
<https://doi.org/10.15407/fd2022.04.07>

УДК 1(091)

Анатолій ЄРМОЛЕНКО,

член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор,
директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

a_yermolenko@yahoo.de

<https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ У СВІТЛІ НАШОГО ДОСВІДУ

У статті тематизовано практичну філософію Григорія Савича Сковороди з погляду провідних тенденцій сучасної філософської думки: «реабілітації практичної філософії» та комунікативного повороту у філософії, складниками яких є неосократичний діалог, філософія комунікації та етика дискурсу. Тлумачення філософії Сковороди здійснюється не тільки відповідно до принципу «пізнай самого себе» як методу пізнання, а насамперед у вимірі сократичного діалогу, коли застосовуються методи маєвтики та еленктики у спільному пошуку істини, розв'язання моральних проблем. Діалогічний характер методу Сковороди полягає в тому, щоб шляхом аргументації шукати істину разом з іншими людьми, істину, яка постає й моральною категорією.

У статті показано актуалізацію філософії Сковороди в дорадянській, радянській та сучасній періоди дослідження його творчості в незалежній Україні. Головна теза роботи полягає у твердженні про те, що Сковорода не зводив філософію до життя, а саме життя підносив до філософії. Філософія і була його життям — практичною філософією життя, що утворювала його діалогічний габітус.

Сократичний діалог постає у філософії, у повсякденних практиках спілкування з людьми, зокрема і в мандрівному габітусі мислителя. Мандрування є важливим елементом і його філософії, і його життя, і його габітусу. Мандрівний характер габітусу Сковороди виводить його діалоги за межі етносології, переводячи діалог у практичну, точніше, морально-практичну площину. Сковорода як просвітитель, спираючись на габітус української культури та діалогічних практик, трансцендує цей габітус, підносячи його до габітусу розуму. У роботі стверджується думка про потребу та необхідність розвивати й практикувати неосковородинівський діалог як складник всесвітньої тенденції розвитку діалогічної практичної філософії й діалогічної цивілізації. У статті показано не тільки значущість філософії Сковороди як історико-філософського феномену, а й її роль у сучасних філософських дослідженнях в Україні, а також національно-визвольних змаганнях українського народу в боротьбі проти агресивної політики Росії.

Ключові слова: бесіда, габітус, диспут, діалог, еленктика, життя, маєвтика, мандрування, філософія практична, філософія серця.

Цитування: Єрмоленко, А. (2022). Практична філософія Григорія Сковороди у світлі нашого досвіду. *Філософська думка*, 4, 7–26. <https://doi.org/10.15407/fd2022.04.07>

Це число журналу присвячено 300-річчю з дня народження Григорія Сковороди, ювілею, що став подією загальноукраїнського масштабу. Постанова Верховної Ради України «Про відзначення 300-річчя з дня народження Сковороди», а також відповідна Постанова Президії Академії наук України» свідчать про величезну значущість цієї події. В установах культури, навчальних і наукових закладах відбуваються громадські слухання та наукові заходи з нагоди цієї знаменної дати. Однак є ще один чинник, який робить непересічним проведення цих заходів, це — військова агресія Росії проти України, це війна.

Усі ми знаємо: вщент зруйновано Музей у Сковорodinівці, внаслідок обстрілів зазнали руйнувань і пошкоджень будівлі інших осередків української культури, освіти та науки: Київського Національного університету імені Тараса Шевченка, Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. Нещодавно в одному з інтерв'ю мене запитали: «Чи випадково росіяни завдали ракетного удару саме по Сковорodinівці?» Я відповів, що напевне не знаю, адже в мене немає інсайдерів у Росії, зокрема, серед військових, які вчинили цей акт культурного й гуманітарного вандалізму. Але напрошується висновок — навмисно, цілеспрямовано.

Адже Сковорода — це символ нашої боротьби за життя, це й символ нашої боротьби за наше минуле: наші традиції, нашу мову і культуру. Колись Володимир Ерн назвав Сковороду «первым русским философом». І сьогодні, коли російські агресори намагаються зруйнувати наші символи, знищити усе, пов'язане зі Сковородою, зрозуміло, що для них Сковорода не вартує нічого. Вочевидь, Сковорода — не російський філософ.

Сковорода — це символ боротьби за наше майбутнє. Сковорода — це ще й символ боротьби за європейський вибір нашого народу. Під час Майдану учасники Революції гідності виходили з плакатами, на яких Тараса Шевченка зображали у військовому шоломі. Складно, мабуть, так само й Сковороду сьогодні уявляти у відповідній військовій амуніції, годі вже шукати в його творчості щось войовниче. До того ж сам Сковорода був би радше проти такого зображення, згадаймо його рядки: «Кто сердцем чист і душею, / Не нужна тому броня, / Не нужен и шлем на шею, / Не нужна ему война» [Сковорода, 2016: с. 70].

Але Сковорода надихає нас усіх на боротьбу за нашу свободу, нашу мову і нашу культуру. Сьогодні він у переможному дусі нашого народу, зруйнованій, але духовно піднесеній Сковорodinівці, в нескореному дусі науковців Інституту філософії, в готовності діячів української культури, науки та освіти усіма засобами боронити свою Батьківщину.

Адже Григорій Савич Сковорода — не тільки видатний український мислитель, філософ, поет, перекладач і музикант, його творчість — значуще явище української культури, важливий **складник** і **чинник** становлення та розвитку ідентичності українського народу. Творчість і саме життя Сковороди — це насамперед філософія, філософія українського персоналізму. Щоправда,

філософія Сковороди може мати й набагато більше визначень: він — протагоніст і філософії серця, і філософії символічних форм, і філософії людини, і філософії життя. Та варто зауважити, що **Сковорода не зводив філософію до життя, а саме життя підносив до філософії. Філософія і була його життям**, що красномовно засвідчив Дмитро Багалій, зауваживши у Сковороди «повну відповідність науки та життя (учив як жив)» [Багалій, 1992: с. 3].

