wzburzone. Jego ruch jest ruchem złym, wanitatywnym. Mało jest takich, którzy po tym morzu bezpiecznie pływają. Samo morze w odniesieniu do człowieka nie jest pasywne, lecz „воюется”⁶²⁷, jest wrogo nastawione. Świat jest także porównywany do orzecha, przy czym orzecha zepsutego przez robaka⁶²⁸; do maszyny albo fabryki figur Bożych. Świat jest księgą, księgą mroczną, pełną wszelkich niebezpieczeństw, dlatego jest ona w swojej funkcyjności podobna do morza, które może pochłonać i odebrać życie. Chcąc czy nie chcąc, każdy człowiek bez wyjątku jest jej lub jego uczestnikiem: czy to pływania po morzu tego świata, czy czytelnikiem owej księgi świata.

Patrząc na negatywny ze wszystkich stron obraz świata, zrozumiała stała się pozycja Skoworody wobec jego zagrożeń, bo nasz bohater woli nie tyle zmagać się z tym światem, ile raczej trzymać się od niego jak najdalej. Za miejsce ucieczki wybrał on swój wewnętrzny świat, niewidzialny i duchowy. Z powyższych rozważań wynika, że jeżeli człowiek odnajdzie w sobie Boga, to będzie to równoznaczne z odnalezieniem swojego miejsca w teatrze świata. Jeżeli natomiast człowiek nie odnajdzie w sobie Boga, nie odnajdzie w sobie Jego prawa, Jego Mądrości, to nie będzie zdolny do *sofijnego* życia, będzie skazany na wskazówki ze strony świata, który doprowadza do obłądki i porażki. Posiadając w sobie Mądrość Boską, będzie przez obecnego w sobie Boga chroniony przed światem, a znakiem tej pieczy jest dobre środowisko, są osoby jemu podobne, bo przecież „similem ad similem ducit Deus.”

4.4. Realizacja woli Bożej przez „pracę spokrewnioną”

Tylko Bóg wie, co jest dobre i tylko On każdemu wyznaczył miejsce i odegranie określonej roli w teatrze świata. Kiedy człowiek odkrył, że jest miejscem przebywania Boga oraz w związku z tym odkrył swoje wyznaczone w teatrze świata miejsce, to zapewne będzie już wiedział, co czynić. Kluczowym pojęciem w wielu pracach Skoworody jest pojęcie „сродность”⁶²⁹. Po polsku można by to słowo przetłumaczyć jako „odpowiedniość” czy też „adekwatność”. Nasz bohater przez to pojęcie chce wyrazić myśl, że pomiędzy tym, co jest wewnątrz człowieka, a tym, co on ma wokół siebie i tym, co on powinien czynić swoimi rękami, powinna istnieć „сродность”, czyli odpowiedniość. Jeżeli pojęcie samopoznania wiąże się z

⁶²⁶ Por. ДодМ, s. 512.

⁶²⁷ Por. tamże.

⁶²⁸ Por. tamże, s. 524.

⁶²⁹ Por. HPYC, s. 213.

głębokim sensem religijnym, to pojęcie odpowiedniości czy ewentualnie przeznaczenia rozszerza się nadto na wymiar świecki.

Myśliciel stwierdza, że „сродность” u wszystkich ludzi jest różna, lecz w każdej działa ten sam Duch⁶³⁰. Wszystkie zadania, prace, zawody, urzędy są podporządkowane Królestwu Bożemu, które jest „глава, свѣтъ и соль каждой частной должности”⁶³¹ („zasadą, światłem i solą każdego stanowiska”), a jeżeli tego podporządkowania brak, to i urząd, i tytuł są niczym. Powiązanie dyspozycji serca z adekwatną działalnością zewnętrzną jest oznaką szczęśliwego człowieka.

Rozważając o „сродности”, Skoworoda znajduje się ewidentnie pod wpływem katolickich autorów – w szczególności zaś Erazma z Rotterdamu i jego dzieła *Похвала глупости*. Podobne myśli można również znaleźć u Iwana Lewandy w jego *Слово и речі*⁶³², dlatego aby ujawniła się osobista „сродность” – tłumaczy nasz myśliciel – człowiek poznaje siebie i to poznanie eksplikuje pracę, którą powinien podjąć w swoim życiu. Od „сродности” zależy bowiem jego życiowa droga na tym świecie. Ona nie pozwala mu stać się ofiarą nudy, pomaga spełniać najważniejsze zadania w życiu. Sama „сродность” jest drogą, ona rodzi dobrą wolę, pobudza do działania.

Skoworoda twierdzi, że każdy człowiek powołany jest do wykonania jakiegoś konkretnego dzieła w życiu, jeśli nawet prostego, to nie oznacza to, że niegodnego. Dla człowieka „сродное ” dzieło jest zawsze radosne i korzystne. Znalazłszy swoją odpowiedniość, „сродность”, człowiek jest jej wierny pomimo wszystko. Nie odpycha go ani zniewaga otoczenia, ani ubóstwo, ani mały zarobek. Czasami człowiek się błąka i nie może zrozumieć, dlaczego żyje, w wyniku czego popada w depresję. Mało kto na przykład urodził się po to, aby stać się filozofem czy mnichem, a wielu dąży do takiego stanu, lecz zupełnie bez potrzeby. Skoworoda mówi, że niepotrzebny tobie ani kaptur Pachomiusza, ani broda Antoniego, ani klasztor Saby⁶³³, bo wszystko to jest „монашескій маскарад”⁶³⁴.

Czasem człowiek całe życie robi to, czego robić nie powinien, na przykład prowadzi do boju kohortę żołnierzy, a tymczasem powinien grać na instrumencie w orkiestrze. Poszukiwanie pracy odpowiedniej dla danego człowieka jest zajęciem nieustannym, a pomaga mu w tym matka natura. To ona daje mu od samego dzieciństwa przeznaczenie, któremu nie powinien się sprzeciwiać, a przejawia się ono już we wczesnym dzieciństwie. Ściśle rzecz ujmując, od

⁶³⁰ Por. AM, s. 667.

⁶³¹ Por. BX, s. 167.

⁶³² Por. I. Леванда, *Слова и рѣчи*, Санкт-Петербург 1821, cz. 1, s. 191.

⁶³³ Por. БНД, s. 403.

⁶³⁴ Por. tamże.

przyrody uczy się człowiek odpowiedniej pracy, czyli nie patrzy na różne pokusy, pochwały, pochlebstwa, które uwodzą go w przeciwną do naturalnej skłonności stronę.

Jeżeli człowiekowi nie uda się określić swojej skłonności, to oddaje się nudzie, męczy się siedząc w dostatku, prosi Boga o to, co mu tak naprawdę niepotrzebne: bogactwo zamiast zadowolenia, szczerze nakryty stół zamiast smaku, miękką pościel zamiast słodkiego snu, miękką odzież a nie dobre serce⁶³⁵. Taki człowiek dąży do zajęcia cudzego miejsca, bo mając paść owce i krowy, przedziera się do urzędu kapłańskiego⁶³⁶. Mając w sercu zły zamiar, aby przedrzeć się na cudze miejsce, ludzie ubierają się w cudze ubrania, stroją się w cudze pióra. Pożądają czasem cudzych wysokich stanowisk, nie rozumiejąc, że wstępować na nie nie trzeba. Chcesz być królem? – pyta Skoworoda – po co ci olej, wieniec, maska, żołnierze,. Wszystko to jest cieniem i maską, człowiekowi potrzeba wiedzieć, że odpowiedniości, „сродности”, różnych ludzi są różne, jak różne są trąbki organów⁶³⁷. Człowiek nie ma prawa znieważać swojej pozycji w społeczeństwie, ani też swojej pracy, bo one są dla niego słodką ucztą, są realizacją jego powołania, czyli projektu Bożego.

W sytuacji idealnej każdy powinien być zadowolony z tego, co mu dała matka natura; powinien rozwijać w sobie te zdolności, które wszystkich dookoła będą zachęcać do rozumnej uczciwości, bez której żaden stan nie jest czcigodny. Odpowiedniości, „сродности”, można się nauczyć, trzeba ją nieustannie udoskonalać aż do osiągnięcia mistrzostwa. W tej nauce pomaga człowiekowi miłość do pracy, która stwarza przyzwyczajenie do nieustannej roboty, a nauka i przyzwyczajenie są tym samym. Praca nie wydaje się być trudna, bo wszystko, co jest potrzebne, jest lekkie, a co niepotrzebne, jest ciężkie. Rozwijając tę teorię myśliciel opierał się, jak wiadomo, na znanej wypowiedzi Epikura: „Dzięki błogosławionej Naturze za to, że wszystko potrzebne zrobiła lekkim, a niepotrzebne ciężkim”.

Opozycja lekki-ciężki jest tożsama z opozycją potrzebne-niepotrzebne, czcigodne-niegodne. Człowiek powinien odróżniać potrzebne od niepotrzebnego, bo to, co niepotrzebne, jest ciężko dostępne albo wogóle nieosiągalne. To, co korzystne, lekko się osiąga, stąd ciężko być złym i lekko być dobrym. Oczywiście, Skoworoda zawsze wzbogaca tę koncepcję przeciwną, twierdząc na korzyść trudnego, iż czym większe dobro, tym większym jest obkopane rowem. Kto trudności nie doświadczy, ten i dobra nie doświadczy. Cieleśny trud oraz trud duszy stają się dla człowieka źródłem radości. One dają słodkie, przewyższające sławę wesele – „сродную должность”. Tak, jak dostatkiem cieszy się ciało i dzięki temu jest szczęśliwe, tak dusza się raduje spokrewnioną pracą.

⁶³⁵ Por. AM, s. 653.

⁶³⁶ Por. tamże.

⁶³⁷ Por. БНД, s. 403.

Bez pracy zgodnej z naturą dusza człowieka smuci się i błąka jak pszczoła zamknięta na werandzie. Jeżeli człowiek zajmuje się niepotrzebnym dziełem, to jest niezadowolony przez całe swoje życie; trudząc się, raduje się podobnie do pszczoły, której trud jest słodki jak miód. Tak temat pracy uzupełnia się opozycją słodczy-gorycz, przy czym słodkość jest nagrodą goryczy, a gorycz jest matką słodczy. Temat radości, którą człowiekowi przynosi praca, powiązany jest z obrazem prawdziwego chrześcijanina, który zawsze jest wesoły i radosny. Temat „сродности” najbardziej poruszony jest w znanym dialogu Skoworody *Алфавит мира*. Opisując przymioty „сродности”, czyli odpowiedniości, nasz bohater zwraca uwagę na trzy prace, które w jego przekonaniu są bardzo ważne: pierwsze zajęcie nazywa się „хлебопашество”, czyli rolnictwo, drugie – służba wojskowa i trzecie – teologia⁶³⁸.

