

# ПРОДОВЖЕННЯ ТЕМИ Філософія Григорія Сковороди: історія і сучасність

---

<https://doi.org/10.15407/fd2023.04.103>  
УДК 37.012.01

**Марія КУЛТАЄВА**, докторка філософських наук,  
професорка, завідувачка кафедри філософії  
Харківський національний педагогічний  
університет імені Г.С. Сковороди  
член-кореспондент НАПН,  
61002, Харків, вул. Алчевських, 29  
mariya\_kultaeva@i.ua  
<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>

## ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВЕКТОР ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: РЕЗОНАНС МЕДІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ XVIII століття

---

*У статті розглянуто філософію Сковороди в ускладнених контекстах історичного розвитку європейської філософської думки. У методологічній площині широко застосовуються медіологічний підхід та наративи Першого і Другого Просвітництва, які нерідко накладаються одне на одне, утворюючи гібридні форми Третього Просвітництва. Настанови цього підходу дають ключ до розуміння не тільки глибинних смислів філософії Сковороди, а й актуальних суспільних і культурних трансформацій, які відбуваються в останні десятиліття в Україні та Європі. Позицію Сковороди на межі Першого та Другого Просвітництва розглянуто в динаміці, а також в оптиці видимого й невидимого з відповідним оцінюванням Сковородою просвітницької перспективи духовного оновлення людства. Визначається особлива роль Біблії у медійних трансформаціях, які відкривають шлях до Третього Просвітництва, праобразу якого простежуються в антропотехнічних експлораціях Сковороди.*

**Ключові слова:** філософія Сковороди, європейська перспектива, Просвітництво, медіологія, культура, виховання, людина, Біблія, антична традиція, невидиме, свобода.

---

Цитування: Култаєва, М. (2023). Європейський вектор філософії Григорія Сковороди: резонанс медійних трансформацій XVIII століття. *Філософська думка*, 4, 103—124. <https://doi.org/10.15407/fd2023.04.103>

*Немає більш шкідливого для суспільства,  
ніж те, що побудоване для головного добра,  
а стало розтлінним. І немає більш смертоносною  
для суспільства рани, ніж марновірство —  
листя для лицемірів, маска шахраям, заслона  
дармоїдам, стимул та підігрів для людей  
з дитячим розумом.*

Г.С. СКОВОРОДА

## Попередні зауваги

Європейська філософська традиція настільки органічно увійшла у творчість Сковороди, що йому приписують навіть загальновідомі цитати та афоризми античних мислителів. І це попри те, що він у той чи інший спосіб вказує на походження висловів, які вже стали крилатими. Річ у тому, що XVIII століття мало на меті цілковито інше, ніж примітивні викриття плагіату, які у XXI столітті є хіба що не ознакою академічної добросесності. Натомість за доби Просвітництва головне становили поширення й філософська апологія нових ідей, які не лише були маркером розриву з догматизмом Середньовіччя, а й відкривали перспективу цивілізаційного поступу людства. Григорій Сковорода, маючи як європейський, так і вітчизняний досвід щодо впровадження просвітницьких інновацій, не впадає в ейфорію від секуляризації, ототожнюваної зі свободою, а вказує на пов'язані з цим ризики та небезпеки, хоча й не відкидає положення про провідну роль освіти та виховання в духовному розвитку людини.

Такий підхід був недооціненим свого часу, але в сучасних дискурсах щодо Першого, Другого і навіть Третього Просвітництва застереження Сковороди, як буде показано нижче, співзвучні з пересторогами, які висувались упродовж еволюції просвітницьких ідей<sup>1</sup>. Зосередження уваги на європейському векторі філософії Сковороди у статті не означає применшення його ролі у становленні й самоствердженні України як культурної нації. Навпаки, закладена ним традиція творення Європи на теренах Батьківщини сьогодні цементує українське суспільство й надихає на захист рідної землі, свободи та гідності. Жити в часи радикальних культурних поворотів завжди важко, бо вітер змін у той чи інший спосіб коригує стратегію життєтворчості людини; передусім це стосується видатних філософів, які занадто далеко зазирають у вимріяне майбутнє, нерідко втрачаючи при цьому ґрунт під ногами. Сковорода жив саме в такі часи й докладав чимало зусиль, щоб мінімізувати наслідки зваблення міражами марновірства, продовжуючи критичний напрям європейської філософської традиції.

Творчість Сковороди та його самого зазвичай описують в інтер'єрах українського бароко<sup>2</sup>. Але просвітницькі культурні ландшафти з їхніми чіт-

---

<sup>1</sup> Докл. див. монографію Міхаела Гампе, присвячену Третьому Просвітництву: (Hampe, 2018).

<sup>2</sup> Як слушно зазначає Мирослав Попович, далеко не всі явища української культури XVI—XVIII століть, особливо розвиток філософії, можна схарактеризувати як барокові (Попович, 2008: с. 71).

кими дороговказами виходу за горизонти сучасності, як уже зазначалося, також приваблювали українського Сократа і водночас бентежили, бо це були не просто шляхи цивілізаційного поступу людства, а й виклики усталеним стереотипам філософського й богословського мислення. Адже ідеологія Просвітництва начебто мимоволі оминала питання, як узгодити ретроспективні, але визнані ідеї з новими орієнтирами та цінностями. На це питання важко дати однозначну відповідь, адже вона залежить від контекстів плінної сучасності. Сковорода добре знав пастки таких відкритих і через це провокативних питань, але намагався їх радше не обминути, а обігнати. Про деякі з таких спроб з аргументацією навздогін йтиметься далі.

Європейське людство увійшло у XVIII століття зі значним культурним скарбом, який примножувався ще з часів античності, але систематизація та інструменталізація різних історичних версій гуманізму починалася саме з усвідомлення неможливості удосконалення людини в ситуації безперервних війн, які лихоманили Європу вже впродовж кількох століть. Сковорода добре знав про їхній деструктивний вплив на людину, сповідуючи філософію свободи та миру. У сучасному сквородинознавстві ця проблематика висвітлена в працях Мирослава Поповича, Леоніда Ушкалова, Наталії Левченко, Олексі Мишанича та ін. Перспективним напрямом сквородинівських студій став також розгляд діалогів Сковороди на методологічних засадах сучасної комунікативної філософії, представлений у публікаціях Анатолія Єрмоленка.

Метою ж цієї статті, яка спирається на напрацювання вказаних авторів, є виявлення в літературно-філософській творчості Сковороди резонансних реакцій на європейські культурно-антропологічні трансформації XVIII століття. Тут запропоновано також низку припущень щодо певних моментів біографії Сковороди на підставі культурно-антропологічного й соціолінгвістичного аналізу, а також експлікація в медіологічній площині його антропотехнічних розмислів разом із їхніми педагогічними імплікаціями.

## **Григорій Сковорода на межі Першого й Другого Просвітництва**

Сковорода, мабуть, одним із перших побачив у реаліях просвітницької перебудови європейської духовної культури паростки масової культури та контури суспільно-політичних деформацій, критика яких у сучасних філософських дискурсах набула назви «Другого Просвітництва» (Willke, 2016: S. 163). Цілком у дусі останнього Сковорода піддає нищівній критиці утилітаристські мотивації пізнання як привласнення природи та здійснює на свій лад розчаклування надмірних очікувань щодо науки й науковця. Вирок, винесений Сковородою корисливому винахідництву, окриленому просвітницькими ідеями, звучить майже як сучасний екологічний маніфест. Так, він констатує, що ми, тобто освічені, але егоцентричні люди «виміряли море, землю, повітря, небеса, потурбували задля металів земний живіт, дошукалися на Місяці гір, рік та міст, ... будуємо незрозумілі машини, засипаємо прізви,

зупиняємо і скеровуємо водну течію, ставимо щодня нові досліди і творимо дикі винаходи» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 337). Усе це, на його думку, є хибним самоствердженням пихатої людини, що перебрала на себе функції Бога за-для збагачення й самоствердження, але звела ці функції до двох — карати й милувати, а також редукувала дихотомію видимого й невидимого до видимого, але в модусі власного бачення, отже — з рисами жаданого.

