

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА НА ТЛІ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ СВОЄЇ ДОБИ

У статті аналізується творчість Григорія Сковорода в контексті провідних течій європейської та української культури XVIII ст.

Небагато є в історії мислителів, спадщина яких тлумачилась би так різноманітно, як - від ювілею до ювілею - по-різному тлумачиться спадщина Сковорода. Мимоволі виникає питання: якщо розбіжності в розумінні доробку Григорія Сковорода настільки великі, то чи не дав він сам приводу для цього? Чи нормально, коли написане і сказане поетом і філософом кожен може розфарбовувати по-своєму, як дитячу картинку? Можливо, мали рацію перші автори спогадів і нарисів про Сковорода, які дивувалися його оригінальності і самобутності, але не надавали серйозного значення його мудруванням? А чи не стали винною всьому ювілеї, що мимоволі настроюють

усіх на урочисто-панепричний лад в душі пануючих настроїв епохи?

Є тільки один спосіб відповідати на подібні запитання: мусимо поставити все сказане й написане людиною, що належить далекому минулому, в безпосередній культурний контекст його життєдіяльності. І дуже важливо визначити, до якого *типу* культури належав Сковорода.

У 1946 р. американський культуролог Рут Бенедикт видала книжку «Хризантема і меч: структури японської культури». У цій праці виділено внутрішні - моральнісні чи соціально-психологічні - регулятори поведінки людини в суспільстві, а потім застосовано ці виміри до порівняння

таких різних культур, як західноєвропейські та японська. Гіпотеза Бенедикт полягала в тому, що такими універсальними культурними регуляторами є *почуття сорому* і *почуття вини*. Усі культури, на думку дослідниці, можна поділити на «культури сорому» та «культури вини». Типовою «культурою сорому» є японська культура, де глибоким мотивом вчинків є страх перед осудом з боку групи «своїх», некритичне сприйняття корпоративних норм і цінностей. Навпаки, в культурі США та західних країн, на думку Р. Бенедикт, головний регулятор соціальної поведінки - внутрішнє відчуття вини перед Богом і перед собою. Рішення в «культурі вини» має бути цілком індивідуальним, внутрішнім і самостійним - незалежно від того, як поставляється до нього інші, хоч би й своя група і свій колектив. Ці ідеї були підхоплені й розвинуті такими культурологами, як І. С. Кон [1] та Ю. М. Лотман [2].

Далекосхідна цивілізація в дуже виразній формі демонструє нам корпоративний стиль мислення й поведінки, який властивий, очевидно, всім культурам, але не скрізь закріплений як безумовно домінуюча норма. «Культура сорому» ґрунтується на некритичному почутті обов'язку людини перед соціальною групою «своїх»: сім'єю, кланом, корпорацією, соціальним класом. Кожен індивід повинен діяти так, як діють *усі* в його групі, не замислюючись над тим, чому він так діє. Мотивом поведінки індивіда в такій культурі є *сором перед своїми*. Інакше стоїть справа в «культурі вини». Тут головне не те, як реагуватиме спільнота, - індивід сам шукає розв'язань; звісно, керуючись загальноприйнятими нормами і цінностями, але саме так, як він особисто їх сприймає і розуміє. Відступ від них викликає почуття вини, докори совісті, сором *перед собою*. Як сказав поет і мислитель Відродження Данте, один із зачинателів ренесансного індивідуалістичного гуманізму: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti* - іди своїм шляхом, і хай говорять люди, що хочуть.

Весь тягар традицій, уся складна тканина соціальних зв'язків, уся духовна культура мов у краплі води віддзеркалюються у ставленні людини до себе, до своєї та до чужої спільнот. Тут визначаються межі свободи і незалежності Я, критичності та некритичності особи щодо пануючих в її середовищі норм і уявлень. Страх здатен розчавити будь-яку внутрішню свободу; в «культурі сорому» внутрішньої свободи менше, ніж в «культурі вини». Зрозумівши, як у даній спільноті структуровані особистість і пануючі норми, ми можемо зрозуміти інші особливості її економічної, політичної, духовної культури.

В Україні XVI-XVII ст. бачимо деякі ознаки корпоративної «культури сорому». Поняттю безпорочності, за Наталією Яковенко [3], відповідало уявлення про «значну» людину (шляхта Володимир-Волинського повіту воліла б на посаду «тутешнього возного поветового, добре значного, оселого мети, а не такого, который ани урядови тутошнему и никому в земли Волынской знаемый не ест»). «Значність» або «безпорочність», що дозволяє вважатися «віри гідним» і свідчити в суді, вимагає, щоб людина була осілою і предки її були знані впродовж кількох поколінь. Чим більше поколінь відомо даному локальному осередку, тим «значніший» і *знатніший* рід. У XVII ст. засновник української гомілетики (теорії проповіді) Йоаникій Галятовський повчав, що в жалобі треба похвалити увесь рід покійного «от старожитности, же то ест старожитный дом, юж килка сот албо тысячу албо и болше літ на світі трвает» [4]. Давність роду відігравала виняткову роль у визначенні «вірогідності»; найвищий ступінь мала правляча династія.

Відчуття групової солідарності пов'язане з довірою до давно знаних родин, що становили серцевину «своїх», до «людей добрих» і в строго юридичному, і неокреслено-загальному розумінні слова. І вже коли ми констатуємо, що такі сімейно-родові чи інші корпоративні групи становили основу чи ядро спільноти, ми можемо запитати: чи утверджувалася в них «культура сорому», а чи «культура вини»?

Ми навряд чи знайдемо однозначну відповідь на поставлене запитання, оскільки Лівобережна Україна в сквородинівському XVIII ст. була в стані великого руху і неспокою. Але є підстави думати, що різниця між селянами і козаками з точки зору побутової культури полягала саме в тому, що перші тяжіли до сімейно-кланової організації і корпоративної «культури сорому», а другі - до індивідуалістичної «культури вини».

Незалежно від того, чи був козак багатий, чи бідний, у нього формувалась інша психологія, ніж у *посполитого* (простого селянина). Не випадково героєм народних пісень є саме козак, - саме з ним стоїть дівчина до світанку, він їде кудись «на Вкраїну» або «за Дунай», оплакуваний матір'ю та дівчиною, зі славою перемагає ворога або гине в бою, і чорний ворон жалібно кричить на його степовій могилі. Козацтво за часів Речі Посполитої виборювало собі статус шляхетства, бо реально саме воно було військовою опорою колонізації південних («українних») земель. І, крім ореолу воїна-захисника та (що стосується запорожців) змішаної зі страхом пошани до напів-

воїна - *нтівчаклуна-характерника*, у козака в очах посполитого був ще й ореол шляхетного селянина, або селянина-шляхтича, вільного й гордого тим, що сам, власною кров'ю, здобув собі свободу. Ці почуття й уявлення виразив ректор Київської братської школи Касіян Сакович у «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного».

