

УДК 141.132.33+165.63(477:4)"17"  
DOI: 10.18523/2617-1678.2022.9-10.3-22

Лютий Т. В.  
<https://orcid.org/0000-0002-0381-6916>

## ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ: МІЖ БЕРЕГАМИ МІСТИКИ ТА РАЦІОНАЛІЗМУ

*Задум статті полягає у встановленні зв'язків між ученням Григорія Сковороди та чільними тенденціями в західній філософії. Оскільки шукані впливи, подібності та паралелі є переважно неявними, головною метою розвідки є виявлення спільних мотивів мислення, а не прямої залежності. Проте найбільша трудність полягає в тому, що українського філософа не просто зарахувати до якогось конкретного новочасного інтелектуального руху. Припускають, що його місце у філософії десь на перехресті між містичною та раціоналістичною традиціями. Спочатку в статті порівняно погляди німецьких містиків із концептами Сковороди. А потім детальніше проаналізовано спосіб його мислення поруч із ученнями Майстра Екгарта і Якоба Бьоме – двох яскравих представників цього різновиду містицизму. Оскільки містики вплинули на становлення європейського масонства, з'ясовується, чи поділяв ці ідеї також і Сковорода. Подальший фокус дослідження зосереджено на добі Просвітництва. Тому поставлено запитання: чи можна вважати філософію Сковороди просвітницькою? Для пошуку відповіді на нього для порівняння зі Сковородою обрано двох несхожих між собою західних представників цієї епохи, Імануеля Канта та Жана-Жака Русо. Нарешті, на прикладі філософії Сорена К'єркегора показано перспективу розвитку поглядів Сковороди в пізнішій європейській думці. Відповідаючи тенденціям своєї доби, в якій було місце для протилежних інтелектуальних пошуків, Сковорода не уникає містичних і розумових начал. Там, де логіко-раціональна мова видавалася йому непридатною і безсилою, він удається до символізму, не оминаючи мистецьких і літературних засобів вираження. Філософ не зраджує розумові заради ірраціонального. Та раціоналізм принципово не визначає спосіб мислення Сковороди. Він скептично поставився до поширення природознавства та загальної освіченості, хоч і не заперечував їх. Згідно з його переконаннями, знати про світ іще недостатньо для суспільної гармонії, позаяк освіта починається з самопізнання. Видима природа лише натякає на приховану істину. Водночас остаточно відкидати просвітницьку настанову в ученні Сковороди теж не варто. Замість тотального проєкту розуму він пропонує індивідуальний, коли знання про людину та Всесвіт корелюють між собою. Проте дійти цього вдається лише через відкриття власної особистості.*

**Ключові слова:** Григорій Сковорода, західна філософія, містицизм, раціоналізм.

Встановлювати зв'язки між ученням Григорія Сковороди та наріжними тенденціями західної філософії, що визначали його епоху, зазвичай непросто. Позаяк український мислитель майже нічого безпосередньо не зазначає про своє знайомство з ними. Про міру його заглиблення в ці теорії можна дізнатися хіба з контексту їх поширення в тогочасній Україні. Якщо

й доводиться говорити про більш-менш виразні впливи, подібності або паралелі, яких він знає та виявляє, то вони переважно неявні. А тому доречною видається заувага Ірини Гузар: «Треба пам'ятати і про непрямі, посередні віяння. Маємо на увазі, що часто сучасники зовсім несвідомо дишуть атмосферою якогось визначного твору і навіть не осмислюють

його причетності до формування їх як особистостей» (Гузар, 1995, с. 48).

Доволі влучно цю проблему означив і Віктор Петров, з'ясовуючи, з якої причини у XVIII столітті Сковорода якнайбільше наснажувався античною (особливо платонізмом, стоїцизмом і неоплатонізмом), александрійською традицією і отцями церкви. Невже нова філософія аж так не пасувала його розмислам? Необхідно додати, що Петров не схильний визнавати прямої залежності між філософуванням Сковороди й раціоналістичними течіями, натомість наголошує, що мислитель не знаходив у західноєвропейській філософії належного морального ідеалу, а тому був змушений шукати його в стародавніх доктринах. Очевиднішим для Петрова є те, що Сковородинове звернення до давнини сповна суголосне з класицизмом XVIII століття. Та хоч би як його не влаштовував, умовно кажучи, просвітницький ідеал, а хід його думки годі звести до ірраціонального мислення. Натомість у нього достатньо спільного, проте не буквально тотожного, з альтернативними строгому раціо інтелектуальними побудовами, що представлені такими іменами, як Жан-Жак Русо, Емануель Сведенборг, Луї Клод де Сен-Мартен, Ентоні Ешлі Шефтсбері, Йоган Гаман та інші. У згаданих репрезентантів однієї з ним доби знайдеться не менше значущих елементів платонічного містицизму. Власне, ця заувага видається доволі слушною, адже спадок Сковороди не тільки сягає засад української культури, а й виявляє рівнобіжні тенденції поруч із західноєвропейською. А перш за все там, де спостерігається прониклива рецепція античності (Петров, 2013, с. 1451–1455).

Понижче спробуємо визначити деякі мотиви західної філософської думки, з якими міркування Сковороди були якнайдужче співзвучні. Оскільки українського філософа не просто зарахувати до якогось конкретного інтелектуального руху, намагатимемося позиціонувати його десь на перехресті між містичною та раціоналістичною традиціями. Оприявнювати цей дискретний топос почнемо із зіставлення німецької (райнської) містики та концептів Сковороди, вказуючи лише на окремі паралелі без їх докладного аналізу. Проте для більшого увиразнення цих подібностей окремо порівняємо помисли Сковороди з ідеями Майстра Екгарта і Якоба Бьоме, відповідно першого й одного з останніх представників цієї лінії містицизму. А врахувавши те, що містики ще й уплинули на становлення європейського масонства, покажемо дотичність останнього до вчення Сковороди. Затим змісти-

мо фокус дослідження і зосередимося на феномені Просвітництва, з'ясовуючи, наскільки доречно вписувати в нього філософію Сковороди. Після чого поглянемо на поширення раціоналістичних ідей в Україні XVIII століття. Щоб чіткіше розуміти ступінь причетності Сковороди до ідеології Просвітництва, як і у випадку з містиками, знову доберемо двох західних представників цієї епохи: питомого її речника Імануеля Канта і принципового її критика Жана-Жака Русо. Наостанок з'ясовуватимемо, чи хвилювали порушені Сковородою питання пізніших європейських мислителів. Серед подібних запитів найвиразнішим є зародження протоекзистенційної проблематики. А на цю роль, на нашу думку, найбільше пасуватиме Сорен К'єркегор<sup>1</sup>.

### Зв'язки з німецькою містикою

Чи не першу поважну спробу встановити зв'язок Сковороди з німецькими містиками здійснює Дмитро Чижевський (Чижевський, 2003, с. 342–352). Власне, прикладами цієї спільності всяяна мало не вся його розвідка. Та йдеться не про прямі згадки Сковородою величних імен містиків, а про їхнє духовне побратимство. Філософія райської містики продовжує середньовічну теологію Бернара Клервоського, Гуго Сен-Вікторського та Бонавентури. А вже серед когорти німецьких візіонерів зазвичай натрапляємо на імена Майстра Екгарта (Екгарт, 2022), Гайнриха Сузо (Сузо, 2008; Seuse, 1961), Йогана Тавлера (Таулер, 2008; Tauler, 1985), Себастьяна Франка (Койре, 1994, с. 22–43), Валентина Вайгеля (Weigel, 1613, 1618), Якоба Бьоме (Беме, 1990, 1999), Ангела Силезія (Ангелус Силезиус, 1999) та інших. Спершу зосередимося на загальних паралелях. У Екгарта і Сковороди це: вічність світу, тотожність внутрішньої людини (*homo divinus*) і Христа, збіжність пізнання себе та Бога, незмога поіменувати Бога, тема само спустошення (*κένωσις*, *vernichtikeit*), ідея серця, іскри тощо. Тоді як Франка зі Сковородою єднає спільне уявлення про натуру (природу) і Бога, теза про істинну людину всередині зовнішньої. А з добре знаним свого часу в Україні Вайгелем виявлено такі збіги: вчення про дві природи (видиму й невидиму) і три світи (космос, людина, Біблія), самопізнання, ідея серця та внутрішньої людини, Мудрість Божа, застосування біблійних алегорій і подібне. Як і Сковорода, Бьоме теж говорить про три світи, мікрокосм, Софію-

<sup>1</sup> Ця стаття є сумарним вислідом декількох тем, які вже висвітлювалися на шпальтах «Українського тижня», про що зазначено у списку посилань.

Премудрість, називає Бога природою, не вдовольняється буквальними змістами Біблії. Своєю чергою Силезій і Сковорода обстоювали вічність світу та матерії, наголошували на легкості спасіння та прагненні добра, визнавали обоження, послуговувалися антитезою людина–Бог і схожим емблематичним рядом: зернятко, коло тощо. Такими є суто формальні риси близькості (Ушкалов, 2004, с. 101, 104–109).

Атрибутом містицизму Чижевський уважає такі чинники: антитези, коловорот, символіку й емблематику, біблійні тлумачення, візії Бога і єднання з ним у екстазі, негативну теологію, вчення про мудрість, друге народження та подібне. Згадуючи лише давні містичні вчення, Сковорода відкрито не пристає до якоїсь пізнішої містичної течії. Зрештою, припущення Чижевського слушне: спізнавши містику та зазнавши відповідного переживання, Сковорода інтегрує її елементи в свої тексти. Визначаючи суть містицизму, дослідник указує на його показове наповнення релігійним досвідом. Однак, на відміну від виструнчених схоластичних систем, містиці властиві кардинальні противенства. Зупинімося докладніше на подібностях, які Чижевський знаходить у Сковорода та містиків.

По-перше, це яскраве гроно протиставлень. І нехай ідею гармонії контраверсій провадив іще Геракліт, Екгартові вона так само притаманна: найменше визискуючи світ, найбільше владарюватимеш, а найвищою вершиною є безодня. Так і Тавлер ототожнює рівність і нерівність, спокій і збурення, глибину і висоту. Франк у слові Бога бачить життя і смерть, а в його законі – трудність і легкість. Вайгель упевнений: збіги протилежностей здійснюються в самому Богові. На думку Бьоме, всі речі світу конфліктують між собою за право доконечно проявляти себе. Силезій уподібнює протилежне: час і вічність, велета і дитину, лева і ягня. Беручи це до уваги, Чижевський робить висновок: антитетичний стиль Сковорода увиразнює незгідність між речами, а не вказує на глибокі суперечності буття. Отже, штиб його мислення є діалектичним (Чижевський, 2003, с. 52–55, 58). Якщо ж трохи відступити за межі містики, можна побачити, що подібні формули згодом перейшли до німецької барокової поезії, а зрештою потрапили до філософії ідеалізму – Фридриха Шеллінга, Франца фон Баадера, Фридриха Гегеля (Чижевський, 2003, с. 56–57). Відчутні вони й у Йогана Вінкельмана та Йогана Вольфганга фон Гете. Тим часом Александер Баумгартен розробляє проблематику не лише єдності, а й принципового роздвоєння. Тим часом у сучасника Сковорода Йогана Гердера перепліта-

ються реальні та символічні зв'язки, мікрокосм перегукується з мікрокосмом, духовне життя ідентичне з матеріальним, людське з природним. До мислення за аналогією в романтичну добу вдавалися Йоган Гаман і Фридрих Якобі, розшифровуючи знаки природи (Гузар, 1995, с. 41–43, 63). Отже, проглядаються не так подібності, як цілі архетипи, що відлунюють у історичному мисленні, які відтворює і Сковорода.

По-друге, помічено, що думка Сковорода рухається по колу, тобто постійно повертається до вихідних позицій, щоб постійно сполучати протилежності. Ті самі коловороти з'являються в описах Екгарта (Бог як інтелектуальна сфера), Бьоме (оберткові рухи неприкаяної душі), Сузо (Бог – початок і кінець усіх речей), Силезія (душа як коло, що рухається саме собою; Бог – коло і центр любові). А це не просто повернення до абсолютно тотожних моментів. Колообіги думки нагадують обертання довкола істини, підступитися до якої вдається за допомогою символічних засобів (Чижевський, 2003, с. 58, 67–68). Знову-таки, в німецькій філософії застосування подібних прийомів містикою не обмежується. Проаналізувавши твір Фридриха Ніцше «Так казав Заратустра» (Ніцше, 1993), ми побачимо, як відтворюються ці елементи. В кожній частині герой виходить зі своєї печери і знову туди повертається; постійно використовуються пари протилежностей (височина – діл, орел – змія, легкість – тяжкість тощо). Нарешті, чим, як не коловоротом думки, є вчення про вічне повернення?

По-третє, Сковорода підсилює думку використанням емблем, образів і фігур, які потребують постійної інтерпретації. Німецька містика демонструє схожі паралелі. На думку Франка, зовнішній світ є лише подобою внутрішнього. Для Вайгеля видимий світ є символічним утвором. У Бьоме він подібний до безодні або дзеркала вічності. Затим і Біблія нагадує сукупність знаків, які підлягають тлумаченню. Як і Сковорода, до цього закликає Тавлер, особливо коли каже, що Бог промовляє до серця. Франк називає літери таємним письмом, а, за Вайгелем, Біблію написано для перестороги, тому керуватися нею потрібно, ніби йдучи ливною. Бьоме застерігає від перетворення тексту на буквальну церемонію. Тому нас може спантеличити теза Сковорода, що матерія є вічною й водночас тлінною.