Процеси прискореної секуляризації та індустріальні перетворення, які вже за життя Сковороди давалися взнаки на Слобожанщині, відлякували його своїм руйнівним потенціалом. Як і просвітники, він хоче змінити людину й суспільство, але не через звуження духовного світу та простору свободи, а через поглиблення розуміння його підвалин. Проголошення Біблії християнським Богом — а це є наскрізною думкою філософських творів Сковороди — виконує тут одразу два завдання: теоретичне та практичне. Теоретичне завдання полягає в розкритті діалектики видимого, а практичне — у навчанні вдумливого читанню, щоб розуміти глибинний світ Біблії.

Перше завдання Сковорода розв'язує через залучення аргументативної бази античної класики. Сократ, Платон, Аристотель, Епікур, Плутарх, Цицерон, — це далеко не повний перелік античних філософів, які з'являються на сторінках його творів, включно з листуванням. Сковорода навіть робить, із погляду православ'я, неприпустиму річ: ставить на один рівень Христа та Епікура (Сковорода, 2005: т. 1, с. 81). Методологічною основою для свого оригінального тлумачення людини та її місця у світі він обирає апробовані ще за античності розрізнення між видимим і невидимим, між макрокосмом і мікрокосмом, а медіумом між якими виступає «Біблія — маленький богообразний світ» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 18—19). Для більшості земляків, сучасників Сковороди такі посилання та звернення були культурною інновацією, бо шельмівські романи зі статусом «народних книжок» різними мовами, але з численними, нерідко непристойними ілюстраціями, проникали на Слобожанщину швидше, ніж філософські ідеї з потужним гуманістичним потенціалом<sup>3</sup>. Останні також здебільшого подавались у популярній формі в рамках християнської літератури для читання на кожний день. Апологетів брехні, омани, духовного ледарства Сковорода презирливо називає «діогенчиками», «філософчиками», що продукують «знаннячко» й «поняттячко», «розуміннячко», видаючи їх за ознаки освіченості (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 292, 348). Водночас він високо оцінює роль справжнього філософа в суспільстві й роз'яснює це на прикладі занепаду Афін, коли там зникли «бесідники», тобто Сократ і Платон з їхніми учнями та послідовниками. Вони були тим «джерелом, що напоювало сад суспільства», а коли їх не стало, їхнє місце посіли «зборища філософських мавп». Їх Сковорода ще називає «свинячими стадами», які не мали «нічого сутнього від істинної мудрості» і своїм «розтлінням зіпсували саму основу афінського юнацтва, бо прагнули лише слави

<sup>3</sup> Згодом, уже після смерті Сковороди, сюжети цих книжок будуть ушляхетнені в образі Шельменка, створеного Григорієм Квіткою-Основ'яненком, який став майже фольклорним.

та збагачення» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 127). Суспільні наслідки настанов користолюбних наставників, що знищують філософію як таку, є жахливими, бо «богопізнання перетворилося на отруту, а розбрат — у марнославство і лицемір'я, правління — у мучительство, судейство — у крадіжки, воїнство — у грабунки, а науки — у зброю злоби» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 427). Ця діагностика за своєю інтенціональністю дещо нагадує «Похвалу глупоті» Еразма Роттердамського, улюбленого філософа Сковороди, але вона наближається також і до соціальної критики, яка систематизується в дослідженнях трагічної діалектики Просвітництва вже в середині ХХ століття<sup>4</sup>.

Другому практичному завданню, яке постало перед Сковородою з огляду на обґрунтування Біблії як підручника з християнської життєтворчості, — майже цілком в дусі Першого Просвітництва — присвячено окрему працю «Книжечка про читання Святого письма, названа жінка Лотова», де визначено педагогічну функцію наставника, обґрунтовано необхідність емоційного зв'язку з учнем, надано дидактичні поради щодо читання «на користь душевну». Але водночас, вже в дусі Другого Просвітництва, він попереджає про «страшну небезпеку у читанні», яка породжує марновірство (Сковорода, 2005: т. 2, с. 38).

Корені марновірства Сковорода вбачає в релігійному фанатизмі, який у Європі віками призводив до кровопролиття. Бога релігійних і світських фанатиків, або марновірних він, цілком у річищі просвітницьких полемік, прирівнює до «варварів», бо вони припускають, що Бог надає певним людям або верствам право застосовувати примус для просування власних інтересів, які нібито збігаються з вищою волею (див.: Сковорода, 2005: т. 2, с. 10). Це твердження підкріплюється відповідними цитатами з Біблії в суб'єктивній інтерпретації, але з претензією на істинність. Марновіри перекручують вчення Августина про дестинацію людини, а також схожі ідеї, щоб виправдати власне прагнення помсти, заздрість і гнів<sup>5</sup>. Сковорода не просто робить застереження щодо поширення марновірств у суспільстві, розтлумачуючи, в чому полягає «промисел, особливий для людини (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 143—144). Він створює своєрідний ідеально-типовий конструкт такої суспільно небезпечної особи, яка з позірною добрими намірами руйнує все навколо себе. Отже, «марновір бенкетує і козлогосить, проголошуючи ворогами й еретиками всіх, хто з ним не погоджується», при цьому думаючи, що служить Богові (див.: Сковорода, 2005: т. 2, с. 9). Цей схематизм згодом буде чітко простежуватись у секулярних світоглядних настановах комуністичної ідеології та в сучасній політичній міфотворчості, де домінує трагічна діалектика Другого Просвітництва, коли свобода перетворюється на тиранію.

<sup>4</sup> Див.: (Adorno, Horkheimer, 2020; Култаєва, 2017).

<sup>5</sup> Аналізуючи «шлях до винаходу метафізичного банку помсти», Петер Слотердайк звинувачує у цьому античну міфологію, а також «схоластичну і пуританську теологію гніву», яка згодом вилилась у «помсту Бога секулярному світу» (Sloterdijk, 2006: S. 113). Ця діагностика підтверджує актуальність застережень Сковороди.

Але доба Першого Просвітництва, з її ілюзіями, відкриттями й ома-нами, одержимістю ідеєю радикального оновлення та завзятою боротьбою з усім віджитим, старим і недолугим, сприяла також виникненню й розбудові так званих педагогічних провінцій, де мала сформуватися генерація нових, освічених і вільних людей, відповідальних за свої вчинки<sup>6</sup>. Просвітницька ідеологія окреслила контури нової людини, а ось за наповнення цих контурів точилась конкурентна боротьба в середовищі філософів і літераторів. Сковорода зі своєю концепцією трансформації людини також мав свій голос у віртуальному клубі європейських мислителів, які прагнули вдосконалити людину і світ<sup>7</sup>. Такий поворот від реальної до можливої ідеальної людини, вільної та відповідальної, відбувався далеко не в останню чергу через радикальну зміну медійної ситуації в європейській культурі, зумовлену поширенням книгодрукарства, наслідком чого стали не лише поширення культурних технік читання й письма, а й зміни в розумінні духовних і природних підвалин людського буття, включно з поділом людей на письмених і неписьмених. Символічний світ писемної культури, з одного боку, формує людину, здатну розкривати та розуміти неоднозначну символіку написаного тексту, а з іншого — змушує її займатись самоаналізом і самоспостереженням. Так, здійснена Сковородою онтологічна демаркація символічного світу Біблії органічно доповнюється практичною вимогою самовиховання, що має керуватися глибинними смислами біблійних образів, її метафорики та сюжетних ліній. Проте Сковорода вказує не лише шлях до щастя, а й «доріжки», які ведуть до нещастя через непомірні людські амбіції (див.: Сковорода, 2005: т. 1, с. 418). Такі застереження були притаманні античній етиці та схоластиці, але Сковорода адаптує їх до сучасних йому контекстів. Треба зазначити, що напівжартівливий жанр порад, «як бути нещасливим», знову починає займати свою нішу в сучасній популярній філософській літературі. Тут, як і у Сковороди, навіть знову з'являється образ жінки Лотової — своєрідного стоп-сигналу на шляху до екзистенційної катастрофи через брак самопізнання й зарозумілості (див.: Watzlawick, 2011: SS. 23—24).

Релігійна й літературно-філософська антропологія<sup>8</sup> посідають чільне місце у спадщині Сковороди. Жанрову різноманітність його творів об'єднує

<sup>6</sup> Відповідаючи на питання «Що таке Просвітництво?», Кант, сучасник Сковороди та його співгромадянин, наголошував, що воно має процесуальний характер, бо це «вихід людини зі стану неповноліття за власною провиною» (Kant, 1998: S. 59).

