

драмы. Что же касается мысли автора о «неразгаданности» драмы Грибоедова, то все, еще при жизни драматурга возникшие вопросы, идет ли речь о жанре или характере главного героя и т. д., и современные исследования свидетельствуют о том, что «Горе от ума» – удивительно емкое, по сути неисчерпаемое произведение – как по своему художественному содержанию, так и по философскому наполнению.

Оценки, даваемые Грибоедову Блоком, представляют несомненный научный интерес: они не только дают ответ на вопрос об отношении поэта-символиста к своим отечественным предшественникам, но и позволяют осмыслить ту модель развития русской литературы, которая лежала в основе всей эстетики русского символизма.

### **Список использованных источников**

1. Бекетова М. А. Воспоминания об Александре Блоке. – М.: Правда, 1990. – 672 с.
2. Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. – М.; Л.: Художественная литература, 1960–1963.
3. Долгополов Л. К., Лавров А. В. Грибоедов в литературе и литературной критике конца XIX – начала XX в. // А. С. Грибоедов. Творчество. Биография. – М.: Художественная литература, 1968.
4. Максимов Д. Е. Поэзия и проза Ал. Блока. – М.: Сов. писатель, 1975. – 526 с.
5. Минц З. Г. Александр Блок // История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1980–1983.
6. Пиксанов Н. К. «Горе от ума» в парадоксах русской критики // Русские ведомости. – 1913 – 8 августа (№ 182).
7. Федоров А. В. Театр А. Блока и драматургия его времени. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1972. – 144 с.

Т. С. Шевчук

## **РОЗМОВА ПРО ПРЕМУДРІСТЬ ІЗ ГРИГОРІЄМ СКОВОРОДОЮ**

Образ Премудрості Божої або святої Софії (з гр. σοφία – майстерність, знання, мудрість) є одним із основоположних християнських понять. Під впливом східно-християнського споглядального богомислення, втіленого у величній гармонії архітектурного комплексу Софії Константинопольської, першими храмами фундаментального рівня після прийняття християнства на землях Київської Русі стали три Софії – величні кафедральні собори в Києві, Великому Новгороді та Полоцьку. Незважаючи на визначальний інтерес православного християнства до поняття Божої Премудрості, виведена з біблійних притч концепція Софії й нині зберігає загадкові риси. Св. Ігнатій Богоносець Антиохійський (67–107 рр.) ототожнював Премудрість із Богородицею. У книгах апологетів св. Феофіла Антиохійського (II ст.), св. Іринія Ліонського (130–202 рр.) вона рівна зі Святим Духом. Церковні письменники Іпполіт, Кіпріан Карфагенський, Афанасій Олександрійський і Василій Великий витлумачили відомі рядки дев'ятої глави біблійних Притч як передбачення майбутнього боговтілення й свідомої жертви Ісуса (Притчі, 9: 1–

б). Наведемо їх в українському перекладі [2]:

1. Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала.
2. Зарізала те, що було на заріз, змішала вино своє, і трапезу свою приготувала.
3. Дівчат своїх вислала, і кличе вона на висотах міських:
4. Хто бідний на розум, хай прийде сюди, а хто нерозумний, говорить йому:
5. Ходіть, споживайте із хліба мого, та пийте з вина, що його я змішала!
6. Покиньте глупоту і будете жити, і ходіте дорогою розуму!

У православній традиції закріпилося переконання, що в матеріальному світі Премудрість «збудувала свій дім», втілившись у Богоматір, Ісуса, ідею священного храму. Будучи поєднаною молитвою з Пресвятою Дівою, Христом або перебуваючи в софійному просторі собору, людина стає причетною до Премудрості Божої і наближується до Творця.