Хоч би як складалась доля вихідця з козацького середовища, він з гордістю говорив: «Я козацького роду». Хоча в пісні додавалося жартівливе «... п'ю горілку, як воду», це не самоіронія і не самоприниження, а відгомін сміхової культури низовиків, де сміхове і демонстративне пияцтво та неробство символізувало належність до небезпечного і героїчного «низу». Бути козацького роду - означало бути внутрішньо вільним, здатним на самостійний вибір своєї долі і суворе дотримання кодексу своєрідної лицарської честі.

Григорій Сковорода походив з дуже демократичних прошарків населення Гетьманщини, рідня його була десь на межі між рядовим козацтвом та посполитими. Зрештою, про «рід Сковороди» доводиться говорити лише в метафоричному сенсі, - кланова організація не властива українському козацтву. Наскільки можна судити, серед його родичів, далеких і близьких, є і «голяки», і досить високопоставлені (камерфур'єр двору її імператорської величності, тобто начальник над двірцевою прислугою, наглядач за порядком під час урочистих прийомів та розпорядник при виїздах двору!). З певністю можна твердити, що Григорій Сковорода належав до того соціального середовища, яке відзначалося схильністю і здатністю до самостійного влаштування своєї долі, до індивідуальних рішень і відповідальності перед власним сумлінням.

Всякому городу нрав и права;
Всяка имеет свой ум голова,-

ці рядки належать людині, яка справді думала, що кожен самостійно вибирає свою долю.

І, можливо, саме тому йому так важливо було розуміти, чого ж власне в цьому виборі вимагає від людини її сумління.

Культурне середовище Сковороди - це Києво-Могилянська академія та українські колегіуми, середовище козацької старшини середньої руки, що вся пройшла принаймні клас риторики; слухачами і читачами Сковороди були письменні селяни, а також дітлахи, що вчилися грамоті, «списуючи Сковороду» (як казав про себе Шевченко). Сковорода - останній яскравий і самобутній представник староукраїнської культури.

Ця староукраїнська культура трималася на церковному вихованні й церковній освіті. Модернізація системи освіти в Російській імперії пройшла в основному в часи Олександра I, а впродовж XVIII ст. вища школа післяпетровської Росії була в жалюгідному стані. Що ж до України (лівобережної), то в часи Сковороди ще функціонувала стара система: Києво-Могилянська академія, побудована на взірць старих європейських університетів, три колегіуми, що давали середню чи й незакінчену вищу (за тодішніми мірками) освіту, і початкові школи («дяківки») при церквах. Таким чином, староукраїнська система освіти базувалася на церкві, а новочасні віяння входили в релігійну освіту без крутої ломки середньовічних норм *trivium'u* та *quadrivium'u*, - схоже на те, що відбувалося в англійських університетах, і на відміну від материкової Європи, яка пережила болісний розрив з культурою і наукою середньовіччя. Якщо розвиток західноєвропейської освіти відбувався по-прогресистському, виходячи зі зміни принципів і відповідно до них - з кардинальною ломкою застарілої системи, то в Україні (як і в Англії) розвиток ішов по-консервативному, шляхом заміни окремих елементів цілісної старої системи. Цим аналогія, звичайно, й обмежується.

Зауважу, що «модернізація» на рубежі XVIII і XIX ст. зруйнувала традиційну церковну освіту в Україні, закрила доступ до освіти основній масі населення і перетворила Україну на край масової неписьменності.

Щоб прочитати поезії Сковороди так, як вони читалися в його часи, необхідно завжди пам'ятати, що це - канти, духовні пісні. Вони є цілком християнськими за образністю, сполучають «малоросійські» мовні й образні елементи не тільки з книжноукраїнськими, а й з церковнослов'янськими архаїзмами, що іноді йдуть цілими періодами і добре зрозумілі тогочасним освіченим українцям, які від дитинства співали щось подібне в церкві на крилосі. Канти Сковороди були б сприйняті й тоді, коли б вони не містили нічого, окрім звичних християнських повчань. Зрештою, маса виконавців і слухачів, очевидно, і не вбачала в «божественних піснях» нічого особливого, незвичного, того, що виходило б за рамки церковної повчальної традиції. Але для тих, хто знався на духовних піснях, проповідях, книгах, тонкощі становили найголовніше і добре запам'ятовувалися. Почати варто з факту, який усім добре відомий: у своїй торбині мандрівний мудрець носив лише одну книжку - Біблію і любив повторювати, що її цілком достатньо для духовної освіти.

Уже перші спроби знайти паралелі з традиційними біблійними тезами дають змогу відкинути деякі поширені трактування як поверхові. Наприклад, часто цитовані порівняння тілесності, плотського в людині з «травою» чи «сіном» зовсім не належать Сковороді; це - «Книга пророка Єремії. А щодо «кордоцентризму» Сковороди і всієї української філософії тієї пори, то це просто непорозуміння. У будь-якому перекладі Біблії можна прочитати, що серце, а також нирки становлять «розумовий центр» (див. Єр. 17:10: «Я, Господь, що досліджує серце, що випробовує нирки, щоб кожному дати згідно з пуття його, за плодом учинків його»). Помста Божа над «нирками і серцем» є просто помстою над особистістю, її суттю-«душею» чи інтелектуальним внутрішнім («нирки» = нутро) осердям, «серединною». Сковородинське «Всяк есть тем, чье сердце в нем» говорить не про чуттєвість і чутливість *на противагу розуму, ratio*, а про необхідну відповідність людського способу *існування* до *сутності* даної людини. В європейській схоластичній традиції йшлося про єдність *essentia* та *existentia*. Висловлюючись ближчим до нас філософським жаргоном, що має корені в європейській схоластичній, у Сковороди йшлося про проблему *сутності та існування* людини, а зовсім не про відношення чуттєвості («серця») до розуму («голови»).

Ще один приклад ігнорування біблійної спадщини - тлумачення образу *саду* в поезиї Сковороди як побутового ліричного образу. Насправді його «Сад божественних пісень» є прямим перенесенням з Біблії в поезію образу саду як символу Царства Божого, відгородженого від нечистого світу. Між іншим, століттям раніше біблійний образ саду широко використовувався і в протестантській риторичній в Англії, хоча, як свідчить Крістофер Гілл [5], в Англії XVI-XVII ст. садівництва практично не існувало. «Сад» у поезиї англійського протестантизму і в поезиї Сковороди - такий самий книжний образ, як «виноградь» в північноросійських обрядових піснях.