<sup>7</sup> Петер Слотердайк слушно зауважує з огляду на це: «Навіть коли філософія тільки-но починала дорослішати, жодне суспільство не спромоглось запобігти провокаціям з боку еліти проти тих, хто насправді живе і розуміє. Громадянська війна між філософським духом і здоровим глуздом є константою староевропейської історії духовної культури» (Sloterdijk, 2011: S. 72—73). Сковорода теж вмів навіть мимоволі вражати та проковувати суспільство.

<sup>8</sup> У межах цих рубрик Слотердайк особливо виділяє «поезію сили», «поезію терпіння», «поезію гіперболізації». Усі вони в добу Просвітництва зосереджувалися на «пошуках неба» — орієнтира та співвиконавця антропотехнічних перетворень (Sloterdijk, 2020:

емоційно забарвлений образ автора, бо він не просто повідомляє, а й переживає, співчуває, виховує, ділиться своїм життєвим досвідом, до якого належать просвітницькі узагальнення практик власної життєтворчості. Останні представлені здебільшого в листуванні Сковороди. Евристичний потенціал медіологічного підходу, відображений у працях Режиса Депре та Альбрехта Кошорке<sup>9</sup>, дає змогу розширити горизонти усталених уявлень про європейський вектор філософії Сковороди, а також про його саморепрезентацію в просторі писемної літературної, філософської та педагогічної комунікації. Це стосується передусім досвіду його входження в духовний простір Просвітництва й опрацювання семантичних інновацій цієї доби. На основі такого дослідження філософ попереджає про пастки секуляризації, здатні спричинити культурні патології й навіть кризу людського буття, зумовлену світоглядною дезорієнтацією. В методологічному аспекті нових імпульсів для аналізу «літературної антропології» Сковороди надає концепт «типографічної людини», запропонований Маршалом МакЛюеном для опису трансформацій людини під впливом такої культурної техніки, як друкарство<sup>10</sup>.

Межі XVIII століття, не лише у Сковороди, а й у багатьох інших філософів і поетів, як уже зазначалося, є розсунутими, бо просвітницька інтерпретація неоплатонізму, ідей Спінози, Лютера, Еразма Ротердамського, Рене Декарта, Томаса Мора й Томаса Гобса присутні в той чи інший спосіб майже в усіх просвітницьких наративах. Семантики цих наративів та їхні проблемні лінії є також у літературній та філософській творчості Сковороди. Вони не тільки пробиваються крізь нашарування українського бароко, а й перебирають на себе деякі сольні партії його «Симфоній». Поширення нових форм комунікації на основі письма в добу Просвітництва сприяло проникненню семантик природознавства як у поезію та прозу, так і в теологічні трактати та інші форми релігійної свідомості (Cassirer, 2007: SS. 93—96). Але передусім це уможливило взаємопроникнення суб'єктивного й об'єктивного в літературні, а також літературно-філософські та релігійно-філософські комунікації. З позиції схоластичного та радикально-православного

---

SS. 198, 307, 309). Поезії Сковороди цілком вписуються в такі рубрики. Вони надихають на пошуки космічної й моральної інтегральності як основи оновлення людського буття. Зокрема, такими інтуїціями наповнений його «Сад Божественних пісень».

<sup>9</sup> Див.: (Debray, 2004; Koschorke, 2003).

<sup>10</sup> Див.: (McLuhan, 1962). В усіх українських перекладах назва цієї відомої монографії МакЛюена подається як «становлення людини друкованої книги». Але «типографічна людина» у цьому випадку є ідеально-типичним конструктом, який не може переживати стадію становлення, бо «виготовляється», або перебуває в процесі виробництва за новими технологіями. Це серійний випуск культурних трансформерів. Сковорода, як буде показано далі, розрізняє відмінності між маркером культурної типологізації людини та її онто-антропологічними характеристиками, які виникають в перебігу опанування нових культурних технік, які, у свою чергу, оволодівають людиною. У сучасній галактиці інформаційних технологій МакЛюен, мабуть, міг би оперувати конструктом «цифровізована людина», чи homo digitalis.

мислення такі інновації сприймалися як еретичні, ба й загалом ставали приводом для звинувачення їхніх авторів в атеїзмі, як це було з Фіхте. Сковороду, як відомо, саме за такі інновації (літературно оброблені дидактичні матеріали до лекцій з акцентуванням авторської позиції, обґрунтування припустимості плюралістичної інтерпретації символічного світу Біблії, самостилізація й відстоювання власної позиції) неодноразово звільняли з викладацьких посад і навіть звинувачували у маніхействі<sup>11</sup>.

Описи життєтворчості філософа в інтер'єрах повсякденності та його саморепрезентація в лабіринтах ідей збігаються не завжди. Біографічний час і темпоральний вимір філософської творчості нерідко утворюють щось на зразок паралельних світів. У парадоксальний спосіб це не виключає єдності таких світів через уже згадане вище взаємопроникнення об'єктивного та суб'єктивного, раціонального та ірраціонального.

Улюблене Сковородове розрізнення між видимим і невидимим ще й досі залишається живою моделлю пояснення, витриманою в душі сократівсько-платонівської традиції. У своїй творчості він також то відкриває себе, то приховує свою особистість за натяками, загадками та ребусами, — усім тим, що сьогодні називають розширенням діапазону рольової реальності, або уявленням себе іншим. Слотердайк, з огляду на це, говорить про «воскресіння суб'єкта», готового «йти добровольцем на поле битви за свободу та універсальні моральні цінності в ім'я удосконалення людства», але при цьому радить уникати зайвої метушні та героїзації (Sloterdijk, 2011: S. 73). Сам Сковорода, мабуть, ніколи не покидав передових позицій на такому полі бою. Образ автора в його поезіях, байках і діалогах є невидимим, але відкритим до спілкування. Виходячи з просвітницької культурно-антропологічної й соціолінгвістичної аргументації, зокрема нової культури оповіді (Erzählkultur), яка вже заявила про себе у XVIII столітті, можна зробити кілька припущень.

Так, спогади Михайла Ковалинського про Сковороду зазвичай розглядають як надійну фактологічну основу для реконструкції життєтворчості філософа. Але ці спогади витримані також і в річищі літературної традиції європейського просвітництва та ренесансних експериментувань із біографічними фейками<sup>12</sup>. Цим традиціям притаманні вигадки, емоційні забарвлення в рамках нової культури почуттів, а також медійні техніки поживлення читачького інтересу до оповіді через залучення елементів міфічного мислення на зразок екзистенційних зустрічей. Тема так званих «вибіркових спорідненостей» (Wahlverwandschaften) є дуже популярною в письмовому

<sup>11</sup> Несправедливість таких наклепів Сковорода описує в листі до Василя Максимовича від 1764 року. Цей лист має всі ознаки просвітницького епістолярного жанру з риторичними запитаннями й відповідними семантиками, а також із цілком раціональною аргументацією своїх вчинків. (Сковорода, 2005, т. 2: сс. 243—346).

<sup>12</sup> Співвідношенню між правдою й вигадкою в автобіографіях і біографічній літературі присвячена велика за обсягом і фактологічним матеріалом праця Й.В. Гете «Поезія і правда», яка відображає культуру жителів того часу. Див.: Goethe, J.W. (2007). *Dichtung und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



спілкуванні XVIII століття. Цій проблематиці Гете присвятив навіть одно-  
йменний роман<sup>13</sup>. Отже, не можна ігнорувати припущення, що люди, від-  
творені у мемуарній літературі, живуть на її сторінках також і за логікою  
літературного жанру, перебуваючи в лещатах письмової комунікації та під  
тиском інтелектуальної моди свого часу, яка вимагала дивувати та вражати  
читача непередбачуваними доленосними зустрічами.