Упродовж XIX – XX ст. образ Софії піддався численним візіонерським обробкам у працях російських філософів (Вол. Соловйов, Дм. Мережковський, Вол. Ерн, С. Соловйов), поетів (О. Блок, Андрей Бєлий) і богошукальних доктринах мислителів-священнослужителів (П. Флоренський, С. Булгаков). Позацерковна російська софіологія багато в чому сягає корінням світоглядних аспектів богомислення Г. Сковороди. Шанувальником його творчості й одним із перших її ґрунтовних дослідників став Вол. Ерн [12], який поширював сквородинівські ідеї в середовищі російської інтелектуальної еліти початку XX ст. Учені неодноразово відзначали типологічну близькість богошукальної філософської доктрини Г. Сковороди з теоріями виразників російської неакадемічної релігійно-філософської думки, починаючи від російського православного *сектантства* (духобори, молокани, Старий Ізраїль тощо) і *масонства* (Н. Новиков, І. Лопухін, І. Шварц та ін.) до вчення про «зрячий розум» і «живознаніє» *російських слов'янофілів* (О. Хом'яков, І. Кирєєвський, К. Аксаков та ін.), «цільне знання» Вол. Соловйова, «метафізику серця» П. Юркевича, «інтуїтивізм» Н. Лосського, «логізм» Вол. Ерна, онтологічний статус істини Є. Трубецького й П. Флоренського, «філософію імені» О. Лосєва та С. Булгакова. За визначенням О. Лосєва, «його [Г. Сковороди] система послугувала немовби прототипом систем усіх наступних за ним філософів Росії» [6], а значення сквородинівських праць для російської філософії він порівнював зі значенням греко-римської спадщини для західноєвропейських держав.

На початку XXI ст. принцип софійності та його релігійно-філософської семантики на теренах східнослов'янського православного простору активно досліджується в науковому дискурсі. Цьому питанню присвячено монографії В. Брюсової «Софія Премудрість Божа в давньоруській літературі і мистецтві» (2006) [3], Р. Демчук «Храм Софії у символічному просторі Русі-України» (2008) [4], С. Кримського «Під сигнатурою Софії» (2008) [5] та інші праці. Софіологія Г. Сковороди ґрунтовно студіюється у спільній монографії Л. Ушкалова й О. Марченка «Нариси з філософії Григорія Сковороди» (1993). Дослідники дійшли висновку, що вона органічно пов'язана з ученням

мислителя про три світи, а її таємничі прикмети видозмінюються щодо кожного з них: «Якщо Премудрість-Софія, – пишуть науковці, – в безкінечності «обительного мира» являє собою Бога-Отця, в «освіті символів» – Святого Духа, – то у межах «мікрокосму» (людина та соціум) вона постає Богом-Сином» [10, с. 34]. Цілком погоджуючись із висновками Л. Ушкалова й О. Марченка, в цій публікації ми хотіли б представити невелику драматичну мініатюру Г. Сковороди «Разговор о Премудрости» в літературознавчому розрізі, адже вона зазвичай не аналізується, а просто цитується як художнє підтвердження поглядів автора. Маємо намір подати цей матеріал у контексті загальної картини сквородинівської концепції Премудрості Божої.

На сторінках своїх творів Г. Сковорода неодноразово намагався досягнути сутність ключового для російського богошування кінця ХІХ – початку ХХ ст. образу Софії й роз'яснити її сутність: «Начало Премудрости, – був переконаний мислитель, – разумети господа [8, с. 184]». Самобутні риси концепції софійності Г. Сковороди якнайповніше розкриваються на тлі історичного розвитку системи уявлень про це глибинне поняття східного богослов'я. Найдавніший вітхозавітний образ Премудрості представлений у знаменитих Соломонових притчах (Притчі, 8: 22–31):

22. Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинів Своїх, спервовіку.

23. Відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі.

24. Народжена я, як безодень іще не було, коли не було ще джерел, водою обтяжених.

25. Народжена я, поки гори поставлені ще не були, давніше за пагірки.

26. Коли ще землі не вчинив Він, ні піль, ні початкового пороху всесвіту.

27 Коли приправляв небеса, я була там, коли круга вставляв на поверхні безодні.

28. Коли хмари уміцнював Він нагорі, як джерела безодні зміцняв.