Тема апокаліпсису неявно звучить тільки в деяких книгах Біблії, зокрема в Еклезіястовій, але вона задана вже образом світу як книги, що має початок і кінець.

Близькість сквородинського оптимізму до життєрадісності хасидів - єврейської секти, що виникла в часи Сковороди після страхітливих погромів гайдамаччини, - дала привід для гіпотез про зв'язки українського філософа з єврейськими неортодоксальними рабинами. Не можна аргументувати таких зв'язків, але варто

нагадати, що пояснення ідейної близькості неконче потребує припущень про якісь безпосередні контакти - і Сковорода, і хасиди передусім мали спільне джерело натхнення: Книгу Еклезіястову.

Чи припустима характеристика філософії Сковороди як явища Просвітництва, якщо він так міцно зав'язаний на Біблії? Варто зазначити, що сама по собі орієнтація на біблійні тексти ще не дає підстав відокремлювати Сковороду як філософсько-релігійне явище від просвітництва «раннього Модерну».

Орієнтація на Біблію як виключне за своєю цінністю джерело знань і світорозуміння властиве, знову ж таки, Англії часів революції XVII ст., тобто епохи «раннього Модерну» чи зорі європейського Просвітництва. Біблія стала доступною масам простого народу, і це було безпосереднім наслідком перетворення *книги* на товар масового вжитку. Звертання до Біблії було виявом вільнодумства, бо давало змогу кожній письменній людині на власний розсуд тлумачити Святе Письмо. І вже в часи англійської революції Річард Гукер констатував з іронією: «Коли вони залишились один на один зі своїми Бібліями, фантастичні ідеї почали спадати їм на думку, і вони гадали, що це Дух навчає їх» [6].

Тлумачення Григорієм Сковородою біблійної і взагалі християнської символіки, як відомо, досить вільнодумне. Такі його метафори, як «Епікур - Христос», часто тлумачилися як мало не атеїстичне «зниження» образу Ісуса. Проте слід зазначити, що подібне використання античних паралелей християнським образам було поширене з часів Відродження і зовсім не обов'язково приземлювало християнські ідеї. Якщо в християнській традиції образи Старого Завіту трактувалися як прообрази ідей і образів Нового Завіту (наприклад, Авраамова жертва - як прообраз Христової жертви), то епоха Ренесансу розширює християнську образність до античних джерел, що попри своє язичництво теж розглядалися як євангельські прообрази. У цьому, власне, й полягала поетика Відродження, цілком збережена епохою бароко. В російській православній традиції не лише латинські тонкощі, а й «еллінські премудрості», як правило, відкидалися, але в українській релігійній літературі й особливо церковному мистецтві західні зразки прижилися давно. Отже, сам по собі факт використання образу Епікура як прообразу Христа цілком укладається в рамки ренесансної та барокової естетики, прийнятної для католицизму та українського православ'я.

Масштаби вільнодумства можна визначати розвитком книгодрукування. Ситуація з книгами в підросійській Україні XVIII ст. була, звичайно, незрівнянно гіршою, ніж в Англії за сто років перед тим, але тим більше заклики Сковороди до орієнтації читача на Біблію нагадують нам передреволюційну і революційну ситуацію в протестантській Англії. При цьому Сковорода, як і англійські радикальні протестанти, апелює, головним чином, до Старого Завіту. Симпатії протестантських сект Росії до Сковороди і орієнтація на Біблію, насамперед на Старий Завіт як «книгу книг», дає змогу говорити про типологічну близькість неканонічно-християнського світогляду Сковороди до різноманітних напрямів англійського протестантського християнства (тоді ще рано було говорити про чітко виокремлені англіканські секти).

Отже, характеристика світогляду Сковороди як явища раннього Модерну і «селянського просвітництва» (В. І. Шинкарук) зовсім не позбавлена сенсу. Не забудемо, що Сковорода почав писати приблизно через сто років після спалаху неканонічних тлумачень Біблії в Західній Європі і за кілька десятиліть до французької революції. Звичайно, йдеться лише про типологічну схожість, а не безпосередні впливи.

Однак саме у ставленні до тексту як до друкованої книги Сковорода залишається, здається, консерватором. Він, як відомо, не прагнув друкувати свої твори, щораз більше схиляючись до оцінки їх як особистих листів, переписуючи і даруючи їх друзям. Сковорода явно віддає перевагу індивідуалізованим адресним текстам над безадресними, йому чужа психологія масового книгодруку для масового читача. І в цьому відношенні на перший погляд він ближчий до духовного клімату середньовіччя, ніж до індивідуалістичного гуманізму Ренесансу та Реформації.

Такі ж висновки напрошуються від порівнянь позицій Сковороди з середньовічними уявленнями щодо свободи волі.

У Сковороди найвиразніші формулювання щодо волі як джерела зла подібнемо в 28-й Пісні з «Саду»*:

Правду Августин певал: ада нет и не бывал,
Воля - ад, твоя проклята,
Воля наша - пещь нам ада,
Зарежь ту волю, друг, то ада нет, ни мук.

Боже! О живый глагол! Кто есть без тебе весьол?
Ты един всем жизнь и радость,
Ты един всем рай и сладость!
Убий злую волю в нас, да твой владеет глас!

* «Ять» передається туг літерою «є».

Апеляція до Августина Блаженного може вдатися невиправданою, оскільки знаменитий Гіппонський єпископ не заперечував існування пекла і не переносив його в душу людську принаймні повністю. Однак певна паралель виправдана, оскільки філософія і теологія Августина набагато персоналістичніша, ніж вітхозавітна і східнохристиянська. Це виявляється при обговоренні проблематики апокаліпсису і загробного покарання.

Середньовічна людина боялася не стільки смерті, скільки того, що може настати після смерті. У ставленні до Божого покарання вже тоді, в часи ранньої патристики, виявилася різниця між східним і західним християнством. Ішлося про можливість для душі людини після смерті власними зусиллями очиститись і вибороти собі вічне блаженство. Августин був один з перших західно-християнських мислителів, завдяки яким у католицькій церкві утвердилася пізніше концепція чистцю (чистилища, *purgatorium*). Незважаючи на те що в східній теології подібні ідеї теж мали місце (версія загробних *митарств*), там утвердилася чисто візантійська концепція неминучості страшного покарання за прижиттєві гріхи. Ішлося, звичайно, тільки про «обраний народ» - люди «неправильної» віри не мали жодних шансів на очищення.