### **Сковорода видимий і невидимий, або Спроба зазирнути за горизонт академічного сковородинознавства**

Біографія Сковороди, укладена різними генераціями дослідників, є пов-  
ною, послідовною й захопливою. Вона потребує постійного унаочнення або  
співпереживання щодо перипетій життя філософа (Ушкалов, 2017). Проте  
начебто неспростовні задокументовані свідчення також зазвичай приховують  
щось невидиме, але значуще для розуміння філософа та еволюції його мис-  
лення. Йдеться передусім про розбіжності у стандартах поведінки в межах  
світського (придворного) та звичайного життя, зафіксованих у їхніх літера-  
турних самоописах (Koschorke, 2003: SS. 16—17). Здебільшого це стосувалося  
так званих старих норм поведінки, що актуалізуються з метою посилення  
морально-етичних орієнтирів у повсякденному житті освічених верств на-  
селення, які мали бути зразком для наслідування для низів суспільства. На  
це, зокрема, звертає увагу відомий медієвіст Курт Флаш. Він слушно вказує  
на те, що, розглядаючи ті чи інші ідеї попередніх епох, треба передусім вста-  
новлювати їхню функційність. Якщо «старі ідеї» зберігаються в наступних  
історичних періодах, то це свідчить про те, що вони «посилюють або коригу-  
ють самосвідомість цивілізації» (Flasch, 1989: S. 14).

Так звані старі загальноєвропейські тенденції та їхні локальні репрезен-  
тації мали великий вплив на життєтворчість Сковороди. Йому пощастило  
не лише з викладачами Києво-Могилянської академії, а ще й із колегами та  
друзями. Просвітницький культ дружби, на ґрунті якого закладалися праоб-  
рази громадянського суспільства, а також створювалися таємні товариства  
з метою удосконалення суспільства, підтримувався й генерувався серед  
одномудців Сковороди в Переяславському та Харківському колеґіумах, ба-  
гато з яких мали досвід життя або навчання за кордоном, навіть у східних  
країнах<sup>14</sup>. Там він міг обговорювати й осмислювати свій досвід, здобутий

<sup>13</sup> Цей роман був виданий у 1809 році, але він узагальнює просвітницьку ідею екзистенцій-  
них спорідненостей у культурному просторі на відміну від біологічних рідних та двій-  
ників, які фігурують у літературі раннього Модерну. Кошорке пов'язує з цим поворотом  
культу дружби й «дедemonізацію барокового образу жінки» (Koschorke, 2003: S. 32, 48).  
Культ дружби простежується не лише в листуванні Сковороди, а й у філософських діал-  
огах. Навіть до демона він звертається «друже і враже мій» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 90).

<sup>14</sup> Див.: Нічик, В. (2002). Симон Тодорський: гебраїстика у Києво-Могилянській акаде-  
мії. Київ: Вид. «Академія».

при дворі в Петербурзі та під час відрядження до Угорщини. Але своїм існуванням таке коло друзів та однодумців, що складалося не лише з присутніх, а й із відсутніх, далеко не в останню чергу завдячувало письмовому епістолярно-літературному жанру, який сприяв становленню культури свободи в її екзистенційному вимірі. Письмова культура у XVIII столітті була своєрідним оберегом вільнодумців, мінімізуючи їхні поневіряння, бо в ті часи доволі мало людей могли писати доноси, а ще менше — розбиратися у філософській літературі. Натомість у так званому світському житті панували плітки та чутки, особливо про тих, хто виділявся з натовпу.

Сковорода також уособлював новий тип вільної людини, що мала мужність порушувати умовності, бути водночас європейцем і українцем, відстоювати свої погляди, не лякаючись заборони на викладацьку діяльність. Історико-філософська й теологічна аргументація Сковороди змушує ніяк-віти навіть багатьох гуманітаріїв, які здобули філософську освіту вже в незалежній Україні. Його ділові, освітні та приватні подорожі важко назвати мандрями, бо останні передбачають спонтанність, розмитість або невизначеність мети, романтичне забарвлених блукань. Сковорода, натомість, не грав і не змагався з географічним простором, а свідомо обирав терени, найбільш сприятливі для духовного розвитку й самовираження. На цих шляхах він структурував простори своєї життєтворчості у спосіб, підказаний старожитніми філософами: закладаючи сади божественних пісень та створюючи духовну атмосферу для виховання молоді в дусі свободи. Відрядження Сковороди до Угорщини, де вже тоді під владою Габсбургів була встановлена релігійна свобода й поширювались ідеї протестантизму, передусім Цвінглі та Лютера, поза сумнівом сприяло духовному розвитку Сковороди в річищі християнського екуменізму та релігійної філософської антропології. Більш глибоке знайомство з австрійським та німецьким масонством теж відбулося під час цієї подорожі, хоча спілкуватися з їхніми представниками він міг також як у Петербурзі, так і на Слобожанщині. Масонство і, певним чином, життєві орієнтири протестантизму Сковорода розглядав як альтернативу не лише російському світському життю, егоцентрично зацикленому на собі, а й імперській державній політиці, спрямованій на придушення свободи совісті та інакомислення. Його, мабуть, приваблювала поряд з тим ідея удосконалення людства та релігійна толерантність європейського масонства, яке проголошувало за мету створення нового, кращого світу.

Філософська, літературна та епістолярна спадщина Сковороди загалом свідчить, що масонські ложі в організаційному сенсі, напевне, були для нього чимось подібним до ув'язнення. Адже для нього свобода мала сакральне та екзистенційне значення, бо «дух свободи нас в нас родить» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 52). Утім, масонська символіка присутня у творах Сковороди: це срібляста дельта, або всевидяче око, мулярські знаряддя праці, семантики архітектури та будівництва, а також піфагорійська інтерпре-

тація чисел (Сковорода, 2005; т. 2, с. 159)<sup>15</sup>. Сковорода до того ж, як уже зазначалося, досить вільно ставився до канонічних настанов православ'я. Проблемна лінія удосконалення, спасіння, лікування душі, притаманна масонству, присутня в багатьох його діалогах і листах. Популярні в масонських ложах дебати, які відтворювались у європейській салонній культурі — інституційному праобразі сучасного громадянського суспільства, — даються взнаки при структуруванні скворородинівських діалогів, які він називає розмовами або бесідами у стилі як Сократа, так і Епікура. Зміст таких бесід є почасти ситуативним, але він завжди має морально-етичну інтенціональність. Наприклад, у пошуках оптимального управління він провокує порівняти за критерієм розумності голів з лондонського та паризького парламентів тільки для того, щоб співрозмовники дійшли висновку щодо існування найвищої мудрості, тобто Бога (Сковорода, 2005: т. 1, с. 344)<sup>16</sup>.

Бог у Сковороди є активною діючою причиною в аристотелівському сенсі. Для опису діяльності Бога він застосовує архітектурні метафори, поширені в масонстві. Так, Бог виступає водночас і «архіатором», і «архітектором», будуючи «лікувальні дома», закладаючи «аптеки» для зміцнення душі, демонструючи при цьому «наймайстернішу архітектурну симетрію» (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 317, 143). Навіть статус Біблії Сковорода теж унаочнює за допомоги архітектурних метафор. Змальована ним картина суспільно-онтологічного статусу Біблії нагадує модерні апартаменти, де можна зручно поспілкуватися щодо удосконалення світу: «Мені здається, що Біблія схожа на дім премилосердного й пребагатого пана, що стоїть на шляху в пустелі під виглядом готелю, дармового для подорожніх» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 398). Архітектурна метафорика Біблії у Сковороди не обмежується описом готелю. Це й «приміщення для лікування духу», «сонце у світоустрою», також і «нехитрий будиночок, лише один залишений багатим батьком у спадок синові; та син з часом здогадався, що цей будиночок є громада безцінного скарбу» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 400).

<sup>15</sup> Про професійне походження цієї символіки та її функційність, натяки на яку робить Сковорода, див.: (Schreiber, Schreiber, 1992: SS. 276—277). Сковорода, зокрема, для описів складних процесів застосовує технічні та навіть господарчі метафори. Назвемо деякі з них: це «годинникова машина» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 144), «Божа фабрика» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 155), розрізнення між «домашньою» та «внутрішньою душевною економією» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 353) «тілесна машина» з «таємною пружиною», якою є думка (Сковорода, 2005: т. 1, с. 351), «магнітна стрілка» спасіння» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 371). У цих метафорах увагу зосереджено не лише на дії механізму, утвореного з окремих частин, а й на управлінні ними. Бога — і як математика, геометра, і як суддю — Сковорода розглядає також у структурній площині як вершину світобудови і водночас творця світу, який облаштовує його за власними принципами, залучаючи до цього людину. Цей схематизм був досить поширеним у пізній схоластиці.