Pisząc o wojskowej służbie Skoworoda zaznacza, że gdyby zabrać duszy pracę czy zajęcie odpowiednie do jej wewnętrznej dyspozycji, oznaczałoby to pozbawienie jej witalności, żywotności, „сія сметь люта”⁶³⁹. W tym przypadku, oszczędzając ciało, zabijasz duszę. Gdy chodzi o teologię, to ukraiński myśliciel zwraca uwagę na charakterystyczne cechy, którymi powinien odznaczać się teolog: otwartość na objawienie Boże, samotność, ubóstwo, znajomość języków, czystość serca⁶⁴⁰. Jeżeli teolog napotyka trudności czy opór otoczenia, to nie powinien się zrażać, wręcz przeciwnie – chłód, głód, nienawiść, prześladowanie, oczernianie i inne napaści są słodyczą dla tego, kto się do tej powinności urodził⁶⁴¹. Jak widać, idea „сродности” ściśle wiąże się z ideą samopoznania, bo kto rzeczywiście siebie zna, ten wie również, na jakim stanowisku powinien być, jaką rolę powinien odgrywać.

Jako człowiek oświaty Skoworoda wie, że przyrodzone zadatki człowieka mogą być wcielone w życie przy pomocy oświaty, nauki, a hasło „ars perficit naturam” z całą pewnością odnosi się do praktycznego wymiaru życia, w którym nauka jako teoria czy propedeutika *praxis* jest nie do pominięcia⁶⁴². Bardzo cennym składnikiem życia jest zatem nawyk praktycznego zajęcia. Być może taki pogląd na pracę fizyczną w czasach Skoworody nie był mile widziany, ponieważ kto mógł, ten wszelakim sposobem dążył do studiów. Aby zajmować wysokie stanowiska, trzeba było koniecznie otrzymać wykształcenie, które wówczas mogło otworzyć drzwi do wielkiego świata polityki, urzędów i kariery. Niechęć do pracy fizycznej mogła być dodatkowo wzmocniona wprowadzeniem przez Katarzynę II w 1783 roku tak zwanego niewolnictwa na terenach Ukrainy i Małorosji. Skoworoda tymczasem po swojemu reagował na tego typu polityczne ekscesy. W jego przekonaniu o szczęściu człowieka nie może decydować

⁶³⁸ Por. AM, s. 674.

⁶³⁹ Por. tamże, s. 672.

⁶⁴⁰ Por. tamże.

⁶⁴¹ Por. tamże.

⁶⁴² Por. М. Кубаєвський, *Філософські роздуми Г. С. Сковороди про Бога, людину і світ*, s. 30.

ani jego stan, ani polityka państwowa, ani moda. Jeżeli człowiek chce być szczęśliwy, powinien zaufać sercu i realizować głos matki natury w sobie.

W pracy człowieka nie powinno w pierwszej kolejności interesować wynagrodzenie czy efekty jego pracy, lecz sam proces. Podobnie jak pszczoła jest szczęśliwa z powodu trudu, tak i człowiek powinien się cieszyć, że przynosi korzyść i pożytek, że w pierwszej kolejności się samorealizuje. Nie jest też ważny tylko utylitarny wymiar pracy, bo człowiek żyje w społeczeństwie i przez swoją pracę przynosi korzyść również jemu. W sposób szczególny Skoworoda piętnuje taki typ człowieka, którego nazywają „шершень”, człowieka, który żyje na rachunek pracy innych ludzi. Taki człowiek jest nieszczęśliwy. Porzekadło ludowe mówi, iż „szerszeń od pszczół zawsze leci smutny”, bo rozumie, że żyjąc na ich rachunek jest złodziejem.

W epoce Związku Radzieckiego w sposób szczególny zwracano uwagę na ten wymiar nauki Skoworody. Praca dla Marksa była wyznacznikiem godności człowieka, stąd pracujący, czyli przetwarzający materię, byli ludźmi czcigodnymi, natomiast niezdolni do pracy przez kalectwo byli zgoła niepotrzebni. Nauka w Związku Radzieckim miała służyć dialektyce materialistycznej, czyli materialnemu ustrojowi. Pawłowa maksyma: „kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes, 3, 10) została zamieniona na marksistowskie: „kto nie pracuje, ten też nie je”. Cała rzeczywistość i duchowość człowieka została sprowadzona do jego biologicznej sfery, nie tylko w sensie indywidualnym, ale i społecznym.

Propaganda radziecka wykorzystywała obraz Skoworody jako miłośnika ludzi pracy biednych i uciskanych oraz mizantropa w odniesieniu do burżuazji. Oczywiście, obraz ten nie ma nic wspólnego z prawdą, bo przecież samego myśliciela oskarżono o nieróbstwo, samoizolację, manicheizm. Skoworoda przyznaje się do tak zwanego „świętego nieróbstwa”, lecz chodzi tutaj o bierność w sensie fizycznym na rzecz pracy duchowo-intelektualnej. Praktyczna i intelektualna praca bywały nierzadko przyczyną nierówności w społeczeństwach. W Związku Radzieckim, gdzie większą wartość nadawano pracy fizycznej, praca intelektualna była mniej doceniana i promowana.

Warta uwagi jest krytyka Skoworody w odniesieniu do tak zwanej „zewnątrznej równości”, które to pojęcie było tak entuzjastycznie popularyzowane w XVIII-wiecznej Europie. Nie ma nic głępszego aniżeli „równa równość”, bo ona zakłada uniwersalną nieodpowiedniość, „несродность”. Taką swoją krytyką Skoworoda nie „uświęca” oczywiście nierówności historycznej, w sensie niesprawiedliwości; myśl jego idzie głębiej, bo „równej równości” przeciwstawia on „nierówną równość” w wymiarze wewnętrznym, kognitywnym. Bóg bowiem podobny jest do fontanny, który wypełnia różnej wielkości naczynia do ich pełni⁶⁴³. Mniejsze naczynie ma mniej zawartości, większe ma więcej zawartości, lecz zarówno jedno, jak i drugie

⁶⁴³ Por. AM, s. 669.

jest wypełnione, co równa się temu, że jest pełne. W związku z powyższym najbardziej upośledzony człowiek może być szczęśliwy tak samo jak ten, do kogo uśmiechnęła się fortuna, bo zasada szczęścia dla obu jest jedna: „сродность”. Mówiąc współczesnym językiem, „сродность” to osobiste powołanie, które domaga się wierności i kroczenia w ślad za swoją naturą⁶⁴⁴. Należałoby zatem odpowiedzieć na pytanie, czym jest natura człowieka, ku wierności której nawołuje Skoworoda. Oczywiście, że nie jest to empiryczna, cielesna natura, lecz ukryty w tajnikach serca, prawdziwy i wieczny człowiek. „Сродность” jest darem Ducha Świętego.

Dynamika osobowości, która chce samowolnie wznosić się po szczeblach jakiegokolwiek drabiny społecznej, jest negatywnym znakiem, świadczącym o fałszywym egzystowaniu. Jako pozytywny jawi się natomiast wzrost wewnątrz siebie „отрасли Божественного Логоса”, („gałęzi Boskiego Logosu”), realizacja w sobie Boskiego zamysłu wewnętrznego człowieka. Odbywa się to w formie konkretnej społecznej działalności, podniesionej do poziomu sztuki. Realizując swoją noumenalną osobowość, pomijając przy tym wszelkie pośrednictwa, człowiek staje się podobny do Sofii, do Ciała Chrystusowego, do niewidzialnego Kościoła, gdzie hierarchia nie ma już znaczenia⁶⁴⁵.

Najlepszą pracą według Skoworody jest rozważanie objawienia Bożego. To rozważanie nosi nazwę „διατριβή”, „oblectatio”, „глым” i było ono formą popularnego moralistycznego filozofowania. Forma ta zrodziła się u cyników, a potem jej wpływ poszerzył się od rzymskiej satyry zaczynając, a na wczesnochrześcijańskiej homiletyce kończąc⁶⁴⁶. Skoworoda zatem określał tak swoje prace dzieła pisane. Dedykując dzieło *Диалог, или Разглагол о древнем міръ* swojemu przyjacielowi Kowalyńskiemu, na wstępie napisze: „дарую тебѣ мою забавочку, она Божественна”. Może dziwić, dlaczego ten dialog nazywa Boską zabawką. Píše to w odpowiedzi na pytanie wielu: „czym się zajmuje Skoworoda, co w życiu czyni?”. Skoworoda odpowiada: „Азь же о Господѣ радуюся! Веселюся о Бозѣ спасѣ моім”⁶⁴⁷! („Raduje się w Panu, wesele się w Bogu, moim zbawcy”)! W tej pracy, którą nazywa on „zabawą”, widzi sens swojego życia. Zatem diatryba u Skoworody to nie określenie sztuki pisarskiej, a ukazanie głównej zasady jego dialogów i tego, co się w nich odbywa – spędzania czasu w mądrościach Chrystusowych. Charakterystycznymi rysami takiej pracy są: courage, radość, widowisko, akcja, uczta platońska.

Nie sposób tej czynności porównać do cichej (ήσυχία) rozmowy „Trzech aniołów” Anreja Rubliowa, nie ma ona również nic wspólnego z niematerialnym światłem z góry

⁶⁴⁴ Пор. В. Эрн, *Борьба за Логос Григорий Сковорода жизнь и учения*, s. 565.

⁶⁴⁵ Пор. О. Марченко, *Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.*, s. 152.

⁶⁴⁶ Пор. С. Аверинцев, *Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра*, Москва 1973, s. 104.

⁶⁴⁷ Пор. ДоДМ, s. 476.

Przemienienia, którą analizuje Grzegorz Palamas w swojej polemice z Barlaamem Kalabryjskim. Praca Skoworody, a przy okazji zabawa, to właśnie dialog, diatryba, schola, courage.

W odniesieniu do swojej osoby Skoworoda odkrył „сродность” i nie nadaremnie tak wielce i intensywnie o niej rozprawiał. Czynił to, co było głęboko spokrewnione z jego wewnętrznymi pragnieniami. Dla ukraińskiego myśliciela „spokrewniona” praca jest pieczęcią dobrego życia i dowodem jego wiedzy o sobie oraz o swoim miejscu w teatrze świata. Trzeba uważać siebie za szczęśliwego, jeżeli myślenie i działanie idzie w parze oraz kiedy są widoczne duchowe i materialne efekty ludzkiej aktywności.