Виконання доброго вчинку є результатом слідування не власній, а Божій волі. Це доповнюється уявленнями про злий, свавільний вчинок як слідування дияволу. Адже суть диявола в тому, що він *віднав* від Бога, діє не так, як усі ангели, тобто не згідно з Божою волею, а *своєвільно*. «Антихристом, тобто противником Христа, можна було бути як за аналогією, так і по суті. За аналогією - значить за подобою, по суті - значить буквально. За аналогією антихрист (з малої літери) той, хто, наприклад, бреше, говорить неправду, творить всякий блуд. Антихрист по суті - саме Зло, він буквально син Диявола. У такого Антихриста було ще одне ім'я "Погибельный сын". Ніколи середньовічні люди не плутали ці поняття» [7].

Добрі справи є наслідком слідування корпоративним нормам, злі справи чинить *идиотець, о-собь*, незалежний від солідарної групи, *своєвільний* індивід. Життя в Бозі мислиться не просто як слідування правовим нормам при вільному виборі вчинку, а немовби плин у течії, вийти з якої - значить *віднасти*. Право і є Бог, сваволя і є Антихрист. Ці погляди зберігають основу архаїчної корпоративної етики і правосвідомості, замінюючи трибальну солідарність «своїх по крові» ідеєю «обраного народу».

Апокаліптичні сюжети по-різному формулюються залежно від того, наскільки гострим для епохи було відчуття близькості «Страшного суду». А передчуття вселенської катастрофи притаманне Європі часів Ренесансу, бароко і Реформації так само, як і часів середньовіччя. На різних її кінцях загроза катастрофи сприймалась по-різному.

У добу «раннього Модерну» «всесвітній масштаб» апокаліптики «змінюється особистісним», і проблема свободи волі, смерті й відповідальності (прижиттєвої і посмертної), принаймні в інтелектуальній суспільній еліті, втрачає вигляд чекання Страшного суду і набуває саме того персоналістського характеру, який вона має у Сквороди. Але це ще не дає відповіді на запитання, звідки й куди спрямована його філософська думка.

Приймаючи Августинове трактування індивідуальної волі як джерела відступництва від християнських моральнісних основ життя, Скворода аніскільки не зраджує (притаманного також і Августинові) персоналізму. Це знаходить вияв у ставленні до «здорового глузду» як масової свідомості, некритичне упокорення якій - на думку християнської містики - і є запорукою спасіння. Поставши перед альтернативою - спільна корпоративна свідомість чи власний індивідуальний моральнісний вибір - Скворода віддає перевагу останньому.

Середньовічні філософські доктрини, повністю сприйняті новою схоластикою доби бароко, сполучають догматику віри з раціональною «першою філософією» Арістотеля, що надає їм зовнішньої схожості з раціональними і навіть аксіоматичними системами. Але якщо уважніше розглянути контрреформаційну філософську свідомість в її цілісності, то ми можемо відчуті нові акценти, переважно поза межами філософії. Йдеться про те, що вже в Арістотеля розрізнялися *σοφία* - «мудрість» та *φρονεσις* - «практичне розуміння». Мудрість є предметом філософії, *φρονεσις* - результатом «правильного говоріння» і предметом риторики. Гадамер зазначав, що європейська середньовічна думка спиралася при цьому не на грецьке, а на римське розуміння *φρονεσις*, зокрема на спадщину римських стоїків. Римляни ж віддавали перевагу не абстрактно-теоретичному мисленню, а прагматичним прикладним розв'язанням, і не філософії з її «діалектикою» (силогістикою), а *риториці*. Їх цікавила не стільки логіка як учення про аподиктичну необхідність мислення, скільки теорія аргументації як способу публічного вирішення правових колізій. Відтак на особливу увагу заслуговав

римський відповідник грецького *φρονεσις* - «здоровий глузд», *sensus communis*. Можна було сказати латиною й *intellectus communis*, бо основне тут у розумінні слова *communis*. А означало воно і «спільний», і «ординарний» («пересічний»), і «загальноприйнятний», і «публічний».

Можна говорити про раціонально-догматичний та інтуїтивний підходи до проблем, властиві католицькій думці й пов'язані з переважанням відповідно логіко-філософських або риторичних настанов, віри в догматику або в «здоровий глузд». І в «добу бароко» перевага все більше віддається риториці і *sensus communis* на противагу шкільним догматам. Це стосується різною мірою обох сторін релігійного конфлікту.

Якщо говорити про особистісні мотиви і характеристики, то ключовим для розуміння тут є 19-та пісня «Саду», на особливу експресивність якої звернув увагу В. Ерн.

Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль!
Грызеш мене измлада, как моль платье,
как ржа сталь.
Ах ты, скука, ах ты, мука, люта мука!
Где ли пойду, с тобою везде всякий час.
Ты, как рыба с водою, всегда возле нас.
Ах ты, скука! Ах ты мука, люта мука!

Ці рядки свідчать про напади глибокої депресії, що переслідували Григорія Сквороду «измлада». У тому ж 1858 р. записано ним і «сон» - кошмарне видіння з сумішшю еротики і смерті, радше галюцинацію чи маячню: «Некоторим пичих и звериних не доставало мяс к яствію, то оны одетого в черну свиту до колен человека с големы голенами и в убогих сандалях, будуча уже убитого, в руках держа при огне, колена и липкы жарили и, с истекающим жиром мясo отрезают, то огризая, жрали» [8]. Склався літературний образ Сквороди як вічно життєрадісного філософа з безхмарною психікою, що легкою ходою пройшов спокійне життя і так само легко відійшов у вічний супокій під дубом у маєтку знайомого на Слобожанщині; треба визнати, що такий образ був наслідком некритичного сприйняття його творів, де прихована гостра внутрішня боротьба. Духовний світ Сквороди - це болісний пошук заспокоєння і внутрішньої свободи, а не безтурботна погідність. Та психічна рівновага, яку врешті знайшов філософ, була наслідком перемоги над духовним нездоров'ям, над страхами і пригніченням, що замолоду його переслідували.

Самі по собі основні сюжети поезій Сквороди можуть здатися тривіальними: такими є тема чесної бідності, у християнській літературі

наявна з євангельських часів, марності мирських клопотів, тема душевної чистоти й непорочності, каяття перед лицем смерті, вічності понадчасових цінностей. Але це зовсім не відкриття Сковороди. Ці сюжети вписують сквородинські канти в загальний фон поетичної, філософської і музичної культури, що виростала з церковних засад. І для того, щоб виділити власне сквородинське в його «Саду божественных песней» з загального християнського тла, мусимо пам'ятати про пекучі питання, що мучили Сковороду «измлада».