Через це з нього часто ліпили гностика, неосвітненого матеріаліста-просвітника, ба навіть еволюціоніста. Проте тезу, що світ не гине, висловлював і Силезій: усе суще у вищому слові незнищенне, а видиме для людини мертвість

увічнює Бог. А Бьоме наполягає: народження не має ні початку, ні кінця (Чижевський, 2003, с. 82, 126–131). Зрештою, в українському письменстві Скворода не єдиний, хто висловлює схожу позицію. В «Ключі царства небесного» про неї згадує Герасим Смотрицький: «Тут не телесно толко и временно, але вѣчно и божественно до скончания свѣта бывати обещался завжды со всѣми вѣрными, где быся колвек во имя его собрали, а с пастырами пак вѣрными вѣрных и овшем» (Смотрицький, 1578). Але попри визнання вічності матерії, зараховувати її до сутнього буття не випадає: вона подібна до лушпиння, адже лише прикриває правдиве буття. Підняттям цієї зависи розпочинається шлях до Бога. У його зображенні теж є зразкові схожості з німецькою містикю. Екгарт ставить Всевишнього понад іменами. Франк уважає, що Господь імені не має. Бьоме поміщає Бога в самому собі. Силезій каже, що Бог не має жодного імені, проте володіє всіма можливими. Найуживаніше на позначення Бога ім'я в Сквороди – *природа*. Це стало для деякого зачіпкою, щоб припустити вплив на українського філософа Баруха Спінози. А як наслідок, бачити в цьому прямий зв'язок із матеріалізмом і атеїзмом. Однак те саме слово вживають на позначення Бога Екгарт, Франк, Силезій і Вайгель. Знову таки, переконання, що все пізнається через Бога, знаходимо в Екгарта (всі речі повні Бога), у Франка (Бог є все в усьому), у Вайгеля (Бог – єдине), у Бьоме (Бог усюди), у Силезія (Бог урухомлює всі створіння). Завдяки помислу, що все пізнається в Богові, Сквороду порівнювали з Ніколя Мальбраншем (Мальбранш, 2001). Однак ця теза має неоплатонічне походження. Навіть у німецьких містиків бачимо лишень її варіації (Чижевський, 2003, с. 187–189).

Значно менше Скворода розвиває вчення про божественну премудрість (Софію), відому ще від Платона. У містицизмі вона відіграє роль посередниці між світом і Богом. Як і у містиків, у Сквороди її можна побачити у вигляді андрогінного начала (Софія і Логос-Христос), але він стоїть осторонь тих, у кого вона ототожнена з Євою або Марією (Парацельс, Вайгель, Бьоме). У Сквороди це таємнича Діва (Церква, Біблія, Природа), що постає через символіко-естетичні ознаки, а отже підносить, як і прекрасне, до Бога. Здійснює це сходження божественна людина, що відмінна від зовнішньої, якій бракує цілісності. Протиставлення небесної та земної людини знаходимо в Екгарта, Тавлера, Сузо. Тим часом у Франка спостерігається тотожність і дивовижна суміш духу й тіла. У Вайгеля зов-

нішня людина стає прихистком для всього невидимого в ній. У Бьоме дійсна людина захована в зіпсованій. У Силезія сутня людина вічна, хай як змінюється її зовнішність (Чижевський, 2003, с. 190–194, 221–224).

Те саме властиве вченню про бездонне серце, а також іскру як осередок божественного. Про це багато в Екгарта (іскра, душевний замок), Тавлера (грунт у собі), Сузо (грунт душі), Вайгеля (внутрішнє око серця). Тема *серця* в українській традиції відома й до Сквороди, приміром у «Зерцалі богословія» Кирила Транквіліона-Старовецького є згадки про сердечну волю, розпуку, закамелість, злобу, промову (Транквіліон-Старовецький, 1618). Щоправда, зводити *серце* до емоційної складової не завжди виправдано. Напевно, вже з ХІХ століття в українській літературі виникає словосполучка, якою й досі позначаємо нашу традицію *філософії серця*. А відтак нарікаємо на ірраціоналізм у нашій культурі. Втім, як показав Чижевський, у Сквороди слово *серце* не має винятково емоційного забарвлення. Іноді це первень душі – вогонь або іскра. Часом навпаки – суто раціональний принцип. У дуалістичній концепції Сквороди йдеться про *тілесне* і *тихе* серце. Чижевський каже, що Сквородина наука про серце вийшла з платонізму, а в цілому з античної традиції та Святого Письма. Серце для нього стоїть ближче до Аристотелевого *νοῦς*, стоїчного вищого аспекту душі чи схоластичного *scintilla rationis*. То вже не без впливу Блеза Паскаля, пізніше романтиків, а особливо Фридриха Шляєрмахера, за серцем закріплюється почуттєва роль. В українській традиції до цього доклалися Гоголь, Куліш і Юркевич, а після них ми говоримо про філософію серця як емоційну категорію, штибу *ordo amoris* у Макса Шелера (Чижевський, 2003, с. 230–234). Підсилює це ще однією схожою тезою: «Часто цитовані фрази Сквороди про серце як сутність людини не означали в контексті його творів протиставлення розуму почуттям-“серцю” і не можуть бути трактовані на користь містицизму Сквороди як доказ його антираціоналістичної спрямованості. “Серце” як внутрішня сутність людини, її *натура* є такою самою мірою почуття, як і думка» (Попович, 2007, с. 236–237).

Цими термінами і тезами окреслюється проблематика творів Сквороди. А позаяк він висловлювався проти всякого сектантства, йому не були властиві догматика та прагнення створити викінчене вчення. Чижевський стверджує, що це принциповий момент. Огляд повної картини німецьких містичних учень безсумнівно заслуго-



вує окремої розвідки. Водночас обмежитися лише схематичними паралелями й згадками імен і подібностей теж не випадає. Уникаючи цього, покажемо силу та суголосність думки містиків і Сковорода на кількох прикладах.

### Майстер відстороненості

Здогад про те, що людина має шанси народитися в Богові, не конче збігається з намаганнями зіп'ястися на місце наймогутнішої істоти: «Людина народжується двічі: вперше – у світ, а вдруге – від світу, і це духовне народження в Бозі» (Екгарт, 2022, с. 139). Як знати, може, в ученнях такого штибу насправді криється ключ до умов людського перетворення. Фігура нащадка низового рицарства Йогана Екгарта дедалі виразніше проявлялася на видноколі богословських суперечок в останні десятиліття XIII століття. У ті бентежні часи градус інтелектуальних змагань сягає такої гостроти, що заледве поступається кровопролиттю побоїща. Пов'язавши особисту долю з орденом домініканців, майбутній теолог вивчає латину, логіку, натуральну філософію, допоки не стає магістром, або, як прозвали його співвітчизники, Майстром. Він неодноразово викладає в університеті Парижа. Згодом вирушає з відповідальною монастирською місією до Страсбурга. Все ж найвищі теоретичні здобутки не перебороли в ньому поривання до пошуку прямого зв'язку з Богом, адже визначальною настановою для нього було взорування на невибагливе життя перших апостолів. Навіть у своїх проповідях Екгарт нерідко послуговується простою, а не вченою мовою. Як наслідок, зустріч людини з Богом він уподібнює спалаху іскри, що неминуче веде до присутньої зміни створіння – відмови від тварності (Flasch, 2015, pp. 5–6). Згодом ця теза звучатиме в Сковороди. Втім у випадку з Екгартом вона спричинила церковні розслідування та звинувачення в ересі. Позаяк український філософ постійно відкидає пропозиції прийняти духовний сан, невдовзі до нього теж поставилися з підозрою й закидали маніхейство. Принагідно скажемо про те, звідки Сковорода міг знати бодай еквівалент Екгартового вчення. Близьку за духом книжку протестантського богослова Йогана Арндта «Чотири книжки про справжнє християнство» в Галє церковнослов'янською переклав у 1735 році Симон Тодорський, який за три роки викладатиме східні мови в Могилянському колегіумі, де навчався Сковорода (Піч, 2022, с. 31).

Екгартові думки, так само, як і помисли Сковорода, несистемні й базовані на протилеж-

ностях. А наріжною трудністю його доктрини стає неможливість застосовувати до Бога звичні позитивні характеристики, як-от Благо, Істина, Єдине. Він-бо перебуває десь поза буттям. Отже, його взагалі несила поіменувати. Залишалось вдаватися до містичного підходу, приписуваного Діонісію Ареопагіту, іншими словами, вжити до нього термін «ніщо» (nihtes niht). «Бог ніколи в цьому житті не дає великих одкровень щодо себе, а супроти того, чим Він є, вони – як ніщо» (Екгарт, 2022, с. 104). Замість приниження, розкриваючи недолугості людського осягання. Зрештою, громаддя висловлювань видається зайвим (Реутин, 2011, с. 57, 61, 65, 75). Достатньо зазирнути в безодню (а це ж улюблений термін і Сковорода) власного ества й запримітити Бога. Певна річ, не в конкретній природній подобі, а в мислимо схопленій сутності, в душі, основою якої є розумування. Часом Екгарт означає її як *серце* (знову знайоме слово зі словника Сковорода). Та людям властиво не бачити підстав своєї розумної сутності, позаяк здебільшого вони покладаються на зовнішні обставини (а ось і видима та невидима природа). Непросто її виокремити, не маючи справу з чимось таким, як фізичний об'єкт. Попри це їй вдається докорінно впливати на внутрішній світ і протидіяти сум'яттю зовнішніх подразників.

Як зазначає Курт Флаш, німецький Майстер стверджує: поява потаємної події в людському естві стається безпосередньо (Flasch, 2015, pp. 32–33, 37, 65, 69). У душі Бог оприявнюється через акт людського *недіяння* (у Сковороди це відмова від звичної для суспільства професійної діяльності заради духовного життя – *нероблення*) й прийняття всіх зрушень у цілковитому мовчанні. «Твоє незнання не вада, а найвища твоя досконалість, а недіяльність – найвище твоє діяння. Тож відклади всі твої діяння і приведи всі твої сили до мовчання, якщо ти справді хочеш, щоб це народження відбулося в тобі» (Екгарт, 2022, с. 96). Тим часом сам Бог рішуче діє та промовляє: «Отак розум сприймальний вагітніє від розуму діяльного, зберігає і визнає речі завдяки розуму діяльному... Богові доведеться перебрати це діяння на себе, і самому бути Майстром, і самому народитися в розумі сприймальному» (Екгарт, 2022, с. 102). Важливо уникати помислів і образів, які генеруватимуться інтелектом, пам'яттю та волею. Вони причиново зумовлені, тоді як душа – ні. Її годі хоч якось позначити, адже вона – незастиглий відбиток вічного Творця. Лише занурення в непроглядний морок уможливило з'явище Бога: «Безперечно, нічого нема для тебе кращого, як опинитися в цілковитому мовчанні» (Сковорода, 1997, с. 102).

тій темряві і незнанні» (Екгарт, 2022, с. 112). Наведена драматургія нагадує страждання сивнівство. Але терпіння – не руйнація, а змога витримати величаву присутність Отця. Марно вважати прийняття безсилою пасивністю, бо це якраз і є найвища форма дієвості. Благодать не оснащує додатковими властивостями, а обдаровує. Боже входження нагадує приховане *слово*, якого не вхопити фундаментальними студіями. Воно напливає з *безодні*: «Істинне слово вічності промовляється тільки у вічності, де сама людина є спустошеною і відчуженою від самої себе і від різноманітності всього» (Екгарт, 2022, с. 114). Є два розуми: одним послуговуються для оперування в предметному світі, а другий дотичний до ества душі. Екгарт, як пізніше Сковорода, переймається другим. Отже, Бог виявляється розумовою активністю, що породжує Слово, яким осяває буття істот цього світу. Так Майстер Екгарт і підходить до ідеї обоження людини: «Коли це народження справді відбудеться, тобі не зможе перешкодити жодне сотворіння, навпаки, всі вони вказуватимуть тобі на Бога і на це народження. Це можна порівняти з блискавкою» (Екгарт, 2022, с. 117).

Вочевидь, на думку прискіпливого догматика запропонована райнським містиком філософія матиме вкрай небезпечний вигляд. Неважко уявити, що в його уявленні вона нагадує вчення, згідно з яким людина силкується вхопити Бога за бороду, воліючи за будь-що зрівнятися з ним. Однак годі помишляти про єдність людини з Богом як суцільне злиття. Ідеться не про набуття надприродних властивостей, а про спільнодію. Зійтися в обопільному дійстві допомагає розумове споглядання, відсторонене від усіякої тварності й речовинності. Людська причетність до Божественного начала позначена спалахуванням іскорки народжуваного в душі Слова: «Душа має щось у собі, якусь іскорку здатності пізнання, яка ніколи не гасне. У цій іскорці як у найвищій частині духу розміщують образ душі» (Екгарт, 2022, с. 135). Суголосність актів промовляння та слухання таємничого Слова неодмінно усуватиме принципову несумісність обох дієвців. Як тлумачать знавці доктрини Екгарта, згадане поєднання потрібно розглядати не за сутністю, а за принципом співзвучної дієвості (Реутин, 2011, с. 184, 189). Ще й досі для першого-ліпшого сумніваки Екгартове та Сковородинове вчення видаватиметься застарілим, ба навіть чудодійним, і головне – геть ні на що не придатним. А все через надмірну впевненість у тому, ніби ми повноправні володарі світу і що скоро не залишиться нічого такого,

над чим не вдалося б узяти повного контролю. Відверто кажучи, саме це й скидається на спробу наділити себе статусом божества без жодних на те підстав. Невміння скласти собі ціну є однією з найбільших людських оман, які доводять до засліплення. Ці слова властиві зарівно Екгарту та Сковороді. Не залишаючи в бутті місця для незбагненого, неодмінно позбавиш себе здатності відкривати щось більше за себе. А невміння відсторонитися від предметного оточення невдовзі обернеться замиканням життєсвіту на собі (Лютій, 2021с).