Цією «наукою як життям» і є філософія, точніше — практична філософія, філософія, що концепіюється у практичному як інструментально-практичному, морально-практичному, діалогічно-практичному і семіотично-практичному. Вона позначається вченням про мікрокосм, макрокосм та символічний світ. Це практика життя і практика навчання, практика спілкування і практика мандрювань. «Плодом усіх наук і мистецтв, — писав Сковорода, — є належна практика». Саме цей, практичний вимір його філософії слушно зауважив видатний дослідник творчості Сковороди Леонід Ушкалов у своїй праці «Ловитва невловимого птаха» [Ушкалов, 2017: с. 211].

Немає, мабуть, філософа в Україні, який так чи так не зазнав би впливу з боку філософії Сковороди і не звертався б до його творчості та історії його життя. Адже Сковорода — не просто видатний український філософ, це велична постать у світовій культурі, філософія життя і саме життя якої утворювали ту єдність світогляду, життєсвіту і морально-практичного габітусу, відповідність науки і життя, що робить його порівнюваним хіба що з постаттю Сократа.

Я й хотів би тематизувати цей морально-практичний габітус Сковороди, запропонувавши слідом за Ю. Габермасом метод філософсько-критичної *реконструкції*. Цей метод, на відміну від методів *реставрації*, *відродження* і *ревізії*, передбачає не відтворення автентичного явища в культурі або повернення до вихідної теорії, і не його відродження з метою відновлення втраченої історією традиції, а саме *реконструкцію* певного соціокультурного явища на підставі його переосмислення відповідно до *нових* соціально-історичних і культурних умов, якщо це явище не вичерпало свого культурного чи науково-евристичного потенціалу [Habermas, 1976: S. 9]. І цей підхід може бути застосованим у дослідженні будь-якого соціокультурного явища, зокрема і філософської теорії, або парадигми, а також габітусу суспільства та людини.

Скориставшись реконструйованим Томасом Куном давньогрецьким поняттям парадигми, запровадженим ним для дослідження історії науки, разом з К.-О. Апелем можна застосувати його й до філософії, виявивши й певні парадигмальні позиції, шаблі в її розвитку: *онтологічну метафізику*, трансцендентальну *філософію свідомості*, або *філософію суб'єкта*, і, нарешті, *трансцендентальну семіотику*, інспіровану *аналітичним*, *прагматичним* та *герменевтичним* поворотом у сучасній філософії [ApeI, 1993: S. 42; ApeI, 2017: S. 19].

Хоча обравши ці основні парадигми для філософсько-критичної реконструкції, варто зауважити, що історія філософії не є послідовною зміною цих парадигм, коли одна парадигма цілковито поступається іншій. Вони можуть і співіснувати в одному історичному топосі, взаємно доповнюючи

одна одну й утворюючи загальний філософський дискурс. Так само і габітуальні форми не утворюють якоїсь суцільної єдності, а з огляду на асинхронію суспільного розвитку є складним переплетенням різних стилів життя, життєсвітів і життєвих форм. Тому вони, з одного боку, можуть містити деякі реліктові залишки — домодерні, навіть архаїчні утворення, що можуть співіснувати й переплітатися в одній культурі, навіть в одній особі.

Адже ми маємо бути свідомі того, що будь-яке історико-філософське дослідження, пов'язане з тлумаченням віддалених у часі філософських систем, культур, життєсвітів, габітусів і символічних форм, завжди є дослідженням «у світлі нашого досвіду», від якого ми не можемо абстрагуватись. Та це й непотрібно, якщо ми прагнемо, щоб та чи та філософська система була не тільки «музейним експонатом», а й «працювала» сьогодні.

Для цього й потрібен відповідний «дух оповіді» (Томас Ман) як метод «критичної реконструкції», який передбачає не тільки відтворення автентичності тієї чи тієї філософської системи, а й пошук нових горизонтів її життя та дії. Цей метод пов'язаний також із методом критичної герменевтики, який полягає не в тому, аби знайти, що вдалося філософові, а що — не вдалося, до чого «впритул підійшов» і «перед чим зупинився», а в тому, щоб показати нові можливості застосування цієї філософської системи сьогодні.

Тому я хотів би використати цей метод *реконструкції* насамперед у значеному сенсі, тобто відтворити деякі, відповідні нашому часові її риси, які нині не втратили своєї значущості й можуть бути використані в нових умовах. Хоча зауважу, що в цьому разі йтиметься не про реконструкцію філософії Сковороди та його габітусу в повному обсязі цього методу, а радше про деякі розвідки з приводу такої реконструкції.

Додам до цього: кожна історична доба має свій образ Сковороди та бачення його творчості, які особливо рельєфно виявляються з нагоди відзначення ювілейних дат. Такі дати спонукають до пошуку нових підходів, акцентування уваги на нових аспектах творчості Сковороди. Скажімо, за часів імперської Росії з подивом відкрили той факт, що взагалі був такий філософ Сковорода, і прагнення осмислити його значення в культурі дало потужний імпульс розвитку філософії. Дискусію про значущість і актуальність філософії Сковороди започаткував ще П. Данилевський, який в одній із перших біографій Сковороди зауважив, що писання Сковороди для «нашого часу не мають ніякої ціни» [Багалій, 1992: с. 26]. Згодом така оцінка була піддана критиці з боку Володимира Ерна та, особливо, Дмитра Багалія [Багалій, 1992: с. 3].

За радянських часів, звісно, увагу зосереджували на актуальній тоді проблематиці, пов'язаній із засудженням Сковородою нерівності у феодальному суспільстві, з питаннями панування, справедливості тощо. Варто нагадати, що останній ювілей був пов'язаний із 250-річчям із дня народження Сковороди, який відзначали 1972 року. У зв'язку з цим було опубліковано науковий збірник за редакцією **Валерії Михайлівни Нічик** «Від Вишенського до Сковороди» [Нічик, 1972].

