

РОЗДІЛ II

**ФІЛОСОФСЬКА
МУЛЬТИБЕСІДА**

Сковороди:

ВІД ФАЛЕСА ДО ЕРАЗМА

РОЗДІЛ II

ФІЛОСОФСЬКА МУЛЬТИБЕСІДА СКОВОРОДИ: ВІД ФАЛЕСА ДО ЕРАЗМА

ОЛЕКСАНДР БРОДЕЦЬКИЙ

Проаналізовано домінанти уваги Г. Сковороди до філософських авторитетів Античності, Середніх Віків, Ренесансу. Оглянуто консонанси ідей українського мислителя та багатьох авторів – від досократиків до гуманістів Відродження.

Виявлено тенденції оцінки Сковородою ряду провідних античних філософів як «волхвів», котрі ще задовго до християнського Одкровення провіщали важливі для послідовників цієї релігії смисли й істини. Висвітлено грані засвоєння у сквородинській творчості інтенцій світогляду Августина Блаженного, Максима Сповідника, Еразма Роттердамського, а водночас експліковано риси його творчої самобутності як християнського мислителя.

Співвіднесено ціннісні посили аналізованих філософських розмислів із деякими нагальними викликами сьогодення. Крім розгляду зв'язків думки Сковороди з філософією згаданих епох, накреслено опорні пункти осмислення спільного і відмінного між Сковородою та І. Кантом. Однак це подано лише як орієнтир подальшої спеціальної студії.

Цитати Г. Сковороди і М. Ковалинського автор наводить у власному перекладі сучасною українською мовою.

Вступні зауваги

Беручись до підготовки розділу, ми вирішили вдатися до невеличкого «позаакадемічного» експерименту: задати прізвища ряду світових філософів у вікіпедійний пошук та поглянути, скільки на цьому ресурсі є різномовних статей, присвячених кожному з них. Зупинилися на шістьох іменах. І ось результат: Фічіно – 56, Монтень 85, Г'юм – 107, Кант – 174, Сковорода – 44, К'єркегор – 111. Авжеж, це співвідношення не можна вважати статистично репрезентативним. Однак певна показовість щодо наявної тенденції в ньому таки є. На жаль, ім'я нашого першого за вагою класичного філософа у світі ще відоме доволі слабо. Порівняно мало й іншомовних перекладів його творів і досліджень, йому присвячених.

Однак поступово, особливо зважаючи на повніше відкриття світові теперішньої України, що бореться не тільки за власну свободу, а й цілої Європи, імена та думки наших інтелектуальних достойників дедалі жвавіше торують собі шлях у світ.

Серед прикладів респектабельної наукової уваги за кордоном до ідей Григорія Сковороди – солідна монографія італійки Марії Грації Бартоліні¹ та докторська праця поляка Міхала Тадеуша Гандзеля². Широко відомою в останні роки стала й фундаментальна праця українського філософа Тараса Лютого³. Вважаємо, її переклад англійською (а можливо, й іншими мовами) став би потужним чинником популяризації сквородинського дискурсу у світі.

Однак ми сконцентруємо увагу на тих світових філософських персоналіях, течіях, смислах, з якими мислитель вивіряв свою світоглядну ідентичність. Акцент цієї розвідки полягатиме у спробі прокладання своєрідного ціннісного містка між ідеями самого Сковороди, тих мислителів, з якими резонувала його думка, і світоглядними запитами сьогодення.

Поклик «волхвів» – до джерел досократівської любові до мудрості

І передусім, безперечно, обміркуймо дотик розмислів Сковороди до надбань давньогрецької та давньоримської філософської культури. Його любов до Античності незаперечна. Християнин, він водночас бачив спадковість між духовним пошуком еллінських та римських інтелектуалів і багатьма християнськими смислами. Прикметна думка, що її філософ вкладає в уста персонажа однієї з бесід – Григорія (саме це ім'я дає підстави припустити, що думка збігається з його власною): *«Доходять до Бога і волхви, себто філософи... Не всі язичники темрява»*⁴.

Сковорода – повсякчас у живому діалозі з античними філософами різних часів: від натурфілософської архаїки, через антропологічний, ейдологічний, елліністичний етапи – аж до ранньохристиянської доби.

У досократівській культурі думки Григорія Варсаву надихали Фалес, Анаксагор, Піфагор. Згадуючи Фалеса (в його написанні

¹ Бартоліні, М. Г. (2017). «Пізнай самого себе». *Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди*. Київ : Академперіодика, 160 с.

² Гандзель, М. Т. (2022). *Теорія пізнання самого себе Григорія Савича Сковороди*. Історико-філософські студії. Київ : Наукова думка, 157 с.

³ Лютий, Т. (2022). *Сковорода. Самовладання*. Київ : Темпора, 632 с.

⁴ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 463.

– Фаліса), мислитель транслює одну з гіпотез, яка саме цьому «канонічно» першому з давньогрецьких філософів приписує славнозвісну тезу *«Пізнай себе самого»*⁵. Водночас – цікавий момент – у Сковороди є віршована фабула про Фалеса, де він зі здоровим гумором дивиться на притаманну певним теоретикам диспропорцію між високими обріями пізнавального інтересу (у цьому разі – астрономічного, до зірок) і нехтуванням свідченнями досвіду та здорового глузду, що призводить до життєвих пасток (образ «ями», в яку втрапив Фалес, зійшовши зі стежки й віддалившись від особи, що добре знала шлях)⁶.

Анаксагорової думки Сковорода торкається у своєму перекладі, який він назвав «Книжечка Плутархова про спокій душі». Там наводиться переказ про незворушну реакцію цього філософа на звістку про загибель сина: *«Він народився на те, щоб умерти»*⁷. Але акцент Григорія Варсави, звісно, не на оспівуванні «байдужості» батька до втрати сина, а на дещо іншому. По-перше, він закликає не абсолютизувати свою прив'язаність до скінченно-го. А по-друге, як людина глибоко теїстичного світовідчуття, він орієнтує на те, аби фізична втрата дорогої людини не занурювала в розпач, натомість компенсувалася б усвідомленням: у Божих силах поєднати в трансцендентній перспективі люблячі душі.

Не раз торкається Сковорода і постаті та ідей Піфагора та його однодумців із Піфагорійської спілки. Як відомо, піфагорійська спілка відзначилася цікавим синтезом математичної й естетичної домінант світогляду. І глибинні філософські рефлексії та практичні медитації щодо балансу фізичного й естетичного, раціонального та емоційного, смислу і виразності, духу й тіла – це непроминувий внесок цієї школи у філософську думку.

Піфагорійці розробили систему парних категорій, що описують, на їхній погляд, універсальні космічні вияви (на цьому, зокрема, наголошує Ю. Бохенський⁸): 1) обмежене / необмежене; 2) парне / непарне; 3) єдність / множина; 4) праве / ліве; 5) чоловіче / жіноче; 6) спокій / рух; 7) пряме / криве; 8) світло / темрява; 9) добро / зло; 10) квадратне / прямокутне (довгасте). Крім фізичного аспекту, вони надавали цим діалектичним парам й алегоричного значення та використовували їх як «емблеми» тих чи інших етико-психологічних якостей людини.

⁵ Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків: Вид. Савчук О. О., с. 646.

⁶ Див.: там само, с. 118.

⁷ Там само, с. 1049.

⁸ Див.: Bocheński, J. (1993). *Zarys historii filozofii*. Kraków: Philed sp. z o.o., s. 40–41.