4.5. Doświadczenie owoców życia religijnego

Swoje życie Skoworoda dzieli na dwie części: do momentu spotkania z Biblią oraz po spotkaniu z nią. Część jego życia była poświęcona samopoznaniu, inna zaś służbie człowiekowi oraz przepowiadaniu. W ten sposób wykonywał on testament miłości względem Boga oraz bliźniego. Pustelnik łączył się w nim z kaznodzieją. Porzuciwszy wartości tego świata, zwrócił się do piastowania, pielęgnowania w sobie cnót, wartości duchownych, które nazywał najlepszym skarbem. Znakiem dobrze odczytanego i odkrytego w sobie objawienia Bożego są skutki, czyli owoce, które ono spowodowało wewnątrz natury ludzkiej. Obecność tych owoców Skoworoda przyrównuje do żniw, do takiego okresu w życiu człowieka, którym jest zbieranie urodzaju z synergicznej działalności człowieka i Boga. Synergia, czyli kooperacja, zakłada z jednej strony ludzki wysiłek, z drugiej zaś obecność łaski Bożej, bez której nic dobrego w człowieku się nie dokona. Ona jest fundamentem obecności dobra w człowieku.

Skoworoda ma w swoim systemie pojęcie łaski – „благодать”⁶⁴⁸. Słowo „łaska” we współczesnym języku ukraińskim ma raczej negatywne konotacje, podobnie zresztą jak i w polskim, np. kiedy ktoś mówi: „ty mi łaskę robisz”. Być może dlatego w ukraińskim języku kościelnym nie jest używany dziś termin łaska, lecz anachroniczne „благодать”, który ma takie samo brzmienie, jak w języku cerkiewnosłowiańskim. Termin ten można by przetłumaczyć po polsku jako „dobry dar”, „błogi dar”.

Przyjęcie życia Bożego z jego skutkami jest niemożliwe bez łaski, „благодаті”⁶⁴⁹. Skoworoda mówi, że kiedy powieje łaska, to i Słowo Jego dla nas prostym się pokaże⁶⁵⁰. Bez łaski niemożliwe jest zrozumienie, przyjęcie i owocowanie objawienia Bożego, bo jak zrozumieć zabójstwo lewitem, wygnanie przez Saula Dawida, przebywanie Jonasza w rybie, jeżeli biblijne oczy wieczności są zasypane piaskiem uprzedzeń i swoich mniemań⁶⁵¹. Łaska Boża

⁶⁴⁸ Por. tenże, *Пря б'єса со Варсавою*, s. 872.

⁶⁴⁹ Por. УЖ, s. 928.

⁶⁵⁰ Por. HPYC, s. 248.

⁶⁵¹ Por. K, s. 591.

zatem jawi się w tym momencie jako klejący materiał, dzięki któremu objawienie Boże przylepia się do serca człowieczego jako przeciwwaga wobec klejących ziemskich mniemań, którym tak łatwo poddaje się ludzka istota. Życie i dzieło Boga w człowieku są owocem łaski.

Za wartość otwierającą bramę do dialogowania z Bogiem i będącą owocem spotkania z Bogiem, Skoworoda uznał bojaźń Bożą. Niejednokrotnie cytuje on w swoich dziełach Syrachową maksymę: „początkiem mądrości jest bojaźń Pana” (Syr. 1, 14). Na tej maksymie buduje on cały gmach swojego bogobojnego nauczania i życia. Podstawą obcowania z Bogiem musi być bojaźń Boża, czyli uznanie Jego niezaprzeczalnego autorytetu, rzucenie swego życia pod Jego nogi, uznanie swojej totalnej zależności od Niego. Bez Boga życie jest puste i bezsensowne, stąd jeżeli człowiek chciałby swojemu życiu nadać sens, powinien zacząć szukać Boga i liczyć się z Nim. Lęk czy bojaźń Boża jest zatem utrzymywaniem w swojej pamięci obecności Bożej oraz nieustannym trwaniem w gotowości wypełnienia woli Bożej. Cnota bojaźni Bożej u Skoworody poprzedzona jest egzystencjalną pustką, którą widzi on we wszelkich ludzkich sprawach. Dochodząc do przekonania, że życie jest gonitwą czy pasieniem wiatru, jak mówi Kohelet (Koh 1, 2), człowiek jest zawiedziony takim wymiarem swojego życia, stąd pyta o Boga, szuka Jego obecności. W przekonaniu, że człowiek niczego poza materią nie jest zdolny zobaczyć ani doświadczyć, Skoworoda jest blisko nihilizmu Nietzschego, a swoją chęcią odpowiedzi na wezwanie losu wyraża bliskość do egzystencjalizmu Kierkegaarda. Aby człowiek mógł się zmienić albo zaczął przynajmniej myśleć o Bogu, tenże Bóg musi jakoś nim wstrząsnąć, przerazić go.

Wiara jako życiowy związek człowieka z Bogiem, u Kierkegaarda rodzi się z przerażenia, a Bóg w przekonaniu Rudolfa Otto jest „Mysterium tremendum et fascinans”. Dla Abrahama, ojca wiary, takim wstrząsem było zawarcie przymierza z Bogiem, kiedy w nocy ogarnął Abrahama strach i zrozumiał, że Ten, który mu dał obietnicę, jest wielkim i strasznym Bogiem. Na niebezpieczeństwo śmierci narażeni byli zarówno Mojżesz, jak i Elias, którzy widzieli moc Bożą i doświadczały lęku wobec Jego obecności. Świat w przekonaniu Skoworody śpi, a jego pasterze nie budzą go, ale jeszcze bardziej usypiają⁶⁵². Tymczasem Bóg grzmi, trąbi, krzyczy swoim Słowem, budząc człowieka ze snu. Jest to swoisty paradoks, że Bóg jest bardzo aktywny, a tymczasem człowiek tej aktywności może nie doświadczyć. Dzieje się tak dlatego, że człowiek na tyle oddał się pasywnej materii, że nie może słyszeć niczego poza swoimi chęciami i jedyne, co robi, to zaspokaja swoje cielesne popędy. Skoworoda jest pewny, że Bogu lżej jest stworzyć cały świat zapelniony grzesznikami, aniżeli Duchem przykazań swoich ożywić jedną grzeszną duszę⁶⁵³.

⁶⁵² Por. tenże, *Убуждеся видѣши славу Егѡ*, s. 200.

⁶⁵³ Por. *НдХД*, s. 217.

Boga wszyscy pozostawili, dlatego On mocno daje o sobie znać, zawsze znajdując drogę do człowieka. Dla Skoworody takim życiowym wstrząsem był „sen Kawrajski”⁶⁵⁴, w którym oglądał z jednej strony chwałę Bożą, z drugiej zaś ohydę ludzkich rozwiązań, a szczególnie świętokradztwa duchowieństwa. Uszkałow uważa ten sen za objawienie Boże dla Skoworody; ponadto można się w nim dopatrzyć groźby Bożej w stosunku do jego osoby na wypadek, gdyby chciał zająć lewą stronę oglądanej przez siebie sceny życia w teatrze świata. Bóg Skoworody, jak widać, również go doświadczył i wstrząsnął nim, dając mu znać o sobie we śnie. Bóg niejako obudził go do nowego życia, do liczenia się z Nim i Jego wolą.

Ukraiński myśliciel podkreśla, że we śnie wiodła go jakaś moc, czyli czuł on, doświadczał na sobie wpływu Ducha Bożego. To doświadczenie skłoniło go do poświęcenia siebie Bogu w całości. Otóż bojaźń Boża, ukazująca Boga jako kogoś wielkiego, z kim koniecznie trzeba się liczyć, wprowadza człowieka w świat relacji Bóg-człowiek. Skoworoda jest oczywiście optymistą, gdy chodzi o szanse, które daje człowiekowi Bóg. Dopóki człowiek istnieje, może zwrócić się do Boga i żyć z Nim. Właściwie nasz bohater był zwolennikiem teorii „apokatastasis ton panton”, bo w ślad za Orygenesem uważał, że wszystko, co od Boga wyszło, do Niego musi powrócić, lecz przy tym wszystkim nie banalizuje on mocy zła i nieszczęścia, które wywołuje ono w człowieku. Kto posiada bojaźń Bożą, ten będzie ostrożnie płynął po morzu życia i nie rozbije się o skałę pychy, nie będzie słyszał kuszących syren i jak Ulisses obok nich przepływający zatka sobie uszy woskiem Słowa Bożego⁶⁵⁵.

Trzymając się Boga, człowiek tak naprawdę pomaga Mu samemu działać, budować wewnątrz twierdzy jego serca swój ustrój, swoje miasto, swoją obecność. Bojaźń Boża jest zatem obserwatorem i stróżem działania Bożego w człowieku, dzięki któremu może on być pewny, że Bóg w nim przebywa i działa. Skoworoda ma świadomość, że Boga można utracić, że na Niego czyhają trzej wrogowie: ciało, świat i Diabeł, stąd człowiek, który odkrył w sobie obecność prawdziwego człowieka winien mieć się na baczności, aby ów nowy człowiek nie został zaprzepaszczonego lub zniweczonego przez Diabła. Może się to dokonać przez zmianę wartościowania, kiedy człowiek wyrzeknie się niewidzialności jako zasady swojego życia i zwróci się w stronę żywiołów tego świata oraz będzie im służył, czyli będzie dopuszczał się bałwochwalstwa. Sam ukraiński myśliciel wszelkimi możliwymi sposobami bronił się przed utratą wewnętrznego człowieka, unikając powabów tego świata.

Łaska Boża, która dotknęła człowieka i wywołała w nim bojaźń Bożą, w dalszej kolejności oświeca jego umysł tak, że zdolny on jest zarówno do dostrzegania, jak i rozróżniania duchowej rzeczywistości.

⁶⁵⁴ Пор. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s.1348.

⁶⁵⁵ Пор. БНД, s. 388.