Цій події було присвячено і п'яте число «Філософської думки» — журналу Інституту філософії АН УРСР [Філософська думка, 1972]. Ознайомлюючись зі змістом цього випуску журналу, я з подивом зробив таке спостереження. Річ у тім, що ювілей Сковороди збігався ще з однією ювілейною датою — 50-річчям утворення СРСР, що було вкрай важливою ідеологічною подією того часу. Проте цій даті було присвячено тільки дві, досить невиразні, як на мене, статті, а Сковороді — майже дві третини часопису. Річ не тільки в кількості, а й у самому змісті висвітленого матеріалу, який містив у мінімум панівної ідеології. У цьому плані слід зауважити певну сміливість редакційної колегії журналу на чолі з головним редактором, директором Інституту — **Володимиром Шинкаруком**.

Упродовж усього існування НАН України її науковці посідали провідні позиції у збереженні та дослідженні спадщини видатного українського мислителя. Варто зауважити, що обидва повні видання творів Г.С. Сковороди — 1961 та 1973 років — були підготовлені зусиллями співробітників Інституту філософії АН УРСР. Видатну роль у цьому процесі відіграли вчені НАН України **І.В. Іваньо, М.В. Кашуба, О.В. Мишанич, В.М. Нічик, Я.М. Стратій, М.М. Сулима, І.А. Табачников, В.І. Шинкарук** та багато інших. Важливим етапом осмислення творчості Г.С. Сковороди та розбудови культурної ідентичності незалежної України стала книжка директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, академіка НАН України **Мирослава Поповича «Григорій Сковорода: філософія свободи»** [Попович, 2007].

Завдяки співпраці науковців НАН України (Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, Інститут літератури імені Т.Г. Шевченка), Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди та Канадського інституту українських студій (Едмонтон) 2011 року була видана «Повна академічна збірка творів» Г.С. Сковороди за редакцією **Леоніда Ушкалова**.

Постаттю та творчістю Григорія Сковороди активно цікавляться зарубіжні науковці, книжки про нього й окремі його твори опубліковані багатьма мовами світу. Особливо слід зауважити німецького професора **Роланда Піча**, який відомий не тільки своїми розвідками філософії Сковороди, а й перекладами творів мислителя німецькою мовою [Йосипенко, Стратій, 2014]. Своєю чергою, і ми уважно стежимо за світовою сковородіаною, популяризуючи ці дослідження. Зокрема, Інститутом філософії разом із Інститутом літератури започатковано довгостроковий проєкт серії видань «Skovoroda World Studies» / «Світові сковородинські студії» під орудою Олени Сирцової. Відповідно до цього проєкту 2017 року у видавництві «Академперіодика» опубліковано книжку **Марії Грації Бартоліні «Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела у творчості Г.С. Сковороди»** [Бартоліні, 2017], яка здобула премію імені Івана Франка; підготовлено до друку книжку **Міхала Тадеуша Гандзеля «Теорія пізнання самого себе Григорія Савича Сковороди. Історико-філософські студії»** [Гандзель, 2020]. Готується до друку книжка німецької дослідниці **Елізабет фон Ердман «Неподібна подібність:**

Онто-поетика українського філософа Григорія Сковороди (1722—1794)» [Erdmann, 2005].

Разом із тим сучасний етап розвитку сквородинознавства зумовлений не лише попередніми дослідженнями, а й необхідністю суттєво уточнити окремі грані життя і творчості Г.С. Сковороди в сучасному контексті, зокрема містично-релігійний аспект його творчості, її зв'язок з античною культурою, її місце в різноголосі європейської філософії того часу, а також його сократичні діалоги і як філософський метод, і як діалогічно-мандрівний габітус, що може істотно уявити наші уявлення не лише про Г.С. Сковороду, а й про інтелектуальну історію України в європейському контексті.

Наша доба, коли в Україні та за її межами відзначають 300-річчя з дня народження великого мислителя, спонукає до пошуку нових підходів, нових методів, нових акцентів у дослідженні творчості Сковороди, аби залучити його творчість до сучасних дискусій, а також до розв'язання нагальних проблем відповідно до провідних тенденцій у філософській думці, які існують у світі.

Пошук таких нових підходів слід розпочати з такої сентенції: Сковорода — сучасник Імануеля Канта, і часто-густо дослідники, на цьому наголошуючи, порівнюють його творчість із творчістю Канта. Справді, і той, і той були родонайниками нового способу філософування, перший — німецького трансцендентального ідеалізму, другий — українського персоналізму. І Кант, і Сковорода — прихильники філософії свободи. Філософію Сковороди можна назвати ще й практичною філософією діалогу — і в сенсі морально-практичному, і в сенсі мовно-практичному. Понад це він, так само як і Кант, спирався на примат практичного розуму над теоретичним. Сам Сковорода писав у «Букварі миру»: «Наука — це практика й звичка».

Проте, на перший погляд, порівняння з Кантом начебто не на користь Сковороди. Адже Кант, протагоніст і критик просвітницького розуму, фундатор німецького трансцендентального ідеалізму, багато в чому має перевагу над антикварною, дещо навіть архаїчною на той час парадигмою діалогу філософії Сковороди. Однак це тільки на перший погляд, бо Кантова концепція, як і вся новоевропейська філософія, здебільшого монологічна, їй властиві не тільки «забуття буття», а й «забуття діалогу», отже, й забуття первинних витоків і засновків самої філософії.

Отже, традицію діалогу новочасова європейська філософія частково втрачає і знову «реабілітує» тільки наприкінці XIX століття і особливо у XX в різноманітних парадигмальних поворотах: герменевтичному, лінгвістичному, прагматичному, семіотичному тощо. Цим переймається практична філософія і XXI століття, звертаючись до повсякденних практик діалогу, переміщуючи своє предметне поле із царини академічної філософії у сфери, здавалося б, далекі від філософії: економіку, політику, науку, техніку тощо. Зокрема це стосується й сучасної німецької філософії дискурсу, що спирається на підвалини християнської ідеї спільноти і (нео-)сократичного діалогу.