<sup>16</sup> У зв'язку з кризою парламентаризму й демократії схожого висновку доходить відомий німецький соціолог Гартмут Роза, стверджуючи, що сучасні демократії потребують релігії (Rosa, 2022: SS. 78—79).

Архітектурні та просторові метафори Сковорода зазвичай поєднує з антропологічними. Біблія — людина домовита і «книга», що «сама стала Богом» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 374). Біблія також розглядається як світобудова, «фабрика фігур Бога»: «Вона нічим не зачіпає населеного світу, а лиш слідами зібрання із нього створинь веде нас до єдиного всюдисущого начала, як магнітна стріла, поглядаючи на твердь його» (Сковорода, 2005; т. 2, с. 19). Сковорода описує Біблію також і як оселю Бога із ганками та приміщеннями.

Отже, звернення до архітектурних образів і особливе пошанування архітекторів у Сковороди поєднуються з акцентуванням невидимого<sup>17</sup>. Взаємні перетинання видимого і невидимого він розкриває через рефлексії щодо професійної діяльності архітекторів та художників, надаючи їм статусу обраності, бо «не всі люди можуть бути живописцями і архітекторами» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 334). Водночас Сковорода зазначає, що далеко не всі ті, хто приписує себе до цих професійних груп, є такими. «Збери перед собою усіх малярів та архітекторів і пізнаєш, що малярська істина не в багатьох місцях пробуває, а найбільшу їхню юрбу посіло невігластво та не мистецтво» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 334). Отже, «справжній архітектор» у Сковороди — це ідеально-типовий конструкт, до того ж радше не професіонал, а медіатор між видимим і невидимим. Він начебто має перепустку до потойбіччя і звідти одержує вказівки щодо проектування осель Бога, копіюючи його проекти.

На містичну обізнаність архітекторів у справах потойбіччя Сковорода вказує також тоді, коли хоче викрити механізм зваблення людини та унаочнити підступність нечистої сили як «машини», проводячи провокаційну аналогію, а саме: «машина хитрить у речах, а диявольський підступ — у думках», водночас додається такий, мабуть, дидактично виправданий коментар: «У архітекторів і нині якась машина називається по латині *carper*, тобто козел» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 77).

Ці архітектурні семантики у Сковороди доповнюються також певними настановами протестантизму, які внаслідок історичних обставин були поширеними на Слобожанщині й утворювали гібридні форми з канонічним православ'ям і католицизмом, що було типовим і для масонського руху як в Україні, так і в Європі. Про це, зокрема, свідчить визнання Сковородою верховенства Біблії над церковними авторитетами, які прагнули монополізувати право бути охоронцями християнства, трансляторами його ідей і вихователями християнської молоді. Український та європейський неоплатонізм з онтологічним кліше щодо «трьох світів та двох натур» у Сковороди пронизаний духом північного гуманізму. Як уже згадувалося, він захоплювався Еразмом Роттердамським, мислителем, який безкомпромісно відстоював свободу. Навіть історія псевдонімів Сковороди за більш детального розгляду

---

<sup>17</sup> Сковороду цікавить не лише онтологічний статус невидимого, а й функціональність його. Він зазначає: «Непомітна у циркулі точка є джерелом усіх фігур і машин... Нікчемний папірець громадських законів тримає у спокої суспільство» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 15).

має стосунок і до його улюбленого мислителя, і до Іоана Дамаскіна, чиїми ідеями він також захоплювався.

Дуже популярний у сквородинознавстві сюжет щодо походження псевдоніму Данііл Мейнгард, взятого начебто на честь реального двійника Сковороди, теж можна розглянути як можливість переходу до невидимого, стилізовану під популярні на ту пору містичні історії зустрічі споріднених душ. Цей псевдонім цілком припустимо розглянути і як шараду, створену самим Сковородою та його другом, а згодом біографом Михайлом Ковалинським.

Треба зазначити, що ім'я Мейнгард є дуже популярним як у католицьких, так і в протестантських колах. У перекладі з давньогерманської (*megin hard*) воно означає «сильний і твердий» у вірі. Це ім'я ще до Реформації охоче обирали католицькі єпископи, які критично ставилися до авторитету Папи. Тим самим вони нібито посілали меседж про своє особливе ставлення до Біблії, через яку здійснювалась комунікація між Богом і людиною.

Згодом це ім'я стало популярним і серед протестантських пасторів. У Києво-Могилянській академії, де навчався Сковорода, а також на Слобожанщині були католицькі календарі, де 26 вересня ушановували Святого Мейнгарда Герсфельдського (*Meinhard*, або *Meginhardus von Hersfeld*)<sup>18</sup>. Ім'я ж Данііл у цьому псевдонімі — це є визнання причетності до вселенської любові, носієм і захисником якої є Архангел Данііл. На цей псевдонім надихнув Сковороду Еразм Ротердамський — один із його улюблених мислителів-гуманістів, який також складно і дотепно зашифрував свою ідентичність сумішшю латини та грецької: *Desiderius Erasmus Roterodamus*. Це можна перекласти як «Ротердамець, який бажаний (*desiderius*) і гідний любові» (*Huizinga*, 1988: SS. 5—7)<sup>19</sup>.

На основі соціолінгвістичної аргументації можна зробити ще одне дещо провокативне припущення. Прізвище Сковорода є досить нехарактерним для козацтва, яке унікало ідентифікації з кухонним інвентарем. Радше йдеться про специфічну транслітерацію польського слова *skowronek* (жайворонок), або про його поєднання з латинською назвою цього птаха *alauda* за схемою

<sup>18</sup> Цей Святий відбудував знищений пожежею храм приблизно в середині XI століття (див.: Joachim Schäfer. Artikel Meinhard von Hersfeld aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon — [https://www.heiligenlexikon.de/Biographien-M/Meinhard\\_von\\_Hersfeld.html](https://www.heiligenlexikon.de/Biographien-M/Meinhard_von_Hersfeld.html). Abgerufen am 28.11.2023). У XII столітті ім'я Мейнгард одержали перший Ліфляндський єпископ, відомий як Святий Мейнгард Сегеберзький (*Heiliger Meinhard von Segeberg*), а також Празький єпископ (див.: там же). За католицьким календарем їх ушановують відповідно 26 вересня та 11 жовтня. За часів правління Єлизавети, яка підтримувала боротьбу православної церкви проти інших християнських конфесій, прояви прихильності до таких святих були небезпечними та вважались підставою для заборони викладацької діяльності. Попередження Сковороди щодо обережності у висловлюваннях містяться в його листах до Михайла Ковалинського. Вигаданий, мабуть, обома ними образ двійника-сучасника Сковороди Лозанського пастора Мейнгарда міг би бути ширмою, щоб приховувати Святих Мейнгардів, яких не визнавала православна церква, тож їхні шанувальники зазнавали репресій (Култаєва, 2022: сс. 13—14).

<sup>19</sup> Більш детально про це, а також про приховані смисли псевдоніма Варсава див.: (Култаєва, 2022: сс. 14—15).

зрошення кореня та кінцівки з додаванням голосної (skoworonda). Неточні написання на слух та описки були поширені в ті часи почасти через відхід від польської мови, входження живої української мови в письмову та заміну кирилиці «на нову гражданку» (Огієнко, 2010: с. 333). Варто також пригадати, що жайворонок — це один з улюблених птахів Сковороди, який символізує життя в степу на землі та у небі, де славить Христа, співаючи тільки для нього. На користь цього припущення свідчить також те, що у притчі «Убогий жайворонок» думки філософа, особливо про читання на користь, викладає Алауда, тобто жайворонок, батько Сабаша, або сина миру, тобто Варсави, а це другий псевдонім Сковороди (Сковорода, 2005: т. 2, сс. 130—131).

У християнській теології жайворонок символізує свободу, здатність до трансценденції, а також працьовитість та розважливність<sup>20</sup>. Ці риси були притаманні й самому Сковороді. Він, як і жайворонок, співав лише тоді, коли піднісся до неба, але підспівувати йому і хвалити Бога могли й інші птахи — соколи, орли, соловейко в гаю, бусли або гайстери, наприклад «вдячний Еродій» (з лат. бусел). Однак жоден із них не співав тільки для Бога, підносячись до неба. Відстань до жайворонка, зрештою, визначила ієрархію пташиного світу у творчості Сковороди. Ідентифікуючи себе з жайворонком, а свої філософські ідеї — з різними птахами, що високо літають, він встановлював маркери й викарбовував на своєму життєвому шляху дороговкази, що ведуть до Бога. Але перед тим пропонується «прийняти очищувальні пілюлі», щоб остаточно «виблювати» всі «старовинні, винесені із поганого товариства думки» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 37).