### Тевтонський філософ

Гегель розпізнав у ньому першого німецького філософа, а Фридрих Шлегель зауважив міць запропонованих ним алегорій. Раціоналісти й просвітники, попри непроглядну містику, визнавали його рівним собі. А романтики відчували в нім споріднену душу (Вер, 1998, с. 177, 190). Він не пнувся з усіх сил, щоб ширити власне вчення, вважаючи письменство тихим служінням, а не вигідною справою. В цьому бачимо паралелі зі Сковородою: перший український філософ так само схильний до тлумачення біблійних символів, цурався кар'єри, жив скромно. Ким же був цей мислитель?

Якоб Бьоме з'явився на світ у селянській родині в землі богемській. Він зростає в оточенні спрагло до знання про Бога люду. До слова, його батько був церковником, а в їхньому краї не бракувало адептів охочого до розкриття таємниць природи алхіміка та медика Парацельса (Парацельс, 2005). З дитинства Бьоме не має доброго здоров'я, тому відряджений на науку до шевця. Біографії містиків завжди сповнені чудесами. Так і в цьому випадку. Одного дня, сторонячись ігор однолітків, на узвишші віддаленого пагорба Якоб несподівано натрапляє на сховок і знаходить діжку грошей. Але лякається й кидається навтьоки. А згодом закликавши туди приятелів, нічого такого не бачить. Іншим разом у крамниці, де йому довелося працювати, дивний незнайомиць хоче купити черевики. Розгублений підмайстер називає зависоку ціну. Не торгуючись, покупець викладає всю і йде геть. Однак знадвору гукає: «Якобе, вийди!». Заспокоївши наляканого хлопця, пророкує йому велике майбуття і зникає. Долучившись до цеху чоботарів, Якоб оселяється з дружиною в Герліці. Йому знову випало взріти видіння: в яскравому відблисків начищеної посудини відкривається таємниця природи (Вер, 1998, с. 22–30). Як тут не згадати життєписи Сковорода, сповнені містич-

них історій, як-от пророчий сон або передбачення моровиці в Києві.

Ночами Бьоме потай описує свої досвіди, в результаті чого з'являється книжка «Ранкова зоря». Коли про неї стає відомо тамтешньому парохіві, той не може допустити, щоби погляди ремісника захопили паству. Візіонера викликали в ратушу, допитали про релігійні переконання й лише тоді відпустили, зобов'язавши викинути з голови всі нісенітниці. Ніби затаврованому фанатику, Якобові заборонили писати. Він і без того настрашений, адже воліє зрозуміти, чому з ним усе це коїться. Тому змінює заняття: торгує вовною та живе в роз'їздах. Проте щомиті міркує про призначення. Постійно відчуває, що його «внутрішня людина» невпинно проситься назовні. В часи Тридцятилітньої війни і скрути Бьоме вирішив урвати тривалу мовчанку і наново взявся за перо. Та йому цього не подарують: звинуватять у пияцтві, розіб'ють вікна в домівці, постійно погрожуватимуть. І без того ослабллий, Якоб іще більше нездужає і помирає (Вер, 1998, с. 32–39, 44). А нас і далі вражає споріднення зі Сковородою, позаяк український філософ також має конфлікти з церковниками, наражається на звинувачення в неблагопристойному впливові, пише лише для близьких.

Що ж непокоїло людину, яка за духовну відвагу дістає прізвисько Тевтонець? Передовсім те, як опинитися на істинному небі; питання про смисл добра і зла; в чому полягає відмінність людини від Бога та чому спалахує іскра між ними? Відповідаючи на ці запитання, Бьоме висловлюється неоднозначно: розповідає про шлюб із небесною Софією, каже про постійну боротьбу з дияволом. Наскрізь пронизаний Духом, який народжується в серці, він прагне догори (Беме, 1990, с. 208). Наляканий непростотою для виконання місією, виснажений нестерпною нудьгою, все одно рветься до зірок. Малограмотний мислитель не припиняє писати, бо внутрішній вогонь не дає спокою. Якоб розуміє свою неосвіченість. Утім, крім себе самого, інших авторитетів не знає. Що ж особливого радить Тевтонець? Переродитися, стати новою людиною. Прецінь для цього необхідно пізнати себе. Дослідити, хто ти є тепер і на кого маєш перетворитися. Повторюваність тем і засобів вираження цієї думки звучить медитативно; втім, притлумивши її, випадеш із одкровення. Занурення в глибину («Помічай глибину», – часто повторює Тевтонець) незбагненої безодні Бога є шляхом трансформації (Беме, 1990, с. 34–35, 154). Коли бракує зрозумілих слів, Бьоме виливає потоки переживання. Недарма в амстер-

дамському виданні його творів, яке в часи навчання Сковороди читали студенти Києво-Могилянської академії, магічні аналогії проілюстровано гравюрами (Гузар, 1995, с. 68). В екстазі відбувається злука з образом Софії, потяг до якої має виправити катастрофу, що пов'язана з падінням лукавого, а отже із зіпсованістю людського роду. В тому наближенні до Бога важливо дослухатися його мови. А це справа не проста, бо її необхідно розкодувати, навчитися розуміти, інакше вона здаватиметься по рожнім звуком. І найбільша складність полягає у тім, що нема прямого припису, на що зорієнтуватися. Все покрито загадкою Містерії Безодні (Беме, 1999). Навіть якби Бьоме вивчив латину, вона б його не порятувала. Проста мова була єдиним засобом ухопити непевності людського стану (Вер, 1998, с. 68, 73, 83, 86, 96, 105, 115, 135). За деякими винятками, майже всі наведені сюжети зустрінемо в Сковороді: істинна людина, Божа іскра, боротьба з нудьгою і сатаною, самопізнання, нове народження, постійно повторювані образи Святого Письма тощо. Хіба що Сковороду простаком не назвеш і просту лексику він вживає зрідка.

Якщо падіння Люцифера потягло за собою занепад людини як мікрокосму, вона має збагнути свою причетність до макрокосму (Беме, 1990, с. 11). Передовсім розкрити єдність своєї духовно-тілесної організації. Либонь тоді реалізується мета – спасенний шлях до Христа. Зумівши зродити в душі сходження зір, досягнеш і нового народження. Що там казати, якісь величні потенції крутилися всередині кволого невисокого чоловічка з кривуватим носом і ріденькою борідкою. Його нічого не вартувало залякати. Та він жодного разу не зрадив собі (Лютий, 2022).

### Наука вільних мулярів

Зрештою, питання про зв'язок учення Сковороди з містичними сектами порушували неодноразово. І думки висловлювали доволі різні. Причому, Орест Новицький стверджує, ніби Сковорода мав неабиякий вплив на молокан, які розспівували його вірші й читали твори, називаючи «апостолом християнства», а також припускає його високу оцінку серед духоборів (Новицький, 1882, с. 178–179, 211). Водночас Георгій Флоровській, покликаючись на Владіміра Ерна (Ерн, 1912), вважає, що думка Сковороди таки тяжіє до сектарства (Флоровський, 1937, с. 121). До того ж дотичність богослов'я Сковороди до містицизму розкриває спільні риси з популярним у ті часи масонством. А це: самопізнання,

символічна інтерпретація Біблії, уникання догматики та подібне. Такі мотиви викликали зацікавлення в українських масонів. Погляньмо бодай побіжно на витоки цього феномену та з'ясуймо його головні засади (Ушкалов, 2004, с. 99).

Серед залученого до загадкового знання люду віддавна нуртувало прагнення гуртуватися. Власне, саме масони й заснували одну з таких езотеричних течій. Її батьківщиною називають Англію, де в 1717 р. було створено Велику ложу. З чим тільки не пов'язували появу цього вчення: з єгипетськими містеріями, фаховими спільнотами будівничих, таємничими орденами на штиб тамплієрів або розенкрейцерів. Хай там як, а на масонському світогляді позначилися різноманітні варіанти гностицизму, де основним є переконання, що вірним обранцям відведено ключову роль у встановленні зв'язку між матеріальним і духовним світами. У довгому ланцюгу становлення масонства раз у раз виникали спільноти, в яких синтезувалися строкаті релігійно-філософські візії, хоча насамперед їхнє завдання полягало в об'єднанні чеснотливих адептів заради благородної справи. Самі речники масонського руху своїми засновниками вважали ремісничі спільноти каменярів, або вільних мулярів. Їхні зібрання відбувалися в ложах, себто будівлях, призначених не лише для роботи й обговорень, а й для зберігання реманенту, ба навіть трапез і ночівлі. Секретні організації на основі етичних настанов мали здійснити вагомі соціальні перетворення та сформувати належні практики співжиття. Масони керувалися ідеалами, згідно з якими тиранічні засади були неприйнятними. До їхнього кола приставали статечні чоловіки, що погоджувались увійти до товариства та сповідувати любов до людства разом із готовністю йому служити. До великих масонських зборів допускали й жінок (Геливер, 1997, с. 440–443, 448–449). На початку XIX століття на німецьких землях налічувалося понад 500 масонських лож. Кожна мала трирівневу структуру (учень, підмайстер, майстер-масон) і трималася на принципах універсалізму з виразними вимогами моральності, розвою інтелектуальних і естетичних задатків. Попри інтерес до масонства з боку деяких самодержавних осіб, офіційна церква завжди вбачала в ньому реальну загрозу, про що свідчили постійні заборони й переслідування (Чёртон, 2008, с. 238, 277–278).

Від XVIII століття масонство ширилося в Російській імперії, й у 1765 р. постала Петербурзька ложа. Її з 1775-го очолив Ніколай Новіков, який дотримувався поглядів про рівність людей і

наполягав на необхідності докладати зусиль для примноження спільного блага. Новіков був причетним до видання містичних і алхімічних творів, а також переймався створенням лікарні для бідноти. У 1792 році його заарештували за доносом і засудили на смерть, але згодом замінили вирок на тюремне ув'язнення. А щойно імператором став Павел I, Новікова звільнили, позаяк державець виявляв прихильність до теократичних концепцій, де все залежало від святого царя (Чёртон, 2008, с. 295–299). В Україну масонство потрапляло з Польщі та Росії. Спершу з'явилася київська ложа Безсмертя (1784), потім ложа Мінерви в Кременчуку, за нею житомирська ложа Розсіяного Мороку, ложа Досконалої Таємниці в Дубні та інші. Їх поповнювала здебільшого малоросійська еліта. Сергій Єфремов підкреслював, що доцільніше говорити не так про українську науку вільних мулярів, як про поширеність у нас її західних форм. Національні особливості якнайменше хвилювали масонів, адже ті опікувалися створенням світової, а не локальної спільноти. Єфремов слушно зауважує: ще за століття до появи в нас масонства неабиякого поширення набули релігійні братства. Як і ложі, вони вийшли з середньовічних гільдій і цехів. Обидві організації функціонували спільнокоштом, переймалися церковним життям, освітою, допомагали малозабезпеченим. Отже, масонство ступило на сповна підготовлений український ґрунт (Єфремов, 2009).

Окремим питанням є дотичність до масонства людей, яких ми нині звемо інтелектуалами. Сковорода казав про своє всесвітнє громадянство, проте ніколи не цурався малоросійської вкоріненості. Достеменно встановити ознайомлення філософа з масонством не вдається. За свідченням його молодшого друга Михайла Ковалинського, він із нехиттю ставився до сектантства. Зокрема про мартиністів (Сен-Мартен, 2017) відгукувався так: допоки їхня обрядовість справлятиме враження мудрості – вона негодяща, натомість на підтримку заслуговує громадянське служіння (Ковалинський, 2016, с. 1368–1369). Якщо Сковорода не поспішав записуватись у масони, останні першими взялися публікувати його твори. Близькість між ним і каменярами означив Микола Сумцов. Це схильність до старозавітної літератури, байдужість до церковної догматики, увага до морального життя громади тощо. Хай там як, а деякі учні й послідовники Сковороди таки стали масонами. Крім Ковалинського, в їхньому таборі опинилися Василь Томара, Василь Капніст, Семен Гамалія, Іван Котляревський, Василь Лукашевич, Михай-



ло Антоновський, Павло Сохацький і багато інших. Дехто з них, як-от Гамалія, перекладали німецьких містиків, приміром Якоба Беме (Чижевський, 2005, с. 60–61). До речі, на думку слідчої комісії, яка закрила українські, а зрештою польські й російські ложі, Лукашевич нібито марив незалежністю рідного краю. Масонство в Україні нехай і не було сповна національним, однак залишило доволі вагомий слід: починаючи з ідеї слов'янства, діяльність вільних мулярів усе ж будила цікавість до федералізму та визначення політичного місця нашої країни (Лютый, 2021f).