У Сковороди і філософія, і діалектика, і практика звертаються до первинних витоків, до традиції діалогу, а саме до сократичного діалогу. Не дарма, говорячи про філософію Сковороди, її порівнюють із філософією Сократа, називаючи Сковороду «українським Сократом». Проте точки дотику Сковороди і Сократа пов'язують насамперед із сократичним принципом «пізнай самого себе» [Табачников, 1972: сс. 134—141], що його Сократ запозичив у дельфійського оракула. Цей принцип заклав початок рефлексійної філософії суб'єктивності, коли запитування «що таке світ?» онтологічної парадигми поступається запитанням «як і якими засобами його можна пізнати?» у ментальній парадигмі. Цей принцип сповідує і Сковорода, що дало підстави вважати його фундатором українського персоналізму, чому присвячено чимало розвідок, зокрема й уже згаданих зарубіжних дослідників: Марії Грації Бартоліні, Міхала Тадеуша Гандзеля та інших. Проте не менш важливою, як на мене, є традиція сократичного діалогу, що, на перший погляд, постає за часів Сковороди дещо застарілою на тлі тогочасної монологічної філософії свідомості з її принципом тотожності мислення і буття.

Я вважаю, що Сковорода застосовує всі три парадигми: онтологічну, ментальну і діалогічно-семіотичну. Ця гіпотеза корелятивна з думкою Дмитра Чижевського, яку виявила Ірина Валявко у своїй статті «Осмислення філософії Григорія Сковороди в працях Дмитра Чижевського». Зокрема, дослідниця звернула увагу на те, що Чижевський, називаючи Сковороду «українським досократиком», зауважив у його творчості «філософський інструментарій післясократівської філософії» (див.: [Валявко, 2008: с. 4]. Таким чином, Чижевський зазначив у Сковороди єдність досократичної, сократичної і післясократичної методологій. Така методологічна єдність впливає з концепції трьох світів Сковороди. Ясна річ, твердження про методологічну, або парадигмальну єдність заслуговує на додаткову увагу, що потребує подальших дослідницьких зусиль. У цій розвідці, говорячи про парадигмальну єдність філософії Сковороди, я обстоюю тезу про те, що саме парадигма сократичного діалогу є провідною у філософії, житті та габітусі Сковороди. Це якраз і робить її актуальною і значущою («цінною») саме сьогодні.

Сковорода практикує діалог, що постає у нього в різних формах: і в давньогрецькому, і в давньоримському його проявах. Це і внутрішній діалог особистості із самою собою, це і діалог у вигляді бесіди, диспуту, суперечки, діатриби, розмови (разговор, разглагол) [Сковорода, 2016: с. 667]. Деякі його твори так і називаються: «Разговор...», «Разглагол...», в яких однією з головних вимог є те, щоб розмова була дружньою, щоб вона була «симфонією», тобто «согласієм» (згодою). Та це ще й сократичний (еленктичний, маевтичний) діалог. Діалог у його творчості проявляється в різних літературних жанрах: у поетичних творах, байках і, звісно, філософії.

Сам концепт діалогу у Сковороди проходить кілька етапів свого розвитку, що відбито у розвідках дослідників сократичного діалогу, таких як І. Іваньо, І. Табачников. Зокрема, І. Іваньо у вступній статті «Григорій Сковорода»

до збірника «Григорій Сковорода» [Іваньо, 1983: сс. 5—32] показує шлях Сковорода до діалогічної філософії й зазначає, що ранній Сковорода (50—60-ті роки) творить переважно у жанрах вірша (пісні, епіграми, байки) та листа. Можна стверджувати, що цей етап певною мірою ще обмежений монологічністю його творчості. У подальшому Сковорода звертається до діалогу-притчі, філософського діалогу.

У діалогах, написаних наприкінці 60-х — на початку 70-х років, бере участь кілька — п'ять або й більше осіб, які спільно шукають відповіді на поставлене автором питання. Позицію автора тут можуть висловлювати й кілька співрозмовників, інші ж допомагають розвивати її або відтіняти окремі аспекти можливими сумнівами та запереченнями. Це такий собі полілог, як його називатимуть наприкінці ХХ сторіччя, зокрема Юлія Крістева [Крістева, 2005]. Можна сказати, що автор, використовуючи метод філософської еленктики, посідає тут асиметричну позицію, за якою обговорення думок було для автора одним із засобів розгортання власної думки.

Діалоги 80-х років, зауважує І. Іваньо, відрізняються від ранніх не тільки формально, зокрема скороченням кількості співрозмовників до двох осіб, що зумовлено поляризацією їхніх поглядів, а й за змістом. Річ у тім, що попри той факт, що питання про істину для автора вже розв'язане, важливо шляхом аргументації привести до неї і своїх співрозмовників, і тут застосовується еленктичний метод, коли шляхом аргументації співрозмовники доводять свою позицію до суперечності тобто, говорячи мовою сучасної трансцендентальної прагматики, до перформативної суперечності твердження самому собі. Як зазначає Іваньо, це зумовлює появу в них внутрішнього напруження, гостроти полеміки і пафосу авторської рефлексії [Іваньо, 1983: с. 24].

Проте важливо зауважити, що такий діалогічний характер методу Сковорода полягає в тому, щоб шляхом аргументації шукати істину *разом* з іншими людьми, істину, яка постає й моральною категорією, тобто веде до щастя. Треба наголосити також діалогічний (комунікативний) характер самого габітусу Сковорода, пов'язаний із його ідеєю *сродності* філософа-диспутанта і філософа-мандрівника. «Природа и сродность значит врожденное Божіе Благоволеніе и Тайный Его Закон, всю тварь управляющій. Знать-то, что есть подобіе в ДушѢ, и в том дѢлѢ, к которому она стремится, какое равенство между Другом и Другом, а сходство между пищею и желудком. “Подобное течет к подобному”» [Сковорода, 2016в: с. 667].

Отже, «сродность» — це не тільки споріднена праця, на що здебільшого звертають увагу дослідники, звужуючи значення цього концепту Сковорода; «сродность» — це всезагальний закон природи, закон Всесвіту, закон Божий: «Царствіе Божіе и правда Его внутрь тварей есть» [Сковорода, 2016в: с. 667]. У цьому разі можна говорити про буттєвий вимір «сродності» в онтологічній парадигмі. Складником такої сродності є й «равенство между Другом и Другом», де йдеться про дружбу. Звісно, аби виявити цю спорідненість треба пізнати самого себе. У цьому разі варто зауважити ментальну парадигму.