29. Коли клав Він для моря устава його, щоб його берегів вода не переходила, коли ставив основи землі.

30. Я майстром у Нього була, і була я веселощами день-у-день, радіючи перед обличчям Його кожночасно.

31. Радіючи на земнім крузі Його, а забава моя із синами людськими!

У повному варіанті наведеної глави Премудрість Божа представлена як мета людського існування (1–11); підкреслено її панування у світі (12–21); наведено свідчення її особливого місця в процесі створення світу (22–31); додано мотив божественної благодаті для тих, хто усвідомить її всеохоплюючу владу (32–36). Старозавітний текст свідчить, що незалежно від людського досвіду, існує одвічна Божа Премудрість, яка координує злагодженість і майбутній розвиток світу. Всі існуючі риси Премудрості Божої містять таємничі ознаки в пізнанні її сутності. Так, вона є частиною Бога й водночас відокремлюється від нього; має виразну жіночу іпостась; Бог діє через неї так само, як і через святого Духа; близькість з нею адекватна близькості із самим Богом.

У православній традиції поняття Софії як Премудрості Божої сягає

корінням не тільки Біблії, але й давньогрецької філософії. В «дофілософський» період розвитку античної культури побутувало ототожнення Софії з Афіною в контексті прагнення розумного впорядкування умінь і навичок суб'єкта, що пізнає світ і реалізується в ньому, як це спостерігаємо в поемі Гомера «Іліада», зокрема в епізоді наставництва Афіни-Софії в опануванні одним з героїв теслярського ремесла. Згодом поняття про Софію розвивається в напрямках розуміння такого умоглядного поняття, як «знання про сутність» (Аристотель), «знання про першопричинність сутності» (Ксенократ), «одвічний ейдотичний образ» (Платон). У неоплатонізмі софійність трактувалась як абсолютна ідентичність ідеального й реального з акцентуалізацією ідеї творчого характеру реалізації божого задуму (Плотін) в архітектоніці самодостатніх ейдосів (Прокл) [7].

У старозавітній традиції, – вказує С. Аверинцев у спеціальній розвідці свого енциклопедичного проекту «Софія-Логос» (2007), – «вона [Софія] виступає як дівоче породження верховного Отця, до тотожності до Нього наближене», «як майстриня, котра за законами божественного ремесла розбудовує світ», уподібнює її до Афіни. «Як грецьке слово Софія, так і відповідне йому давньоєврейське слово, – відзначає дослідник, – жіночого роду, і в пасивному образі «безплямного дзеркала Божого діяння» (як визначається Софія Муд. 7:26) вгадуються жіночі риси» [1, с. 187].

Софіологія Г. Сковороди розлого викладена в його лекційному курсі «Начальная дверь ко християнському добронравію» (глава 4). Мислитель виходить з ідеї дзеркального відображення Творця в Софії, порівнюючи Премудрість Божу з «його [Бога] природним портретом і печаткою» в контексті синонімічного ряду «промисел», «чистїйшій, всемірній, всѣх вѣков и народов всеобщій ум». Він розвиває ідею дзеркального ества Біблії й Божої Премудрості у книзі «...Жена Лотова». Частинки розбитого дзеркала, – пише він, – відтворюють одне обличчя як ціле. Так і різнолика Божа Премудрість об'являється в різноманітних, «стовидных, тысячеличных ризах» у царських і селянських, давніх і сучасних, багатих і вбогих нарядах, а то й у найпідлішому і блазнівському наряді вона одна й та сама [9, с. 55].

Г. Сковорода послідовно передає сутність Премудрості в архітектурних термінах, виходячи з біблійного догмату «Софія-майстриня»: «Она весьма похожа на искуснїйшую архитектурную симмитрію, или модель, который, по всему матеріалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным, всѣ прочія приборы содержащим» [8, с. 147]. «Разумная древность», – додає він, – порівняла з математиком і геометром через відповідність і продуманість будь-яких природних пропорцій та розмірів, давньоєврейські мудреці уподібноли її до «горщечника». Але будівничий характер впливу Софії-майстрині щонайперше реалізується на духовному рівні. Християнське переконання про ефект одухотворення сущого Премудрістю Божою Г. Сковорода доповнює категоріями Прекрасного й Корисного: «Она во всех наших всякаго рода делах и речах душа, польза и краса, а без нея все мертво и гнусно» [8, с. 47].