Kiedy Boski umysł i wola już oświeciły wnętrze człowieka, to skutkiem tego będzie doświadczenie swoistej jasności, przejrzystości. Skąd bierze się tajemna wiedza o wyższym, niewidzialnym świecie? Z jednej strony przyczyna leży w samej ludzkiej naturze, która nie potrafi wytłumaczyć swego istnienia dla samego istnienia i spontanicznie szuka sensu poprzez znaczeniową nadwyżkę, z drugiej strony źródłem wiedzy jest objawienie Boże. W gruncie rzeczy objawienie Boże nic nie mówi o naturze Boskiego świata tam, „na górze”, ale wiadomo, że tam jest swoista *pleroma* wszystkiego, co jest człowiekowi potrzebne. Skoworody nie interesuje zbytnio, co jest tam, tylko co jest tutaj, pod skórą człowieka. Wewnątrz człowieka da się zauważyć istniejące w nim dwa duchowe pierwiastki, dobry i zły, przy czym zły nie jest rozumiany u Skoworody jako samoistny. Można zatem mówić o dwóch typach objawienia: objawieniu Bożym i objawieniu demonicznym. Podstawą takiego wniosku jest przyswojenie przez człowieka zdolności widzenia, obok rzeczy Boskich, również diabelskich. Sam fakt widzenia jakiegokolwiek rzeczywistości nie oznacza zaangażowania w tę rzeczywistość. Chrystus dla przykładu widział Boski zamysł i go realizował, ale fakt ten nie przeszkodził Diabłu na pustyni ukazać Bogu-człowiekowi swojego planu, swojej wizji, czyli swojego objawienia. Chrystus, widząc ten plan, tę diaboliczną rzeczywistość, stanowczą ją odrzucił.

Nasz bohater mówił o tym, iż można mieć oko Boskie, jak i oko smoka, dragona; podobnie można mieć oko gołębiczy, jak i oko wrony lub nietoperza. Pojęcie „δέρκων”⁶⁵⁶ tłumaczy Skoworoda jako „widzący”, natomiast pojęcie „δράκων”⁶⁵⁷ tłumaczy jako „widzący przyszłość”. Jeżeli wziąć pod uwagę tę okoliczność, iż Skoworoda nazywa smakiem zarówno Biblię, jak i Diabła, to chce on tym samym wskazać na zdolność widzenia świata duchowego oraz na możliwość darowania tego widzenia człowiekowi. Sama Biblia, świat i człowiek w przekonaniu Skoworody mieszczą w sobie dwa źródła objawienia. Tutaj staje się zrozumiała przestroga Skoworody w odniesieniu do wszystkich tych, którzy zabierają się do jej czytania. Można bowiem z Biblii wynieść zagładę, bo ona jest dla jednych podniesieniem, a dla innych upadkiem. Człowiek pogrążający się w świat Biblii tak naprawdę wchodzi w świat dobrych i złych duchów, gdzie proponuje mu się dwojaki sposób postrzegania, odczytywania, przyswojenia objawienia. Skoworoda nie boi się oskarżać Biblii, wołając: „Смерть, глад, яд и Урод есть Библия от Начала своего заблудившая”⁶⁵⁸ („Śmiercią, głodem, jadem i potworą jest Biblia, która od samego swego początku zbłądziła”) i równocześnie: „Она вся в Вышнем Борѣ” („Całą ona znajduje się w Najwyższym Bogu”). W Biblii, której czytaniu i oglądaniu oddaje się czytelnik, czyhają na niego dwa mocarstwa i on powinien jak Habakuk stać na straży

⁶⁵⁶ Por. K, s. 592.

⁶⁵⁷ Por. tamże.

⁶⁵⁸ Por. SA, s. 748.

jako obserwator wszystkiego, co Boskie, wyglądając okiem wiary Boga⁶⁵⁹, mieć wyczulony wzrok tylko na dobro, nie zachwycać się żadnymi cudami i historiami, ale szukać w niej wyłącznie mocy Ducha Bożego, bo tylko ona nasycza i daje trwałe szczęście. W tym oglądaniu objawienia Bożego człowiek tak naprawdę jest bardzo nieszczęśliwy i zagrożony, bo dobro w Biblii jest przykryte brzydką maską, jak sfinks (z zewnątrz brzydkie, wewnątrz ładne), zło natomiast na zewnątrz jest okazałe, a wewnątrz ohydne. Miotać wiarą zatem należy daleko poza to, co się widzi, bo to, co widzialne, jest tak naprawdę oszustwem. Biblia musi mieć „oko dragona”, aby człowiek, który zna, czyli widzi dobro i zło, mógł sam siebie oddać tej rzeczywistości, która mu odpowiada, która go uszczęśliwia. Przejrzystość i jasność widzenia dobra w objawieniu Bożym jest skutkiem dobrej woli w człowieku.

Człowiek obserwator, który podobnie jak Narcyz, wpatrując się w głębokie wody swojego wnętrza, staje się świadkiem trypoziomowego⁶⁶⁰ widowiska i w zależności od tego, czemu nadaje znaczenie czy komu ofiaruje swoją uwagę, czy też gdzie zwraca swój okular, ta rzeczywistość bierze go w posiadanie. Niebiosa odbijają się w spokojnych wodach i im bardziej wody są spokojne, tym lepiej odbija się prawda w umyśle obserwatora. Barokowi pisarze czasów Skoworody uważali, że umysł wówczas może być obserwatorem rzeczy niebiańskich, kiedy się uwolni od namiętności, kiedy zaś one kipią i burzą się, to traci on swój cel i po prostu zanika w nim zdolność widzenia, nawet przy najlepszych chęciach; nie może on widzieć Boga i Jego miasta.

Dzięki przejrzystości i posiadaniu „око голубиное”⁶⁶¹ jawi się człowiekowi cały sofijny obraz życia, schemat czy plan widzi on co w nim samym jest śmiertelne, a co jest wieczne, widzi wolę Bożą i jej realizacji, umie żyć według hierarchii Boskich wartości tak, że doświadcza pewności dobrze realizowanego życia, dobrego w tym życiu kierunku.

W przekonaniu Skoworody nie można chcieć, to znaczy pokochać, czegoś, czego się nie zna, nie widzi, bo „ignoti nulla cupido”, czyli „nieznane nie pociąga”. Tę myśl na gruncie chrześcijańskiej teologii rozwijali myśliciele szkoły aleksandryjskiej, w szczególności Orygenes⁶⁶². Izaak Syryjski, na przykład, twierdził, że miłość rodzi się z poznania⁶⁶³. Melecjusz Smotrycki na gruncie ukraińskiej myśli teologicznej pisał, iż nie jest możliwe, aby ktoś pokochał jakąś rzecz, nie znając jej chociażby trochę przedtem⁶⁶⁴. Kto co pokochał, tym się stał. Wola, jak widać, jest mową miłości, czyli jest samą miłością. Dla Skoworody nie ma wątpliwości co do

⁶⁵⁹ Por. УЖ, s. 929.

⁶⁶⁰ Chodzi tutaj o trychotomiczną strukturę człowieka.

⁶⁶¹ Por. БІНО s. 431.

⁶⁶² Por. Ориген, *О началах*, s. 152-153

⁶⁶³ Por. П. Минин, *Главные направления древне-церковной мистики. Мистическое богословие*, Киев 1991, s. 383.

⁶⁶⁴ Por. М. Smotryc`kj, *Apologia peregrinatiej do kraiow Wchodnych*, Lwów 1628, s. 12.

tę, że człowiek powinien pokochać Boga w sobie, pokochać w sobie to, co jest wieczne, Boskie. Jeżeli ujrzenie w sobie ziarna wieczności wiąże się jak najbardziej z umysłem, to pokochanie go winno się wiązać z wolą człowieka. Tak jak człowiek w poznaniu Boga potrzebuje Boskiego umysłu, tak w umiłowaniu Boga w sobie potrzebuje Boskiej woli, które są przez niego przyswajane za pomocą łaski, przy udziale wiary.

Mający w sobie Boga człowiek doświadcza również wolności, bo prawdziwa wolność to zależność od Jednego, gdyż „Jednego potrzeba” – kilkakrotnie powtarza Skoworoda cytując Ewangelistę Łukasza (Łk 10, 42). Z niewolenie to zależność od swojej woli, od swoich pustych, bezcelowych myśli, błąkania po żywiołach. W czasach Skoworody żywa jeszcze była pamięć o tak zwanych „kozackich wolnościach” z czasów Bogdana Chmielnickiego. Pojęcie *aurea libertas* było dość dobrze znane wówczas w Europie, szczególnie w Koronie Polskiej, gdzie była trzonem politycznego ustroju. Zgodnie z tym ustrojem szlachta miała liczne wolności oraz przywileje. Motyw „złotej wolności” staje przewodnim motywem w ukraińskiej literaturze po roku 1620. Oczywiście, owa kwestia była lansowana nie tylko w perspektywie politycznej, lecz i w religijnej. Wolny duchowo człowiek to ten, który ma wolną od grzechów duszę i cieszy się samowystarczalnością, „αὐτάρκεια”. Taki człowiek nie potrzebuje dla siebie nikogo poza Bogiem, Bóg sam mu wystarcza.

Aby być duchowo wolnym, trzeba swoją wolę związać czy zlać z wolą Bożą. Wówczas dopiero wyśpiewywać *praestat liberum esse!* Doświadczający w sobie Boskiej wolności człowiek czuje, że jest niesiony lekkim wiatrem przez morze życia do portu zbawienia, przy czym nie wabią go żadne inne porty ani piękne wybrzeża, gdzie reklamowane są przyjemności, a faktycznie obecne są tam katusze i śmierć. Dusza oddana namiętnościom tego świata umiera dla wolności. Człowiek wolny to człowiek Boży. Skoworoda na tyle kochał Bożą wolność, że nierzadko jest nazywany filozofem wolności. Tę cnotę stawiał ponad wiele innych cnót.

Udane czy nieudane życie zależy od posiadania wolności, bo wolny jest ten, kto widzi działanie Boga w sobie. Skoworoda twierdzi, że jego życie jest dobre, że jest on zadowolony z obranej w nim roli. Taka odpowiedź nie ma nic wspólnego z różnego rodzaju pozytywizmami w odniesieniu do świata czy egzystencji znajdującej się ponad skórą człowieka. Jest ona świadectwem wnętrza autora tego zdania. Wolność jako owoc życiowego dramatu jest w koncepcji Skoworody świadomością dobrze przeżytego życia, kroczenia po słusznej, Bogiem oświeconej drodze, znalezieniu wyjścia z labiryntu życia, zrealizowaniem sofijnego planu, dotarciem do portu zbawienia, przeżywaniem w sobie Ducha Chrystusowego, posiadaniem cnót, odwagą w obliczu śmierci.