### Вік розуму

Не менш заплутаним питанням є ставлення Сковороди до просвітників. Утім справа полягає в тому, як розуміти Просвітництво. Якщо обмежитися набором характеристик, які визначали французьку просвітницьку модель (культ розуму, критика традиції та релігії, розвіювання міфів за допомогою наукового знання, ідея громадянської рівності тощо), то навіть у текстах Сковороди знайдемо чимало протилежних тез. А отже, виглядає на те, що Сковорода – не просвітник, якщо не плутати з просвітительством (Бондаревська, 2007, с. 85–86). Спробуймо розставити деякі акценти щодо цієї традиції.

Розглядаючи феномен Просвітництва, Доринда Оутрем констатує труднощі у його визначенні, а надто коли перелічує вже знайомі тези. Зокрема, Мозес Мендельсон зазначає, що Просвітництво – це процес освіти за допомогою відкритого до всього розуму. На думку Імануеля Канта, воно є виходом зі стану неповноліття, коли розум застосовується без сторонньої допомоги. І хоча Просвітництво передбачає прагнення людини врегулювати все раціонально, без покладання на віру, навіть такі знані просвітники як, з одного боку, Вольтер і Дені Дидро, а з іншого – Християн Вольф і Готфрід Ляйбніц, виявляли несхожі ставлення до теологічних питань. Отже, просвітницькі проекти різнилися залежно від географічної локації. А за версією історика Франко Вентурі, Просвітництво в Італії, Греції, на Балканах, у Польщі, в Угорщині та Росії (додаймо від себе – і в Україні) можна назвати таким, що відбувалося на периферії Європи. А якщо врахувати підходи Мішеля Фуко (Фуко, 2015), Юргена Габермаса (Габермас, 2001), Макса Горкгаймера і Теодора Адорно (Horkheimer & Adorno, 2017), то Просвітництво ще й досі не завершилося (Outram, 2007, pp. 1–8).

Численні блага цивілізації, зужитковані людством у нинішню інформаційну добу, не останньою чергою завдячують змінам, які сталися у часи Просвітництва. Кажуть, саме у XVIII столітті виникає «нова реальність». Це стосується не лише успіху природничих і соціальних теорій, а зрештою й вимоги поставити життя на рейки раціональності. На тому етапі розширилися межі Європи, а темпи зростання населення змінювалися також за якісними параметрами, що позначилося на зменшенні кількості неписьменних. І хоча годі казати, ніби за століття традиційний триб існування миттєво відійшов на другий план, успіхи в науці, техніці, господарюванні та інших сферах дали змогу заговорити про прогрес (Шоню, 2008, с. 5, 8–9). А обсяг інформації потребував неабиякої вправності розуму. Недарма Жан Лерон д'Аламбер окреслює цей час висловом «філософське століття». От тільки поняття розуму дещо змінилося. На ці трансформації впливає природознавство Ньютона, де вагому роль відведено спостереженню, фактам, досвіду – одне слово, неабиякій функціональній спроможності здійснити небувалі відкриття. Цей стан справ дає змогу філософії достоту пройнятися математичним духом і рухатися від загального до виняткового. Практично стаючи фізикою, вона заговорила з природою зрозумілою мовою, поволи звільняючись від теології. Вченому не треба пояснювати влаштування Всесвіту. Достатньо виявити хитросплетіння натуральних зв'язків. А як щодо людини? На неї дивляться прискіпливим поглядом природодослідника, намагаючись бодай у сфері духу виявити матеріальні засади. Навіть моральні вчинки пояснюються фізичними чинниками. Справді, якщо метафізичні підвалини виглядають архаїчно, варто вдовольнитися видимими причинами. Стара антитеза тіла й душі багатьом здалася ретроградною. З іншого боку, матеріальними рушійми захопилися настільки, що вони видавалися питомою ознакою справжнього буття. Навіть Вольтер застерігає, що матеріалізм Поля Анрі Гольбаха цілком підпадає під екстремальне захоплення (Кассирер, 2004, с. 81–89).

Згадуючи Просвітництво, майже ніколи не оминають антиклерикалізму. Проте з такою оцінкою теж не варто поспішати. Ернст Кассирер показує, що ця ідеологія не відкидає релігію сповна, бо не може позбутись її остаточно. Йшлося радше про перегляд ідеалу вірування. Боролися не так із вірою, як із забобонами, що перетворюють її на захарашене пафосними формальностями ідолопоклонство. В німецькому варіанті Просвітництва релігійне мислення

постало на ґрунті трансценденталізму, не усуваючи Бога з горизонту досліджень, а підходячи до розгляду його буття з розумового погляду. Проте казати, що Просвітництво вичерпується суто інтелектуальними підходами, теж не випадає. Незмога все звести до панування розсудливості стає показовою рисою доби. Так, деїзм був покликаний позбутися хіба що містерійної та чудесної складових релігії. Для Джона Лока та Ляйбніца розум і одкровення є рівноправними інстанціями в пізнанні. У Вольфа теж не зустрінемо кардинального протиставлення змісту віри та розуму, крім їх розмежування. Вірування не могло базуватися на примусі. А свобода совісті визначає силу людської істоти, здатної до самовизначення. Врешті-решт, це проявилось і в етиці: людині варто покладатися на власні сили, нехай і не такі могутні, як божественні. А діяти належить не самотужки, позаяк одиничної сили ніколи не вистачає. Необхідно реорганізувати суспільство, щоб отримати поштовх до розроблення адекватної політичної та правової системи. Теза про універсальну значущість природного права, з яким приходять у світ кожна людина, є наступним лейтмотивом просвітницької думки. Тема людського права має продовження в ідеї громадянських прав і постає в концепціях, присвячених соціально-політичному влаштуванню. Вільний громадянин не вдовольняється окремістю, бо потребує злиття в загальній волі. Таке переконання лежить у моральній засаді спільноти. Але знайшлися й ті, як-от Русо, хто викрив обмеженість культурних засад людства, вбачаючи в них потужний первень влади. Тож завдання людини полягало в тому, щоби шукати в собі стрижень опертя, не хапаючись за зовнішні важелі. Ніби відповідаючи цій потребі, граф Шефтсбері пропонує вчення про невідому форму життя, що визначає людське ество. Внутрішнє чуття і домірність сприяють розкриттю зовнішнього прояву прекрасного. Тільки споглядаючи красу, збагнеш взаємозв'язок дієвих сил у природі (під таким сповна міг підписатися Скворода). Це відкриття здійснюється не на підставі досвіду й аналітичної спроможності. Його слід розуміти інтуїтивно. Не наслідуючи світ, а пробуджуючи свої внутрішні творчі схильності, людина здатна вершити творчий акт. Вона не зазнає дієвого впливу зовні. Завдяки власному проникливому баченню їй і дозволено виявити самодіяльну природу – творити, взуваючись на внутрішні зразки (Кассирер, 2004, с. 101, 155–157, 173–179, 197, 269, 286, 295, 343–347, 381).

Отже, пізнавальні, моральні, правові, політичні й естетичні помисли в добу Просвітництва

закінчувалися перспективою побудови антропологічної теорії. В кожному разі, «вік розуму» є для нас прикладом не простого переходу від менш досконалих до більш витончених форм цивілізації, а періоду пошуку рівноваги, розв'язання суперечностей і парадоксальності (Лютий, 2021а).

### Інтелектуальні змагання

Виразники українського Просвітництва (Василь Довгович, Яків Козельський, Петро Лодій, Нестор Максимович, Яків Рубан, Федір Туманський, Опанас Шафонський та інші) орієнтувалися здебільшого на німецькі зразки філософування. Київська колегія, згодом Києво-Могилянська академія (КМА) та інші заклади були осередками, куди просвітницькі ідеї теж потрапляли. Зокрема, у КМА переклали Лока (1689), а в Харківській колегії твори Вольтера і Русо використовували як підручники з французької (Ушкалов, 2004, с. 682–683). Зрештою, КМА певний час була чи не єдиним закладом старої України, де трималась актуальна інтелектуальна традиція. Попри перешкоди з боку польської влади щодо намагань створити університет як осідок православного істеблшменту, малоруську систему навчання було налагоджено так, щоб ширити нове й наздоганяти згаяне. Валерія Нічик, простежуючи впливи німецької культури на тодішню нашу освіту, виявила, що навіть в епоху Просвітництва тутешні професори у своїх лекційних програмах висвітлювали давно засвоєний західними мислителями спадок схоластики, щоб прищепити раціональні принципи пізнання. Якщо їх не опановували, то годі було не лише конкурувати в теоретичних диспутах, а й сподіватися на поважні цивілізаційні зрушення. Звісно, без уміння оперувати абстрактними категоріями ніколи не вийде нічого звершити й у предметній реальності. Європейські раціоналісти й емпірики ще в зачині індустріальної доби вдавалися до критики авторитетів і шукали методів, що спомогли б сягнути присутніх інновацій у технологічній та інституційній царинах. Водночас у КМА впроваджували заледве не перші заходи з синтезу наук і мистецтв.

Далєбі, виплекане в специфічних умовах знання дає негідані плоди. Власне, соціально-політичні реалії української старожитності не дають змоги говорити про спільність еліти щодо вироблення релігійної або державницької візії. Дарма, що складалася вона переважно з випускників КМА. Інтелектуальному клімату, зорієнтованому на відкритість у виборі стратегії

розквіту, врешті забракло спільного бачення. Нічик окреслює два основні напрями могилянської вченості: науково-освітній, виразники якого схилилися до логіко-природничої проблематики (Інокентій Гізель, Теофан Прокопович, Григорій Кониський) та етико-антропософський із домінуванням поетико-символічного сприйняття й містичних осяянь (Данило Туптало, Паїсій Величковський, Григорій Сковорода). Спочатку вони врівноважувалися. Проте що примарнішою виглядає автономія країни, то дужчає друге спрямування, оскільки кожна особа мусила покладатися на себе, переймалася внутрішнім світом і прагнула знайти незмінну твердь, якою міг бути тільки Бог. Неконсолідована старшина й охоче до влади духовенство не завжди могли похвалитися одностайністю. Хоча суспільне життя й отожднювали з морально скерованим існуванням у плінних обставинах, дехто з адептів раціонального мислення (на думку одразу ж спадає Прокопович), оцінюючи перспективи державотворення, ставали фундаторами імперських структур. Внутрішні екзистенційні кризи допроваджували до стану, коли питання формування національної мови чи самобутності культури ще не стояли на порядку денному, бо переважало бажання досягти нарешті щастя та задоволеності (Нічик, 2001, с. 23–23).

Невже це призвело до переваги застарілих форм освіти й припинення вивчення новочасної наукової думки? Нітрохи. Про неї виученики й далі дізнавалися з викладів і бібліотечних книжок. Рівнобіжно відбувалися спроби надолужувати ознайомлення з поглядами схоластів і гуманістів, як Тома з Аквіни, Марсильй Падуанський, Бонавентура, Петрарка, Данте, Макіавеллі та інші. Поза тим Петра Могила вабили ідеї Реформації: педагогіка, переклад і тлумачення Біблії заради того, щоб «испытывати писания». Не уривалися й академічні контакти, хоча вони й були спорадичними. Гізель листувався з істориком Йоганом Гербінієм, Стефан Яворський – із Ляйбніцем, Прокопович – із гальським пієтистом Августом-Германом Франке, а ректор Самуїл Миславський – із Фридрихом Християном Бавмайстером. Георгій Кониський віддає перевагу Вольфу порівняно з Вольтером. А з середини XVIII століття дехто з могилянців (Яків Козельський, Григорій Козицький, Володимир Каліграф) вже конкретно тяжіє до раціоналізму Вольфа (Wolff, 1963). До того ж близько 20 українських слухачів відвідали в Кенігсбергу лекції Канта його «докритичного» періоду, присвячені діалектиці, свободі волі, праву. З вольфіанством, а також із його послідовниками, ще з КМА був

обізнаний і Сковорода (Нічик, 2001, с. 27–28, 113–116, 160). Про це він міг почути на лекціях Симона Тодорського, який вивчав халдейську та гебрейську в Гале, де свого часу викладав і Вольф. У німецьких землях Тодорський познайомився із засновником «Collegium orientale» Августом Франке. Останній і порадив його Прокоповичу в професори КМА. Так зміцнювалися зв'язки між обома закладами (Гузар, 1995, с. 70).

Отже, філософські курси в КМА кінця XVII і першої половини XVIII століття ще залежали від єзуїтської системи викладання. Однак не читали, скажімо, самого Франсиско Суареса, а дивилися на його рецепції професорів-єзуїтів у польських колегіях. Курси запозичували, компілювали, концептуально коригували тощо. Але поволі схоластична тенденція занепадала. З 1751 року Георгій Щербацький починає читати філософію в КМА за підручником французького картезіанця Едмунда Пурхоція. А після нього Давид Нащинський орієнтується на підручник вольфіанців – Йогана Вінклера та Бавмайстера (Симчич, 2009, с. 140–144). Може, через це погляди Сковороди вряди-годи й порівнюють із раціоналістичною традицією. Наприклад, із Ляйбніцем і Спінозою. Ірина Гузар стверджує, що українському філософові близька розвинена в «Монадології» концепція Ляйбніца про поступове вдосконалення людини (Ляйбніц, 2013). Раніше щось подібне вільно було побачити в Ніколая Кузи, в його вченні про триступеневе пізнання (sensation et imaginatio, ratio, intellectus) від тварного до божественного буття. У Сковороди це позначилося на протиставленні скотської та Божої душі, видимого та невидимого. Інша паралель – це ідея про *наперед установлену гармонію*, завдяки якій і сполучається душа з тілом. Для обох мислителів є важливою містична ідея обоження людини. Обома приймається теза, що добро існує поряд зі злом. А в Сковородиновій «сродності» дослідниця взагалі добачає прямий переклад Ляйбніцевого «cognatio» (Гузар, 1995, с. 71, 73, 98). Про подібне пише і Мирослав Попович: «Філософія Сковороди не була альтернативною раціоналістичній теодицеї ляйбніціанського Просвітництва – вона доповнювала її філософською антропологією особливого характеру, що однаковою мірою мала витоки як в античності, так і в християнстві, але була дотичною і до гуманістичних ідей новочасної Європи» (Попович, 2007, с. 241).