Якщо мета людського існування в цілому зводиться Г. Сковородою до досягнення щастя, то особлива роль у цьому процесі відводиться дії Софії. Це виражається в такій тонкій матерії, як стан особливої гармонії, коли суб'єкт «чувствует блаженство, или удовольствие». Життєвий урок буде виконаний, якщо людина відчуватиме таку дію Божої Премудрості: «Родимся мы все без нея, однак для нея», – пише мислитель [8, с. 147]. Софія як дзеркало, або «печатка» Бога, особливим чином накладає свій відтиск на особистість: «Кто к ней природнее и охотнее, тот благороднее и острее...» [8, с. 147]. А якщо Премудрість є складником серцевих нахилів, то людина випромінює немовби «райській некій дух и вкус, пленяющий к дружелюбию» [8, с. 148].

Згідно з розумінням Г. Сковороди, «промысл» Софії постає в «созиданіи рода человеческого», оскільки вона, «напечатуюсь на душе», робить із «матеріального болвана» людину. Рушійну творчу силу Божої Премудрості він описує категоріями релігійно-екстатичної піднесеності й замилювання: «Она различит нас от звѣрей милосердіем и справедливостью, а от скотов – воздержаніем и разумом; и не иное что есть, как блаженнѣйшее лицо божіе, тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл. В то время сердце наше дѣлается чистым источником благодѣяній, несказанно душу веселящих; и тогда-то мы бываем истинными по душѣ и по тѣлу человекaми, подобны годным для строенія четверугольным камням, с каковых живыи божій дом составляется, в котором он особливою царствует милостию. Трудно неоцѣненное сіе сокровище проникнуть и примѣтить, а для одного сего любить и искать ее нелегко» [8, с. 148].

Іншою характерною ознакою осмислення Г. Сковородою образу Премудрості Божої є намагання тлумачити його в категоріях античної міфопоетичної образності, зокрема через ототожнення з образом давньоримської богині мудрості Мінерви. Митці епохи бароко в цілому активно вводили античну міфопоетику в художній і богословський дискурс (див. детальніше: [11]), тому за тих часів ототожнення сакрального християнського образу Софії з поганською богинею не вважалось святотатством. Але якщо для освітян XVIII ст. міфологічні сюжети залишалися не більш ніж мертвими алегоріями або красномовними метафорами, то Г. Сковорода постійно прагнув роз'яснити сутність того чи іншого образу, донести до реципієнта нове розуміння давніх сюжетів, відштовхуючись від переконання в наявності спільного стрижня у язичницьких та християнських релігійних уявленнях.

«Бог, природа и Минерва есть то же», – пише Г. Сковорода у «силі» однієї з байок, ануючи цим не стільки пріоритет умоглядно-пантеїстичного способу розуміння матеріальної природи реалізації божого задуму, скільки провідну ідею своєї етико-філософської концепції: життя за природою, тобто згідно зі своїм покликанням і творчими нахилами, що робить людину щасливою незалежно від матеріальних обставин. Саме ця «божественная в человекѣ сила, побуждающая его к сродности, – пише він, – называлась у древних египтян Исис, Isis, у еллинов – [...] Athena, у римлян – Minerva, сиречь natura» [8, с. 423]. Мінерва, вважає герой сковородинівського діалогу Яків, була

людиною (жінкою або чоловіком), народженою для того, щоб знати напевне й навчити людей, у чому полягає сутність щастя. Кінцевою метою вчення про мудрий спосіб життя було досягнення душевної рівноваги, гармонії та щастя тієї частинки божого духу, що вміщується в кожній людині. «Сего духа, – говорить він, – если кто, не слушая, принимался за дело, о сем у язычников была пословица: Invita Minervâ – «без благоволення Минервы», а у нас говорят: «без бога» [8, с. 424].