W kontekście wolności naukę Skoworody o życiu i jego praktycznym wymiarze trzeba nazwać utopią i dla współczesnych czasów nieprzydatną oraz idealistyczną. Tak jak

średniowiecze cieszyło się idyllą włoskiego biedaczyny z Asyżu, tak na Ukrainie w XVIII wieku zaistniała legenda Skoworody. To, czego nauczał Skoworoda w swoim czasie, a chodzi o ograniczenie swoich potrzeb do minimum w imię wolności, dla współczesnego Europejczyka jest atakiem na wolność. Dziś wolność jest inaczej rozumiana niż w czasach Skoworody. Odcięcie się od dóbr materialnych na rzecz wzrostu wewnętrznego człowieka jest dalekie od myślenia współczesnych chrześcijan Europy. Tymczasem im większa przestrzeń dla Ducha, tym większe doświadczenie wolności i pokoju. Duch Święty jest wolnością, a On nie może żyć w człowieku, który za cel życia wybrał środki materialne, a nie relację z Bogiem. Duch Święty jest relacją Ojca i Syna, a wejść w klimat wolności znaczy wejść w relację. Człowiek nie jest wolny, kiedy nie żyje w dobrych relacjach z wszystkim i z wszystkimi wokół. Skoworoda paradoksalnie, lecz prawdziwie, jak świadczy Kowalyński, był zawsze ze wszystkiego zadowolony, był człowiekiem kochającym dobre relacje. Widząc albo podejrzewając, że te relacje mogą być zrujnowane, oddalał się od źródła zepsucia, a nawet od ludzi płochych⁶⁶⁵, „nie wchodził na drogę grzeszników i nie zasiadał w gronie szyderców” (por. Ps 1, 1). M. Popowicz, mówiąc o utopiach zaznacza, że liczne utopie o osiągnięciu szczęścia lekko wcielają się w życie, stając się później z zasady przerażającymi potworami, tymczasem skoworodyńska utopia radości przez samoograniczenie nie zaszkodziła nikomu.

Skoworoda zatem, prowadząc niestandardowy styl życia, stał się osobistością marginalną i liminalną, on sam siebie postawił w sytuacji między socjalnym bytem i niebytem, na pozycji dziwaka, niemal *jurodiwego* czy nawet błazna. Liminalna pozycja w społeczeństwie jest szczególna. Wcześniej w literaturze tak zwana sytuacja graniczna odbiła się echem w dziełach Lwa Tołstoja, a na gruncie filozofii była aplikowana przez Jeana Paula Sartre’a, którego filozofię Skoworoda świadomie realizował w swoim życiu⁶⁶⁶. Taką postawę, pozycję, można uważać za karnawałową w tym sensie kultury śmiechu, która została rozwinięta przez M. Bachtina⁶⁶⁷. Liminalne dziwactwo gwarantowało pewne bezpieczeństwo i poznawało ostry osąd i sarkazm, które innym nie przeszkadzały. Niestety, w narodowej pamięci Skoworoda nie pozostał ani świętym, ani żartownisiem, a sens jego nauczania na długo pozostał nieuświadomiony i niezrozumiały. Samo pojęcie „podróżujący” w cerkiewnosłowiańskim czy rosyjskim języku tłumaczy charakter takiego typu ludzi, jak Skoworoda. Termin „странник” można by przetłumaczyć na polski jako „dziwny”, „nietypowy”, „niestandardowy”. Skoworoda uważał siebie za pielgrzyma i przechodnia w tym świecie, a żeby w pełni nim być, trzeba ze sobą nieść przez życie minimum bagażu. W swoim umiłowaniu prostoty i wolności Skoworoda staje się

⁶⁶⁵ Пор. Г. Сковорода, *Лист до Михайла Ковалинського*, s. 1088.

⁶⁶⁶ Пор. М. Попович, *Григорій Сковорода. Філософія свободи*, s. 248.

⁶⁶⁷ Пор. тамże.

podobny do Franciszka z Asyżu i bardzo chętnie posługuje się jego porównaniem ciała do osiołka, którego trzeba przymuszać do czynienia postępów i dawać mu tyle, aby mógł on dźwigać trudy dnia codziennego.

Synonimem wolności, jak powiedziano wyżej, jest miłość. Miłość zakłada wolność, czyli chęć. Skoworoda mówi, że miłość jest wulgarna i piękna, fałszywa i prawdziwa. Znaczące są jego pytania: cóż jest brzydszego od wulgarnej i udawanej miłości oraz cóż jest piękniejszego od szczerej i prawdziwej miłości? Cały Dekalog mieści się w tym w jednym słowie – miłość! Nic i nikt nie może odłączyć człowieka od miłości Boga, przy czym sam człowiek Boga z zasady nie kocha, ale gdy Go poznaje, dopiero wtedy Go miłuje. Nasz bohater, kiedy był oskarżony o stronnictwo i sekciarstwo, odpowiadał, że miłość nie zna żadnego sekciarstwa, miłość i jedność są tym samym. Chrześcijańska religia to miłość i przyjaźń. Skoworoda uważał, że łacińskie słowa *amor* i *amicitia* posiadają wspólny korzeń. *Amor* wynika ze słów Chrystusa, który powiedział, że znakiem jego uczniów jest wzajemna miłość, czyli prawda. Jedynym, co buduje, tworzy, łączy, w przekonaniu Skoworody, jest miłość, i taką atmosferę w sercu swoim posiada uczeń Chrystusowy. Podziwu godne podobieństwo do idei Skoworody posiada Ludwik Feuerbach, kiedy mówi o człowieku, który jest nim wówczas, kiedy kocha. Niczego i nikogo nie kochać jest tym samym, co być niczym. Jeśli jeśli nie masz nic, to jesteś niczym. Miłość łączy osoby, idee i rzeczy przeciwstawne, stąd „*amor vincit omnia*”.

Wszystkie wartości czy owoce religijnego życia, których człowiek doświadcza w sobie, są znakami obecności w nim Królestwa Bożego, czyli panowania Boga. Obecność Boskich wartości nie eliminuje widzenia antywartości, wręcz przeciwnie. Jeżeli ktoś ujrzał Boski świat, nie może nie widzieć przy tym antyświata, co nie jest równoznaczne z partycypacją w tej rzeczywistości. Tak pojęta obecność Boga we wnętrzu człowieka nie może być udziałem tylko posiadającego te cnoty; ona w sposób naturalny wylewa się na zewnątrz, emanuje na otoczenie. Antropologiczny immanentyzm Skoworody w odniesieniu do objawienia Bożego nie jest, jak widać, tak radykalny, aby skryty w człowieku Bóg nie udzielał się innym, tym niemniej jest to słabsza strona jego poglądów.

4.6. Przebóstwiony człowiek medium teofanii

W poprzednim punkcie zwrócono uwagę na skutki, jakie wywołuje odkryte wewnątrz człowieka objawienie Boże. Apogeum czy szczytem działania Bożego w człowieku jest mistyczne zjednoczenie z Bogiem, które na Wschodzie nazywane jest przebóstwieniem, „θεωσις”. Sama idea „prebóstwienia”, czy inaczej mówiąc „upodobnienia”, pochodzi od Platona, z czasem przejęta została przez neoplatoników, Plotyna, Porfyryusza, Filona Aleksandryjskiego. Na gruncie chrześcijańskim, u Klemensa i Orygenesusa jest ona ukazana jako

nauka o rekapitulacji wszystkiego, czyli powrocie wszystkiego do Boga. Temat ten podejmowali tacy pisarze, jak Atanazy Aleksandryjski, ojcowie kapadoccy, Makary Egipski, Augustyn, Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Symeon Nowy Teolog i inni. W pierwszej kolejności Skoworoda nawiązuje do tradycyjnej, patrystycznej mistyki. Przewodnim motywem nauki Skoworody o przebóstwieniu jest postawienie człowiekowi zadania upodobnienia się do Boga, stania się jak Bóg. Człowiek wewnętrzny bowiem równy jest „предвѣчному своему Отцу существом и силою”⁶⁶⁸ („przedwiecznemu Ojcu swemu co do istoty i natury”). Oprócz patrystycznych wpływów zauważa się u Skoworody znaczny wpływ mistyków nadreńskich.

Gdy mowa o objawieniu Bożym w aspekcie mistycznym, to ma się na myśli zjednoczenie czy przebóstwienie, napełnienie człowieka Bogiem wewnątrz jego natury w taki sposób, że doznaje on radykalnej przemiany, pełni bytowania, identyfikacji siebie z Chrystusem. Jest to już nie poznanie Boga przez człowieka, a na odwrót, to Bóg przenika i napełnia człowieka, Bóg go poznaje i poucza.

Mistykę Skoworody można umieścić w trzech klasycznych punktach mistycznej drogi Kościoła Wschodniego. Pierwszy punkt nazywa się „ἀπάθεια”, drugi – „κάθαρσις” i trzeci – „θέωσις”.

Odnosnie do pierwszego punktu, to człowiek w pierwszej kolejności, otrzymawszy niebiańskie przesłanie, dokonuje transfinalizacji, czyli inaczej mówiąc – zmiany celu swojego życia. Uznając dotychczasowy styl swojego życia za zły, ma do niego wstręt i apatię⁶⁶⁹. Odbywa się to wówczas, gdy człowiek słyszy w sobie Słowo Boże. Ono w pierwszej kolejności budzi człowieka, budzi jego sumienie, niepokoi go i zmusza do porzucenia starej drogi. U Skoworody owa „ἀπάθεια” przejawia się nie tylko w odniesieniu do grzechu, lecz i do całej medialnej strony zła, która w jego rozumieniu chociaż jest neutralna, to jednak nader powabna, stąd osoba ludzka schyla się przez nią ku upadkowi. Człowiek widzi, że świat domaga się udoskonalenia, widzi bałagan na zewnątrz, tymczasem wewnętrznego chaosu nie chce widzieć. Wstręt do zła rozumianego jako bałagan w sferze myśli, woli i uczuć prowadzi do kolejnego etapu, którym jest „κάθαρσις”, czyli oczyszczenie⁶⁷⁰.

W duchu Skoworody można ten etap rozumieć jako uporządkowywanie swojego wnętrza, a to dokonuje się przy synergicznym działaniu Boga i człowieka. Człowiek stwierdzając, że jest ciemnością, chaosem, pragnie porządku, czyli zrozumienia siebie i swego przeznaczenia. Z takiej perspektywy zwraca się do Boga stając na krawędzi swoich możliwości poznawczych i miota w stronę Boga swoją wiarę uznając, że jego przyziemny umysł nie jest

⁶⁶⁸ Por. НРУС, s. 264.

⁶⁶⁹ Por. БНД, s. 389.