Ці питання мають у самого Сковороди різні формулювання і різні культурні витоки. На перший погляд незрозуміло навіть, що в них спільного, - адже формулюються вони і в християнській традиції, і в традиції античній, і в суспільно-політичній термінології як зовсім різні питання.

Щодо християнської проблеми, то вона поставлена Сковородою в листі до Кирила Ляшевецького в такий спосіб: «...я все лишаю і залишив, щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з ним» [9]. Упереджуючи заперечення отця Кирила, ніби «це відомо жінкам, дітям, всім і кожному», Сковорода твердить: «Ми уявляємо себе у фортеці Святого Письма і, можливо, не знаємо, що таке бути хрещеним, що означає вкушати від священної трапези. Якщо це за своїм буквальним смислом, як звичайно думають, зрозуміле, то для чого було говорити про таїнства? Хіба розумно називати незрозумілим і таємним те, що всім ясно, навіть недосвідченому?» [10]. І в пісні 5-й, присвяченій Різду Христовому, основний мотив - таємничість смислу простого, здавалося б, явища народження Сина Божого (курсив скрізь мій.- М. П.):

*Тайна странна и преславна!
Се - вертеп вместо небес!*

*О блаженны тій очи,
Что на сію тайну зрят...*

*Мы же секрет сей небесный
Всегорящим сердцем чтим
И, хоть как скот бессловесный,
Из-под Христа сено ядим.
Поколь, в мужа совершенна,
Взросши, возможем блаженна
Самого Бога вкусить [11].*

Суть справи полягає саме в цьому «сіні», що його ми «імо з-під Христа». Згідно зі Сковородою, визнання Божого народження *таїнством*,

«секретом небесним» зобов'язує вірних знайти *прихований таємний смисл* цієї події-звістки, смисл не буквальный, «літеральний», - і сама постановка питання протиставить Сковороду більшості сучасних йому священнослужителів і богословів, що відмовлялися шукати в описаних у Євангелії подіях якісь таємниці, алегорії, іноказання. Залишаючись у межах «смислу літерального» Святого Письма, вірні уподібнюються Сковородою до тих, хто, як безсловесна худоба, їсть *сіно* в яслах з-під Христа-немовляти замість того, щоб «самого Бога вкушати». Він намагається знайти у всіх подіях та обрядових діях той смисл, який не лежить на поверхні, і саме на цьому шляху, на його переконання, йде Богопізнання і водночас перетворення вірного на «мужа совершенна».

Інше джерело інтелектуального неспокою Сковороди - *вічність*, образи якої йому найповніше репрезентувала антична філософія. Його замітки «Про вічність» починаються тією ж темою прихованого смислу обряду, а саме - найвищого таїнства християн, *євхаристії*, вкушання тіла і плоті Христа в образі хліба й вина: «1. Плотію видиш ты хлеб и вино: но умом созерцается сам Бог, который под видом плоти скрывается» [12]. Подальші формулювання ідуть без апеляцій до Святого Письма, вже не в теологічному, а в суто філософському ключі.

Сковорода звертається до Платонової символіки образу-тіні: тінь, яку відкидає дерево, є образ дерева, але вона так само просторова і протяжена (тварна), як саме дерево («4. ...хотя она простирается, однако не дерево» [13]). Отже, образ у Платоновому розумінні (εἶδος, ἰδέσθαι, τίλος) має бути чимось принципово відмінним від образу-картини, тіні, сліду. Сковорода звертається до іншого прикладу: образу - дзеркального відбитка: «16. Что подобно тому, естли сотнею зеркал вокруг себя обставит, но в разных зеркалах казаться в одном и том же образе» [14]. Я, що дивиться на себе в дзеркало, бачить у кожному з сотні, тисячі, *безконечного* числа образів-відображень лише «тінь», один із безлічі вимірів чи проекцій *справжнього Я*. Але що таке «один и тот же образ», εἶδος, що по-різному скрізь віддзеркалюється, що таке *справжнє Я*? Що є справжній предмет взагалі, - те, що Кант дещо пізніше назвав *рiччю-в-собi*?

З позицій Ляйбніца, можна було б сказати, що «справжній» предмет і «справжнє» Я - це те, що залишається незмінним при всіх «перетвореннях координат» (ніби його дзеркальних відображеннях). Пізнішою математичною термінологією це б називалося «інваріант перетворень». Але інва-

ріант не даний у жодному з конкретних перетворень-«виглядів». Кожен «вигляд» є виглядом *для когось*; «вигляду взагалі» чи «справжнього вигляду» немає. Ейдос не може бути ототожнений з жодним конкретним образом: все виявляється лише тінню і лише дзеркальним відображенням. Істинне Я має бути, за Сковородою, *прихованим*: «11. Следовательно, ты скрывается, пребывая открытым на лице видимых теней; а в тех, который сокрыты, открытым лицом бывает» [15].

Позиція Сковорода буде зрозумілішою, якщо порівняти її з протилежним трактуванням того ж безконечного віддзеркалювання Я в Інших - віршем російського символіста початку ХХ ст. В'ячеслава Іванова (курсив мій.- М. П.):

...По себе я
Возалкал!
Я-на дне своих зеркал.
Я - пред ликом чародея
Ряд встающих двойников,
Бог преддунных облаков.

У безконечному віддзеркалюванні Я в Інших для поета російського модерну була виражена істина: «справжнього» Я практично не існує, Я є таким, яким мене сприймає кожен з потенційно безконечного ряду людей, що з ними я спілкуватимуся. В житті В'ячеслав Іванов і намагався поводити себе так, щоб для кожного знайомого бути іншим і несхожим.

Сковорода належить до зовсім іншої епохи й іншої інтелектуальної течії. Він бачить тут, у віддзеркалюванні Я в Інших, не руйнацію «справжнього Я», а парадокс чи апорію, яку треба розв'язати: справжнє Я - і справжня істота речей - існує і має бути знайдена, вона відкривається тоді, коли кожен з тварних, плотських, речових образів буде *прихованим*.

І так - через безконечність віддзеркалювань - у безмежному релятивізмі відкривається людині *вічність*. Вічність - не тінь і не множина тіней, а ті сонячні промені, без яких «нет ни одной вещи, да и никакой тени не бывает»: «13. Ты когда убегаешь, отсель не удаляется, ибо когда вещь быть перестает, тогда бытие начинается; то есть ты и здесь в новом образе является. 14. Для чего ты играешь умом моим? Преображающаяся святая вечность! ты и убегаешь стоишь, и стоя убегаешь» [16].