Про Спінозу Сковорода міг довідатися з творів Прокоповича. Втім, як і стосовно решти західних філософів, у нього про це немає ані пів слова. Вище згадувалося, що підставою для

такого порівняння є вживання ними слова «природа». Як писала Олександра Єфименко, доказів знайомства Сковороди з працями Спінози катма, хоча пантеїстичний «дух великого єврея» про вічність природи відчувається постійно. Вислів *materia aeterna* Сковороди тут ототожнюється з Богом або субстанцією. Проте дуалізм (дві натури) у Сковороди та монізм Спінози, на думку Єфименко, не суперечать одне одному. Позаяк у Сковороди подвійність має не онтологічний, а етичний характер. А оскільки (само)пізнання стає головною засадою істинної людини, саме це і зближає Сковороду з раціоналізмом Спінози, для якого пізнання Бога є актом інтелектуальної любові (*amor Dei intellectualis*) (Єфименко, 1905, с. 247–249). Тим часом Анастасія Ніженець, розвиваючи цю тезу Єфименко, доходить висновку про притаманність Сковороді матеріалізму й атеїзму (Ніженець, 1970, с. 53–73).

На цьому порівнянні з раціоналізмом не вичерпуються. Для прикладу, Василь Зеньківський, зазначаючи, що немає підстав говорити про знайомство Сковороди з оказіоналізмом Ніколя Мальбранша, все ж таки помічає паралелі між ними. Навіть попри те, що перший послуговується біблійними формулами, а другий раціоналістичними. Найбільшою мірою ця близькість стосується твердження, що істина пізнається в Богові, який є причиною всілякої сили. Тому недостатньо пізнавати чуттєві речі. Хоча для Сковороди тілесний світ і так оцінюється невисоко, проте важливо починати з нього, щоби підніматися від матеріального до надчуттєвого (Зеньковський, 1948, с. 71–72, 76, 81). До певної міри Сковороді близька і позиція Блеза Паскаля, в якому нуртували дві сили – природо-дослідницька і релігійно-містична (Паскаль, 2009). Сковорода і Паскаль пережили екстатичне почування, виходили з уявлення про подвійність людської істоти, її недосконалість і винахідливість (Ушкалов, 2004, с. 680). У Паскаля, про якого Сковорода радше за все не чув, є теза про людину як «тямуший очерет», а також дві безодні – безконечність і небуття (Гузар, 1995, с. 96).

Як бачимо, намір опанувати науки в українській традиції не переводився. Та й Сковорода, «не відкидав наукового змісту досягнень науки Нового часу..., категорично виступав проти змішування природничо-наукового і антропологічного підходів до вивчення універсуму..., був першим в історії української філософської думки, хто захищав суверенність філософського вчення про людину» (Попович, 2007, с. 59). Усяке живлення впливами мало б колись переростати в генерування самобутності світового

масштабу. Іноді, коли окреслюють чинники, що визначали риси нашої культури, говорять про дефіцит раціо. Частково це пояснюється історичними обставинами, унаслідок яких і виникає нагальна необхідність реагувати на зовнішньополітичні виклики. Одначе вдаймося до умовного способу й припустімо бодай на мить, що гуртування одностудців, а зрештою й інститутів, які уможливили поштовхи до розвитку світської науки, могли б суттєво змінити абрис українського культурного життя та здійснити потужний цивілізаційний крен (Лютій, 2021b).

### Знавець власного серця

Продовжуючи просвітницькі паралелі, зазначимо, що зовсім нетиповим мислителем цього часу був Русо. Порівнюючи його зі Сковородою, зазвичай згадують властиві їм обом критику раціоналізму, теорію щастя та виховання, прагнення простого життя згідно з природою і подібне. Обидва вони сучасники, щоправда Сковорода на 10 років молодший. Він хоч і знав про Жана-Жака, втім ніколи не згадував. У часи викладання в Харкові Русо там читали. Про це пише в листах учителеві Михайло Ковалинський (Ушкалов, 2004, с. 687). Пошукаймо деякі паралелі між двома мислителями.

Іноді критерії, за якими визначають ту чи ту особу, насправду гідні подиву. Особливо коли маєш справу зі сповненими курйозів біографіями. Передовсім мають на увазі ті уявлення, згідно з якими особистість формується не у бурхливому вирі перипетій і випробувань, а розмірено й передбачувано. Але як бути з особистістю, яка ухвалює несподівані рішення? І Русо, і Сковорода були такими. В європейській філософії, напевно, годі відшукати пристраснішу постать, аніж Русо. Принаймні він легко конкурує з відчайдухами. З юних літ нащадок незаможного женецького дзигар-майстра спромігся перепробувати чимало занять. Був гувернером, діловодом, податківцем, переписувачем нот. При тому завжди намагався досліджувати себе (нешляхетне походження і самопізнання властиві обом філософам), не приховуючи ані добрих, ані лихих подробиць – від дрібних до поважніших, як-от розіграші, крадіжки, зловживання ласощами, сексуальні походеньки тощо. Про це ми знаємо з його «Сповіді» (Руссо, 2014). Рано втративши матір і не отримавши належної батьківської опіки, Жан-Жак компенсує нестачу пошуками ласки. В заможних жінках убачаючи не тільки патронес або коханок, а й задушевних подруг, ідучи за своїм *сердечним* проявом. Проте ніколи



не перестає захоуватися, навіть після того, як зустрічає швачку Терезу, з якою живе, ніби з дружиною. Постійні злидні та жага письменства (ще одна спільність) спонукали його залишити в притулку п'ятьох їхніх дітей. За це його не раз піддавали остракізму, вважаючи, що не гоже такому писати виховні романи. Ніколи не маючи за душею зайвої копійчини, а власного помешкання й поготів, замолоду Жан-Жак віддавався неквапним пішим споглядальним подорожам на самоті (Баткин, 2012, с. 7, 23–33). Безперечно, як і Сковорода, він – мандрований філософ. У зрілому віці він перебивається притулком у покровителів, здебільшого в літніх хижках, де любить порпатися в землі й доглядати сад. На пасіках і у фільварках слобожанських дідичів мешкає і Сковорода.

Унікальність Русо від початку проявилась у тому, що, за винятком короткого перебування в католицькій семінарії, освіту він здобуває переважно самотійно. І треба сказати, самоук із нього вийшов однозначно лепський. Опановував усе, до чого лежала душа: французьку й латину, граматику, арифметику, хімію, бджільництво, шахи, астрономію, анатомію та багато чого іншого. Та його найбільшим уподобанням була музика. Вона ж є й улюбленою справою Сковороди. Жан-Жак не лише дописує про неї до просвітницького проєкту Енциклопедії, а й дечого досягає на цьому поприщі. Експериментує з релігією, переходячи з кальвінізму в католицизм і навпаки, дарма що без церковної догматики. В молоді роки хоче багатства, слави, а з віком, як і Сковорода, відчуває несумісність із усякою кар'єрою. Злам стається після отримання Дижонської премії. Прийнятий у паризьких салонах і визнаний майже всіма, крім хіба Вольтера, Русо усвідомлює свою іншність. І Сковорода добре знає про свою унікальність. Навіть релігію Русо розумів як повернення до стану, де немає соціальних умовностей. Після успішної постановки його опери король призначає йому пенсію пожиттєво, та прийняти її Русо не може, попри наполегливі вмовляння Дидро. Звідтоді високе товариство зауважило в ньому суміш іпохондрії, холеричного темпераменту й егоцентричного розладу. Самотність штовхає Русо до підозри, що всі змовилися проти нього, а відтак і до розриву з багатьма друзями та знайомими. Сковорода також міг бути доволі прикрим із нав'язливими людьми. Вольтер першим обзиває Русо божевільним, але між ними віддавна пролягла обопільна ворожість. А Г'юм, якимось прихистивши бідолаху, згодом змушений був визнати його нестерпним. Адже Жан-Жак тяжів до

простого життя, почувачись значно спокійніше серед селян і ремісників, перед якими не треба нікого вдавати. Волів запросто заночувати з ними в заїжджому дворі, не хизуючись якимись перевагами. Мабуть, його свободолюбство і припало до душі деяким аристократам, які давали йому таке-сяке житло або запрошували оселитися в своїх маєтках, а також навідували гордія, викликаючи в нього суміш презирства й обтяженості. Своєю чергою, він нелегко долає комплекси, потураючи марноті світських вимог (Баткин, 2012, с. 45, 55, 84, 94). Звідси й розбіжності з філософами, далекими від його трибу життя, уподобань і звичок, які нагадували прагнення низів. Чи не через це Ніцше називає Русо чванькуватим парвеню?

Дедалі більше перетворюючись на маргінала (Сковорода так само стає самітником і диваком), що нерідко виражалося в манері вдягатись у просту свитину й шапку чи добряче випити вина, Русо не терпів жодних повчань, а надто з уст того, хто виявляє до нього прихильність. Усе це не могло не скінчитися переслідуванням, особливо після голландського видання «Емілія» й «Суспільної угоди» (Руссо, 2001). Либонь, тоді найвищі інстанції – король, паризький архієпископ і парламент – наполягли на арешті Русо й спаленні його викличних творів. Хоч ними він і не закликає до революцій, проте картає людство за зісутність і зраду колишньої природної ідилії. До слова, Сковорода теж говорить про справжню природу. Водночас є в них і розбіжності: «Сковорода, хоч і захоплений красою природи, гармонійними краєвидами України, і на їх лоні шукає спокою далеко від шуму міста... – іде в розріз з однобоким поглядом Ж. Ж. Русо на природу як лише добру; він сприймає її діалектично, бачить у ній (зрештою, як у всьому) двоє: гармонійну красу і дисонанс, ясне і темне, янгола і демона» (Гузар, 1995, с. 93).

В усякому разі, поневіряння Русо не були затьмарені чимось трагічним. Покровителі допомогли йому врятуватися втечею. Він пише до прусського короля Фридриха II з проханням надати притулок, а до уряду швейцарських земель – бодай ув'язнити його, щоб не мусив перебувати в постійних переїздах. Отже, «сидіти» йому не довелося, а от жити під чужими іменами (на думку одразу ж спадають псевдоніми Сковороди) – доволі часто. Такою є плата за особисту незалежність. Одначе, хочемо ми того чи ні, русоїзм непомітно й далі впливає на сучасні реалії. Спрощення офіціозу на найвищому рівні, контркультура, повернення до екологічних форм життя, стирання протиставлення між високою та

низькою культурами – ці та подібні явища ми ще й досі осмислюємо (Лютій, 2021с).

### Критичний свободолюбець

З січня 1758 до липня 1762 р. тривала окупація Російською імперією Східної Пруссії. Упродовж цих чотирьох років мешканець міста Кенігсберг Імануель Кант є підданим російської корони: спочатку самодержиці Єлизавети Петрівни, а згодом і Петра III. Це означає, що протягом цього часу Кант і його сучасник Скворода були обивателями однієї імперії. Проте чи була в їхній кардинальній відмінності бодай дешиця спільності?

Втрапивши батьків, хирлявий від природи, але талановитий студент Імануель Кант урадив собі, що вільна людина мусить покладатися на власні сили. Тому, немовби починаючи новий відлік, підписується відтепер Імануелем Кантом. Змалечку сина лимаря вчили віддано досягати всього сумлінною працею, а до того ж мати прищепила йому релігійне самозаглиблення та самоконтроль (останні дві речі якнайбільше єднують його зі Сквородою). Може, тому в його життєписах катма згадок про чудернацькі ексцеси чи романтичні епізоди. Ніколи не розмінюючись на дрібниці, він не полишатиме надовго рідного Кенігсберга, щоразу відхилятиме всі привабливі пропозиції від інших університетів, либонь зрідка дозволяючи собі короткі заміські канікули. Головні події його життя – інтелектуальні, а найбільше натхнення – зоряне небо. Щоби не погрузити в боргах, сплачує за університетські студії сам: учителює, заробляє грою на більярді, живе скромно й ощадно. Перевагу віддає не теології, а філософії, математиці та латинській класиці. Захопившись Ньютоном, пише твір про живі сили в природі, порушує питання про зв'язок душі з тілом і статус уявних речей. Однак у науці подібне ніхто не сприймає навсправжки. Дозволивши собі цю легковажність, Кант сподівається хіба що на місце домашнього наставника. Йому забирає чимало зусиль і часу, щоб обійняти професорську посаду, бо пруському бюджету більше залежало на війні, а не освіті. Проте дослідницька жага не вщухає, стає прискіпливішою. Попервах його цікавлять одкровення містика Емануеля Сведенборга про зв'язки з духами (Сведенборг, 1993). Не відкидаючи візіонерства, Кант констатує: це оповіді замкненої в собі людини. Натомість достеменно знання спирається на спільний людський досвід. Якщо метафізику не перевіряти фактами, вона залишиться підваженою. Для думок і висловлю-

вань є межі. Варто не ширяти в безмежжі вигадок, а вивіряти власні припущення, інакше безгавна уява заведе невідь-куди. Метафізика ні в чому не винна. Треба лиш означити її абриси вкупі з людськими здатностями щось збагнути. Для прикладу, відчуття дають змогу оприявнити предмети, а розум – осягати нематеріальні сутності. То яким же є зв'язок інтелігібельного з чуттєвим? Цей запит і спричиняє затяжну Кантову кризу. І все через те, що пристати на скепсис, на кшталт Г'юма (Г'юм, 2003), означало б не давати жодної позитивної відповіді (Гаєр, 2007, с. 32–33, 87, 113–115).