Ця думка фігурує і в моралі латиномовної байки Г. Сковороди «Fabula de Naedo et Lupus Tibicine» («Басня Езопова») як вислів «Tu nihil invita dies facies ve Minerva», що означає «Не кажи й не роби нічого без благословення Мінерви», а в україномовній редакції цього ж твору передана словами: «Не ревнуй о том, что не данно от бога». Її підхоплює й герой діалогу «Разговор, называемый алфавит...» Лонгін, який, посилаючись на слова Григорія щодо тлумачення ним вислову «без благоволення Минервы», роз'яснює: «Не пялся к тому, что не дано от природы», «без Бога, знаешь, нельзя и до порога», «Если не рожден, не суйся в книгочество», «За богом пойдешь, доброй путь найдешь», «Да знает же всяк свою природу и да искушает, «что есть благоугодно богу» [8, с. 424], оскільки, за глибоким переконанням учасників розмови, дбайливе слідування богам є найсолодшим джерелом миру, щастя й мудрості. Через це ж, вважає Г. Сковорода, тотожна натурі Мінерва була поставлена у давньому Римі «начальницею всіх наук и художеств», а найкращі античні виразники науки («древние любомудрецы») бралися за свою справу з її благословення.

Головним висновком міркувань Г. Сковороди щодо сутності алегорези Мінерви стало переконання у справжньому християнському наповненні ідеї мудрості слідування своїй природі, яку сповідували і язичники («будьто всіми ими образ владѣющей Христов»), через що вона «перестает быть идолослужительною» [8, с. 424]. «Премудрости дѣло в том состоит, – переконаний він, – чтоб уразумети тое, в чем состоит щастіе – вот правое крыло, а добродѣтель трудится сыскать. По сей причинѣ она у еллин и рымлян мужеством и крѣпостию зовется – вот и лѣвое. Без сих крил никоим образом нельзя выбратъся и взлѣтеть к благополучію» [8, с. 326].

Роздуми Г. Сковороди про втрату сучасною йому людиною уявлення щодо справжньої мудрості та віддалення від істинного життєвого шляху привели до створення драматичної мініатюри «Разговор о Премудрости», де в художній формі викладаються основні думки мислителя щодо означеної проблеми. Цей уривок є різновидом агону – словесного диспуту як центрального композиційного елемента аттичної драми. Дійовими особами виступають Людина і Мудрість. Остання у виразній біблійній традиції є втіленням жіночості й непорочності. Людина звертається до Мудрості як джерела будь-якої «доброты» и «стройности» з проханням представити себе, роз'яснити їй свою природу, оскільки розуміє важливість останньої у своєму житті («вѣтъ всяка без тебе дурна у нас дума»). Вона прагне позбавити Мудрість ознак безособовості й просить її назвати своє ім'я, оскільки у назві кожної істоти або речі є натяк на її духовне єство. Мудрість відкриває своє ім'я,

вказуючи на основоположні фігури греко-римської і християнської культури Софія – Мінерва – Христос [8, с. 94]:

**Мудрость.** У греков звалась я Софіа в древнои век,  
А мудростю зовет всяк руской человек,  
Но римлянин мене Мінервою назвал,  
А христіанин добр Христом мне имя дал.

Мудрість уточнює, що перебуває скрізь («в хинской стороне» і серед варварів), але в різних місцях її по-різному звати. На здивування Людини, чим можна пояснити перебування Мудрості як сакрального християнського поняття серед самісіньких поган, вона терпляче пояснює, що піклується з отцем усього суцього про всіх людей, які прагнуть вести мудрий спосіб життя. Так, усупереч уявленню про те, що немає спасіння поза межами православної церкви, Г. Сковорода демонструє цілком теософське переконання в тому, що в кожному віровченні, зведеному до сповідування благочестивого способу життя, є частинка божественної істини [8, с. 94]:

Человек. А с хинцами ты как обходишься, открой?