Нарешті, ставить Сковорода й інше питання, що має суспільно-політичні виміри; на перший погляд незрозуміло, що воно має спільного з питанням про приховані смисли життєвих подій і культових відправ. Це - питання про свободу, як в її метафізичному смислі (свобода волі), так і в її морально-правовому і соціальному вимірі. Зга-

даймо, що в абстрактному і духовному варіанті «Всякому городу», - Пісні 9-й, - основне питання своєї життєвої філософії Сковорода формулює саме як питання свободи:

Так и мне вольность одна есть нравна
И беспечальный, препростый путь.
Се - моя мера в житий главна;
Весь окончится мой циркуль тут [17].

У невеличкому вірші «De libertate» - теж, імовірно, з ранніх (коврайських), свобода («вольность») оцінюється як найвище благо

Что то за вольность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить,
Против волности еще оно было.
О, когда б же мне в дурне не пошиться,
Дабы волности не мог как лишиться.
Будь славен вовек, о муже избрание,
Волности отче, герою Богдане! [18]

У цьому вірші несподіваним є кінець - згадка про Богдана Хмельницького: апеляція до соціально-політичних реалій, взагалі кажучи, невластива Сковороді. В інших віршах *герой* для Сковорода - зовсім не висока чеснота, а одна з марних і минутих сьогоденних цінностей (пор.: «Славны, например, герои, но побиты на полях. Долго кто живет в покое, страждет в старых тот летах» [19]). Втім ще дивнішою є побутова нотка (побоювання «пошиться в дурні»), що давала привід навіть для припущень про можливість покріпачення Сковорода чи то Томарою, чи то ще кимось. У будь-якому випадку Сковорода, що оспівує свободу-вольність як явище соціальне, незвичний. Але й чисто метафізичне поняття волі як цінності важко сумістити з пізнішим «воля - ад твоя проклята, воля наша - пещь нам ада». І протистояння волі й вольності-свободи є для Сковорода проблемою, що вимагала тяжких роздумів.

Можна констатувати, що Сковорода розуміє антиномічність і парадоксальність основних інтелектуальних проблем, в які втілювались його постійна метафізична тривога і стурбованість, його смертне томління. *А проблеми, які він бачить, мусять розв'язати для себе він сам. І кожна людина - сама для себе, якщо вона хоче бути «мужем совершенным»*. Звідси така дивовижна задача - кожному вірному самому пережити народження, смерть і воскресіння Христа.

Перед Сковородою постає проблема, аналогічна *certitudo salutis* - «упевненості в спасінні», тобто критерію, який дозволив би визначити *кожній людині самотійно*, чи вона вірує «істинно по-християнськи» і тим самим належить до об-

Досить категоричні висновки можна зробити з аналізу тексту пісні 21-ї («Щастіє, где ты живеш?»). Тут ідеться не просто про щастя, а про *щастя-долю* або просто *долю*, оскільки «доля» і «часть» (звідки «счастье») є синоніми для позначення тієї *частки* благ, що її в архаїчному уявленні виділяє вища сила кожній людині. Приспів у цьому канті такий (курсив мій.- М. 77.):

О щастіє, наш ясный свет,
О щастіє, наш красный цвет!
Ты *мати и дом*, появися, покажися! [25]

Сучасному читачеві не завжди відомо, що Софія, тобто Премудрість Божа, ототожнюється в православ'ї з Домом Божим, тобто Богоматір'ю. Київський храм Святої Софії, таким чином, є Богородичним храмом. Шлях до щастя-долі повинна показати Премудрість Божа, себто Софія.

Сказане вище підтверджує, таким чином, трактування філософії Сковороди як філософії «софійності світу», розвинуте С. Б. Кримським. У той же час наведений матеріал не узгоджується з аналогіями між філософією Сковороди та ґрунтованою *fta sensus communis* містиккою пієтизму, які проводив Дм. Чижевський.

Характерною рисою староукраїнського культурного - і релігійного зокрема - життя була тісна пов'язаність його із загальноєвропейською проблематикою. В Україні релігійні рухи були пов'язані насамперед із загальноєвропейським протистоянням католицизму і реформації, тоді як у Росії ідеологічні - і релігійні в тому числі - проблеми пов'язані з утвердженням її державності і модернізації її побуту та культури. Боротьба з «папізмом» в Європі набувала форм різного роду реформатства, тоді як у «руських» регіонах Речі Посполитої міські громади виступали проти католицької церкви так само, як і реформати,- але під прапорами православ'я. У XVIII ст. справа істотно змінилася, але не забудьмо, що аж до поділу Польщі в кінці століття три чверті України перебувало у складі католицьких держав і пануючою церквою там була (за винятком Буковини) уніатська. Ідеологічне і релігійне життя в Росії XVIII ст. ще значною мірою перебувало в руслі старих протистоянь, оскільки Київська митрополія відігравала в російській православній церкві дуже велику роль, а вихованці українських шкіл становили ледве не кістяк освічених кадрів, що реалізували культурну модернізацію в імперії.

У православній освіті й культурі старої України існувала сильна фундаменталістська традиція, яскравим представником якої в ранній період був Іван Вишенський і яка спиралася на Афон-

ський монастир, де завжди було багато українських ченців. Представники її виступали ревнителями чистоти православної віри, противниками будь-яких модернізацій і захисниками просто-народдя від експлуатації вищих класів. Природно, що в зовнішній політиці, як і ієрархи грецької церкви, духовні вожді з цього кола орієнтувалися на єдину на той час православну державу - Росію. Цій тенденції протистояла західницька орієнтація, підтримувана як багатьма церковними ієрархами, так і вищими колами українського суспільства, інтегрованими в правлячий клас Речі Посполитої. Вона представлена не тільки уніатським кліром, а й, наприклад, митрополитом Петром Могилою, що в таємному листуванні з папою висував власні екуменічні проекти. Митрополит Могила підпорядкував церкві братський рух, який добивався контролю громади віруючих над священничою діяльністю, що знижувало культурний рівень церкви. У часи Петра Могили фундаменталістське крило представляв, наприклад, його попередник на митрополичій кафедрі Ісайя Копинський. У добу Хмельниччини переважає проросійський православний фундаменталізм, підтриманий козацько-селянськими масами (особливо Запорожжям), хоча сам Хмельницький ставився до цих проблем прагматично; його підтримали тоді й прозахідницькі учні Могили - православні ієрархи, що відмовлялися присягатися в Переяславі (Сильвестр Косів), і Виговський з Немиричем, освічена старшинська еліта, що згодом майже реалізувала свою мрію про Річ Посполиту *трьох* народів. Минаючи Руїну і Мазепину спробу вирватися з обіймів імперії Петра, згадаймо про протистояння західника Феофана Прокоповича і консерватора Стефана Яворського. В часи Сковороди маємо продовження містико-фундаменталістської і консервативної культурно-релігійної традиції в двох іпостасях: містико-консервативній «афонській» (Паїсій Величковський) та екуменічній масонсько-західницькій (Семен Гамалія).