Сама особистість і спосіб життя Сковороди певною мірою відтворюють піфагорійські орієнтири узгодження цінностей краси, добра, користі і втіхи. Українському любомудрові, вочевидь, близьким був шлях до істини, котрий сполучав би когнітивні зусилля з естетично-емоційним ентузіазмом: пізнати – не просто для того, аби здобути важелі задоволення прагматичних потреб, а щоб насолодитися злагодженістю істини, її красою і розкриттям таїни. Ось як пише Григорій Савич про Піфагорові пізнавально-натхненні злети: *«Цей любитель істини і наснажений шукач мудрості змалечку впродовж багатьох років серед іншого бажав знати, які розум і таємниця ховаються в образі трикутника, що його й нині малюють у християнських храмах, а зсередини його або око дивиться, або сонячне проміння ллється. Нарешті сокровенна сила раптом, як блискавиця, осяяла його душу. Звівся Піфагор, став руками плескати та кричати: "Знайшов! Знайшов! Знайшов!" Скажіть-но, хто б не визнав п'яним, бачачи його?»*⁹. Але образ вина, сп'яніння служить у цьому контексті для Сковороди вказівкою на неминучість не лише розсудкової, а й ірраціональної компоненти в осягненні істини.

Піфагорійці не мислили самореалізації членів своєї спілки без глибоких музичних інтересів і навичок, котрі належало розвивати в собі впродовж життя. І сам Григорій Савич, як відомо, був непересічним музикантом, а музику мислив в її аналогічності космічним ритмам. От, приміром, у «силі» (моралі) до байки «Гній та алмаз» він, аналізуючи поняття ритму, темпу як якості впорядкованого руху, вбачає його наявність і в космічному, і в технічному, і в музичному проявах. Тут же Сковорода цитує Арістотелеву думку про пізнаваність ритму через синтез логічного й почуттєво-гедоністичного¹⁰.

Закономірно, що й Піфагора, і Платона український філософ вважає провісниками християнської істини. Персонаж одного з його діалогів Яків (із яким, схоже, солідарний і Григорій) контраргументує закид щодо нібито антихристиянськості духу піфагореїзму й платонізму: *«Піфагорствую і платонствую – нема скрути. Аби лише не ідолопоклонствував»*¹¹.

⁹ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Вид. Савчук О. О., с. 566.

¹⁰ Див.: там само, с. 168.

¹¹ Там само, с. 436.

Дороговкази до даймонія: Сократ, Платон, Епікур, Плутарх та ін.

Аналогічно й щодо Сократа Сковорода, по суті, культивує погляд на нього як на «християнина до Христа» (як відомо, вперше так афінського мислителя охарактеризував ранній християнський автор, належний до лику святих – Юстин Філософ). Цікаво, що Сократового «даймонія» Григорій Варсава прямо мислить як дію Святого Духа в ньому. Дослухаймося до цих слів Якова – учасника діалогу «Кілька крихт та крупинок з язичницького богослов'я»: *«І як спорідненість із покликанням, так і схильність до дружби ні купівлею, ні проханням, ні насильством не здобувається. Але це дар Духа Святого, котрий все за своєю благою волею розподіляє. І людина, що додержується цього благого Духа, хвалить будь-яке покликання, але береться за споріднене, до кожного доброзичливе, але дружить з тими, до кого відчуває особливе приваблення Святого Духа. Цього вірного наставника так сумлінно дослухався Сократ, що і в дрібницях додержувався його порад»*¹². І далі переповідається дещо гротескова легенда, як, пішовши незвичним шляхом із гостей додому, Сократ уникнув зустрічі з отарою свиней, на яку наразилися ті з його супутників, що пішли знайомою дорогою.

А проте не лише гротесково-комічні приклади з життя Сократа наводить Григорій Савич. Знає він і про Сократову віру в безсмертя душі, яка маніфестувалася його незворушністю перед неминучістю страти¹³, і про ненастанність у саморозвиткові (переказ про навчання гри на лютні в поважному віці)¹⁴. Згадки про ці грані Сократової особистості містяться у сковородинському перекладі Цицеронового твору «Про старість».

Неабияк приваблювала Сковороду й приписувана засновникові маєвтики теза: *«Одні живуть, аби їсти й пити, а я п'ю та їм, аби жити»*¹⁵. Він її наводить, зокрема, і в одному з листів, і в байці «Зозуля та косик»¹⁶, і в «Іконі Алквіадській». Тлумачення Григорія Савича підводить і цю тезу до корінної його концепції – спорідненості. З одного боку, людина може важко працювати, однак якщо обраний нею терен не споріднений з її «потаємною людиною», тобто з її істинною, освяченою Творцем сутністю, то

¹² Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Вид. Савчук О. О., с. 659.

¹³ Див.: там само, с. 1028.

¹⁴ Див.: там само, с. 1017.

¹⁵ Там само, с. 1102.

¹⁶ Там само, с. 167, с. 729.

вона буде і збентежена, і нещасна. Аналогічно й ті, хто взагалі нехтує працею, маючи даровану походженням матеріальну змогу жити дозвільно, прирікають себе на уярмлення нудьгою та зневірою. І лише органічна людині праця, в поєднанні з дозованим, справді розраджувальним дозвіллям та відпочинком, – джерело справжньої радості¹⁷.

Концепція спорідненості й життєвого завдання для людини віднаходити себе в істині заради повноти існування суттєво перегукується із Платоновою теорією анамнезису: «пригадай» можливий максимум дарованого тобі ідейним світом, заактуалізуй його в життєвій щоденності, – і тоді воно сповнюватиметься смыслом.

Годі сумніватися: найбільш корінний, засадничий зв'язок у Сковороди – саме з Платоновою смисловою ойкуменою. Григорій Варсава обмірковує його ідеї у своїх творах різних жанрів: і в байках, і в діалогах, і в трактатах, і в епістолярії. Цікаво: називає він Платона «боговидцем»¹⁸. Це перегукується із тезою філософа ХХ ст. Вільгельма Віндельбанда, котрий констатував, що науковий інтерес Платона тісно був пов'язаний із релігійним і, *«отже, Платон стає першим богословом; як богослов він діяв, і богословом його завжди вважали»*¹⁹. До того ж Сковорода, розгортаючи в діалозі «Потоп Зміїний» бесіду Душі і нетлінного Духа, вкладає в уста Духа схвальні характеристики Платонових прозрінь щодо Бога як «землеміра», «геометра»²⁰. І в парадигмі, спільній для платонізму та християнства, він критикує матеріалістів. Вони *«саму лише темну тінь бачать і нічого як сущу істину не вшановують, хіба лише те, що обмацати і в кулак схопити можуть»*²¹. Тут дається взнаки і перегук зі славнозвісною Платоновою алегорією про печеру²², для якої Сковорода використовує слово «підлість»²³ (у цьому контексті, вочевидь, не в значенні певної риси людини, а в сенсі – «низовина буття»).

Відомо, що Платонове вчення в історичній перспективі втілилося, так би мовити, у «конфедерацію» доктрин, що узагальнюються терміном «неоплатонізм». Форми неоплатонізму куль-

¹⁷ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Вид. Савчук О. О., с. 167.

¹⁸ Там само, с. 729.

¹⁹ Windelband, W. (1902). *Platon*. Warszawa : Wydawnictwo «Przeglądu filozoficznego», s. 20.

²⁰ Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 944.

²¹ Там само, с. 945.