Мудрость. Так точно, как и здесь: смотрю, кто мой, то мой.

Человек. Там толко вѣтъ одны погибшіе живут?

Мудрость. Сестра вам это лжет, так точно, как и тут.

Філософ-поет доходить висновку, що у світі торжествує сестра-антипод Мудрості – «Безтолковщина» і в традиціях українського бурлеску зображає народну глупоту на противагу високим уявленням про мудрість народу. Людина починає гадати, який вигляд має Безтолковщина: чи є в неї роги, борода і чи не носить вона перегодом клобук (монаший головний убір), чим доводить свою співбесідницю до гнівного стану. В маленькій драматичній мініатюрі майстерно передано трагедійне напруження в розвитку дії. Якщо в експозиції обидва персонажі налаштовані доброзичливо, в ході розмови кожний із них починає нервувати (Людина через неспроможність зрозуміти глибину божого задуму, а Мудрість – через обмеженість і самовпевненість співрозмовника), то в заключній частині вони вже кричать один на одного і в тій лайці останнє слово залишається за Людиною: *Дурак! / Вѣтъ глупа ты сама; Ты врѣош! / ты всю врѣош; Ицезни проч! / Ицезни лучше ты!* тощо.

Людина як збірний образ народу залишається переконаною у своїй правоті і доходить до тотальної підміни понять: вона вважає глупою саму Мудрість, оскільки, на її погляд, та говорить їй нісенітниці [8, с. 95]:

Людина. Вѣдь глупа ты сама, если в обман далась.

Чево здѣсь не слыхать нигдѣ, ты всю врѣош

И, подлинно сказать, нелѣпую поіош.

Г. Сковорода демонструє, що, за невеликим винятком, люди вперто не бажають шукати істини. Автор комічно передає відчуття власної гідності обмеженого протагоніста, який підводить підсумки своєї розмови з Мудрістю і безапеляційно визнає неможливість широкого розповсюдження її «диких» гуманістичних ідей, пов'язаних з язичницькими міфологемами і теософською тезою про безпочатковість істини [8, с. 95]:

Людина. Родился здѣсь народ и воспитан не так,  
Чтоб диких мог твоих охотно слушать врак.  
Чуть развѣ сищется один или другой,  
Чтоб мог понравится сей дикой замисл твой.

Таким чином, ідею Софії Премудрості Божої Г. Сковорода осмислює на різних рівнях: у межах ортодоксальної концепції «Софія – дзеркало боже»; в архітектурних концептах, які сягають корінням старозавітного зіставлення «Софія – майстриня»; в категоріях барокової міфопоетичної образності, виводячи ряд Софія – Афіна – Мінерва – Христос. Божа Премудрість мислиться ним як органічна складова концепції щастя, оскільки відчуття блаженства, умиротворення, гармонії та духовної втіхи досягається виключно за її посередництва.

Український мислитель витлумачує популярний у східноправославному просторі образ Софії у властивому йому синтезуючому ключі. Сокровенний смисл поняття Премудрості він вбачає в необхідності зрозуміти, в чому полягає «істина» існування людини, її «натура», «природа», життєве покликання, реалізація якого веде до гармонії зі своєю душею як частинкою Божого духу. І оскільки людина-творець (мікрокосм) є втіленням Бога-творця (макрокосму), а відтак і співтворцем матеріального світу, розбудова якого в гармонії з собою (а відтак і з Богом) становить Премудрість, то концепція софійності в естетико-філософських поглядах Г. Сковороди пов'язана з об'єднанням усіх існуючих визначень в одне. Сковородинівська софіологія передбачає становлення суб'єкта-деміургоса (Афіна-Софія), знання первопричинності (антична філософія), дуалізм ідеального і реального планів буття (неоплатонізм), ідею відбиття божого промислу й жіночу іпостась Премудрості (Вітхий Завіт), ідентичності Софії та Христа (Новий Завіт). Пов'язані з принципом софійності образи античної міфології (Афіна, Мінерва) в типовій для Г. Сковороди манері розкриваються в контексті зміни автентичного образно-сюжетного ладу традиційної структури міфу, слугуючи ілюстративним матеріалом для доведення ідеї всеосяжності різноликої Софії-Премудрості.