⁶⁷⁰ Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 212.

zdolny do percepcji Boskich treści. Skoworoda mówi, iż człowiek powinien być cierpliwy w oczekiwaniu na Bożą odpowiedź, bo proces oczyszczenia, porządkowania ludzkiego wnętrza jest bardzo trudny i wymaga zaangażowania wszystkich jego władz duchowych. Efektem takiego procesu jest rozdzielenie tego, co ludzkie, od tego, co Boskie w człowieku, tak iż wyklarują się w nim dwie natury⁶⁷¹.

Wizualnie można by efekt takiego procesu porównać do oddzielania ropy od wody w próbówce, gdzie najpierw były one zmieszane, a po jakimś czasie rozdzieliły się w taki sposób, że widać osobno ropę i osobno czystą wodę. Ropą w danym przypadku jest człowiek, a wodą Bóg. Otóż człowiek-ropa, chociaż zawiera w sobie wodę jako ropa, mieszcząc w sobie tym samym Boską substancję, nie przestaje być ropą. Aby tenże człowiek pojął, czym jest w nim Boska substancja, potrzebuje czystej wody, czyli czystej Bożej obecności bez dodatku ziemi (oto dlaczego Skoworoda dąży do odcieśnienia Boga), aby nic nie przeszkadzało mu widzieć Boską substancję w sobie. Kiedy ludzkie jest wymieszane z Boskim, człowiek przebywa w chaosie i niewiedzy co do siebie i Boga. Kiedy człowiek poznaje Boga, czyli odkrywa w sobie jako ropie-cieleśności element Boski, pragnie poznania tej Boskiej obecności w czystej formie, bez zmieszania. Skoworoda jest przekonany, że człowiek jest podobny do makrokosmosu, ma w sobie to, co makrokosmos w miniaturze, stąd mikrokosmos. Człowiek jako ziemia, wiedząc czym jest woda i jakie ona ma dla niego znaczenie, woła o czystą wodę, o Ducha Bożego, który jest zasadą życia w nim. Skoworoda, będąc zwolennikiem trychotomicznej struktury człowieka, ukazuje w nim element ziemi (ropy), element duszy i element Boski. Dusza w człowieku jest spójnikiem, swoistą lepką substancją pomiędzy ciałem i duchem, stąd dotyka ona zarówno cielesności (ziemi), jak i Ducha Bożego.

Należałoby zadać pytanie, dlaczego ten proces jest taki ważny. Skoworoda mocno stoi na Pawłowej pozycji, że to, co zniszczalne, nie może odziedziczyć tego, co niezniszczalne, a śmiertelne nie może odziedziczyć nieśmiertelności (por. 1 Kor 15, 50). Jeżeli człowiek jest zasadniczo i niewolniczo związany z ziemią, to jego dziedzictwem będzie przebywanie w chaosie. Stąd ważne jest oddzielenie w sobie zniszczalności i mentalne jej unicestwienie. Duszę swą należy zwrócić nie w kierunku cielesności (ziemi, ropy), lecz w kierunku „πνεῦμα”, ducha, odczuwać styczność nie z cielesnością, lecz z duchowością.

Po oczyszczeniu, oddzieleniu przychodzi kolejny proces, który nazywa się przebóstwieniem człowieka, „θέωσις”. Jest ono wysokim poznaniem i rozumieniem, jest to najcięższy, wszechprzenikający ogień z niewysłowioną słodyczą, porywający i zachwycający, zanurzający w otchłań światła proces⁶⁷². U Skoworody proces ten ma, jak widać walor,

⁶⁷¹ Por. БНД, s. 405.

⁶⁷² Por. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 1349.

gnozeologiczny, bo zbawienie jest tak naprawdę poznaniem, czyli perychorezą Umysłu Bożego i ludzkiego. Rzeczywistość przebóstwienia ściśle wiąże się z iluminacją, czyli oświeceniem. Oświecony Duchem umysł jest zasadniczo augustyńskim modelem poznania Boga. Augustyńska linia w XIII wieku znalazła swoich propagatorów i entuzjastów wśród franciszkańskich myślicieli. Bonawentura uważał, że dla poznania ludzkim intelektem „wiecznych prawd” konieczna jest Boska iluminacja⁶⁷³. Inny franciszkanin, Roger Marston, wychodząc od nauki Augustyna o iluminacji Boskiej⁶⁷⁴, utożsamiał oświecony intelekt z Bogiem. Skoworodyńska pneumatologia utożsamia poznanie siebie i poznanie Boga poprzez wewnętrzne oświecenie, czego autorem jest Boski Umysł.

Można zauważyć u Skoworody również motyw chrystologiczny, gdy chodzi o przebóstwienie-oświecenie. Myśliciel ten szuka Boga, wołając za Chrystusem, wiecznym i niezniszczalnym Człowiekiem, który oświeca i przebóstwia⁶⁷⁵. Oświecenie człowieka jest możliwe przez Ducha Chrystusowego mieszczącego się w Logosie. Zwracając się modlitewnie do Chrystusa: „[...] лежиш во гробѣ, О Божественна Искро”⁶⁷⁶ („[...] leżysz w grobie o Boska iskro”) Skoworoda chce powiedzieć, że w każdym bez wyjątku człowieku, który nawet nie wierzy w Boga, Chrystus jest obecny jako iskra. W związku z tym nawołuje do tego, aby rozdmuchiwać w sobie wieczną iskrę zmartwychwstania, dopóki ten ogień nie rozpali się i nie pożre tego, co zniszczalne⁶⁷⁷. Tylko ten, kto ma serce oczyszczone z żywiołowego brudu, może ujrzeć oczyma wiecznego człowieka⁶⁷⁸.

Jak widać, obiektem oglądu jest Chrystus, prawdziwy człowiek, na którego patrząc człowiek zostaje przemieniony w nowe stworzenie. W Chrystusie poznaje siebie samego. Patrząc na Niego widzi tak naprawdę swój wzór, a siebie widzi jak idealną kopię tego wzoru. Recepcja owego przebóstwienia-olśnienia, chociaż jest poprzedzona odpowiednimi procedurami, odbywa się gwałtownie, niespodziewanie, bo nowy Duch jak błyskawica może oświecić serce⁶⁷⁹. Nic tak nie zachwyca stworzenia, jak widzenie w Bogu podobieństwa do siebie.

Najwyższy stopień podobieństwa, jaki może istnieć pomiędzy Stwórcą i stworzeniem, istnieje między Bogiem i człowiekiem, bo aniołowie są podobni do Boga, człowiek tymczasem ma jakościowo wyższy status przez posiadanie w sobie obrazu Bożego. Skoworoda bardzo rzadko używa terminu „zbawienie”, gdyż jest ono zastąpione u niego pojęciem „poznanie”. Jeśli jednak można wskazać na „punkt zbawczy” w jego mistycznej wizji, to następuje on w

⁶⁷³ Por. Л. Іріарте, *Історія францисканізму*, Львів 2015, s. 165-166.

⁶⁷⁴ Por. tamże, s. 168.

⁶⁷⁵ Por. HPYC, s. 263.

⁶⁷⁶ Por. tamże.

⁶⁷⁷ Por. ДоДМ, s. 486.

⁶⁷⁸ Por. tamże, s. 488.

⁶⁷⁹ Por. tamże, s. 525.

momencie przebóstwienia-oświecenia. Przebóstwiony-oświecony człowiek to ten, który odkrył w sobie Boga nie jakoś fragmentarycznie, czyli nie w jakimś aspekcie czy przejawie Boga, lecz odkrył całościowy Jego obraz. To odkrycie można porównać do ewangelicznej kobiety, która odnalazła drachmę, której cena nie zależy od materiału, lecz od napisu, obrazu tego, który jest na tym materiale wyryty. W tym obrazie mieści się wartość monety i godność jej posiadacza. Obraz monety prawdziwej i podrobionej nieraz się pojawia u Skoworody⁶⁸⁰, w związku z czym trzeba mieć na uwadze prawdziwe Chrystusowe oświecenie i pseudooświecenie, źródłem którego jest nie tylko człowiek, lecz również Diabeł. On jest tym, który gasi w człowieku blask Bożego obrazu⁶⁸¹.

U Skoworody widnieje motyw porównania Lucyfera z Janem Chrzcicielem, bo jak pierwszy, tak i drugi byli poprzednikami Boga, zwiastunami Jego nadejścia, w związku z czym można się pomylić i przyjąć blask stworzenia za samego Stwórcę. Lucyfer - „день за собою ведущий”⁶⁸² („poprzedzający dzień”), „денница”⁶⁸³ („gwiazda poranna”) jest tym, który zapowiada nadejście słońca. Badając etymologię imienia „Lucyfer”, Skoworoda od razu przechodzi do tekstu Ewangelii świętego Jana, a mianowicie do słów: „Во утріє видѣ Іоанн Іисуса грядуща к себѣ и глагола: Се Агнецъ Божій”⁶⁸⁴ (J 1, 35-36). Jan wskazuje na Chrystusa jak herold na króla, jak zwiastun na swojego Pana, uznając swoją zależność od Niego ogłasza Go ogniem, siebie tymczasem lampą. Podobnie Lucyfer, czyli „światłonośny”, nie ma w sobie swojego światła; on może światło tylko odbierać od źródła, a właściwym dla niego, jedynym źródłem jest Bóg.

Cały dramat człowieka polega na wierze w to, iż blask tego świata jest blaskiem absolutnym, najlepszym i jedynym. Lucyferiańska przebiegłość polega na ukazywaniu ciemności jako światła, bo błysk wartości tego świata jest ciemnością dla Boga i na odwrót. Skoworoda, mając świadomość niebezpieczeństw, które wynikały z mistycznych doznań, przestrzegał, aby człowiek z bojaźnią Bożą badał każde słowo i każdego ducha, gdyż pod świetlistą maską zasadniczo kryje się demon.

Przebóstwienie to takie działanie Bożej obecności, którego człowiek najczęściej nie potrafi wyrazić słowami; wszelkie wytłumaczenie nie dotyczy najczęściej przedmiotu tych doznań, lecz tylko jego przejawów, z czym wiąże się niemała trudność, bo jak twierdzą mistycy, język i pojęcia języka ludzkiego są nieadekwatne do rzeczy oglądanych. Potwierdzenie tego znaleźć można w słowach Pawła, mówiącego o znanym mu człowieku, który widział rzeczy

⁶⁸⁰ Por. НДХД, s. 218.

⁶⁸¹ Por. БАМС, s. 835.

⁶⁸² Por. ПЗ, s. 947.

⁶⁸³ Por. tamże.

⁶⁸⁴ Tamże, s. 947.

niewymowne (2 Kor, 12, 4). Według Skoworody szczęście, czyli kres ludzkich działań, polega na nasyceniu serca, a ono wówczas się nasycza, kiedy człowiek jest przebóstwiony, oświecony, pochłonięty Boskim ogniem.