²² Див.: Платон (2000). *Держава*. Київ : Основи, с. 209–214.

²³ Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 945.

тивувалися і в пізній Античності, і в добу Середніх Віків, і в епоху Відродження. У кожний із цих періодів неоплатонізм зодягався у своєрідні шати.

Пізноантичний неоплатонізм – це містицизм одинака-мудреця, який екзистенційно концентровано рухається до екстазів злиття з Єдиним (Богом, Благом: в актах аскетизму, ненастанних рефлексіях і медитаціях). Характерний приклад тут – корифей неоплатонізму Плотін, якого Б. Рассел називає виразником особливого різновиду теорії: *«Ту чи іншу філософську систему можна визнавати важливою з дуже різних причин. Перша і найочевидніша – це та, що дана система видається нам істинною. Сьогодні сказати це про Плотіна могло б дуже небагато дослідників філософії... Але істинність – не єдина чеснота, яку може мати метафізична система. Такою чеснотою може бути й краса, а її ми, безперечно, знайдемо у Плотіна: в нього є уступи, що нагадують одну з останніх пісень Дантового "Раю", і нелегко знайти в літературі щось рівне їм. Раз у раз його описи вічного світу слави "будять у нашої уяві захоплені звуки / співів, які бездоганно зграйно лунають / перед престолом отим сапфірово-синім, / де Він сидить у сяйві своєму ясному"»²⁴.*

Середньовічний неоплатонізм – це енергійні зусилля щодо узгодження з буквою церковної догматики живої, відкритої у трансцендентному спогляданні пантеїстичної картини всесвіту. Деяким середньовічним неоплатонікам вдавалося залишатися в тонких межах відповідності догматичним постулатам Церкви; натомість інші у своєму богомисленні мимоволі виходили за ці межі і визнавалися Церквою єретиками.

Ренесансний неоплатонізм мав провідною інтенцією виявити визначальність творчого в людській індивідуальності, діалектично осмислюючи присутність мінімуму в максимумі, а максимуму – у перспективі нескінченності, на яку здатна синергія одиницьностей, зорієнтована на смислове і буттєве самоздійснення (Миколай Кузанський, Марсіліо Фічіно та ін.). Ренесансний неоплатонізм відкривав людському розумові світ у розвитку, а людину – у творчому ентузіазмові як здійсненні себе в образі і подобі Бога. По суті, це своєрідний провісник концепції теїстичного еволюціонізму у християнстві – ще за кілька століть до часу діяльності його речників, серед яких і палеонтолог, богослов, філософ П'єр Теяр де Шарден.

²⁴ Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії*. Київ : Основи, с. 249.

Але спільним для різних дискурсів неоплатонізму є тяжіння до такої метафізичної візії, за якої реальність – це ненастанна, пронизана духовно-творчою єдністю динаміка буття: не лише як директивне сходження буттєвих сил згори до низу, а й діяльне прагнення земного до вдосконалення і творчості. І в цьому зворотному процесі роль людини, особистості в її творчих силах – першорядна.

І платонізм, і неоплатонізм – філософські, теоретичні течії, але з великим дозуванням естетичності, з відчутною вагою метафоричної експлікації, з інтерсуб'єктивною формою наративу (часто концепції викладаються саме через діалог).

Це особливо вабило Сковороду, зважаючи на першорядність символізму та інтуїтивізму як рис його мислення. Але Сковорода – неоплатонік не через якусь формалізовану належність до певної «парадигми», «школи». Як не без підстав зазначає Юрій Чорноморець, *«головні ідеї християнського платонізму Сковороди, на мій погляд, є такими, що природно впливають із самої стихії його мислення. Тому і вплив християнського неоплатонізму не слід перебільшувати, розуміючи закономірність виникнення і розвитку кожної ідеї, яка видавалась би результатом такого впливу»*²⁵.

Ось яскрава теза Григорія Савича, котра ілюструє таку типову для неоплатонізму ідею про буття світу як нескінченність взаємних переходів одних явищ в інші за певними закономірностями, джерело яких в Божественному задумі: *«Якщо ж мені скажеш, що зовнішній свій цей у якихось місцях скінчиться, маючи належну йому межу, і я скажу, що скінчиться, себто починається»*²⁶. Універсальну діалектику матеріального і духовного, смислового і функційного, емпіричного і космічного філософ демонструє так: *«Погляньмо на землю та на те, що довкола нас! Дрібна звірина – миша, прокравшись за дорожнім провіантом до карети, шалену гонитву найбуйніших коней робить слабкою і стомленою. Поглянь на слабку тваринку – людину. Вона водить ведмедів та слонів. Поглянь на маленьку компасну скриньку і на малу частину корабля – його кермо. Воно править рухом, а скринька вказує шлях. Маленька іскра руйнує міські мури. З крихітної зернини виходить розлога яблуня. Легенький повіт-*

²⁵ Чорноморець, Ю. (2014). Християнський платонізм Григорія Сковороди. *Філософська думка*, №5, с. 88.

²⁶ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 738.

ряний шум – то випущене з вуст слово, але воно часто або смертельно вражає, або надає куражу та оживляє душу. Малий птах півень лякає лева, а миша – слона. Незрима пружина у складі рухає всю годинникову машину. Невідчутна точка у циркулі є джерелом усіх фігур та машин. Десятифунтна машинка орудує стопудовою вагою. Солом'яний крутень розбиває кремінь. Мізерний папірець цивільних законів утримує в тиші громадянство. Батьківська старість має... завзятих синів»²⁷.

Як відомо, неоплатонізм мислить процес творення як вічність. Тобто Бог – творець світу, але кожна мить буття світу – це ненастанне його оновлення під Божим проводом через механізм взаємодії чільних буттєвих сил, якими постають, крім Єдиного (Бога, Блага), Розум (Всесвіту) та Душа (Всесвіту). Це дієві у смисловому та онтологічному плані чинники, що оприявнюють матеріальне сутністю та якістю, а також здатністю до руху, до дії та взаємодії, до породження, відтворення, становлення. Цей процес зветься в неоплатонізмі еманациєю. *«Тож світ у світі є вічність у тлінні, життя у смерті, прокидання уві сні, світло в темряві, в омані істина, у плачу радість, у відчаї надія... І так завжди все йде у нескінченність. Усе, що наповнює першооснову і світ цей (як тінь першооснови), меж не має. Він завжди і скрізь при своїй першооснові, як тінь при яблуні. У тому тільки й різниця, що дерево життя стоїть і перебуває, а тінь зменшується: то минає, то родиться, то щезає і є ніщо. Materia aeterna («матерія вічна»)»*²⁸. Д. Чижевський констатує корельованість таких міркувань Сковороди із рядом інших, зокрема, і новочасних мислителів містико-діалектичної орбіти, зокрема, Ангелуса Сілезіуса та Якоба Беме²⁹.

Водночас прикметно, що, попри таку вкоріненість онтології Григорія Варсави у платонізм / неоплатонізм, його органічна критичність до соціального ієрархізму становить опозицію до платонівського політичного й ідеологічного диктату. Імунітет проти цього у Сковороди дуже яскраво дається взнаки. Адже Платонів образ «філософа-правителя» – це певною мірою доволі небезпечний смисловий трамплін для інверсії: проголошення ідеологами і можновладцями свого світобачення як «вищої філософії» і на цьому ґрунті облаштування життя в соціумі на рейках

²⁷ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 736–737.

²⁸ Там само, с. 737–738.