Проте пізнати спорідненість у самому собі можна разом із іншими людьми. Отже, йдеться також про спорідненість як категорію інтертерсуб'єктивності в парадигмі діалогу. Така спорідненість діалогічності габітусу проявляється у Сковороди в діалогічній педагогіці, де він керується і сократичним методом маевтики, не нав'язуючи людям своєї думки, а допомагаючи їм мислити правильно, і сократичним (еленктичним рефлексійним) способом мислення, коли співрозмовник, потрапляючи в пастки суперечності своїх тверджень, знаходить правильний вихід із цих суперечностей, торуючи шлях до істини. Це також відповідає сучасним тенденціям педагогіки діалогу, комунікативної педагогіки та педагогіки дискурсу.

Зауважу також, що актуальність філософії Сковороди дається взнаки особливо сьогодні, за умов сучасної технологічної цивілізації. Адже вкрай важливий аспект його спадщини (тут Сковорода надихається античними прикладами) полягає в тому, що він справді кидає виклик суспільству споживання, а шлях самопізнання означає розрізнення справжніх та позірних цінностей людського життя, відмову від усього зайвого і неважливого, гармонійні стосунки з іншими людьми і природою. І це також є ознакою («ПРИМЪТОЮ») «сродності», що зрештою уможливує й істинне існування суспільства за законами спорідненості, «царствіє божіє и правду Его»: «Видно, что усердно послѣдовать Богу есть сладчайшій источник Мира, щастія и Мудрости. Да знает же всяк свою Природу и да искушает,

“Что есть благоугодно Богу”.

Общество есть то же, что Машина. В ней замешательство бывает тогда, когда ея части отступают от того, к чему оныя своим Хитрецом здѣланы» [Сковорода, 2016в: с. 670]. Отже, «сродность» є не тільки категорією інтерсуб'єктивності, а й категорією соціальності, «сродность» — це ще й принцип організації суспільства. Поряд із тим спорідненість — це принцип єдності теорії і практики, що дістало свого метафоричного прояву в притчі про «Сліпого та безногого» «Разговора Пяти путников» [Сковорода, 2016б: сс. 504—505]. Зрештою, спорідненість проявляється і в практиці діалогу, що веде до згоди.

Слід наголосити, що йдеться не тільки про діалог, а й про діалог, пов'язаний із мандрівним характером творчого життя Сковороди, що уявлюється особливо останніми десятиріччями його творчості. Ця обставина пов'язана великою мірою з тим, що у Сковороди загострюються інституційні проблеми, зокрема у відносинах із тодішнім церковним і шкільним істеблішментом — з духовенством і з педагогічними закладами, коли йому фактично забороняють викладати. Хоча головне — те, що Сковорода і сам уникає такої інституціалізації, що й проявляється в його творчості філософа-мандрівника.

Мандрування є важливим елементом і його філософії, і його життя, і, зрештою, габітусу, на чому я хотів би також зробити наголос. Адже габітус як певне налаштування, прояв, поведінка, звичай, готовність тісно пов'язаний

з такими поняттями, як життєсвіт, життєва форма, стиль життя, ментальність, соціальний характер тощо, подекуди доповнюючи, а подекуди частково й заступаючи їх. Важливим є також вимір габітусу, що постає як «габітус диспуту», або «габітус аргументації», що їх зауважили німецький літературознавець Лотар Борншоєр у своїй «Топіці» [Bornscheuer, 1976: S. 98], а також французький філософ П'єр Бурдьє у «Соціології символічних форм» [Bourdieu, 1974: S. 127]. Зауважу також, що мандрівний характер габітусу Сквороди виводить його діалоги за суто гносеологічні межі, переміщаючи діалог у практичну, точніше, морально-практичну площину.

Такий діалогічний вимір є основою і мандрівного характеру, і «габітусу диспуту» Сквороди як філософа-мандрівника і філософа-диспутанта. Відтак філософ Скворода — не тільки прихильник сократичного принципу самопізнання, він ще й прихильник принципу **самопізнання разом і спільно з іншими людьми засобами діалогу**; це філософування діалогом. І цей факт є також поєднувальним для Сократа і для Сквороди.

Треба зазначити, що поряд із Гамлетом, Фаустом, Дон Кіхотом і Дон Жуаном образ мандрівника є, мабуть, одним із найяскравіших образів європейської культури — згадаймо насамперед Гомерового Одисея. Адже мандрівка — це не тільки пізнання інших горизонтів і самоствердження, це ще й вихід за межі банальної фактичності буття, це підґрунтя уяви, яка, на думку А. Гелена, поряд із розумом, є основою формування людини, важливим чинником антропогенезу. З уявного мандрування, з «подорожування подумки» виникають утопії, спершу — острівні, згодом — темпоральні, а зрештою, і «гешталти духу» Гегелевої філософії історії.

Цей образ постає і в «Літах мандрувань Вільгельма Майстера» Й.В. Гете, і в «Пригодах авантюриста Круля» Томаса Мана. Проте цікавішим для нашої теми є образ Кнульпа, змальований Германом Гесе у книжці з однойменною назвою «Кнульп». Кнульп — це такий собі сільський філософ-мандрівник, або мудрець-мандрівник, якого Гесе протиставляє осідлому міщанину-користолюбнику, суто практичному й раціональному. Кнульп ходить від домівки до домівки, грає на музичних інструментах на сільських святах, розмовляє з селянами-бауерами про життя-буття.

Селяни залюбки надають Кнульпу прихисток, обігрівають і частують його. Гесе наголошує, що в жодного з них не виникає якогось невдоволення чи бодай роздратування, відчуття того, що до них часом навідується дармоїд, який не хоче трудитися, «вештається тут, заважаючи своїми теревеннями працювати». Навпаки, розмови з Кнульпом — це природна потреба їхнього життя. Адже Кнульп підносить їх над світом банальної, «прісної» міщанської буденності їхнього повсякденного життя, трансцендує їхнє буття, порушуючи в розмовах «вічні» (світоглядні, філософські) питання.