Skoworoda zna i używa wszystkich pojęć chrześcijańskiej mistyki, które symbolicznie charakteryzują mistyczną ekstazę: mistyk widzi Boga, mistyk łączy się z Bogiem, mistyk zostaje przebóstwiony, dusza mistyka rodzi się podczas mistycznej ekstazy powtórnie, dusza mistyka jest narzeczoną Boga, w duszy ludzkiej rodzi się Bóg; radość ekstazy charakteryzuje on tradycyjnym pojęciem „pijaństwo”, charakterystyczne dla jego mistyki są jedność zmysłów, harmonia, smak, aromat⁶⁸⁵.

Jak widać, ze wszystkich dzieł Skoworody wyłoniła się mozaika przedstawiająca mistyczny wymiar jego osobowości. Rzeczywiście, gdyby w życiu Skoworody nie było mistycznych motywów, to byłby to gmach bez dachu i ciało bez duszy. Jeżeli ktoś pracuje, to zawsze pracuje nad jakimś wymiarem rzeczywistości, dodaje do tego tylko jakiś element; nie może rolnik zasiadać na tronie i rządzić, mistyk natomiast usiłuje stać się kimś, kto bierze udział we wszystkim i od razu. Chcieć doświadczyć Boga tak naprawdę, to chcieć wszystkiego, w najwyższym stopniu. Mistycy, widząc świat Boski, dostrzegają absolutną mizerność tego świata na tle wielkości świata niewidzialnego. Oni przypominają, że to, co widoczne, musi zniknąć i ustąpić miejsca temu, kto niewidzialny. Owo zaprzeczenie widzialności i zachwyt niewidzialnością obserwuje się ze wszech miar u Skoworody.

Symbolem przebóstwienia jest dla niego na przykład „ziarno jabłoni”⁶⁸⁶, które już ma w sobie wszystko, co ma jabłoń jako drzewo, a przy tym to ziarno jest niewidoczne i skryte. Podobnie Boży człowiek całą swą istotę ma ukrytą i to, co niewidzialne, pozostaje niewidzialnym. Pytanie, które dotyczy udziału człowieka w życiu Bożym, czy jest to udział w istocie Boga czy też Jego naturze, nie jest przedmiotem rozmyślań Skoworody, lecz można wysnuć wniosek na korzyść idei, że człowiek nie staje się Bogiem przez przebóstwienie. Ukraiński myśliciel odróżniał istotę Boga od Jego działania, natury.

Jeżeli istnieje tylko jeden prawdziwy człowiek, a tym człowiekiem jest Chrystus, przebóstwienie polega na odbijaniu Jego człowieczeństwa i Jego Bóstwa w sobie samym. Można by to przyrównać do pierwowzoru malowidła i jego kopii. Oryginałem jest Bóg-Chrystus, a mistycy są wiernymi kopiami Jego wizerunków na tym świecie. Duch Boży, znając Chrystusa, rysował Go, Jego obraz, w duszy człowieka, tak że człowiek stał się Jego wierną kopią.

Zasadnicze pytanie, które pojawia się w kontekście przebóstwienia człowieka, to pytanie o to, czy przebóstwienie ma charakter transcendentny, czy tylko immanentny, czy ono rozgrywa

⁶⁸⁵ Рог. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 214.

⁶⁸⁶ Рог. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 1357.

się tylko wewnątrz człowieka, czy jednak jakoś daje o sobie znać na zewnątrz. Innymi słowy, należałoby zapytać, czy da się je zauważyć na forum publicznym, czy może ono mieć charakter świadectwa, czy wywołuje zainteresowanie, czy wywołuje społeczne skutki, czy może pociągnąć innych do naśladowania, do powtórzenia w swoim życiu podobnego doświadczenia czy schematu

W przekonaniu Skoworody, objawienie Boże wewnątrz człowieka ma swoje przejawy „na zewnątrz” zasadniczo w odniesieniu do tych osób, które znają Boga, które mają podobne poznanie, podobne widzenie, podobny słuch, węch, smak. Tak naprawdę tylko ten, który urodził się z wysoka, posiada w sobie prawdziwego człowieka, może zauważać objawienie Boże w innych, sobie podobnych.

Doświadczający w sobie skutków objawienia Bożego mogą być dla odpowiednio usposobionych położnikami nowego człowieka, mogą doprowadzić ich do poznania Boga. Dialogi Skoworody są tego wyraźnym przykładem. Niejednokrotnie w tych dialogach widnieje sam ich autor, który doprowadza swoich rozmówców do zrodzenia w nich Prawdy, nowego pojmowania, nowego odczuwania, nowego myślenia, do odkrycia nowego człowieka i świata.

Przebóstwiony człowiek pomaga innemu odkryć Boga w sobie, pomaga mu wydobyć to, co jest w nim ukryte, obudzić to, co śpi, ożywić to, co umarłe. Przebóstwienie, czyli przeżywanie w sobie pełni Chrystusa, ma u Skoworody charakter teognozji, czyli doświadczenia tajemnej wiedzy, pochodzącej od Boga. Ta wiedza dotyczy siebie, swojego miejsca w świecie, swojego przeznaczenia. Bóg, którego poznajemy u Skoworody, jest w pierwszej kolejności nauczycielem, mędrce, scholastą, ascetą, mnichem, Duchem. Właśnie te ideały realizował Skoworoda w taki sposób, że nie tylko jego dzieła są piękne, lecz w pierwszej kolejności piękne jest jego życie.

* * *

Za pomocą łaski Bożej, która uzdalnia umysł do widzenia rzeczywistości Bożej przez „teleskop” wiary, dokonują się nowe narodziny, uwolnienie nowego człowieka. Człowiek wewnętrzny, czyli prawdziwy, ma w sobie zdolność widzenia rzeczywistości Bożej i w pierwszej kolejności nosi w sobie odpowiedź na pytania, kim jest w oczach Bożych oraz w swoich oczach. Widzący w sobie duchowego człowieka dochodzi do samoidentyfikacji z Chrystusem, bo Chrystus jest jedynym człowiekiem przebywającym w każdej jednostce, która jak rozbite lustro, w miniaturze mieści w sobie Jego obraz. Kiedy już człowiek poznał siebie i odkrył, kim jest, to pyta o swoje miejsce w świecie, szukając adekwatności pomiędzy tym, co ma wewnątrz siebie, a tym, co odbywa się w „teatrze świata”. Sięgając po radę nie do świata i jego

mody, lecz do wewnętrznego człowieka wie, jaką ma zająć pozycję oraz jaką ma wykonywać pracę w związku z zajęcią pozycją oraz naturalną (сродной) skłonnością.

Ciągle identyfikowanie siebie ze słowem Bożym, czyli nieustanne spożywanie treści objawienia Bożego, doprowadzają człowieka do wzrostu nowego, wewnętrznego człowieka, ale również do owocowania, do duchownych skutków. Człowiek wewnętrzny, stając się brzemieniem przez permanentną recepcję słowa Bożego, rodzi Boga przez cnoty, wśród których miłość zajmuje najwyższe miejsce.

Skoworoda powie o sobie, że nie umiera bezdzienny, bo urodził mu się syn, czyli nowy człowiek z różnymi duchowymi dyspozycjami i darami. Szczytem obcowania człowieka z Bogiem jest przebóstwienie, czyli maksymalne upodobnienie człowieka do swego pierwowzoru, którym jest Chrystus. Bóg i człowiek są jak otoczka pierścienia i diament, stąd ich pełnia jest symbolem połączonego kosmosu. Obecność Boga we wszystkim i we wszystkich już jest faktem, i do odkrycia tego faktu, do odsłaniania tej Prawdy w świecie, a nade wszystko w sobie, zaproszony jest każdy człowiek.

Zakończenie

Teologia podejmuje refleksję nad religią, w szczególności własną, uważaną za prawdziwą, ale jednocześnie odnosi się pozostałych religii w świetle własnej tradycji teologicznej. Powyższa zasada odnosi się do każdej religii. Podejmując refleksję nad innymi religiami, chrześcijańska teologia religii usiłuje znaleźć wspólne teologiczne tematy odnoszące się do koncepcji Boga, objawienia, świata, człowieka, zbawienia, eschatonu. Celem takich refleksji nie powinien być synkretyzm religijny, lecz twórczy dialog służący zabezpieczeniu pokoju, sprawiedliwości, godności i praw człowieka, ekologii.

Powyższe założenia wskazują, iż teologia religii jest zwrócona w pierwszej kolejności do poznania swojej własnej tradycji teologicznej, czyli jest zwrócona *ad intra*, a w dalszej kolejności zwraca się *ad extra*, czyli do tradycji teologicznej innych religii. W przypadku poznania obcej tradycji teologicznej zasadniczą metodą jest metoda porównawcza. Powinna być ona stosowana przede wszystkim w odniesieniu do objawienia, wychodząc z treści objawieniowych własnej religii, porównując je z treściami objawienia w innych religiach. Wspólne płaszczyzny i podobieństwa pozwolą lepiej poznać swoją własną religię oraz staną się podstawą dialogu z inną religią. W dzisiejszym zglobalizowanym świecie, gdzie człowiek jest niejako skazany na spotkanie z wyznawcami innych religii, znajomość własnej tożsamości religijnej oraz otwartość na dialog są wartościami wręcz koniecznymi. Dialog jest najlepszym sposobem dochodzenia do Prawdy. Prawda jest odkrywana podczas szczerego dialogu, w którym obydwie strony mają czyste zamiary i dobre intencje.

Chrześcijaństwo jest religią dialogu i ta jego dialogiczność wynika z natury samego Boga, który jest Jeden w Trójcy. Bóg będąc Jeden, nie jest sam. Jeżeli w Bogu istnieje dialog, to znaczy, iż ta zdolność musi być udziałem jego stworzenia. Religijny inkluzywizm jest dowodem dialogiczności chrześcijaństwa, które jest ze wszech miar otwarte na komunikację ze światem. Obecna w chrześcijaństwie inkulturacja, czyli jego zdolność do przenikania w różne kultury, języki, tradycję, jest tego jaskrawym dowodem. Wydaje się, że żadna inna religia nie potrafiła inkulturować się tak mocno jak chrześcijańska. Przy tym chrześcijaństwo z jednej strony nie eliminuje dobrych wartości środowisk, do których wkracza, a z drugiej strony nie boi się asymilacji z nimi.