²⁹ Див.: Чижевський, Д. (1934). *Філософія Г. С. Сковороди*. Варшава : 3 друк. НТШ у Львові. 1934, с. 65–67.

псевдоправди, подвійної моралі, гонінь інакодумців, цензурування мистецтва, втручання владних «контролерів» в особисте життя.

Дослухаймося до саркастичної тези Б. Рассела, котрий, пишучи про платонівських утопійних філософів-правителів («опікунів»), вдається до таких промовистих порівнянь із реальними історичними аналогами: *«...Платон зацікавлений тільки опікунами, що мають бути класом осібним, як єзуїти колись у Парагваї, або все духівництво в католицьких країнах до 1870 року, або комуністи в сьгоднішньому СРСР»*³⁰.

Відомо, що в «Державі» висловлюється думка про доцільність навіювання громадянам міфу про домішане богом золото до природи правителів, срібло – до ества їхніх помічників-воїнів і лише міді – до сутності хліборобів і ремісників³¹. З цього випливає й ідея Платона про оберігання в чистоті «крові» правителів, що передається нащадкам³². Платон прямо погоджується, що це вигадка, називає це поголосом. Однак наголошує на доцільності, аби в міф цей повірили і самі правителі, і всі інші, а відтак це закріпилося б у поколіннях як «істина». Він вважає: *«...І кому іншому, як не правителям, годиться застосовувати брехню як проти ворогів, так і проти своїх громадян задля користі своєї держави»*³³. Рассел у книжці «Історія західної філософії», виданій, що характерно, у 1945 р., проводить цікаві паралелі.

Він справді погоджується, що силами пропаганди можна змусити покоління повірити в той чи інший вигідний можновладцям та ідеологам міф. Наводить приклад тогочасної Японії, де сумнів у вірі в божественне походження імператорського роду міг мати наслідком репресії, наприклад, звільнення за антияпонську діяльність університетського викладача, який висловив такий сумнів³⁴. Цей британський аристократ і гуманіст каже: *«Чого Платон, як видно, не розуміє, так це того, що примусове прийняття таких міфів несумісне з філософією і потребує такого виховання, яке притуплює інтелект»*³⁵.

Платонові філософи, які, на його мрію, повинні здобути царську владу, уявляються ним як, з одного боку, витончено виховані,

³⁰ Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії*. Київ : Основи, с. 102.

³¹ Платон (2000). *Держава*. Київ : Основи, с. 104.

³² Там само, с. 104.

³³ Там само, с. 74.

³⁴ Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії*. Київ : Основи, с. 106.

³⁵ Там само, с. 106.

а з іншого – повсякчас занурені у вир політичного процесу, у контроль над підвладними структурами та нижчими верствами, у боротьбу з усім неугодним. Тим часом сквородинський образ людини філософського стилю життя – це особа позасистемна, належна Богові і собі: *«Я не високо шаную та поважаю не тільки таких царів, яким був Ірод, але навіть хороших царів»*³⁶. А учень, друг і перший біограф філософа Михайло Ковалинський констатував: *«Сковорода... завжди віддалявся від знатних осіб, великих товариств і чиновних знайомств: полюбляв бути в малому колі невимушеного поводження з людьми відвертими; ставив щиросердні взаємини понад усілякі улесні приймання; на зборах займав завжди останнє місце, нижче за всіх, і неохоче ставав до бесіди з незнайомими, крім простолюду»*³⁷.

Зрештою, сквородинське *«всякому місту свій звичай, права, / має усяка свій глузд голова»*³⁸, його практичний нонконформізм, його імунітет проти кастового мислення і кланових стереотипів виказують те, що він розвиває платонізм у персоналістичному та солідаризаційно-ціннісному векторі. І це виграшно різнить його вчення від тоталітаристських тенденцій, закладених у соціальній свідомості Платона.

Дуже часто ім'я Платона та Арістотеля звучать разом. І справді цей учитель та учень і водночас – друзі (хоча й опоненти) класично вважаються чільними філософськими постатями Античності: згадаймо Рафаелеву «Афінську школу», де саме вони – у центрі. Чи однакова міра уваги Сковороди була до кожного з них? Відповідь певна: ні. Арістотеля Сковорода згадує нечасто, його софійно зорієнтована душа, вочевидь, розглядала філософію як ревелаяційно (богоодкровенно) зорієнтований порив людського духу. А спадщину Арістотеля він мислив як систематизований компендіум наявних в ті часи наук та їхній дослідницький інструментарій. До того ж, як відомо, Арістотель – речник деїзму, Бог для нього – Форма форм, універсальна матриця буття, водночас позбавлена особистісних рис та певною мірою індиферентна до живих запитів живого серця. Тож Сковорода й висловлюється так: *«Мати в собі Святий Дух є не що інше, як бачити Божу істину, яка одна є істиною. Якщо її бачили Арістотель та його послідовники, то вони блаженні, якщо ж ні, –*

³⁶ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1144.

³⁷ Там само, с. 1360.

³⁸ Там само, с. 60.

*вони безумні філософи»*³⁹. Згадаймо, з якою впевненістю каже Сковорода про Сократа як носія Святого Духа, і яка, натомість, нотка сумніву, скепсису лунає в цьому його висловлюванні про погляди Арістотеля.

Визнаймо: Сковорода – містик. Містик – не в сенсі «прибічник магічного світогляду». І не в сенсі – «забобонник». Містик як мислитель, котрий, спираючись на розум, водночас визнає істотну роль Одкровення і Дару, без відкриття яким людського серця навіть доволі раціонально структуроване життя ще не вивершується засадничим смислом. Одкровення, ревеляційний досвід для Сковороди – це те, що досягається через живе слово людиною, яка чекає відгуків від Логосу (у християнському розумінні). І це для нього – вище та повноцінніше, ніж навіть найвитонченіший дискурсивний ланцюжок міркувань, що нарощує масив предметних і технологічних умінь. Із цього стає очевидним, чому Арістотелева епістемність – це загалом чужий Сковороді дискурс.

А проте, альтернативність наративів не підстава, аби Сковорода не віддавав належного тому, що видається йому в Арістотеля цінним. Наприклад, йому імпонують Арістотелеві міркування про подібність, емоційно-сміслову резонування внутрішнього естава особистостей, що є справжніми друзями, і він опосередковано (через Еразма) цитує Стагірита: *«Коли ми хочемо назвати когось справжнім другом, то кажемо, що наша душа та його душа – одне»*⁴⁰.

Цитує Сковорода Арістотеля і в такому цікавому контексті: *«...Наскільки це приємно, коли душа вільна і відречена від усього, неначе той дельфін, мчить у небезпечному, але не безумному русі... Святі люди і пророки не лише зносили нудьгу повної самотності, а й безумовно втішалися самотою, зносити яку так важко, що Арістотель сказав: "Самотня людина – або дикий звір, або бог". Це означає, що для звичайних людей самотність – смерть, але насолода для тих, які або зовсім дурні, або видатні мудреці»*⁴¹. Філософ розгортає думку: для безтямних самота приваблива, бо ніби резонує з їхнім смисловим вакуумом, незрушністю. Натомість обдаровані «божественним розумом» (з погляду народу – «меланхоліки») торкаються духом і серцем незбагненого для юрби, що дає їм особливу розраду, насолоду. Вони інтелек-

³⁹ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1093–1094.

⁴⁰ Там само, с. 1108.

⁴¹ Там само, с. 1071–1072.