Минають роки. Кант читає лекції з метафізики, фізичної географії, антропології. Пообідавши в ресторані, вирушає на регулярні прогулянки вздовж ріки. Збити його з усталеного ритму могло щось виняткове, як-от читання Русо. Коло друзів, з якими він жартує, сперечається, веде світські бесіди, вузьке: купець, діловий партнер, банкір, військовий радник, подеколи студенти й освічені жінки. Кантова схильність до меланхолії на самоті чергувалася з іронією та сміхом у товаристві. Ось він уже й декан, утім майже десятиліття нічого не публікує. Якось у поле його уваги потрапляє роман про нудне професорське життя. І раптом він уторопав: це ж про нього. Цьому ганебному стану треба негайно покласти край. Кілька місяців витрачено на те, щоби зафіксувати проблеми, довкола яких стільки кружляли його думки. Нарешті з'явилася книжка, яка й донині мало кого залишає байдужим: «Критика чистого розуму» (Кант, 2000). Правду кажучи, сприйняли її мляво, вважаючи зарозумілою. Про що ж ідеться? Деякі положення геть незвичні. Ну, хоча б отаке: наше «Я», проявлене в судженні штибу «мислю» або «відчуваю», не зводиться до абсолютно ідентичної собі особи чи сталої душевної субстанції, а позначене як трансцендентальний суб'єкт. Або: простір і час існують не об'єктивно, а як умови нашої чуттєвості. І ще: не врахувавши в мисленні досвідних даних, миттю скочуєшся до суперечності. Отже, найкоротший шлях наразитися на догматичні ілюзії – почати з'ясовувати теоретичні засади буття Бога. І все тому, що надчуттєвому не відповідає знання, зіперте на застосування розсуду в межах емпіричного досвіду. Невже це якісь витівки? Аніскільки. Кант не хоче здатися зухвальцем. Його заслуга полягає в започаткуванні критичного підходу, де встановлюються підстави та можливості пізнання (Гаєр, 2007, с. 130–134, 138, 150–152).

Відважтеся знати! (Sapere aude!) Цими словами Горація він засновує програму, що заохочує

подолати незріле невігластво, куди втрапляють зі своєї ж провини, підлягаючи чужому розумові (Кант, 2003). Знання залежить від самої людини, її рішучості. Та наважитися на цей крок незручно, бо доведеться вчиняти самостійно, ризикувати. Отже, недостатньо посісти приватну позицію й чітко дотримуватися визначених соціальних ролей. Без свободи думок і висловлювань у публічній сфері протистояти всіляким формам панування та домаганням уніфікації не вдасться ніяк. Кант воліє автономного життя та бажає того ж для решти. З віком прагнення до незалежності стає радикальнішим. В юності він уникає стипендії, потім шлюбу, згодом слабо підтримує родинні контакти. Та це не заважає йому розробляти етичне вчення, що пов'язується з обов'язком, а не зі щастям. Філософ виходить із наявності в людини моральної свідомості, керованої категоричним імперативом, який переважає спокусливі відхилення. Звісно, живучи на світі, неодноразово схибиш, але потрібно не допустити того, щоби хиба перетворилася на максимум (Гаєр, 2007, с. 197, 212–214, 233–235, 269). Розум є законодавчим хистом виплутуватися зі складних ситуацій, вільно діяти та формувати себе, а чи не найкращим приписом для доброго життя є філософування (Лютый, 2021d).

Як зауважує В'ячеслав Заїкин, хоч у філософії Сковороди відгомін ідей західноєвропейського культурного світу й відчутний, але твори Канта «критичного» періоду з'явилися вже на схилі віку нашого мислителя. А «Критика практичного розуму», що могла б становити для нього найбільший інтерес, вийшла за шість років до його смерті, коли він уже не писав трактатів. «З другого ж боку, неможливо ігнорувати того, що Сковорода і Кант – представники зовсім різних філософічних течій, і підносити відсутність того чи іншого реагування Сковороди на філософію Канта, се приблизно те саме, що закидати “занехання” емпіріокритичної філософії Бергсоном» (Заїкин, 1931, с. 251). Часом чуємо, що Кант випереджає свій час, а Сковорода навпаки відстає. Справді, Кантова філософія є спробою вийти з цілком інших засад, хоч і врахувавши попередню традицію. Що ж до Сковороди, то він не прагнув подібних новацій. Усе ж у Старій Україні не бракувало тих, хто знався на вченні не тільки Ляйбніца, а й Вольфа. Нам би, звісно, хотілося, щоби Сковорода залишився в світовій історії філософії творцем великої системи. Та його філософування залежало більше від екзистенційних чинників. «Відставання», напевно, не те слово. К'єркегор же нам не видається відсталим філософом, з огляду на те, що робить

Бога центром свого розмислу. Інакше виглядати-ме, що для філософії є якась встановлена мета. Може, враження про відсталість складається тоді, щойно йдеться про мову Сковороди, в якій багато біблійної «риторики». Кант навпаки починає з розгляду питань природознавства, а далі намагається будувати систему підстав усякого розумного засягу. Втім є в обох філософів і дещо спільне. Центральною проблемою Сковороди є самопізнання, а для Канта – відповідь на питання «Що таке людина?». Або, як висновує Віталій Табачковський: «...антропологічні й загальнометафізичні уявлення Г. Сковороди суголосні кантівському критицизму, який конститується в тому самому часовому проміжку... Критицизмом, а не наївною елегантністю (як-то часто нам уявлялося) просякнута і “філософія серця” Г. Сковороди» (Табачковський, 2005, с. 163). Кант відштовхнувся від трансценденталізму (починаючи від Декарта), тоді як Сковорода – від античних філософів і отців церкви. Втім обидва любили латинських авторів. Хоча спілкувалися з можновладцями, жоден із них не був підлабузником. Обое радше були нонконформістами й закликали покладатися на себе.

### У полоні жаху

Про Сорена К'єркегора Сковорода знати не міг. Однак життя й помисли фундатора християнської філософії екзистенції виказують яскраві паралелі з біографією та поглядами Сковороди. Формулюючи визначальні критерії екзистенційального філософування, Ірина Гузар зазначає про відношення між зовнішнім (випадковим) і внутрішнім (справжнім) існуванням, а ця суперечність вельми важлива і для Сковороди, бо він передбачає залежність між екзистенцією та буттям. Сюди ще слід додати поцінування Біблії (Гузар, 1995, с. 29, 32). Отже, помічаючи наведену паралель у двох філософів, годі не окреслити такої співзвучності. К'єркегор переймається низкою питань. Чи обмежується філософія інтелектуальними розмислами, за допомогою яких світ беруть у щільні тенета понять? Чи його доводиться випробовувати життям? Важливо розуміти, що Сковорода теж шукає відповіді на подібні питання не лише в теоретичних основах, а й у власному існуванні через самопізнання.

К'єркегор був останньою дитиною 56-річного статечного чоловіка, що взяв шлюб із покоївкою. Та згодом з'ясувалося, що їхні любовні стосунки почалися ще за життя його першої бездітної дружини. У юності Сорен закинув університетські теологічні студії, зробився

гультяєм і завсідником ресторацій, уникаючи лицемірства, яке панувало вдома. Якось після чергової пиятики він потрапив у бордель, із якого був змушений одразу рятуватися втечею, не витримавши хтивого хихотіння повії. Прагнувши популярності, видає безцеремонну рецензію «З нотаток того, хто ще живе» на роман Ганса Християна Андерсена. Проте все це не позбавляє його успадкованої від батька бентеги. Вона посилилася, щойно смерть забрала в старого другу дружину, а потім почала підступати й до дітей. Майже всі вони так і не досягли 33-літнього віку. З трьох дочок і чотирьох синів лишилися тільки Сорен і його старший брат. У цій трагедії батько вбачає Божу кару й постійно себе картає. Не тільки за свій грішний союз, а й за прикрий випадок із дитинства, коли, спізнавши злиднів, одного разу піднявся на пагорб і прокляв Господа. І хоча до родового мору його справи склалися добре, згодом у серці оселився відчай, який передався наймолодшому сину, бо той теж очікував собі лихого кінця. Зрештою батька не стало, а син таки перетнув клятву позначку «33 роки» (Роде, 1998, с. 55–60, 63, 67, 75). Зупинившись на цьому місці, пригадаймо, що Скворода у період викладання в Кавраях теж переживає глибоке переродження після депресії, а зрештою вирішує впорядкувати своє життя.

Коли К'єркегор завершує навчання, то закохується в молоду Регіну Ольсен. Освідчується й чує у відповідь «Так!». Береться за дисертацію про сократичну іронію. До речі, його називатимуть «данським Сократом», як і Сквороду «українським Сократом». Проте невдовзі К'єркегор відчуває страшенні докори сумління. Певно, прокинулася родинна психічна травма, розбурхавши в душі меланхолію. Він повертає нареченій обручку з листом, у якому викладає непереконливі для дівчини причини розриву, почувавши суміш любові зі спротивом, чим упродовж року завдає постійних мук і коханій, і собі. Бодай натяк на інтимну близькість викликав у нього шалене почуття провини. Невдовзі після захисту дисертації цей невротик остаточно розриває стосунки з Регіною і їде до Берліна слухати лекції Шелінга. Хоч і не знаходить розради. А це нагадує описану Срезневським, нехай і апокрифічну, історію про те, як Скворода тікає з власного вінчання. Поволі жах із життя К'єркегора перекочує у його твори. Це слово він уживає на позначення не короткочасного переляку, а незбіжності двох аспектів реальності: біологічної та духовної. Зашпортавшись між світами, людина раз у раз відчуває то піднесення, то депресію. Здається, їй ось-ось удається досягти

найвищого рівня, аж раптом щось тваринне настирливо тягне її донизу. Ціле мистецтво криється в узгодженні природного з божественним. А потрапивши в щілину між ними, кожна позиція здаватиметься зарівно бажаною й відразливою (Роде, 1998, с. 85–95, 98–100). Нам і це вельми знайоме: трохи раніше Скворода пише про борню в собі між видимою та невидимою натурами. К'єркегора страхала сексуальність, адже з погляду теології – це дорога до гріховності. Але й пасторська перспектива йому не до снаги, так само й Скворода уникає постригу та жінок. Із цієї розщелини й народився їхній філософський талант, сповнений нестерпності й екзальтації. У своєму першому філософському творі «Або – Або» К'єркегор підкреслює необхідність вибору між естетичною позицією, що простяглася від плотської приземленості до витонченого чуттєвого осягання, й етичною – особистою відповідальністю в людській спільноті (К'єркегор, 2016).

Подібно до Сквороди, свої літературні дітища К'єркегор підписує псевдонімами, серед яких – Віктор Ереміта (переможець-відлюдник), Йоганес де Сіленціо (Іван Мовчальник), Йоганес Климакус (ім'я богослова Іоана Листвичника). Йому довелося експериментувати, приміряти роль Іншого, а не вдавати праведника чи розчинятися в систематичній філософії на штиб Гегелевої. Бо мислення негоже обряджати в шати абстракції, а свободу обрамляти логічними параметрами. Лише особистому виміру екзистенції підвладне переживання тих моментів, коли в здійсненні життєвого вибору мусиш ставити питання руба. Отже, К'єркегор пристає до думки, що порятунок полягає не в тому, щоб обрати між естетичною чи етичною сферами, а щоб увійти в цілковито іншу. Її він означив як релігійну. Це не конфесійна релігійність. У ній є щось не від світу цього, своєрідна винятковість, незвідна до звичних стратегій. І думка Сквороди весь час балансує на межі світського й релігійного. На відміну від умоглядної гегелівської філософії, де все підпорядковано загальному світовому процесу, одинак К'єркегор і старчик Скворода зміщують центр смислової ваги на власне існування. Окреме минуше буття має віднайти в собі шлях до буття вічного й так реалізуватися. Тут ніщо не гарантує успіху. Залишається тільки вірити. Однак це не казенна чи інституційна віра, а налагодження самостійного живого зв'язку з Богом (Роде, 1998, с. 206). Як і Скворода, К'єркегор не поповнює лави теологів. Бути кліриком для них означало займатись ошуканством. Про це свідчать їхні конфлікти



з кліром. Якщо християнського вчення сповна дотриматися неможливо, не варто прикидатися святеником. Хоча зрікатися заповідей також не випадає. Сенси буття виринають із неспокою. Хай як парадоксально, та в нескінченному горизонті жаху оприявнюється індивід, який попри свою обмеженість здатний відповідати на нестерпні виклики й віднаходити себе (Лютій, 2021g).