### Список використаних джерел

1. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. – 3-е вид. / У пер. з рос., упор. К. Сігов, наук. ред. М. Ткачук. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – 650 с.
2. Біблія // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.bible.com.ua/bible>.
3. Брюсова В. Г. Софія Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. – Белый город, 2006. – 207 с. (Энциклопедия мирового искусства).
4. Демчук Р. В. Храм Софії у символічному просторі Русі-України. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – 188 с.
5. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К.: ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
6. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с. (Мыслители XX века).
7. Можейко М. А. Софія // История философии. Энциклопедия // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://velikanov.ru/philosophy/sofiya>.
8. Сковорода Г. С. Зібр. творів: У 2-х т. / Під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка,



- Л. Є. Махновця. Вст. ст. В. І. Шинкарука, І. В. Іваньо. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. І. – 532 с.
9. Сковорода Г. С. Збір. творів: У 2-х т. / Під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка, Л. Є. Махновця. Вст. ст. В. І. Шинкарука, І. В. Іваньо. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. II. – 574 с.
  10. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків: Основа, 1993. – 152 с.
  11. Шевчук Т. С. Античні міфологеми в поезії українського бароко // Культура народів Причорномор'я: Научний журнал. – Симферополь, 2008. – № 132. – С. 108–111.
  12. Эрн Вл. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение. – М.: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1912 (Русские мыслители).

Г. В. Буткова

### **ПРИРОДА ЛЕКСТИЧНИХ ЗАМІН У РІЗНИХ РЕДАКЦІЯХ ТЕКСТУ (НА МАТЕРІАЛІ ПРОЗИ Ю. ЯНОВСЬКОГО)**

За останні десятиліття в українському науковому дискурсі спостерігається поживлення уваги дослідників (і літературознавців, і лінгвістів) до текстологічних проблем художнього тексту («Текстологія поетичних творів Павла Тичини» (1990) С. А. Гальченка; «Над рукописами Лесі Українки» (2001) М. М. Гнатюк; «Проза Володимира Винниченка: проблеми текстології» (2008) Т. В. Маслянчук; «Григор Тютюнник: текстологічна та джерелознавча проблематика життя і творчості» (2010) О. І. Неживого та ін.). З огляду на численні фальсифікації автентичних текстів багатьох анафемованих радянською ідеологією письменників, роль текстології сьогодні набуває особливого значення. За словами відомого текстолога Г. Аврахова, «це тим необхідніше, що процес визначення, стабілізації авторських текстів, очищення їх від грубих помилок і спотворень, чужорідних привнесень, яких напластувалося предоволі і без усунення котрих годі й думати про досягнення заповітних цілей, надто затягнувся» [1, с. 4].

У цьому сенсі особливо важливими видаються тривожні застереження й невтішні висновки сучасних учених щодо сьогоденного стану текстологічних студій, які, на жаль, ще «перебувають на маргінесі філології» [8, с. 13]. Головним чином це стосується найбільш спотворених текстів письменників, до яких належить і Ю. Яновський. Відомо, що його мовний стиль характеризується багатством і колоритністю лексики, розмаїтістю синонімічного спектру. Ретельна робота над шліфуванням мовного рівня тексту спонукала його до численних правок та замінів, що закономірно призводило до появи нових редакцій того чи того твору. Хоча були й інші причини такого явища, пов'язані з об'єктивними факторами, зокрема, з прагненням «одержавити» талант митця з боку радянської критики, що спричиняло виникнення вимушених версій того самого тексту відповідно до приписів монопольної соціалістичної естетики. В останньому випадку йдеться здебільшого про виправлення «помилки» власного таланту. А з ними, як слушно зауважує Р. Харчук, Ю. Яновському доводилось «боротися протягом чи