туально та емоційно бенкетують: *«Дивись на тих людей, чиї слова, діла, зір, хода, рухи, їжа, напої, коротко кажучи, усе життя скеровані всередину, як ті сліди, про які говорить Плутарх, звернені всередину, тобто вони не ганяються за вітром і хмарами, а зайняті лише своєю душею і слухають самих себе, поки не приготують себе як гідну обитель Бога. І коли Бог оселиться в їхніх душах, коли запанує в них, тоді те, що здається юрбі чимось нестерпним, страшним, безплідним, стане для них божественним, сповненим нектару й амброзії... одним словом, «веселість вічна» та ін.»*⁴².

Поза сумнівом, Сковорода як мислитель софійної ідентичності демонструє сумірність своїх переконань із античними філософами, які актуалізували вагу живого смисложиттєвого досвіду, медитативності та усамітнення, зусиль зі збереження цілісності особи на протипагу соціальної суєтності та огульному утилітаризмові.

Наприклад, персонажі одного зі сквородинських діалогів дискутують про Діогена Синопського, і на зневажливий відгук Афанасія Яків, з яким, вочевидь, згоден автор, реабілітує Діогена щодо кваліфікації тим «людської суміші»⁴³, юрби як «собак» (ідеться про контекст легенди про пошуки цим давнім мудрецем удень зі світильником – справжньої людини). Устами Якова⁴⁴ Сковорода намагається засвідчити перегук Діогенової позиції з християнським наративом, де теж щодо недоброчесних, знедуховлених застосовується алегорія псів (див. Євангеліє від Матвія, 7:6). З іншого боку, в Євангелії від Марка (17: 24-30) образ псів стосується людей традиційно інакшої віри, проте вказується, що їхній індивідуальний вибір – то першорядний чинник гідності чи негідності в очах Бога.

Апелює Сковорода до Діогенової теми і тоді, коли дає в одному з листів настанови Михайлові Ковалинському: *«Істинно добра людина, тобто християнин, трапляється рідше від білої ворони. Щоб знайти таку людину, тобі знадобиться чимало ліхтарів Діогена»*⁴⁵. І мислитель рекомендує своєму учневі бути уважним та розважливим при виборі приятелів. Він розгортає дещо песимістичну (чи реалістичну?) думку, що відкритих, небрежливих, не-

⁴² Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1072.

⁴³ Див.: там само, с. 437.

⁴⁴ Див.: там само, с. 437.

⁴⁵ Там само, с. 1090.

заздрісних, необлудних, не пустопорожніх людей – меншість. І навіть, можливо, не без частки саркастичної уїдливості пише: *«То-му найбільш правильним я вважаю здобувати друзів мертвих, тобто священні книги»*⁴⁶.

Відомо, що у 30-й із «божественних пісень» Сковорода ставить в один ряд Епікура й Ісуса Христа. Використовуючи, по суті, гедоністичний термін «жити у солодкості», він водночас вичитує в Епікура саме духовний аспект втіхи: не заздрити, вдовольнятися малим у матеріальному, відкинути страх смерті, бачачи за межею земного життя перспективу спокою. І підсумовує ці міркування доволі сміливо (як на ті клерикальні в Російській імперії часи): *«Так-то жив афінейський, так-то жив і єврейський Епікур Христос»*⁴⁷. А ще, заочно дискутуючи з Плутархом про Епікура, Сковорода у виносках до перекладу його твору обстоює цінність дозвілля і пошуку насолоди.

Духовне з насолодою цілком сумісне, вважає він. Ось квінтенсенція його, так би мовити, теоестетики: *«З Богом діяти – солодко діяти, і це та сама гідність у силі: сила в природі, природа в Богові, як дуб у зернині, перебуває вічно. Ганить філософа [Плутарх Епікура. – О.Б.] за сердечну насолоду, а відтак і сам каже, що краса сердечна – то місце спокою. Начебто не те саме солодкість, насолода і краса в серці...»*⁴⁸.

Український мислитель цінував і Сенеку, зокрема, його надихала, але певною мірою і лякала теза цього римського мислителя (і політика) про екзистенційну, суто внутрішню, а не храмово-культову вкоріненість ключових каналів богоспілкування. Цитуючи думку Сенеки, Сковорода риторично запитує адресата свого листа: чи не є ця істина такою, котру ризиковано сповіщати юрбі, натовпу, людям, відданим лише тілесному⁴⁹.

Філософ, вочевидь, має на увазі те, що обрядова релігійність для людей, мало зосереджених на екзистенційній роботі сумління, є, по суті, єдиним стримувачем, єдиним дисциплінатором. І без неї їхня розбещеність вилилася б у ріки аморальності. Але щодо себе Григорій Савич наголошує, що це саме те, чого прагне його душа: *«Не треба ні простягати до неба рук, ані благодати храмового сторожа, аби допустив тебе ближче до зоб-*

⁴⁶ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1090.

⁴⁷ Там само, с. 85.

⁴⁸ Там само, с. 1042.

⁴⁹ Див.: там само, с. 1264.

раження когось із безсмертних, – начебто краще вчує, коли шепнеш йому на вухо. Бог побіч тебе, з тобою, в тобі!»⁵⁰. Тут виявляється і настанова Сковороди на духовну елітарність, духовний аристократизм, що поєднувалися в нього із зовні простим способом життя.

У цьому контексті прикметна обставина: М. Ковалинський наводить епізод відповіді філософа на закиди єпархіального єпископа, обуреного, що той у нетиповому, «неправильному», не «школярському» стилі написав твір «Вхідні двері до християнської доброчесності для молодого шляхетства Харківської губернії»: *«Дворянство відрізняється одягом від народної черні і монахів [примітка до «Повної академічної збірки творів» сповіщає, що в оригіналі слово «монахів» є, але перекреслене. – О.Б.]. То чому ж йому не мати й відмінних понять про те, що треба йому знати в житті?.. Чи личить дворянству мати про верховну істоту такі ж думки, які є у монастирських статутах чи у шкільних уроках? Після такої відповіді все замовкло»*⁵¹.

Ще раз наголосимо: це справді радше елітаризм духовний, а не kastовий, не ієрархічний. Наприклад, Сковорода стверджував: *«...Якщо велика справа – панувати над тілами, то куди більша – керувати душами. Важливо дарувати золото, як зазвичай роблять царі, але хіба не важливо вести до золота мудрості?»*⁵². А в одному з листів до Ковалинського він звертається промовистою фразою: *«Здрастуй, мій Михайле, багатший за царів усього світу, вільніший, ніж сатрапи, найбезпечніший у [своєму] спокої!»*⁵³. І в цьому контексті доволі символічно, що саме у зв'язку з тезою «все суєта, все минає» Григорій Савич цитує філософа, який водночас був імператором: *«Один його [Бога] день – сказав Марк Аврелій – кращий за всі мирські скарби»*⁵⁴.

До речі, лунають ці слова у присвяті до сквородинського перекладу / переспіву «Книжечки Плутархової про спокій душі». Ставлення Сковороди до цього, вже згадуваного тут, римського мислителя доби еллінізму – особливе. Він так цінує його, що твердить: *«Плутарх був із числа тих, хто слідом за Христом не*

⁵⁰ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1264.

⁵¹ Ковалинський, М. (2016). *Жизнь Григорія Сковороды*. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1361.

⁵² Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1144.

⁵³ Там само, с. 1119.

⁵⁴ Там само, с. 1040.