Так само й українській культурі властива подібна давня традиція. І мало не в кожному селі був такий собі чолов'яга, сільський мудрець чи філософ-мандрівник, який «діставав» селян своїми запитаннями, підносячи їхнє буття

за горизонт повсякденності, сповненої тяжкою працею і думками про хліб насущний. Це міг бути й сивий дід-мудрець, який ладен поговорити на різні теми: не тільки житейські, а й світоглядні, філософські. Це міг бути й мандрівний філософ з недовчених студентів (дяк або вчитель), який ходив від села до села, зупиняючись у сільських хатах або господах, і вів філософські розмови. Це явище було досить поширеним, а становище такого мандрівного філософа було доволі поважним.

Таким був і Сковорода — і як мандрівник, і як філософ. І можна погодитись із твердженням В. Шинкарука про те, що Сковорода був «великим селянським просвітителем» [Шинкарук, 1972: с. 28], з тим тільки доповненням, що він був високоосвіченою людиною європейського масштабу, добре розуміючись на європейській філософії та культурі, знав тексти багатьох європейських філософів, коментував їх та перекладав, формулюючи і певні принципи перекладу. Принагідно нагадаю тільки одне його зауваження-настанову до перекладів рідною мовою. Зокрема, посилаючись на Августа Бухнера, він пише: «Таким чином, коли ми що-небудь перекладаємо з латини, завжди слід враховувати традиції і властивості мови, не обмежуючись передачею смислу і значення слова» [Сковорода, 2016г: с. 1331]. Отже, тут ідеться не тільки про адекватне тлумачення смислу, форми та змісту того чи того твору, а й про адекватне відтворення їх засобами мови, якою перекладають твір.

Постаючи мудрецем-мандрівником, він подорожував країнами, культурами, мандрував реально й подумки. Зокрема Михайло Ковалинський так описує цей мандрівний характер Сковороди: «По разным обстоятельствам живал он у многих: иногда мѣстоположеніе по вкусу его, иногда же люди по Минервѣ его привлекали его прожить некоторое время; непремѣннаго же жилища не имѣл он нигдѣ, почитая себя пришельцем на земли во всем разумѣ слова сего» [Ковалинський, 2016: с. 1343]. Цікавим є зауваження М. Ковалинського про те, що люди запрошували його «по Минерве его», тобто по мудрості його, отже, вони були налаштовані не тільки на спілкування, розмови, бесіди, а й на філософське осмислення світу, шукаючи разом сенси буття. Отже, мандрування має не тільки емпіричний зміст, мандрування — це метафора самого життя, метафора сенсу життя, що веде до істинного щастя: «Мы родились к Истинному Щастію и Путешествуем к нему. А жизнь наша есть Путь, как Река текущій» [Сковорода, 2016б: с. 503].

Сковорода ходив селами, розмовляв із простими людьми їхньою мовою, не розчиняючись у їхньому бутті. Характеризуючи зміст цих розмов, Ковалинський додає: «Иногда жил у кого-либо из сих и других, совершенно не любя их пороков, но для того только, дабы чрез продолжение времени, обращаясь с ними, бесѣдуя, разсуждая, нечувствительно привлечь их в познание себя, в любовь к истинѣ, в отвращение от зла и примѣром жизни заставить любить добродетель» [Ковалинський, 2016: сс. 1365—1366]. І попри те, що до нього ставились по-різному: «многие хулили его, некоторые ѣ хвалили, все хотели видѣть» [там само], а врешті-решт його по-справжньому любили.

Він переконував людей у тому, що справжнє щастя людини полягає не в багатстві чи тілесній насолоді, марнославстві або честолюбстві, а в гармонійному поєднанні того, що відповідає духовним вимогам людини, і того, що служить інтересам загалу, загальному «Благополучію». І тут потрібна єдність, «Божественное Супружество», «Премудрости» і «Добродѣтели». Причому «премудрость» постає тут метафорою як «остро-дално-зрительной орлиной глаз», а «добродѣтель» — «как Мужественныя Руки». На ці символи-метафори натрапляємо в «Разговоре Пяти путников о истинном щастии в жизни» [Сковорода, 2016б: с. 504]. Про це йдеться і в «Баснях Харьковских» та інших творах.

Звісно, такі мандрування-діалоги не були чимось подібним до розваги або гульцявання, вони потребували чималих фізичних, психологічних та інтелектуальних зусиль. І Кнуньп, і Сковорода не завжди були задоволені таким своїм становищем, незрідка переживаючи чуття самотності, депресії та розчарування, що проявлялося також і в діалогах. Проте важливим є той факт, що такі діалоги у Сковороди були не тільки літературним прийомом, жанром або філософським «методом», вони пов'язані із самим життям і спілкуванням з людьми, звідки й бралася народна мудрість. Схарактеризовуючи таку діалогічну вдачу Сковороди, М. Попович зауважив таке: «Проте справжньою філософською діяльністю Сковороди було не так писання творів, як усне поширення своїх ідей, пропаганда їх самим трибом свого життя. Інколи йому так хотілося поговорити, що він зачіпав на дорозі першого ліпшого, часом селянина, що вертався з поля, часом молодицю, що йшла з відрами до криниці, починав якісь буденні бесіди і закінчував полум'яною промовою, оточений натовпом» [Попович, 1972: с. 56]. Це доволі нагадує постать Сократа: і його діалогічний габітус, і його діалогічний метод пізнання світу, і його діалогічний метод обґрунтування.