Spotkanie religii chrześcijańskiej z filozofią grecką jest klasycznym przykładem dialogu, w którym zarówno filozofia pozostawała na usługach chrześcijaństwa, jak i samo chrześcijaństwo ukazywało filozofię grecką jako narzędzie w poznawaniu prawdy, w rozumieniu jej uniwersalności i dostępności. Owocem spotkania filozofii greckiej i chrześcijaństwa stał się dualizm, czyli dwojaki sposób analizowania rzeczywistości, w pierwszej kolejności Boga, który

stał się człowiekiem, świata, który jest podtrzymywany przez Ducha Bożego, oraz człowieka, który jest substancją duchowo-cieleśną.

Wielkie zasługi w tym dialogu oraz w syntezie filozofii greckiej i chrystianizmu położyła starożytna teologiczna szkoła aleksandryjska, co wykazano w niniejszej pracy. Stosując kategorie filozofii Platona i jego uczniów, szkoła owa wyraża jedność dwóch pierwiastków, duchowego i materialnego, widzialności z niewidzialnością, człowieka z Bogiem.

W niniejszej pracy podjęto temat Boga oraz jego obecności w świecie i w człowieku w rozumieniu Skoworody. Bez dorobku szkoły aleksandryjskiej byłoby trudno wykazać relację pomiędzy Bogiem i stworzeniem, światem widzialnym i niewidzialnym. Celem, który postawiono w niniejszej pracy, było ukazanie człowieka jako locum objawienia Bożego.

Dla właściwej realizacji założonego celu w pierwszym rozdziale najpierw zdefiniowano pojęcie Boga i objawienia Bożego. Boska Natura, jak się okazało, jest aktywną częścią rzeczywistości, znajdującą się pod skorupą materii i utrzymującą wszystko w istnieniu. Bóg okazuje się być ukrytym w materii i w niej aktywnym. Całe stworzenie mieści w sobie Boga, stąd materia jest dla Skoworody wiecześnie krucha i zniszczalna. Analizując objawieniowy charakter makrokosmosu i świata symbolicznego (Biblii) stwierdzono u Skoworody deizm panteistyczny w połączeniu z monizmem spirytualistycznym. Bóg, który ujawnia się przez swoje słowo, Ducha, Mądrość, znaki i symbole, zawsze czyni to w dwojaki sposób, zawsze w dwóch naturach, co wskazuje na rewelacyjny charakter Jego natury. Jako cel i centrum objawienia Bożego został ukazany sam Bóg, lecz w powiązaniu z człowiekiem, z którym chce On prowadzić dialog i trwać w relacji przyjaźni.

W drugim rozdziale został ukazany najlepszy sposób realizacji kontaktu Boga z człowiekiem. Bóg najlepiej i najpełniej przemówił do każdego człowieka przez Chrystusa. Objawienie Boga przez Chrystusa nie dokonuje się w związku z Jego wcieleniem, bo Bóg Skoworody jest obecny w człowieku i nie może przychodzić „z zewnątrz”. Chrystus już jest obecny w człowieku jako prawo duchowe, wpisane na tablicach ludzkiego serca, do odczytania którego człowiek jest powołany. W związku z powyższym pojęcie zbawienia jest tożsame z pojęciem poznania. Wykazano, że aby Chrystus stał się aktywny w człowieku, trzeba Go poruszyć swoim poznaniem. Kiedy mówi się o poznaniu Chrystusa u Skoworody, to ma się na myśli nie poznanie Jego zewnętrznego człowieczeństwa, czyli zewnętrznego wymiaru chrześcijaństwa, Kościoła, obrzędów, sakramentów, ale poznanie Jego Ducha. Duch Chrystusa jest celem poznania, nie zaś ciało. Skoworoda ukazuje Chrystusa jako Pantokratora, który jest Panem kosmosu, od którego wszystko wyszło i do którego wszystko zmierza. Jeżeli Chrystus jako prawo duchowe całego stworzenia będzie postawiony w centrum oraz jeżeli będzie czczony według Ducha a nie ciała, to wówczas Jego czciciel będzie doświadczał harmonii (kosmosu).

Chrystus jest Panem kosmosu, czyli porządku, pokoju wtedy, gdy odbiera cześć w Duchu i w Prawdzie.

Najbardziej podobnym do Boga stworzeniem jest człowiek. Z tą prawdą wiąże się jego niebywała godność. W trzecim rozdziale wykazano, iż o wartości człowieka nie decyduje jego cielesność materialna, lecz cielesność duchowa, której ambasadorem jest Chrystus i którą uzyskać z wysoka, czyli poznać, może człowiek. Cielesność człowieka rozumiana jest jako zewnętrzna część świątyni, która podlega zniszczeniu i stąd nie jest godna uwagi. Wart uwagi jest natomiast człowiek wewnętrzny, którego centrum jest serce. Serce jest siedliskiem, naczyniem, pojemnikiem wartości. Wszystko, co jest w świecie i w człowieku istnieje w dwóch naturach, w tym także ludzkie serce. Cielesne serce trzeba ofiarować Bogu dla otrzymania nowego serca. Struktura człowieka, a szczególnie jego intelekt i wola, wskazują na zdolność poznawania i przenikania Boskich treści. Makroświat oraz świat symboliczny, czyli Biblia, są lustrami odbijającymi blask obecności Bożej, ścieżkami prowadzącymi na „górze widzenia” Boga. Umysł, czytając te „księgi”, aktywizuje wolę do ogarniania Boga i odkrycia Go w sobie samym.

Czwarty rozdział podejmuje temat recepcji człowiekiem objawienia Bożego i jej skutków. Odbywa się tylko pod warunkiem narodzenia nowego człowieka, inaczej mówiąc uwolnienia człowieka wewnętrznego. Narodzenie odbywa się przez poznanie, czyli przez proces odrzucania i negowania widzialności jako wartości absolutnej, oraz przez uznanie Boga w sobie jako naczelnej zasady swego istnienia. Długotrwałe żywienie siebie pokarmem słowa Bożego doprowadza do wzrostu człowieka wewnętrznego. Skoworoda w większości swoich dzieł zajmuje się poszukiwaniem duchowych organów (duchowych oczu, duchowych uszu, zębów Dawida, oka Jonasza, ust Izajasza) i za pomocą narzędzia wiary dokonuje implementowania ich w swoje wnętrze. W ten sposób narodził się w nim człowiek rośnie, nabiera kształtów, mocy, staje się zdolny do prawidłowego myślenia i wyborów.

Nowy człowiek wiedząc, kim jest, zna również swoje miejsce w „teatrze świata”, wie, jakie stanowisko powinien zajmować, bo kieruje nim dana mu przez Boga skłonność (сродность), odpowiedniość. Życie wewnętrzne u Skoworody jest na tyle ważne, że zewnętrzna aktywność postrzegana jest jako drugorzędna. Człowiek znający swoje miejsce zna swoją pracę, chce pracować, aby być przydatnym. W ten sposób Skoworoda obrazuje trzy zasady mędrca, gnostyka, którymi są: nauka, wykonywanie przykazań Bożych, praca zewnętrzna. Jeżeli brakuje jakiegokolwiek elementu, to znaczy, że mędrzec kuleje i nie jest zdrowy. Jeśli wszystkie trzy wymiary życia pozostają w harmonii, to człowiek doświadcza radości i pokoju. Szczytem zażyłości z Bogiem jest przebóstwienie, czyli wypełnienie człowieka naturą Boską. W tym mistycznym zjednoczeniu człowiek przestaje być aktywny na rzecz aktywności Boga w sobie.

Człowiek jako mikrokosmos w koncepcji Skoworody jawi się jako centrum makrokosmosu, ze względu na obecność w sobie iskry Bożej. Jeżeli poznaje on i odkrywa w sobie obecność Chrystusa oraz żyje aktywnością Boga w sobie, staje się hierofantem, teofanem, czyli objawicielem Boga. Ludzka natura jest zatem transparentna, stąd o człowieku należy mówić, iż jest epifanem Boga, objawicielem Jego natury, chwały, mądrości i mocy.

Oryginalność i nowość niniejszego opracowania polega na:

- filozoficzno-teologicznym pogłębieniu pojęcia Boga oraz zdefiniowaniu objawienia Bożego w nauczaniu Grygorija Skoworody;
- wykazaniu pełni objawienia Bożego w osobie Chrystusa, będącego ambasadorem prawdziwego człowieczeństwa i zamieszkującego w każdym człowieku, jak również na ukazaniu centralnej pozycji Boga-człowieka w świecie;
- określeniu człowieka jako istoty pochodzącej od Boga i predysponowanej do dialogu z Bogiem oraz będącej locum przebywania Jego natury;
- ukazaniu procesu recepcji objawienia Bożego przez człowieka, doświadczenia w sobie jego skutków oraz ich przejawów *ad extra*;
- uzasadnieniu medialności natury ludzkiej w manifestacji objawienia Bożego.

Zastosowanie praktyczne niniejszej dysertacji może być następujące:

- uświadomienie faktu, iż godność człowieka wynika z jego organicznego związku ze Stwórcą, w szczególności z Chrystusem;
- aplikacja treści objawienia Bożego w swoim wnętrzu i uczynienie swojej osobowości nośnikiem tych wartości oraz ich reprezentantem;
- odkrywanie szczęścia w relacjach międzyosobowych, a nie w rzeczach, czyli ograniczenie konsumpcji na rzecz relacji;
- docenienie pracy intelektualnej i duchowej, wysiłku człowieka w autoformacji i w pracy na rzecz wychowania młodzieży w duchu chrześcijańskich wartości.

Ludność terenów byłego Związku Radzieckiego w sposób drastyczny doświadczyła alienacji Boga i Jego objawienia ze swojej świadomości. Widmo komunizmu i agresywnego ateizmu oddaliło się historycznie, lecz nie mentalnie i kulturowo. Współczesna Ukraina potrzebuje już nie odnowienia, lecz odrodzenia, nowego narodzenia w sobie godności osoby ludzkiej. O tym zadaniu przypomniał Ukraińcom papież Jan Paweł II podczas wizyty na Ukrainie w 2001 roku. Zniszczona godność człowieka jako osoby oraz zniszczona świadomość społeczna jest największym współczesnym wezwaniem dla Ukrainy. Odrodzenie tej godności może i powinno dokonać się tylko i wyłącznie przez organiczny związek człowieka z Chrystusem, którego swoim słowem i życiem głosił Skoworoda.

Pomimo przedstawionych wyżej wniosków należy wskazać na potrzebę dalszego pogłębienia tematu, szczególnie w aspekcie teologicznym. Praca otwiera nowe horyzonty badawcze w dziedzinie antropologii teologicznej G. Skoworody.