ходив, але іменем його бісів виганяли»⁵⁵. Григорій Варсава сам підкреслює, що адаптував переклад до сприймання християнами: *«Не згадуються тут ні Дій, ні Венера, ні Меркурій, але в нові міхи і вино нове влите»*⁵⁶. Звісно, такий підхід до перекладу згідно із сучасними стандартами навряд чи можна визнати коректним, однак, можливо, це було зумовлене не лише сквородинськими смаковими чи світоглядними настановами, а й розрахунком на безперешкодне поширення рукопису і можливі перспективи друку та отримання цензурного схвалення. Торкнувшись перекладацького доробку Сковороди, згадаймо, до речі, і твір «Про старість» Цицерона⁵⁷.

Але спинімося ще кількома тезами на рецепції Плутарха. Серед іншого Сковорода був суголосним із Плутархом у критиці марновірства. Під марновірством він розуміє не тільки буденні забобони, а саме релігійний фанатизм, який спонукає гнати інакодумців. *«Немає шкідливішого, як те, що створене для головного добра, а стало розтлінним. І немає нищівнішої для суспільства виразки, ніж марновірство – листя лицемірам, маска шахраям, заслона дармоїдам, спонука і палійство для людей з дитячим глуздом... Недаремно Плутарх гірше від безбожжя ставить марновірство...»*⁵⁸.

Загалом же мислитель однаково критичний до обох феноменів. Він застерігає серце як від *«курганів буйного безбожжя»*, так і від *«низовинних боліт палкого рабського марновірства»*⁵⁹. Сковорода вважає, що саме з марновірства (а в сучасному розумінні можна сказати – ідеологічної зомбованості) народилися ворожнеча й війни. Його слова такі влучні, що варто їх процитувати: *«Немає нічого жовчнішого і твердошийнішого за марновірство і немає затятішого, ніж скаженість, розпалена сліпим, але ревним жаром дурного повір'я. Ця ехидна, ставлячи безглузду, безпідставну брехню понад милість і любов та занімівши почуттям людинолюбства, переслідує свого брата, дихаючи вбивством, і гадає, ніби так служить Богові»*⁶⁰. Використання в теперішній Росії, зокрема, й церковними служителями (від рівня патріарха і вниз вертикаллю) начебто релігійної риторики про

⁵⁵ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1040.

⁵⁶ Там само, с. 1040.

⁵⁷ Там само, с. 1009–1039.

⁵⁸ Там само, с. 731–732.

⁵⁹ Там само, с. 730.

⁶⁰ Там само, с. 730–731.

«метафізичну боротьбу», «священну війну» для «виправдання» й заохочення жакіть, які коїть ця держава-агресорка, держава-терористка, прагнучи поневолити Україну, – свідчення неабиякої актуальності цієї гостро діагностичної думки Сковороди.

Вірити з гідністю: діалог із християнськими мислителями Середньовіччя та Відродження

Поза сумнівом, саме антична філософська спадщина – найбільший масив філософських рецепцій українського мислителя. Однак у його текстах обмірковуються й ідеї середньовічних та ренесансних авторів. Питома вага їх, звісно, набагато менша, ніж античних. Зумовлене це, вочевидь, тим, що в ці епохи в Європі філософія була християнською. А рухатися до християнських істин і чеснот Григорій Савич волів переважно на основі власного, самостійного осягнення Біблії. Однак йому цікаве й слово ряду корифеїв християнської філософії і теології згаданих епох.

В Івана Золотоуста Сковорода захоплюється усвідомленням залежності справжнього духовного добробуту та внутрішнього спокою від збереження вірності голосові сумління. Григорій Варсава солідарний із цим середньовічним мислителем щодо того, що стала комунікація нашого «я» із інстанцією моральної самодисципліни та самооцінки – передумова життєвої радості і святості⁶¹. А в глибиннішому плані – передумова додержання Христового постулату «Боже царство всередині вас» (Євангеліє від Луки, 17:21). Сковорода, вже на схилку літ, в одному зі своїх листів, екстраполюючи згаданий смисловий посил Івана Золотоуста на особистий досвід, каже про свято душі з чистими сумлінням та серцем як про своє найсакральніше життєве надбання: *«Це мій єдиний і жереб, і спадок, і премудрість: кінець, цвіт і плід життя та праці моєї заспокоєння»*⁶².

Прикметна також синергія у Сковороди богословської концептуальності та естетичної виразності при аналізі й рецепції міркувань Августина Блаженного. У 28-ій «божественній пісні» із «Саду» Сковорода лаконічно формулює: *«Що потрібне – не важке, але зайве – все тяжке»*⁶³. А у виносці (у «prememoria, тобто нагадуванні») аналізує Августинове бачення співвідношення людської волі і Божої, коли людині належить зректися своєї волі, але

⁶¹ Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1088; с. 1246.

⁶² Там само, с. 1247.

⁶³ Там само, с. 82.

не в сенсі пасивності, бездіяльності, а в сенсі щирої готовності жити згідно з вірою, і тоді її прагнення та вчинки вже виражатимуть Божу волю, даруючи їй благодать на добрі справи⁶⁴.

Ця доволі характерна позиція Августина, оприямнена Сковородою віршовано, набуває ефектнішого, емоційно-дидактичного звучання. Цікава і його загальна характеристика Августинового спадку: *«Як у зерні маврійський дуб, так у гірчичному його слові сховалася вся висота богословської піраміди і немов безодня жерлом своїм поглинула весь Йордан Богомудрості»*⁶⁵.

Інтерпретує Григорій Варсава й думку середньовічного мислителя Максима Сповідника про те, що органічно, первинно, ейдотично все в бутті – добре. Зло і шкода – від спричиненої хибним вибором людини невідповідності. Наприклад, звертаючись у листі до свого адресата і підкреслюючи такі його риси, як жалісливість, несміливість, гидливість, Сковорода твердить: саме йому бути лікарем – недоречно. Але ж це аж ніяк не означає, ніби взагалі люди не мають орієнтуватися на покликання лікаря⁶⁶. У такий спосіб, відштовхуючись від засновку, наявного в поглядах преподобного Максима, Григорій Савич дістає додатковий рефлексивний матеріал для своєї концепції спорідненої праці.

Наголосимо також, що особливо приваблювали Сковороду ті середньовічні мислителі, які вдало сполучали богословську інтенцію з певною філософською методологічною автономією і плекали екзистенційну зосередженість на внутрішніх ресурсах роботи свідомості. І тут прикметне використання Григорієм Варсавою ідейних орієнтирів римського християнського мислителя Боеція, автора праці «Розрада від філософії». В одному з листів до Ковалинського Сковорода обмірковує потенціал Боецієвої думки щодо можливостей приборкання особою емоційних афектів – для прозорості мислення та поведінкової збалансованості. Григорій Савич розгортає думку так: *«Щасливий, хто вільний від цих афектів. Бо в такої людини панує мир і душевний спокій, що його дарує Господь своїм найдорожчим учням: мир свій вам даю. Найближче до них стоїть той, хто наполегливо бореться з афектами та стримує їх вуздечкою розуму, немовби диких коней. Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Поганой слави*

⁶⁴ Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1088; с. 83.

⁶⁵ Там само, с. 83.

⁶⁶ Там само, с. 1267.

через добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш. Бо де надія, там і страх, і хвороба та ін. Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був геть безпристрасним. Навпаки, у такому разі він був би стовпом, а не людиною. Залишається, отже, що блаженство там, де приборкання пристрастей, а не їхня відсутність... Згідно із цим, турботи, страх та подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною»⁶⁷. Справді: багато в чому ці ідеї служать розгорнутим викладом внутрішнього змісту крилатої фрази, викарбуваної на надгробковій Григорія Савича: *«Світ ловив мене, та не спіймав»*⁶⁸.