Сковорода і говорив тією мовою, якою говорив сам народ. Адже він не тільки добре розумівся на народній культурі, знав народну творчість, прислів'я, приказки, байки, пісні тощо. Народна культура утворювала той габітус, до якого належав і сам Сковорода, водночас трансцендуючи цей габітус за його межі. Тому вкрай важливим є припущення М. Поповича, яке дістало підтвердження в розвідках А. Махновця, про те, що «літературні і філософські діалоги Сковороди є стилізованим “високим” відтворенням у вишуканій літературній формі реальних розмов філософа з простими співбесідниками, оскільки в цих творах чується жива інтонація то суперечки, то монологу-проповіді» [Попович, 2007: сс. 150—151]. До такого твердження слід додати, що ці діалоги є ще й творенням нових повсякденних практик, у підґрунті яких лежать діалогічні практики пошуку істини та «правди життя», що утворює горизонт раціоналізації життєвіття, або формування «габітусу розуму».

І тут треба зауважити ще один аспект. Адже стало вже таким собі стереотипом називати Сковороду фундатором української філософії серця, розглядати серце мало не основою української ментальності та габітусу, протиставляючи цю характеристику західноєвропейській раціональності. Зокрема

на такий погляд натрапляємо у філософії В. Ерна, який на противагу західному раціоналізму протиставляв «слов'янський логізм», властивий і «російському духу», в підмурів'ї якого — філософія Сковороди. У зв'язку з цим розгорнулася суперечка: уособлює своєю творчістю Сковорода «український дух» (П. Куліш) чи він є носієм «російського духу» (В. Ерн) (див.: [Горський, 1972: с. 51]).

Додам також, що філософія серця не є суто українським явищем, «винаходом» української культури. Згадати хоча б Макса Шелера, і годі вже казати про німецьких містиків, з творчістю яких був добре обізнаний Сковорода. Серце — це метафора, яка, так би мовити, в один пучок пов'язує інтуїції, укорінені в життєсвіті, або габітусі, постаючи певною їх інтеріоризацією. Це самоочевидності нашого спільного життєвого досвіду, життєсвіту, які не потребують тематизації й обґрунтування.

Однак таких інтуїцій недостатньо, коли йдеться про проблематизацію цього досвіду новим досвідом, що потребує комунікативної раціоналізації життєвого світу, або того, що Ю. Габермас називає «габітусом розуму» [Habermas, 2005: S. 237], який перехреснується з «габітусом диспуту» і «габітусом аргументації». Важливу роль тут відіграє філософія як «хранителька раціональності». А оскільки розум сьогодні постає в таких поняттях, як «комунікація, аргументація, дискурс», то йдеться тут про «діалогічно-дискурсивний розум». З огляду на цю концепцію можна стверджувати, що Сковорода у розмовах з людьми, своїм просвітництвом прагне довершити їхній повсякденний габітус до габітусу розуму.

Якою мірою можна говорити про такий габітус розуму як габітус українців? Як відомо, Дмитро Чижевський рисами національного характеру українців, тобто габітусу вважав *емоціоналізм* і *сентименталізм*, *чутливість* та *ліризм*, *індивідуалізм* та *стремління до свободи* тощо [Чижевський, 2005: с. 15]. Щоправда, Д. Чижевський наголошує, що ці риси є хоча й очевидними, проте надто загальними, що пов'язане з певною незавершеністю не тільки науки «характерології», а й самої української нації, якій «треба ще чекати на свого “великого філософа”» [там само: с. 11]. Утім, такий великий філософ уже з'явився. Це — Сковорода. Та з «легкої руки» Чижевського ці ознаки часто сприймають як позаісторичні риси українського національного характеру (ментальності) загалом, що стало вже чимось хрестоматійним і увійшло в підручники й навчальні посібники з української філософії та культури. Начебто габітус розуму українцям не властивий.

Звісно, навряд чи можна стверджувати, що габітус розуму вже склався в українському суспільстві. Адже «публічне застосування розуму» не є серед головних ціннісних уподобань українців, знову ж таки габітуально закріплених [Бевзенко, 2008: с. 52]. Однак навряд чи можна вважати, що до габітусу розуму українцям «як до неба». Адже такий габітус розуму певною мірою укорінений у нашій традиції, зокрема в просвітництві, яскравим представником якого і був Сковорода. І так само як просвітництво на певному етапі

розвитку може стати структурним елементом будь-якої культури, будь-якого суспільства, так і раціоналізація життєвіття, а отже, й становлення габітусу розуму також здійснюються на певному історичному етапі. І я не вважаю, що українці в цьому плані якісь особливі, неперспективні (мовляв, такий «національний характер!», «такий габітус!»).

Можна сказати, що в Україні ми маємо незавершене просвітництво, незавершений «габітус розуму», хоча відносно незавершеним вони є й на Заході (К.-М. Маєр-Абіх), як незавершеним є і проєкт модерну (Ю. Габермас). І на такий габітус розуму ми натрапляємо у Сковороди. Згадаймо хоча б його байку «Голова і тулуб», де голова показує, що вона, м'яко кажучи, — «не найгірша частина тіла», дотепно парируючи зверхність тулубу: «Я Око тебе Св'ятком» [Сковорода, 2016а: с. 158].

У філософії Канта провідну роль відіграє «факт розуму» (*Faktum der Vernunft*), у філософії Сковороди — це «факт серця». І хоча у Сковороди «факт серця» й має перевагу над «фактом розуму», однак не існує якоїсь радикальної суперечності між цими двома «фактами». Радше Сковорода, як і його сучасник Кант, постає критиком розуму в сенсі з'ясування його меж. Проте Сковорода є критиком розуму не з позиції філософії свідомості, а з позиції філософії діалогу як рефлексійного прояснення розуму, застосовуючи еленктичний спосіб мислення в діалозі. Пріоритет серця — це не пріоритет почуття над рацією, пріоритет «серця» — це пріоритет мудрості над рацією, який свідчить і про те, що у філософії Сковороди йдеться про примат морально-практичного розуму над теоретично- і технічно-практичним, і це, зрештою, також споріднює його практичну філософію з Кантовою.

І цю традицію ми маємо продовжувати і розвивати, реконструюючи її з урахуванням сучасних тенденцій у практичній філософії та дискурсивних практиках у світі. Тому це не тільки наша проблема, а й проблема та завдання для всього світу. Адже людству ще доведеться навчитися діалогу на всіх рівнях: міжособистісному, міжкультурному, міждержавному, міжісторичному тощо. Так само на засадах діалогу доведеться шукати й засобів та шляхів підпорядкування технічного розуму морально-практичному.