\* \* \*

Напевно, питання про чітку належність Сковорода до якоїсь з інтелектуальних традицій усе ж не матиме однозначної відповіді. Тарас Закидальський у першому розділі своєї розвідки про Сковороду виокремив три опції можливого визначення його філософії: еklekтизм, раціоналізм і містицизм (Zakydalsky, 1965, pp. 10–25). Але й справді, мислитель не поєднує на всяк лад різні системи й течії, а тому навряд чи заслуговує називатись еklekтиком. Відкриті для себе концепції він опрацьовує з урахуванням позицій київської школи та з огляду на культурні й особистісні реалії. Тому знайомство з новими ідеями, принаймні, як це виглядає на теперішній час, для нього завжди нагадувало співтворчість, а не залежність або маніпулювання думками. Стосовно раціоналізму, то для Сковорода в розумовому пізнанні суттєвого значення набувало релігійне переживання, проте не догматичне. А отже, місце схематичного розсуду чи математичного природознавства в нього посідає розмислова лінія персоналізму, позаяк людський розум, як видається, діє суголосно з божественним. Окреме питання – систематичність філософії Сковорода. Оскільки в ній чимало релігійних і художніх елементів, а надто повторів, говорити про те, що викладена вона з регламентованою послідовністю, таки не випадає. Водночас вона не є сукупністю плутаних висловлювань, формул і прозрінь. Її головні структурні елементи достат-

ньо виразно окреслені. Якщо це і не доказова система, то доводиться говорити про неї як достатньо деталізовану конструкцію, компоненти якої надаються до зведення інших мислимих побудов. У контексті світової інтелектуальної думки в цьому, певно, немає чогось кардинально виняткового. Втім для української філософської традиції це своєрідний вихідний пункт мислення, з якого може вирости ціле гроно нових концепцій.

Відповідаючи тенденціям своєї доби, в якій було місце для протилежних інтелектуальних пошуків, Сковорода не гребує ні містичними, ні суто розумовими первнями. Там, де логіко-раціональна мова видавалася йому непридатною і безсилою, він вдається до символічної, не оминаючи мистецькі й літературні засоби. Та філософ не зраджує розумові заради того, щоби розчинитися в ірраціональному. В його підході схрещуються подекуди супротивні течії (Гузар, 1995, с. 66–67, 69). Та раціоналізм, у строгому значенні цього слова, принципово не визначає спосіб мислення Сковорода. Він скептично поставився до поширення природознавства та загальної освіченості, віддаючи перевагу навчанню зацікавлених людей. Згідно з його переконаннями, знати про світ іще недостатньо для суспільного прогресу, позаяк освіта починається з самопізнання. Видима природа лише натякає на приховану істину. Водночас остаточно відкидати просвітницьку настанову в ученні Сковорода теж не варто. Адже «не можна сказати, що у філософії Г. Сковорода, який вимагає підкоряти розумові невгамовну волю і недоладні пристрасті, взяла гору емоційність над розумом. Однак неправильна думка, що для його філософії характерна перевага чуттєвості над розумом» (Гузар, 1995, с. 87). Замість тотального проєкту розуму він пропонує індивідуальний, коли знання про людину корелюють зі знаннями про Всесвіт. Проте дійти цього вдається лише через відкриття власної особистості (Лютій, 2021b).

#### Список посилань

- Ангелус Силезиус. (1999). *Херувимський странник (Остроумные речения и вириши)*. Наука.
- Баткин, Л. (2012). *Личность и страсти Жан-Жака Руссо*. РГГУ.
- Беме, Я. (1990). *Аврора, или Утренняя заря в восхождении*. Репринтное издание 1914 г. Политиздат.
- Бёме, Я. (1999). *Истинная психология, или Сорок Вопросов о душе*. Алетейя.
- Вер, Г. (1998). *Якоб Бёме*. Урал LTD.
- Бондаревська, І. (2007). Про «Просвітництво» Теофана Прокоповича та Григорія Сковорода. *Київська Академія*, 4, 69–86.
- Габермас, Ю. (2001). *Філософський дискурс модерну*. Четверта хвиля.
- Геливер, Б. (1997). Школы мистерий и герметические ордена. У *Гностики* (с. 411–463). УЦИММ–ПРЕСС.
- Гузар, І. (1995). *Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковорода до Тараса Шевченка*. Наукове Товариство імені Тараса Шевченка в Канаді.
- Г'юм, Д. (2003). *Трактат про людську природу*. Всесвіт.
- Гаєр, М. (2007). *Світ Канта*. Юніверс.
- Екгарт, Майстер. (2022). *Проповіді*. Темпора.
- Ефименко, А. (1905). Философ из народа. В *Южная Русь (Очерки, исследования, заметки)* (Т. 2, с. 236–254). Издание Общества имени Шевченко.

- Ефремов, С. (2009). Масонство на Україні. *Незалежний культурологічний часопис «І»*. <http://www.ji.lviv.ua/n54texts/jefremov1.htm>.
- Заїкин, В. (1931). Систематизація історії української філософії. *Богословія*, IX (3, 4), 235–373.
- Зеньковский, В. (1948). *История русской философии* (Т. 1). YMCA Press.
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. Юніверс.
- Кант, І. (2003). Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво? У *Мислителі німецького романтизму* (с. 158–161). Лілея-НВ.
- Кассирер, Э. (2004). *Философия Просвещения*. Москва: РПЭ.
- Ковалінський, М. (2016). Життя Григорія Сковороди. У Г. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* (с. 1343–1373). Видавець Савчук О.
- Койре, А. (1994). *Мистики, спиритуалісти, алхіміки Німеччини XVI століття*. Аллегро пресс.
- Кьєркегор, С. (2016). *Или–или. Фрагмент из жизни*. Академический проект.
- Лютій, Т. (2021a). Вік розуму. *Український тиждень*, 10 (694). <https://tyzhden.ua/Columns/50/251601>.
- Лютій, Т. (2021b). Інтелектуальні змагання. *Український тиждень*, 48 (732). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253788>.
- Лютій, Т. (2021c). Знавець власного серця. *Український тиждень*, 23 (707, 9 червня). <https://tyzhden.ua/Columns/50/252065>.
- Лютій, Т. (2021d). Критичний свободолобець. *Український тиждень*, 40 (723). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253305>.
- Лютій, Т. (2021e). Майстер відстороненості. *Український тиждень*, 42 (725). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253406>.
- Лютій, Т. (2021f). Наука вільних мулярів. *Український тиждень*, 44 (728). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253562>.
- Лютій, Т. (2021g). У полоні жаху. *Український тиждень*, 21 (705). <https://tyzhden.ua/Columns/50/252016>.
- Лютій, Т. (2022). Тевтонський філософ. *Український тиждень*, 17 січня. <https://tyzhden.ua/Columns/50/254104>.
- Ляйбніц, Г. В. (2013). Монадологія. *Sententiae, XXVIII* (1), 151–177. <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/article/view/265/250>.
- Мальбранш, Н. (2001). *Про пошук істини* (В 2 томах). Port-Royal.
- Ніженець, А. (1970). *На зламі двох світів: розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум*. Прапор.
- Ніцше, Ф. (1993). *Так казав Заратустра. Жадання влади*. Основви, Дніпро.
- Нічик, В. (2001). *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Український Центр духовної культури.
- Новицький, О. (1882). *Духоборці. Их історія і вероучення*. Типографія університету.
- Парацельс. (2005). *О нимфах, сільфах, пизмеях, саламандрах и о прочих духах*. Ексмо.
- Паскаль, Б. (2009). *Думки*. Дух і літера.
- Петров, В. (2013). Особа Сковороди. У В. Петров, *Розвідки* (Т. 3). Темпора.
- Піч, Р. (2022). Вступне слово наукового редактора. В Майстер Еккарт, *Проповіді*. Темпора.
- Попович, М. (2007). *Григорій Сковорода: філософія свободи*. Майстерня Білецьких.
- Реутин, М. (2011). *Мистическое богословие Майстера Эккарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. РГГУ.
- Роде, П. (1998). *Сёрен Киркегор*. Урал LTD.
- Руссо, Ж. Ж. (2001). *Про суспільну угоду, або Принципи політичного права*. Port-Royal.
- Руссо, Ж.-Ж. (2014). *Сповідь*. Фоліо.
- Сведенборг, Э. (1993). *О небесах, о мире духов и об аде*. Україна.
- Сен-Мартен, Л. К. де. (2017). *Человек Желания*. Алетейя.
- Симчич, М. (2009). *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії*. Власюк О.
- Сковорода, Г. (2016). *Повна академічна збірка творів*. Видавець Савчук О.
- Смотрицкий, Г. (1578). Ключ царства небесного. В *Ізборник. Проект електронної бібліотеки давньої української літератури*. [http://litopys.org.ua/old14\\_16/old14\\_14.htm#sm3](http://litopys.org.ua/old14_16/old14_14.htm#sm3).
- Сузо, Г. (2008). *Книга Вечной Премудрости*. Інститут філософії, теології та історії св. Фоми.
- Табачковський, В. (2005). *Полісвітнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»*. ПАРАПАН.
- Таулер, І. (2008). *Проповеді*. Издательство РХГИ.
- Транквіліон-Старовецький, К. (1618). Зерцало богословія. В *Ізборник. Проект електронної бібліотеки давньої української літератури*. <http://litopys.org.ua/suspil/sus42.htm>.
- Ушкалов, Л. (2004). *Григорій Сковорода: Семінарії*. Майдан.
- Флоровський, Г. (1937). *Пути русского богословия*. YMCA Press.
- Фуко, М. (2015). Що таке просвітництво? *Humanitarian Vision*, 1 (2), 109–116. [https://ena.lpnu.ua/bitstream/ntb/34291/1/18\\_109-116.pdf](https://ena.lpnu.ua/bitstream/ntb/34291/1/18_109-116.pdf).
- Чёртон, Т. (2008). *Гностическая философия. От Древней Персии до наших дней*. РИПОЛ классик.
- Чижевський, Д. (2005). Нариси з історії філософії на Україні. У Д. Чижевський, *Філософські твори в 4 томах* (Т. 3). Смолоскип.
- Чижевський, Д. (2003). *Філософія Г. С. Сковороди*. Акта.
- Шоно, П. (2008). *Цивілізація Просвещения*. У-Фактория; АСТ Москва.
- Эрн, В. (1912). *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*. Путь.
- Flasch, K. (2015). *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*. Yale University.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2017). *Dialektik der Aufklärung*. Walter de Gruyter.
- Outram, D. (2007). *The Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Seuse, H. (1961). *Deutsche Schriften*. Unveränderter Nachdrude. Stuttgart, 1907. Frankfurt am Main: Minerva.
- Tauler, J. (1985). *Sermons*. Paulist Press.
- Weigel, V. (1613). *Der güldene Griff / Alle Ding ohne Irrthum zuerkennen*. Halle (Saale). [https://www.deutschestextarchiv.de/weigel\\_gueldenergriff\\_1613](https://www.deutschestextarchiv.de/weigel_gueldenergriff_1613).
- Weigel, V. (1618). *Gnothi seauton. Nosce te ipsum. Erkenne dich selber O Mensch*. Neustadt. [https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/weigel\\_gnothi02\\_1618](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/weigel_gnothi02_1618).
- Wolf, C. (1963). *Preliminary discourse on philosophy in general*. Bobbs-Merrill.
- Zakydalsky, T. (1965). *The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda*. Submitted to the Department of Philosophy Bryn Mawr College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>.

## References

- Angelus Silezius. (1999). *Heruvimskij strannik (Ostroumnye rechenija i virshi) [Cherubim the Wanderer (Witty Verses and Poems)]*. Nauka [in Russian].
- Batkin, L. (2012). *Lichnost' i strasti Zhan-Zhaka Russo [The Personality and Passions of Jean-Jacques Rousseau]*. RGGU [in Russian].
- Beme, J. (1990). *Avrora, ili Utrennjaja zarja v voshozhdenii [Aurora, or Morning Dawn in the Ascent]*. Politizdat [in Russian].
- Bjome, J. (1999). *Istinnaja psihologija, ili Sorok Voprosov o dushe [True Psychology, or Forty Questions About the Soul]*. Aletejja [in Russian].