Здатність до саморефлексії та самоіронії Сковорода формував упродовж усього життя. Він, наскільки відомо, не мав щоденника, який представники сучасного антропотехнічного повороту вважають «домашнім тренажером» (Sloterdijk, 2012: S. 37). Але в листах до друзів та учнів демонстрував техніки самопізнання, наприклад риторично запитуючи: «Мені не подобається, що я не досить музикальний? Що мене мало хвалять? Що зношу удари і ганьбу? Що я старий?» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 314). Такого роду риторичні запитання до себе є провокативними, бо пропонують зазирнути за видиме, пізнати себе іншим. Критичне мислення Сковороди виходить за межі жорсткого розрізнення на зразок фільтра: справжнє/несправжнє, дійне/недійсне на підставі формалізованих правил і настанов. Його комплексна, але чітко не прописана методологія наближається до методів сучасної філософської антропології, зокрема до принципу «відкритого запитання» у розгляді людини, а також до методологічних засад антропотехнічного повороту, де антрополо-

---

<sup>20</sup> Культ жайворонка був притаманний протестантській літературі, де жайворонка зображують як посередника між Богом і людьми, а також є образом вірцевого християнина (Doeble-Flügel, 2018: SS. 150, 160—168). Жайворонки, подібно до інших птахів і тварин, є дійовими особами в байках, притчах і діалогах Сковороди. Водночас вони репрезентують християнську символіку, послугують розрізненню між видимим і невидимим, земним і небесним.

гічна редукція взаємодіє з антропологічною інтерпретацією. При цьому Сковорода не забуває і про масонський циркуль — як нагадування про імператив самоудосконалення людини, яке разом із духовним розвитком передбачає також і роботу над тілом: «Розмірковуй про тіло твоє те ж саме, що й про згадані образи і циркуль» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 144).

## **Антропотехнічні конструкти Сковороди в контексті просвітницьких культурних трансформацій**

Просвітницькі культурні трансформації стосувалися передусім змін у розумінні людини, її призначення та покликання. Стара так звана двоїста істина, коли Бог як архіатор, тобто творець світу, делегує людині повноваження продовжити цю справу за кресленнями та порадами Біблії, залишається прихованим контекстом для літераторів і філософів XVIII століття. Але разом із «перетворенням риторики на літературу» дослідники цієї доби вказують на зміни в розумінні феномену людини. Передусім змінюється концептуалізація людського тіла. Старе засадниче положення фізіології як руху «тілесних соків», тобто гуморальна координація фізіологічних процесів замінюється на концептуалізацію тіла як цілісного організму, керованого нервовою системою (Koschorke, 2003: S. 177).

Сковорода, поєднуючи людину та Біблію як в онтологічній (взаємопроникнення трьох світів), так і в комунікаційній площині, ставить за мету обґрунтувати єдність універсалістського (християнського) саморозуміння людини та її повсякденних практик, де християнська етика нерідко перетворюється на утилітаристську й остаточно спотворюється. Щоб уникнути таких перетворень, а точніше — спотворень, Сковорода застосовує апробоване схоластикою подвоєння, впоратися з яким не змогло навіть лезо Окама. Сковорода, натомість, демонструє тут дещо інший задум, розглядаючи можливість людини в онтологічній площині, а її дійсність — у практичній. Онтологічний схематизм у такий спосіб урівноважується процесуальним розумінням антропотехнічних трансформацій. Для цього філософ редукує розроблену Парацельсом вертикальну схему репрезентації людини<sup>21</sup> до зовнішньої, тобто матеріальної людини й духовної, яка є істинною, тим самим він віддає данину схоластиці.

Так, Сковорода оперує схоластичним концептом «людини в людині», але розглядає його не лише як онтологічне подвоєння, а й у процесуальному аспекті. На його думку, це дві можливості самопізнання людини та її саморозвитку. В обох випадках зберігається суб'єктність людини: свобода вибору життєвого шляху, моделі життєтворчості, освіти зі збереженням просвітницьких орієнтацій. Передусім тут особливо акцентується необхідність методологічного розрізнення між «звичайним тілом» і «тілом духовним» (Сковорода,

---

<sup>21</sup> Докладніше про шість ступенів репрезентації людини як мікрокосмосу в Парацельса див.: (Benzenhöfer, 2003: S. 47).

2005: т. 1, с. 171). «Звичайне тіло», яке Сковорода полюбляє уточнювати більш емоційно забарвленими атрибутами, такими як «тваринне» чи «скотське» — це «стара людина», яка має виробити із самої себе нову, просвітлену, образ якої відповідав би задуму Бога. Але і нову, і стару людину — як два в одному — він описує в онтоантропологічному аспекті за допомоги анатомічних та фізіологічних метафор. Це передусім центр людини — її серце. Ця евристична метафора, поширена у схоластиці та ранньому Модерні, означає інтегральну характеристику людини, її сутність. «Не може смертне серце поєднатися з божественним серцем», — констатує Сковорода, бо між ними існує «суперечність, або антипатія, як між небом і землею» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 55). Ідеально-типовий конструкт вічної людини, окреслений у Сковороди лише як контур, який наповнюється й доповнюються інтуїціями філософа. Він зазначає: «Думка, або серце є дух, володар тіла, господар дому» (Сковорода, 2005: т. 2, с. 55). Платонівські розмірковування щодо пригадування та еманції, аристотелівське розуміння стосунку між формою та матерією Сковорода переосмислює, коли йдеться про розширення семантичного поля Біблії та чистого (вічного) серця.

Бог як діюча причина, або згаданий вище архітектор і будівельник світу через таке розширення нібито розкриває свої задуми щодо удосконалення мікrokосму — людини. Відносини між старим і новим тут трансформуються в протиставлення вічного і тлінного, нового і старого, свободи і залежності. Наближення людини до Бога в цьому контексті можливе лише за умов, що вона паралельно займається самопізнанням, здійснює рефлексію над своїм зануренням у світ Біблії. Сковорода радить наближатися до Бога не зовнішніми ногами та вустами, а серцем та пізнанням. «Серце твоє, — наголошує він, — є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то сам ти є твоє серце. А коли не наблизитися і не співспряжешся з тим, хто є твоїй голові головою, то залишишся мертвою тінню і трупом. Коли є тіло над тілом, тоді є й голова над головою і вище старого — нове серце» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 164). «Розмови» Душі й Духа в дидактично орієнтованому діалозі «Потоп зміїний», а також низку діалогів, присвячену самопізнанню, за задумом Сковороди, слід розглядати як «випробування сили Божої» на матеріалі біблійних оповідей. Так, Змій-спокусник, наче прискіпливий опонент, змішує біблійні сюжети, але пошуки шляху до Бога передбачають необхідність не лише пройти «школу віри», а й сформувати «нове серце», яке потребує «нової голови», «нових ніг, рук, очей». Справжнє серце, за Сковородою, орієнтується на думки та мислення, що продукується «ноювою головою», а «сердечне бажання» називається ногою, готовою вставати на шлях, що веде до Бога. «Як тільки сердечна нога твоя надулася, відразу ж і чобіт на ній, голову наслідуючи, набирає тієї ж форми, наче копія і оригінал», — розмірковує Сковорода, наголошуючи, що всі видимі члени людського тіла є «одягом» або попелом, натомість справжні члени ховаються у серці (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 241—242).



Корелятом плотського, або скотського серця є шлунок, який формує такі людські риси, як ненажерливість, заздрість та невдячність. Серце земне саме через цю властивість перетворює людей на звіринець, тож «всякий є тим, чиє серце у ньому» (Сковорода, 2005). Але робота над собою здатна змінити цей вирок. Орієнтиром тут є знов-таки Бог як уособлення вищого блага, який усе корисне для людини робить легким, а некорисне — важким. Цей дороговказ до щастя, запозичений в Епікура, проходить крізь усі філософсько-педагогічні твори Сковороди. Також у своїх стислих перекладах творів Плутарха «Про тишу серця» та Цицерона «Про старість» він обирає ті фрагменти, де йдеться про погляди Епікура та Сократа на людину та її шляхи, що ведуть до щастя.