Наголосимо, однак, що з наведеного пасажу аж ніяк не слід робити висновок про нібито неврахування Сковородою емоційного чинника у життєвому самовизначенні людини. Афекти руйнівні тоді, коли вони керують нами, але вони – важелі життєвої радості, «куражу», коли ми не вбиваємо їх, а саме конструктивно організовуємо їхній вектор. Тоді життя – і наснажене, й осмислене. *«Життя не те значить, аби лише їсти й пити, але бути веселим і куражним. І ситість тілесна не дасть куражу серцю, позбавленому своєї поживи... І що Горацій сказав: солодкості не відкладай, то Сенека протлумачив: життя не відкладай... Живи сьогодні»*⁶⁹. І тут же Сковорода доповнює це цитуванням Платона: *«Немає солодшого за істину»*⁷⁰.

З-поміж діячів Відродження Сковорода згадує, зокрема, Миколая Коперника, констатуючи, що відкриті ним наукові істини в час життя Григорія Савича вже прийняв весь світ⁷¹. Але особливо близький Варсаві Еразм Роттердамський. Відомо, що він – людина високої освіченості – водночас тяжів до прозорості етичних смислів і способу життя раннього християнства. До речі, у творах Сковороди чимало елегантної сатиричності. І це має перегук з Еразмовою «Похвалою глупоті».

У листуванні з М. Ковалинським Еразма він називає «нашим» і хвалить свого учня за суголосність стилю його латиномовного

⁶⁷ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1118–1119.

⁶⁸ Див.: Ковалинський, М. (2016). *Жизнь Григорія Сковороды*. Сковорода Г. *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1373.

⁶⁹ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 729.

⁷⁰ Там само, с. 730.

⁷¹ Там само, с. 81.

письма із Еразмовим стилем⁷². Саме за збіркою цитат, укладеною цим славетним філологом і мислителем, Сковорода часом цитує різних авторів – від Арістотеля до «божественного Василія»⁷³ [див.: 1108; 1154].

З Еразмовими ідеями спостерігаємо й глибинніший перегук. Як і Еразм, Сковорода міркує про діалектику розумності і глупоти. Й особливої уваги варті міркування, що містяться у присвяти до притчі «Вбогий жайворонок».

Дослухаймося: *«Адже всю Малоросію Велеросія називає терваками. Чого ж соромитися? Тетервак же птах дурний, та не злостивий. Не той дурний, хто не знає (іще не народився обізнаний на всьому), а той, хто знати не хоче. Зненавидь глупоту: тоді, хоч і дурний, однак будеш у числі блаженних тих тетерваків. "Викривай мудрого, і він тебе полюбить" [це фраза з біблійних "Соломонових Притч", 9:8. – О.Б]. Викривай його, ніби він дурний. Як же він мудрий? Оскільки не любить дурості. Чому? Бо приймає та любить викриття від своїх друзів»*⁷⁴. Слово «викриття» в цьому контексті можна вважати синонімічним слову «критика».

Сковорода, по суті, акцентує: в очах «велеросів» (московитів) ми, українці, – нібито «носії глупоти». Але це позірний образ, адже в нас є здатність до роботи над помилками, а отже, шлях глибшого пізнання і самопізнання.

На історичних шляхах аж до сьогодення український народ в масі своїй ставав бранцем омани імперій (і найжорстокішої – Російської – в її і царській, і радянській іпостасях), що відбирало змогу повноцінно утверджуватися (тривала, багатовікова доба бездержавності аж до 1991 р.). І це драма, образно кажучи, довірливого тетервака. Дослідник Михайло Бойченко висловлює цікаве міркування: *«Таким чином, Сковорода закликає українців довірятися не стільки своїм очам, скільки своєму серцю – щоби бачити не лише сіті та їжу в них, але й те, що очам незримо – задум, який стоїть за цими сітями, тобто невидимого, схованого "за купиною" Ловця з його злим серцем, тобто злим наміром. Саме це зле серце не розпізнати очима – його може побачити і відчути лише інше серце – наприклад, добре серце українця*

⁷² Див.: Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1066.

⁷³ Там само, с. 1108; с. 1154.

⁷⁴ Там само, с. 920.

– *"тетервака"*⁷⁵. І справді: нині, хоч і на тлі трагічних викликів війни, еволюційні процеси національного «дорослішання», готовності всебічно пізнавати та надалі берегти свою ідентичність стають інтенсивнішими, ніж у будь-який інший період історії. І це підстава для, хай і стримано, але обнадійливих сподівань на майбутнє.

**Відмінність контекстів, суголосність смислів:
Сковорода і Кант (штрихи до майбутньої студії)**

На завершення зазначимо: у Сковороди, по суті, немає згадок світових філософів Нового Часу і його сучасників – мислителів XVIII ст. Серед причин можуть бути зовнішні (ускладнення з доступністю творів) і глибинніші – незгода з домінантами раціоналізму та просвітницької «горизонтальності» світогляду. Але, звісно, реальна палітра філософій епохи була рельєфнішою. Крім, наприклад, Френсіса Бекона та Вольтера, був Блез Паскаль з його екзистенційністю мислячої очеретинки та «законами серця», були постаті ірраціоналістів Якоба Беме та Емануїла Сведенборґа, були, зрештою, Рене Декарт й Імануель Кант, – ідеї обох набагато глибинніші від плаского механіцизму й утилітаристського ставлення до пізнання.

Цілком закономірно, що шанувальник піфагореїзму та платонізму, та й сам людина витонченої рефлексивної зосередженості, Григорій Варсава мав міркування, співзвучні картезіанському *«cogito ergo sum»*: про першорядність свідомості у природі людини. Один із персонажів Діалогу «Наркіс...» (з яким солідарний й автор) твердить: *«Мисль є головною нашою точкою і середньою... Тож не зовнішнє наше тіло, а наша мисль – то головна наша людина. У ній ми й перебуваємо. А вона є нами»*⁷⁶. Наголосимо: ми навмисне цю цитату не переклали зі словом «думка», а залишили «мисль», бо в цьому контексті саме це слово вказує на те, що йдеться про мислення загалом, про свідомість і її активність як осердя людської ідентичності, а не про окремі розрізнені думки.

Цікаво, що у виносках до згаданого діалогу Сковорода подає й етимологічну інформацію про те, що у германців та греків слова, котрі позначають людину й мужа, сягають корінням у значення «мисль», «розум» (у германських мовах) і «світло» (у грецькій), що служить образом розуму⁷⁷.

⁷⁵ Бойченко, М. (2022). Чому «русскій мір» не спіймав Григорія Сковороду. *Вісник Національної академії педагогічних наук України*, №4(2), с. 5.

⁷⁶ Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 236.

⁷⁷ Див.: там само, с. 236.

Тема розуму, мислення – це логічний смисловий трамплін хоча б побіжно торкнутися смислових дотиків філософії Сковороди й Імануеля Канта.