- Bondarevska, I. (2007). Pro "Prosvitnytstvo" Teofana Prokopovycha ta Hryhoriia Skovorody [About the Enlightenment by Teofan Prokopovych and Hryhoriia Skovoroda]. *Kyivska Akademiia*, 4, 69–86 [in Ukrainian].
- Chjorton, T. (2008). *Gnosticheskaia filosofija. Ot Drevnej Persii do nashih dnei* [Gnostic philosophy. From Ancient Persia to the Present Day]. RIPOL klassik [in Russian].
- Chyzhevskiy, D. (2005). Narysy z istorii filosofii na Ukraini [Essays on the History of Philosophy in Ukraine]. In D. Chyzhevskiy, *Filosofski tvory v 4 tomakh* (Vol. 3). Smoloskyp [in Ukrainian].
- Chyzhevskiy, D. (2003). *Filosofia H. S. Skovorody* [Philosophy of GS Skovoroda]. Akta [in Ukrainian].
- Efimenko, A. (1905). Filozof iz naroda [A Philosopher of the People]. In *Juzhnaja Rus' (Ocherki, issledovaniia, zametki)* (Vol. 2, pp. 236–254). Izdanie Obshestva imeni Shevchenko [in Russian].
- Ekhart, Maister. (2022). *Propovidi* [Sermons]. Tempora [in Ukrainian].
- Ern, V. (1912). *Grigorij Savvich Skovoroda. Zhizn' i uchenie* [Grigory Savvich Skovoroda. Life and Teaching]. Put' [in Russian].
- Flasch, K. (2015). *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*. Yale University.
- Florovskij, G. (1937). *Puti russkogo bogoslovija* [Ways of Russian Theology]. YMCA Press [in Russian].
- Fuko, M. (2015). Shcho take prosvitnytstvo? [What is Enlightenment?]. *Humanitarian Vision*, 1 (2), 109–116. [https://ena.lpnu.ua/bitstream/ntb/34291/1/18\\_109-116.pdf](https://ena.lpnu.ua/bitstream/ntb/34291/1/18_109-116.pdf) [in Ukrainian].
- Habermas, J. (2001). *Filosofskiy diskurs modern* [Philosophical discourse of the Modern]. Chetverta khvyliia [in Ukrainian].
- Hium, D. (2003). *Traktat pro liudsku pryrodu* [A treatise on human nature]. Vsesvit [in Ukrainian].
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2017). *Dialektik der Aufklärung*. Walter de Gruyter.
- Huzar, I. (1995). *Ukraina v orbiti evropeiskoi mysli. Vid Hryhoriia Skovorody do Tarasa Shevchenka* [Ukraine in the orbit of European thought. From Hryhoriia Skovoroda to Taras Shevchenko]. Naukove Tovarystvo imeni Tarasa Shevchenka v Kanadi [in Ukrainian].
- Gaier, M. (2007). *Svit Kanta* [Kant's world]. Yunivers [in Ukrainian].
- Geliver, B. (1997). Shkoly misterij i germeticheskie ordena [Mystery schools and hermetic orders]. In *Gnostiki* (pp. 411–463). UCIMM–PRESS [in Russian].
- Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of pure reason]. Universe [in Ukrainian].
- Kant, I. (2003). Vidpovid na zapytannia: Shcho take Prosvitnytstvo? [Answer to the question: What is the Enlightenment?]. In *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 158–161). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Kassirer, E. (2004). *Filosofia Prosveshcheniia*. RPE [in Russian].
- K'erkegor, S. (2016). *Ili-ili. Fragment iz zhizni* [Either-or. A fragment of life]. Akademicheskij proekt [in Russian].
- Kojre, A. (1994). *Mistiki, spiritualisty, alhimiki Germanii XVI veka* [Mystics, spiritualists, alchemists of 16th century Germany]. Allegro press [in Russian].
- Kovalynskiy, M. (2016). Zhyzn Hryhoriia Skovorody [Life of Gregory Skovoroda]. In H. Skovoroda, *Povna akademichna zbirka tvoriv* (pp. 1343–1373). Vydavets Savchuk O. [in Russian].
- Liaibnits, G. V. (2013). Monadolohiia [Monadology]. *Sententiae*, XXVIII (1), 151–177. <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/article/view/265/250> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021a). Vik rozumu [The age of the mind]. *Ukrainskyi tyzhden*, 10 (694). <https://tyzhden.ua/Columns/50/251601> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021b). Intelektualni zmahannia [Intellectual competitions]. *Ukrainskyi tyzhden*, 48 (732). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253788> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021c). Znavets vlasnoho sertsia [Connoisseur of own heart]. *Ukrainskyi tyzhden*, 23 (707). <https://tyzhden.ua/Columns/50/252065> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021d). Krytychnyi svobodoliubets [Critical freedom lover]. *Ukrainskyi tyzhden*, 40 (723). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253305> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021e). Maister vidstoronosti [The wizard of detachment]. *Ukrainskyi tyzhden*, 42 (725). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253406> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021f). Nauka vilnykh muliariv [The science of free masons]. *Ukrainskyi tyzhden*, 44 (728). <https://tyzhden.ua/Columns/50/253562> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2021g). U poloni zhakhu [Captive of horror]. *Ukrainskyi tyzhden*, 21 (705). <https://tyzhden.ua/Columns/50/252016> [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2022). Tevtonskiy filosof [Teutonic philosopher]. *Ukrainskyi tyzhden*, January 17. <https://tyzhden.ua/Columns/50/254104> [in Ukrainian].
- Malbransh, N. (2001). *Pro poshuk istyny* [On the search for truth] (In 2 vols.). Port-Royal [in Ukrainian].
- Nichyk, V. (2001). *Kyievo-Mohylianska akademiia i nimetska kultura* [Kyiv-Mohyla Academy and German Culture]. Ukrainskyi Tsentru dukhovnoi kultury [in Ukrainian].
- Nitshe, F. (1993). *Tak kazav Zarathustra. Zhadannia vlady* [Thus Spoke Zarathustra. The Will to Power]. Osnovy, Dnipro [in Ukrainian].
- Nizhenets, A. (1970). *Na zlami dvokh svitiv: rozvidka pro H. S. Skovorodu i Kharkivskiy kolehium* [At the Turn of Two Worlds: Treatise on GS Skovoroda and Kharkiv Collegium]. Prapor [in Ukrainian].
- Novickij, O. (1882). *Duhoborcy. Ih istorija i verouchenie* [Spirit Fighters. Their History and Doctrine]. Tipografija universiteta [in Russian].
- Outram, D. (2007). *The Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Paracel's. (2005). *O nimfah, sil'fah, pigmejah, salamandrah i o prochih duhah* [On Nymphs, Sylphs, Pygmies, Salamanders and Other Spirits]. Jeksmo [in Russian].
- Paskal, B. (2009). *Dumky* [Thoughts]. Dukh i litera [in Ukrainian].
- Petrov, V. (2013). Osoba Skovorody [The person of Skovoroda]. In V. Petrov, *Rozvidky* (Vol. 3). Tempora [in Ukrainian].
- Pich, R. (2022). Vstupne slovo naukovoho redaktora [Introductory remarks by the editor]. In Maister Ekhart, *Propovidi*. Tempora [in Ukrainian].
- Popovych, M. (2007). *Hryhoriia Skovoroda: filosofia svobody* [Hryhoriia Skovoroda: Philosophy of Freedom]. Maisternia Biletskykh [in Ukrainian].
- Reutin, M. (2011). *Misticheskoe bogoslovie Majstera Jehkarta: Tradiciia platonovskogo "Parmenida" v jepohu pozdnego Srednevekov'ja* [Meister Eckhart's Mystical Theology: The Tradition of Plato's Parmenides in the Late Middle Ages]. RGGU [in Russian].
- Rode, P. (1998). *Sjoren Kirkegor* [Søren Kierkegaard]. Ural LTD [in Russian].
- Russo, Zh. Zh. (2001). *Pro suspilnu uhodu, abo Prynysypy politychnoho prava* [On Social Contract, or the Principles of Political Law]. Port-Royal [in Ukrainian].
- Russo, Zh.-Zh. (2014). *Spovid* [Confession]. Folio [in Ukrainian].
- Sen-Marten, L. K. de. (2017). *Chelovek Zhelanija* [Man of Desire]. Aleteija [in Russian].
- Seuse, H. (1961). *Deutsche Schriften*. Unveränderter Nachdrude. Stuttgart, 1907. Minerva.
- Shonju, P. (2008). *Civilizacija Prosveshhenija* [Civilization of the Enlightenment]. U-Faktoriia; AST Moskva [in Russian].
- Skovoroda, H. (2016). *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Academic Collection]. Vydavets Savchuk O. [in Ukrainian].
- Smotrytskyi, H. (1578). Kliuch tsarstva nebesnoho [The Key to the Kingdom of Heaven]. In *Izbornyk. Proiekt elektronnoi biblioteki davnoi ukrainskoj literatury*. [http://litopys.org.ua/old14\\_16/old14\\_14.htm#sm3](http://litopys.org.ua/old14_16/old14_14.htm#sm3) [in Ukrainian].
- Suzo, G. (2008). *Kniga Vечноj Premudrosti* [The Book of Eternal Wisdom]. Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [in Russian].
- Svedenborg, Je. (1993). *O nebesah, o mire duhov i ob ade* [On Heaven, the World of Spirits and Hell]. Ukraina [in Russian].



- Symchych, M. (2009). *Philosophia rationalis u Kyievo-Mohylianskii akademii* [Philosophia rationalis at the Kyiv-Mohyla Academy]. Vlasniuk O. [in Ukrainian].
- Tabachkovskiy, V. (2005). *Polisutnisne homo: filofsosko-mystetska dumka v poshukakh "neevklidovoi refleksivnosti"* [Existential Homo: Philosophical and Artistic Thought in Search of "non-Euclidean Reflectivity"]. PARAPAN [in Ukrainian].
- Tauler, J. (1985). *Sermons*. Paulist Press.
- Tauler, I. (2008). *Propovedi* [Sermons]. Izdatel'stvo RHGI [in Russian].
- Trankvilion-Starovetskyi, K. (1618). *Zertsalo bohoslavia* [The Mirror of Theology]. In *Izbornyk. Proiekt elektronnoi biblioteki davnoi ukrainskoi literatury*. <http://litopys.org.ua/suspil/sus42.htm> [in Ukrainian].
- Ushkalov, L. (2004). *Hryhorii Skovoroda: Seminary*. Maidan [in Ukrainian].
- Ver, G. (1998). *Jakob Bjome*. Ural LTD [in Russian].
- Weigel, V. (1613). *Der güldene Griff / Alle Ding ohne Jrrthumb zuerkennen*. Halle (Saale). [https://www.deutschestextarchiv.de/weigel\\_gueldenergriff\\_1613](https://www.deutschestextarchiv.de/weigel_gueldenergriff_1613).
- Weigel, V. (1618). *Gnothi seauton. Nosce te ipsum. Erkenne dich selber O Mensch*. Neustadt. [https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/weigel\\_gnothi02\\_1618](https://www.deutschestextarchiv.de/book/show/weigel_gnothi02_1618).
- Wolff, C. (1963). *Preliminary discourse on philosophy in general*. Bobbs-Merrill.
- Yefremov, S. (2009). *Masonstvo na Ukraini* [Freemasonry in Ukraine]. *Nezaleznyi kulturolohichni chasopys "YI"*. <http://www.ji.lviv.ua/n54texts/jefremov1.htm> [in Ukrainian].
- Zaikyn, V. (1931). *Systematyzatsiia istorii ukrainskoi filosofii* [Systematization of the History of Ukrainian Philosophy]. *Bohoslovia*, IX (3, 4), 235–373 [in Ukrainian].
- Zakydalsky, T. (1965). *The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda*. Submitted to the Department of Philosophy Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts. <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>.
- Zen'kovskij, V. (1948). *Istorija russkoj filosofii* [The History of Russian philosophy] (Vol. 1). YMCA Press [in Russian].

Taras Lyuty

## HRYHORII SKOVORODA AND WESTERN EUROPEAN PHILOSOPHY: BETWEEN THE BANKS OF MYSTICISM AND RATIONALISM

*The main purpose of this article is to establish links between the teachings of Hryhorii Skovoroda and the leading trends in Western philosophy of his time. Since the anticipated influences, similarities and parallels are mostly implicit, the main purpose of the study is to identify common motives for thinking, rather than direct dependence. Nevertheless, the biggest difficulty of this analysis is that it is not easy to enroll a Ukrainian philosopher in any modern intellectual movement. That is why his place in philosophy is somewhere at the crossroads between mystical and rationalist backgrounds. Initially, the author compares the views of German mystics with the concepts of Skovoroda. But the way of thinking of Skovoroda and the teachings of Meister Eckhart and Jacob Böhme – two prominent agents of this kind of mysticism – are analyzed in more detail. Mystics influenced the emergence of European Freemasonry, and this movement was established in Ukraine at Skovoroda's period. However, it is not clear whether Skovoroda himself accepted these ideas. Further focus of the inquiry is on the Enlightenment. The question is: can Skovoroda's philosophy be considered as Enlightenment thought? To find an answer to this question, two dissimilar Western representatives of this era, Immanuel Kant, and Jean-Jacques Rousseau, were chosen for comparison with Skovoroda. Finally, the philosophy of Søren Kierkegaard shows the prospects for the development of Skovoroda's views in later European thought. In keeping with the trends of his time, in which there was room for opposing intellectual pursuits, Skovoroda does not avoid mystical and rational principles. Where logical-rational language seemed to him unsuitable and powerless, he resorted to symbolism, not bypassing the artistic and literary means of expression. The philosopher does not betray the mind for the sake of the irrational. But rationalism does not fundamentally determine Skovoroda's way of thinking. He was skeptical about the spread of science and general education. According to him, knowing about the world is still not enough for social harmony, while education begins with self-knowledge. Visible nature only hints at hidden truth. At the same time, enlightening reasoning cannot be fully rejected as an aspect of Skovoroda's teaching. Nevertheless, instead of an absolute project of the mind, he offers an individual project, when knowledge of the man and the universe correlates with each other. And this can be achieved only through the discovery of one's own personality.*

**Keywords:** Hryhorii Skovoroda, western philosophy, mysticism, rationalism.

Матеріал надійшов 15.02.2022