Сковорода не належить до жодного з цих напрямів.

Щоб уявити схожість і відмінність філософії Сковороди та пануючих тоді в українській вищій школі філософських концепцій, порівняймо вчення Сковороди про «три світи» з аналогічними вченнями інших українських філософів. Сковорода вчить, що існує три світи - макросвіт Космосу, мікросвіт людини та особливий символічний світ, світ книги книг - Біблії. Ця онтологія суперечить канонічним християнським уявленням, згідно з якими «три світи» - це тварний (речовий, матеріальний) світ, «небесний» світ як

його ідеальна сутність і нетварний, позачасовий і позапросторовий світ Бога. Перші два світи *створені*, третій (чи, власне, перший) *творить*.

Здавалось би, концепція Сковороди повинна бути засуджена як ересь. Але не менш відступницькими уявляються концепції інших українських професорів філософії, про що ми можемо судити з конспектів їхніх лекцій у Києво-Могилянській академії [26]. Так, Дмитро Туптало (св. Димитрій Ростовський) виділяє *два* світи - макро- і мікрокосм, в яких розрізняє дві натури - духовну і тілесну. А у Йосифа Туробойського (читав на початку XVIII ст.) - *η 'ять* світів: (1) інтелігібельний світ, або Божественна думка, (2) світ ангелів, (3) елементний світ (чотири стихії), (4) людина-мікрокосм і (5) макрокосм-універсум. На протилежність перипатетикам, Йосиф Туробойський виділяє не два, а три начала: матерію, форму і *позбавленість форми*. У Туробойського хаос відповідає позбавленості форми, порядок - формі, а матерія - ні те, ні інше. Всі ці розходження з фундаментальних богословсько-філософських проблем спокійно обговорюються в душі студентських диспутів, неначе не існує канонічних положень.

Догмати розглядаються в душі раціоналістичної схоластики - незаслужено засміяної пізнішими поколіннями попередниці європейської науки. Характерно, знову ж таки, що на європейському континенті найменш порушені ці традиції в Англії і... в Україні. З тим істотним зауваженням, що в Англії бурхливо розвивається експериментальна наука, на зміну аристотелівським «Началам натуральної філософії» приходять Ньютонові «*Математичні* начала натуральної філософії», а в Україні все обмежується плавним переходом до чогось нового, що так і не настало. Зрештою, і в Європі наука Модерну запанувала не в консервативних університетах, а в різного роду академіях.

У схоластичних диспутах простежується основний антагонізм - боротьба між платонівською та аристотелівською традиціями в християнстві, зокрема в тлумаченні співвідношення душі й тіла. У Аристотеля є три душі, у Платона - тільки одна, що протистоїть тілу. Знову ж таки Сковорода ближчий до Платона, і це ще раз свідчить проти тези про сковородинський чи традиційно-український «кордоцентризм».

В останньому своєму діалозі «Потоп зміїн» Сковорода пише: «И догадался древній Платон, когда сказал: Θεός γεωμετρει - «Бог землемерит» [27]. Сковорода-послідовний платонік, він не приймає ренесансного тлумачення Бога як єдності тварного і духовного начал, не приймає

тези про людину як образ Бога в тому ренесансному тлумаченні, що зближувало Бога і плоть і робило римський клір таким поблажливим до людських слабостей. Бог - *геометр*, і тільки! Все тварне є лжа і зло! - в цьому більше еретичного маніхейства, ніж християнського уявлення про зло як відсутність блага.

«Матерія» і «форма» розумілися в схоластичній киян в абстрактному, розширеному смислі. Так, у філософському курсі Стефана Калиновського, прочитаному в 1729-1730 рр., проблема суб'єкта і об'єкта етики розглядається у формальному й матеріальному модусі. У матеріальному модусі суб'єктом етики є людина, об'єктом - її реальна поведінка. У формальному модусі суб'єктом є *розум* (не чуттєвість, не «серце!») як сутність (душа, ентелехія) людини, а об'єктом - *принципи*, з яких виводиться етика. В українського професора не викликає сумніву та обставина, що принципи *етики* мають бути виведені цілком раціонально, - адже сутністю людини є розум! Моральнісна оцінка і наукове розмірковування для барокових мислителів не розрізняються, і який вже тут кордоцентризм!

У Сковороди ця тотожність порушується розглядом символів як окремого світу. Йдеться про умовний характер символів, усвідомлення якого було характерним для епохи бароко, оскільки вільне *творення* символів було суттю її мистецтва. Риторика, з вивчення якої починалися вищі щаблі освіти, була наукою про творення символів - високих мовних зворотів. Як і піїтика.

Повернемося до виразу «ранній Модерн», що став останнім часом найбільш уживаним для характеристики періоду десь від Реформації до Просвітництва включно. Такий слововжиток не безспірний. Перенесення початку епохи «Модерну» до Руссо, Вольтера чи д'Аламбера, а то й до Кромвеля, Френсіса Бекона і Шекспіра, подекуди викликає протест у культурологів, але воно цілком логічне з точки зору істориків: йдеться, врешті, про той самий «Новий час», що традиційно починається для Англії з XVII ст., для Франції - з кінця XVIII, тобто про епоху європейського капіталізму, буржуазного суспільства і «цілерациональної діяльності» (М. Вебер).

Істотною рисою «Модерну» - «Нового часу» є розрив європейської цивілізації з принципами, характерними для *традиційного суспільства*, - поворот, не повторений жодною іншою цивілізацією. Маркс у рукописах 1857 р. називав це переходом від традиційного суспільства до *суспільства свободи*. В традиційному суспільстві умовою прийнятності новацій було узгодження їх з канонічними нормами минулого. Підстави

для прийняття (відповідно, відкидання) новацій європейське буржуазне суспільство мусило знайти в сучасності. Критерієм прийнятності рішення в цьому суспільстві може бути насамперед *свідоме реалістичне визначення цілей і раціональне передбачення наслідків їх реалізації*. Цю обставину Макс Вебер вважав засадничою щодо характеристики буржуазного суспільства, життєдіяльність якого він назвав *цілераціональною*.