Метафора черева як уособлення схибленої життєтворчості перегукується з відомим афоризмом Сократа про те, що деякі люди живуть, щоб їсти, а він їсть, щоб жити. Сенси цієї метафори розкриваються через їхню кореляцію з концептом серця. Саме «нечисте серце» є богом черева з притаманною йому ненажерливістю. Але й «черево є бог світові, пуп пекла, чєлюсті, джерело і жерло, що виблюває із сердечної безодні вселяку погань...» (Сковорода, 2005).

Ненажерливість є ознакою суспільства споживання, а також масової культури, риси яких угадуються в інтуїціях Сковороди, дотичних до перспектив просвітницьких ілюзій. Не менш ніж про тіло людини він піклується про політичне тіло та суспільну користь. Такі тіла, з одного боку, «складаються з людей», а з іншого — мають бути узгодженими у «своєму співжитті» як «годинникова машина на башті» (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 142—143). Відлуння ідеї суспільного договору в її різних модифікаціях звучить і в діалогах Сковороди. Суспільний договір Сковорода теж розглядає у двох версіях. По-перше, орієнтуючись на Бога та його заповіді. По-друге, через інтерпретацію соціальної ієрархії апелюванням до природженості такої моделі суспільного устрою, побудованого на зразок великої родини, де вдячність виступає аналогом християнської євхаристії<sup>22</sup>. На цій основі має конституюватись ідеальний світ, де пануватиме справедливість, душевний мир, щастя та злагода. Згідно з уявленнями Сковороди про «загальну людську користь», «нерівну рівність», природжену схильність до того чи іншого роду діяльності у суспільстві, приховуються думки Платона та Епікура в інтерпретації Еразма Ротердамського. Розвиваючи цю проблемну лінію, Сковорода виступає проти уніфікації людей внаслідок здійснення просвітницьких політичних декларацій. Бога він асоціює з «водограєм», який наповнює «різні посудини, від-

---

<sup>22</sup> Сковорода пропонує «корисний», а водночас і «легкий» шлях до щастя через шанування батьків, але дає розширену інтерпретацію останніх як «видимих портретів тієї невидимої істоти»: «А ось хто батько твій та мати: будь, по-перше, вірний і дбайливий государю, слухняний градоначальнику, шанобливий до священика, покірний батькам, вдячний учителям своїм та благодійникам. Ось істинний путь до твого вічного й тимчасового благоденства й утвердження твого роду» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 147).

повідно до їхнього об'єму. ... Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна. ... Бо що є дурніше, ніж рівна рівність, яку дурні у світ ввести марно хочуть?» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 437).

Ідеї рівності, братерства, свободи, що згодом, уже наприкінці життя Сковороди, стали гаслами Французької революції і, зрештою, не суперечили християнській етиці, але навіть їхні праобрази в артикуляції пізніх схоластів, а далі — гуманістів і реформаторів почасти відлякували тих, кого вони хотіли ошчасливити натяками на пришвидшені соціальні реформи. У притчі «Убогий жайворонок» Сковорода, навіть переміщує Астраю, давньогрецьку богиню справедливості на терени України, щоб показати зумовленість розуміння справедливості життєвим укладом людей. Усамітнення цієї богині — це натяк на те, що справедливість передбачає зміну життєвих пріоритетів людини (Сковорода, 2005: т. 2, сс. 135—136). Зберегти накопичення потенційної вертикалізації людини через її духовну трансформацію для Сковороди означає пробудити в людині потяг до критичної самооцінки задля її ж добра й перспективи щасливого життя. Він застерігає своїх сучасників від спокус привласнити нові здобутки цивілізації, бездумно кидаючись у вир споживання (Сковорода, 2005: т. 1, сс. 292, 348).

Франція ж у Сковороди зображується як центр європейського вільнодумства і спокусливого добробуту. Навчання закордоном, яким хизуються герої різних жанрів літературно-філософської творчості Сковороди, здобуття почесних звань і статусів розвінчуються як позірні цінності та модні атрибути<sup>23</sup>. Адже наслідком цього стає забуття «найвищої», тобто «всенародної» науки про задум і промисел Божий. Як зазначає Сковорода, «найвищий парламент, що вічно володіє часами і системами, достатньо довів, що він завжди праведний і що суди його завжди справедливі» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 339).

Метафорика «ненажерливості», «неситості», моди, зокрема й інтелектуальної, нагадують сучасні дистопії. Наведемо одне з попереджень Сковороди, яке не втратило сенсу й у ХХІ столітті: «Дух неситий жене народ, сприяє, мчить, щоб покотитися по схилі. Як корабель і коляска без рятівника, поради, передбачення та задоволення» (Сковорода, 2005: т. 1, с. 338). «Ненажерливість» слід не плутати з неспокоєм і духовним живленням «чистого серця», яке є орієнтиром і критерієм християнської доброчесності в науці, мистецтві, освіті й навіть у медицині.

Суспільна свідомість навіть сьогодні стимулює практики «жертя» у вигляді рейтингів науковців, освітян, митців і тих, хто працює в охороні здоров'я. Передбачаючи ці деструктивні тенденції духовного виробництва, передусім біг наввипередки за так званим «передовим досвідом» без оцінювання ефективності останнього в конкретних умовах, Сковорода попереджає, що це не тільки дестабілізує суспільне життя, а й знищує культуру

---

<sup>23</sup> Див. байки Сковороди «Собака і кобила», «Олениця і кабан», а також притчу «Благодарний Еродій».

свободи. У пошуках переконливої аргументації він вдається до конструювання фігури «незацікавленого третього». Така фігура з'являється ледь не в усіх діалогах Сковороди. Але, мабуть, найцікавішою з-поміж усього є оптика інопланетянина — вигаданої ним розумної істоти з Місяця. За Сковородою, він напевне подивувався б обізнаності землян щодо небесних знаків та іншої мудрості, хоча це не головне. Одначе «був би почудований наш місячанин, що в маєтковій крихтінного світу нашого ми сліпі і невмілі, як у малому лондонському годиннику, ...нічого не добачаємо й не дбаємо про найдивовижнішу систему всіх систем — наше тіло», яке має служити Духові (Сковорода, 2005: т. 1, с. 338).

## **Висновки**

Розгляд європейського вектора філософії Сковороди відкриває можливості нового розставлення акцентів у його творчості. Адаптація європейської філософської думки до українських соціокультурних контекстів, здійснена Сковородою, мала великий резонанс в українській культурі не лише через пробудження інтересу до античності та її репрезентацій у схоластиці та ранньому Модерні, а й завдяки експресивній, але аргументовано виваженій критиці інновацій XVIII століття, що міститься в текстах Сковороди, особливо в його літературно-філософській та релігійно-філософській антропології. Остання, за своєю інтенціональністю, співзвучна постсекулярним тенденціям сучасної доби в опціях Третього Просвітництва, коли цифровізація стає новою культурною технікою та актуалізується в нових соціокультурних контекстах віри та пізнання, істини та її імітацій у культурі зображення з потужним ілюзіогенним потенціалом. Сковорода інтуїтивно відчував ці тенденції, здійснюючи опис симптоматики деградації в духовному виробництві свого часу. Він фіксував паростки масової культури, критика якої розгоргатиметься в наративах Другого Просвітництва, зосереджених на критиці суспільства споживання й розваг, орієнтири яких поширюються також на освіту та науку.

Інтерпретаційні нашарування, що відтворюють стилістику раннього Модерну, на жаль, закріпилися в канонізованому портреті Сковороди. На сучасних картинах Сковороду ще й досі нерідко зображують як гібрид проповідника-просвітника, який виступає перед випадковим зібранням слухачів. Назви його діалогів-бесід, мабуть, дають привід для цього. Але філософські твори Сковороди з прихованими цитатами й ремінісценціями належать до писемних жанрів, придатних також і для читання вголос. Деякі місця його творів потребують роз'яснень, особливо це стосується історико-філософської аргументації. Не випадково, посилаючи свої твори друзям, Сковорода писав до них стислі коментарі, розтлумачуючи, про що власне йдеться, щоб уникнути непорозуміння. На жаль, ці коментарі ігнорують не лише студенти, а й популяризатори творчості Сковороди, приписуючи йому загальновідомі висловлювання античних авторів, представників європейської

схоластики та гуманізму. Через це меседжі, які Скворода надсилає нам, українцям, нерідко залишаються поза увагою.