Тема цього розділу не передбачає порівняння ідей двох цих мислителів. Однак, можливо, як орієнтир для подальших студій висловимо кілька лаконічних міркувань. Між долями та смислами цих геніїв таки є чимало дивовижних перегуків. За стилем рефлексії Кант, звісно, раціоналіст. Але, з іншого боку, він глибинно усвідомлював обмеженість ставки на суто природничо-технічну раціональність. Свідчення того – його концепція практичного розуму, його етикокатегорія, його естетика. І Кантові таки потрібен Бог. Він хоче в нього вірити. Він переконаний, що Бог є. Але ж він не йде раціоналістичним шляхом Декарта, Спінози чи Вольтера. Буття Бога не доведеш теоретично, – каже Кант. Але водночас приймає це буття. Приймає ірраціонально: рацію, на його думку, свідчить, що знати не можемо, а я, твердить Кант, вірити-му, буду певен, що Бог є⁷⁸. Як зазначає І. Горохолінська, *«у житті «тут і тепер» часто не виявляємо емпіричного зв'язку між моральністю особи і блаженством та загальним благом як фактичним результатом доброчесної поведінки. Кант не бачить можливості світоглядно з цим миритися, і тому визнає реальність Бога, його мудрості»*⁷⁹. Совість хоче щастя, і щастя не як домінування над іншими, а щастя як співпричетності. Онтологічний трепет від споглядання зоряного неба⁸⁰ – це теж навряд чи раціоналістичний імпульс. Це радше захват перед Таємницею буття і пієтет від вбачання відблиску цієї Таємниці у житті сумління. Плаский раціоналізм навряд чи знає відданість сакральному. А Кант хоче такої відданості і каже, що для неї є місце тоді, коли віддаси раціональності, дискурсивності її нішу та штучно не поширюватимеш її на сферу, де вже вона незряча. Але він хоче бути зрячим там, де незряча вже наука. Цікаво, що геніальність він віддає теж не раціональності, не науці, а лише мистецтву⁸¹, де, крім техніки і розрахунку, дуже важить інтуїтивно-творче збагнення й відтворення цілісності.

⁷⁸ Див.: Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. Київ : Юніверс, с. 468.

⁷⁹ Горохолінська, І. В. (2012). *Феномен релігії в системі аксіологічних ідей Канта: логіка становлення та шляхи історичних рецепцій* : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Чернівці : ЧНУ, с. 10.

⁸⁰ Див.: Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму*. Київ : Юніверс, с. 176.

⁸¹ Див.: Кант, І. (1964). *Critique of Judgement*. New York : Hafner Publishing co., pp. 150–151; 163–164.

Що ж їх єднає – Сковороду і Канта? Якщо брати зовнішнє, то історична впливовість ідей. Звісно, у кожного на своєму рівні: в Канта на світовому, у Сковороди – переважно на національному, але також, як і щодо Канта, із увагою до постаті не лише професійних філософів, а й із рецепціями в художній літературі, публіцистиці, театрі, кіно, навіть масовій культурі.

А от і глибинніші – ціннісно-сміслові – пункти близькості: 1) усвідомлення пріоритетності для філософії пізнання людини, важелів роботи її духу – совісті та серця; 2) переконана християнськість, а водночас принципова критичність до обрядовості, ритуалістики, церемоній, коли вони беруться за наріжний камінь, і нехтується дух любові та чесноти; 3) вправність у тому, аби складнощі теоретичного вчення лаконізувати та прояснити в епістолярному діалозі з приятелями; 4) демонстрація способом життя й спілкування того, що у внутрішньому досвіді – криються світи, варті захоплення; здатність належати собі і духовному, але при цьому не перетворитися на відлюдника: вміти дружити і відгукуватися на потребу в тобі інших.

У присвяті до вже згаданої притчі «Вбогий жайворонок» Сковорода дає зрозуміти, що духовно найжалюгідніші ті, кому *«мастять елеєм голову»*⁸². Можемо побачити в цій характеристиці ті спільноти, нації, держави, де ключова ставка – на самозвеличення, фіміам «непомильності»; менторство щодо інших при втраті будь-яких моральних прав ставати для когось взірцем; шовінізм, ксенофобію. І саме таке несе нині рашизм. Метафора Сковороди: на душі таких людей (і спільнот) чатують тигри і сирени⁸³. А ми можемо додати: вони свідомо уподібнюють себе до таких тигрів і сирен, віддають свої волю, думки, почуття у власність цим руйнівним духовним «хижакам», отруюючи життєвий світ і сусідів.

Тож українські інтелектуали нині мають нагальне надзавдання – нести світові правду про згубність рашизму; про фальш декларацій багатьох росіян щодо своєї колективної нібито «гуманності» завдяки «великій культурі»; про те, що глянц явищ їхньої культури нерідко і постає тими «сиренами», чия нібито «гармонія» стає інструментом руйнації. Як відомо, сирени за міфами – оманливо привабливі демонічні істоти, що знищували мореплавців. І як тут не провести символічну паралель?

⁸² Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 921.

⁸³ Там само, с. 921.

Відомо, що 6 травня 2022 р. російська ракета зруйнувала музей філософа у Сковородинівці на Харківщині. Ті, що прагнуть заради гордині зробити «своїми» Сковороду і Канта, проводять лицемірні, пафосні семінари та конгреси з нагоди їхніх ювілеїв (як-от у Калінінграді у квітні 2024 р. з нагоди 300-річчя кенігсберзького генія), – на практиці руйнують. Однак, як відомо, попри знищені стіни музею, експонати збереглися, бо були заздалегідь евакуйовані. І виявилася дивом збережена, вціліла статуя Григорія Варсави – лише трохи пошкоджена. Це символ немарності духовного. Символ стійкості того, що здавалося б, є слабшим. І живий, вічний докір генія новітньому колективному Голяфу (як на Мюнхенській конференції 2023 року назвав український Президент войовничу Росію).

Література до розділу:

1. Бартоліні, М. Г. (2017). *«Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди*. Київ : Академперіодика, 160 с.
2. Бойченко, М. (2022). Чому «русский мир» не спіймав Григорія Сковороду. *Вісник Національної академії педагогічних наук України*, №4(2), с. 1–8.
3. Гандзель, М. Т. (2022). *Теорія пізнання самого себе Григорія Савича Сковороди. Історико-філософські студії*. Київ : Наукова думка, 157 с.
4. Горохолінська, І. В. (2012). *Феномен релігії в системі аксіологічних ідей Канта: логіка становлення та шляхи історичних рецепцій* : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Чернівці : ЧНУ, 20 с.
5. Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. Київ : Юніверс, 504 с.
6. Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму*. Київ : Юніверс, 238 с.
7. Ковалинський, М. (2016). *Жизнь Григорія Сковороды. Сковорода Г. Певна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., с. 1343–1386.
8. Лютий, Т. (2022). *Сковорода. Самовладання*. Київ : Темпора, 632 с.
9. Платон. (2000). *Держава*. Київ : Основи, 355 с.
10. Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії*. Київ : Основи, 759 с.
11. Сковорода, Г. (2016). *Певна академічна збірка творів*. Харків : Видавець Савчук О. О., 1400 с.
12. Чижевський, Д. (1934). *Філософія Г. С. Сковороди*. Варшава : 3 друк. НТШ у Львові, 224 с.
13. Чорноморець, Ю. (2014). *Християнський платонізм Григорія Сковороди. Філософська думка*, №5, с. 88–97.
14. Bocheński, J. (1993). *Zarys historii filozofii*. Kraków : Philed sp. z o.o., 219 p.
15. Kant, I. (1964). *Critique of Judgement*. New York : Hafner Publishing co., 348 p.
16. Windelband, W. (1902). *Platon*. Warszawa : Wydawnictwo «Przeglądu filozoficznego», 264 s.