Яким шляхом суспільство і індивід мають вибирати свої цілі і яка роль раціональності у їхньому виборі та реалізації? Ця проблема залишається в серцевині європейської цивілізації, починаючи з епохи Просвітництва. Суспільство епохи Просвітництва надихалося ідеєю прогресу. В найрадикальнішому ліберальному варіанті - ідеєю прогресу як наближення до суспільства Свободи, Рівності й Братерства. А ідеали і критерії прогресу знаходяться в майбутньому, бо тільки в майбутньому можуть бути реалізовані будь-які принципи.

Але у Сковороди все це набуває нового змісту саме тому, що він переглядає концепцію Страшного суду, пекла і раю, прижиттєвого і загробного покарання.

З погляду Сковороди, якщо щастя і «рай» досяжні, то вони мають бути досяжні не десь і колись, а *тут і тепер* у кожному мить історичного процесу. Те ж стосується пекельних мук, що повністю переносяться в душу і мають бути тут і тепер.

З цієї точки зору Сковорода найближчий до... постмодерну.

Ця аналогія насправді не така вже несподівана. Д. В. Затонський вважає, що, керуючись загальноновизначеними визначеннями постмодерну, його пророками можна вважати Сервантеса і Шекспіра, Рабле і Лоуренса Стерна. Справді, всі ці письменники випадають із кола тих, хто вірить у прогрес, Страшний суд над його пороками, грядуще збавлення людства. На думку Д. В. Затонського, людство завжди коливається між оптимістичнішим прогресизмом та трагічно-сміховим невір'ям у «світле майбутнє», що відомий літературознавець і вважає принаймні аналогом «постмодерну».

З цієї точки зору Сковорода, звичайно, репрезентує український варіант отого вічного «постмодерну». Він не вірить у прогрес. Його програма - це програма *тут і тепер*. Якщо істина і щастя взагалі досяжні, то вони досяжні тільки в кожен історичний момент. Історія позбавляється апокаліптичного завершення. Так само і покарання,

пекло, Страшний суд можливі тільки щомиті, а не в час апокаліпсису, не в особливий момент буття.

Філософія Сковороди - це *антиапокаліпсис і антиутопія*. Обґрунтуванням такого радикального рішення мало стати неприпустиме з церковної точки зору наближення до маніхейської єреси. Вся матеріальна, тварна сторона буття розглядалася Сковородою як лжа і зло.

Звідси надзвичайно сміливе наближення до властивого протестантизму XVIII ст. перегляду точки зору на Святе Письмо. Воно в епоху Просвітництва розглядається як справа людських рук, а не містичне Одкровення. З погляду Лессінга, сучасника Сковороди, інакше не можна розв'язати проблеми чотириєвангелія. І Сковорода саме так розв'язує численні парадокси, перед якими зупинялася схоластика:

«"Да будет свет!" Откуда же свет сей, когда все небесныя светила показались в четвертый день? И как день быть может без сонца? .. Наконец, всю Божию фабрику сію самым грубым юродством запечатлел: "Почи от всех дел своих". Будто истомлен, ничево создать не мог уже больше. И если бы не сіе помешало было, непременно у нас ныне показались бы безхвостые львы, крылатая черепахи и кобылы ...» [28] - і далі йде перелік *неможливого можливого*, що закінчується *regretium mobile* і філософським каменем! «Ныне же все сіе засело в Божіей бездне» [29]. Перенесення проблем в «Божію бездну» знімає парадокси.

Сковородинське ставлення до матерії-лжі має своїм зворотним боком сміхову культуру, баламутство, блазнівство «старчика» і прислужилося довговічності його найвідомішої Пісні 10-ї з «Саду».

Ось чергова утопія, персоналістська і суб'єктивістська, що мала замінити лжу обрядів і міфології.

Як і ідеологія сучасного постмодерну, філософія Сковороди спрямована проти очікувань звершення історичної справедливості в далекому чи близькому майбутньому. Альтернативою апокаліптичному світобаченню такий погляд не міг стати, бо його послідовне дотримання вимагало б відмови від прогресу, аскези для всіх, рівності в бідності. Але якщо ми запитаємо себе, чим же виявився привабливим «старчик» Сковорода для широкого загалу, настільки привабливим, що породив безліч народних легенд і переказів про його блазнівське щастя, то відповідь буде одна: саме цією відчайдушною і веселою відмовою від чекання «світлого майбутнього», саме цим дерзновенним «тут і тепер».

1. Див.: Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности - М., 1979.
2. Див.: Лотман Ю. М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам 17-24 августа 1970 г. - Тарту, 1970.
3. Див. Яковенко Н. М. Паралельний світ. - К., 2002. - С. 113.
4. Там само.
5. Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. - М., 1998. - С. 66.
6. Там само.
7. Юрганов А. Л. Из истории табуированной лексики // Одиссей 2000. - М., 2000 - С. 201.
8. Сковорода Г. [Сон] / Сковорода Г, Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. - К., 1983. - С. 459.
9. Сковорода Г. Лист до Кирила Ляшевецького 19 липня 1761 р. - Там само - С. 394.
10. Там само - С. 395.
11. Його ж. Сад божественных песней. - Там само - С. 37.
12. Його ж. О вечности. - Там само. - С. 76.
13. Там само.
14. Там само - С. 77.
15. Там само.
16. Там само.
17. Його ж. Сад божественных песней. - Там само. - С. 40.
18. Його ж. De übertäte. - Там само. - С. 61.
19. Його ж. Сад божественных песней. - Там само. - С. 53.
20. Там само - С. 35.
21. Його ж. Quid est virtus? - Там само - С. 66.
22. Його ж. Фабула. - Там само. - С. 63.
23. Його ж. Разговор о премудрости. - Там само. - С. 64.
24. Там само. - С. 65.
25. Його ж. Сад божественных песней. - Там само, - С. 50.
26. Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. - К., 1982.
27. Сковорода Г. Діалог. Ім'я ему - Потоп зміїн. - Цит. вид. - С. 340.
28. Там само - С. 350.
29. Там само.

M. Popovych

HRYKHORIY SKOVORODA IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHIC AND RELIGIOUS MOVEMENTS OF HIS TIME

This article analyses the works of Hr. Skovoroda in the context of leading trends of European and Ukrainian culture in the 18th century.