Медіологічний аспект філософсько-освітньої спадщини Сквороди, так само як і аналіз семантик та метафорики його творів, безперечно, потребують більш детального аналізу, а отже — продовження дослідження в цьому напрямі.

#### ДЖЕРЕЛА

- Култаєва, М. (2022). Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сквороди і Йоганна Готліба Фіхте. *Філософія освіти*, 28(2), 8–36.
- Нічик, В. (2002). *Симон Тодорський: гебраїстика у Києво-Могилянській академії*. Київ: Вид. «Академія».
- Огієнко, І. (2010). *Рідна мова*. Київ: Наша культура і наука.
- Попович, М. (2008). *Григорій Скворода: філософія свободи*. Київ: Майстерня Білецьких.
- Скворода, Г. (2005) *Твори*: у 2-х т. Київ: Обереги.
- Ушкалов, Л. (2017). *Ловитва невловного птаха*. Київ: Дух і літера.
- Adorno, Th., Horkheimer, M. (2020). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bezenhöfer, U. (1997). *Paracelsus*. Hamburg: Rowohlt.
- Cassirer, E. (2007). *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Mainer Verlag.
- Debray, R. (2004). *Transmitting Culture*. Columbia: University Press of Columbia.
- Deichgräber, R. (2000). *Mit Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditationen der biblischen Texte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dooble-Flügel, V. (2018). *Die Lerche. Motivgeschichte. Untersuchung zur deutschen Literatur, insbesondere zur deutschen Lyrik*. Berlin: Gruyter.
- Ehlers, J. (2012). *Die Entstehung des deutschen Reiches*. München: Beck.
- Enno, R. (2019). *Der Europäer Erasmus von Rotterdam. Ein Humanist ohne Grenzen*. Basel: Schwabe Verlag.
- Flasch, K. (1989). *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Hampe, M. (2018). *Die Dritte Aufklärung*. Berlin: Nicolai.
- Huizinga, J. (1988). *Erasmus*. Basel: Schwabe.
- Kant, I. (1998). Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung? In: *Werke*: in 6 Bd. (Bd. VI, SS. 31-62). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koschorke, A. (2003). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: W. Fink.
- McLuhan, H.M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rosa, H. (2022). *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel.
- Schreiber, H., Schreiber, G. (1992). *Mysten, Mauer und Mormonen. Geheimnisse in vier Jahrtausenden*. München: Knauer.
- Sloterdijk, P. (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2012). Das Leben ist ein Zehnkampf. *Philosophie Magazin*, 5, 36-41.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Pantheon.
- Sloterdijk, P. (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main.
- Watzlawick, P. (2011). *Anleitung zum Unglücklichsein*. München: Piper.
- Willke, H. (2016). *Dezentrierte Demokratie. Prolegomena zur Revision politischer Steuerung*. Berlin: Suhrkamp.

Отримано 10.10.2023

## REFERENCES

- Adorno, Th., Horkheimer, M. (2020). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bezenhöfer, U. (1997). *Paracelsus*. Hamburg: Rowohlt.
- Cassirer, E. (2007). *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Mainer Verlag.
- Debray, R. (2004). *Transmitting Culture*. Columbia: University Press of Columbia.
- Deichgräber, R. (2000). *Mit Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditationen der biblischen Texte*. Göttingen: Vandenhoe & Ruprecht.
- Doeble-Flügel, V. (2018). *Die Lerche. Motivgeschichte. Untersuchung zur deutschen Literatur, insbesondere zur deutschen Lyrik*. Berlin: Gruyter.
- Ehlers, J. (2012). *Die Entstehung des deutschen Reiches*. München: Beck.
- Enno, R. (2019). *Der Europäer Erasmus von Rotterdam. Ein Humanist ohne Grenzen*. Basel: Schwabe Verlag.
- Flasch, K. (1989). *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Hampe, M. (2018). *Die Dritte Aufklärung*. Berlin: Nicolai.
- Kant, I. (1998). Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung? In: *Werke*: in 6 Bd. (Bd. VI, SS. 31-62). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koschorke, A. (2003). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: W. Fink.
- Kultaieva, M. (2022). Education and Self-Knowledge: On actuality of philosophical-educational ideas of Hryhorii Skovoroda and Johann Gottlieb Fichte. [In Ukrainian]. *Philosophy of Education*, 28(2), 8-36. [=Култаєва 2022]
- McLuhan, H.M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press
- Nichyk, V. (2002). *Simon Todorskyi: hebraistics in Kyiv-Mohyla Academy*. [In Ukrainian]. Kyiv: «Academy». [=Нічик 2022]
- Ohiyenko, I. (2010). *Native language*. [In Ukrainian]. Kyiv: Nasha cultura i nauka. [=Огієнко 2010]
- Popovich, M. (2008). *Hryhorii Skovoroda: Philosophy of freedom*. [In Ukrainian]. Kyiv: Maisternia Biletskykh. [=Попович 2008]
- Rosa, H. (2022). *Demokratie braucht Religion*. München: Kösel.
- Schreiber, H., Schreiber, G. (1992). *Mysten, Mauer und Mormonen. Geheimnisse in vier Jahrtausenden*. München: Knaur.
- Skovoroda, H. (2005). *Works*: in 2 Vols. [In Ukrainian]. Kyiv: Oberehy. [=Сковорода 2005]
- Sloterdijk, P. (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2012). Das Leben ist ein Zehnkampf. *Philosophie Magazin*, 5, 36-41.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Pantheon.
- Sloterdijk, P. (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main.
- Watzlawick, P. (2011). *Anleitung zum Unglücklichsein*. München: Piper.
- Willke, H. (2016). *Dezentrierte Demokratie. Prolegomena zur Revision politischer Steuerung*. Berlin: Suhrkamp.

Received 10.10.2023

Mariia KULTAIEVA, Doctor of Science in Philosophy,  
Professor, Corresponding Member of the NAPU,  
Head of the Department of Philosophy  
H.S. Skovoroda National Pedagogical University  
29, Alchevski St., Kharkiv, 61002  
<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>  
mariya\_kultaeva@i.ua

EUROPEAN VECTOR OF HRYHORII SKOVORODA'S PHILOSOPHY:  
RESONANCE OF MEDIA TRANSFORMATIONS IN XVIII century

The article proposes the consideration of Skovoroda's philosophical heritage in the complex contexts of the European philosophical thought in its historical dimension. This complexity was caused through the secular tendency of the Enlightenment ideology with its explanation patterns for human being and social life. The mediological method developed of R. Debray and A. Koschorke is used for analyzing of Skovoroda's attitudes towards the Enlightenment innovations in cultural and political life. The contemporary narratives of the First, the Second and the Third Enlightenment are applied as pattern for explanation of Skovoroda's attitude towards the secular trends in the culture and education caused of the Enlightenment ideology. Skovoroda is balancing on the edge of the First and Second Enlightenment: as a philosopher of freedom he makes human responsible for his way of life, but as philosopher of morality he defended the idea of God using the neo-platonic approach. The resurrection of Epicureanism in the Age of Enlightenment was a theoretical challenge for Skovoroda with resonance reactions because his ethical views were based on Epicurus concept of necessity as regulative principle for successful life which can be got without any effort. The religious anthropology developed of Skovoroda is considering in its anthropological-technical aspect. The central ideas of the First Enlightenment — omnipotence of education, disenchanting of religion and project of a new human are rethinking by Skovoroda from the perspective of his religious anthropology with imperatives of self-knowing and making distinction between visual and invisible thereby the way to the eternal truth is possible only possible by the new hermeneutic of the Bible. The semantics and heuristic metaphors in Skovoroda's works are analyzed, which have a resonance effect with Protestantism and Freemasons ideas, some of which are actualized today.

**Keywords:** *philosophy of Skovoroda, European perspective, Enlightenment, mediology, culture, education, human, Bible, ancient philosophy, invisible.*