Цей процес відбувається в сучасній практичній філософії, зокрема в дискурсивній етиці, де, власне, й має формуватися габітус розуму як розуму практичного, або морально-етичного. Цей процес відбувається і в сучасних повсякденних практиках *неосократичного* діалогу як «публічного застосування розуму», реконструйованого у ХХ столітті Леонардом Нельсоном і застосовуваного представниками Берлінської трансцендентальної прагматики [Гронке, 2006: сс. 36—51]. Показовим тут є й традиція проведення всесвітніх конференцій із неосократичного діалогу, де тематизується досвід його застосування в економіці, політиці, педагогіці й навіть у пенітенціарній сфері [The Challenge of Dialogue, 2005].

Адже ми сьогодні, як ніколи, потребуємо діалогу: діалогу влади і громадянського суспільства, діалогу політичних партій, влади і бізнесу, наукових

експертів і громадських організацій, громадян між собою тощо. Можна сказати, що сьогодні діалог — мало не найуживаніше поняття у практичній, соціальній та політичній філософії, адже у світі постійно відбувається сила-силенна всляких публічних заходів: конференцій, семінарів, круглих столів, громадських слухань та інших обговорень. Це пов'язане з необхідністю і потребою обговорення різних проблем, які вимагають нагального розв'язання. Останнім часом говорять навіть про «діалогічну цивілізацію», зокрема про це йшлося на останньому Всесвітньому філософському конгресі у Пекіні 2018 року.

У статті про Лесю Українку я завважував щодо застосування сократичного діалогу в її драматичній творчості, а також стосовно діалогу в інших представників української літератури, про вкоріненість діалогу в українській культурній традиції [Єрмоленко, 2021]. Традиція діалогу великою мірою споріднена з нашою культурою загалом, є «сродною» з нею. Адже нам є в кого навчатися діалогу — у Сковороди, українського Сократа.

Філософія діалогу, як показав Л. Ушкалов, споріднена з філософією Олександра Потебні, який через філософію Гумбольдта і Сковороди перетворює діалог не тільки на провідний філософський метод, а й на спосіб життя, споріднений зі способом життя Сковороди. Тому Потебню називали «другим Сковородою» [Ушкалов, 2017: с. 7]. Завдячуючи діалогічній філософії Сковороди, через звернення до аналітичної філософії, інспіроване М. Поповичем і В. Лісовим, а також через комунікативну філософію, дискурсивно-діалогічний метод дістав свого розвитку в дослідженнях співробітників Інституту [Єрмоленко, Малахов, Коваadlo, Попович, 2017; Доній, 2021; Єрмоленко, 2021].

Так само сучасною є й концепція символічного світу у філософії Сковороди, особливо з огляду на семіотичний поворот у сучасній філософії. Зауважу зокрема, що через Дмитра Чижевського та Амоса Коменського концепт символічного світу Біблії Сковороди потрапляє на сторінки твору Ганса Блюменберга «Світ як книга», забезпечуючи «прочитуваність світу» (*Lesbarkeit der Welt*) [Блюменберг, 2005: с. 97]. Так зустрічаються сьогодні «Світ як книга» і «Алафавіт, або Букварь Мира».

Отже, нам також треба практикувати й розвивати діалог, спираючись і на сучасну європейську тенденцію «реабілітації практичної філософії», складником якої є неосократичний діалог, і на традицію сквородинського діалогу, *реконструюючи* його з огляду на сучасні реалії, тобто враховуючи потребу й необхідність внутрішнього діалогу особистості й діалогу як «публічного застосування розуму». Отже, треба започаткувати й розвивати *неосковородинський* діалог, навчаючи не тільки здатності слухати й чути одне одного, а й «інституціалізації розуму», тобто критичного мислення в аргументативному діалозі задля ствердження в суспільстві габітусу розуму, що спирається на концепт примату діалогічного морально-практичного розуму над монологічним теоретично-технічним його проявом,

Однак варто зазначити: хоча практика діалогу вкорінена в європейській та українській культурних традиціях, вона має свої методологічні та соціально-онтологічні межі. Про це свідчить сьогоднішня ситуація, коли Росія розв'язала неоголошену війну проти України. У своїй полемічній статті «Спротив замість перемовин», критикуючи Габермасову статтю «Дилема Заходу», я наголошував, що «складно вести діалог, коли в тебе стріляють», складно домовлятися, коли твій співбесідник не тільки не хоче домовлятися, а й прагне тебе знищити, цинічно звертаючись до такої безглуздої пропозиції: «погоджуйся на те, що тебе треба вбити». Тут очевидна перформативна суперечність твердження самому собі, підкріплена онтологією соціальної дії, спрямованої на загрозу знищення свого співбесідника. Говорячи мовою Сковороди, це далеко не дружня розмова з цілковито «несродним» співбесідником. У цьому разі треба застосовувати іншу парадигму — парадигму стратегічної дії, граничним проявом якої є війна. Адже людський розум має не тільки комунікативні, а й цілераціональні виміри, що концептуалізується в ідеї стратегічної раціональності [Yermolenko, 2022: SS. 1—8]. Для цього доводиться вдягнути на себе й військові облаштунки: і «шлем на груди», і «броню».

У зв'язку з цим і насамкінець хочу зауважити, що заходи з відзначення 300-річчя з дня народження Григорія Савича Сковороди мають не тільки наукову, культурну, просвітницьку, а й ідеологічну значущість у наших національно-визвольних змаганнях. Зокрема, ці заходи мають бути спрямовані проти спроб привласнення спадщини великого філософа ідеологами «руського мира», проти використання його імені в пропаганді квазінаукових концептів «братских народів» чи навіть «одного народу». Еленкитична методологія Сковороди може стати у пригоді для розвінчання концепцій «исконно русских земель», «исторической справедливости» тощо, як їх застосовує російська історіографія, політика і пропаганда. Моральне спрямування його філософії є дороговказом у нашому поступі до європейського майбутнього. Ще раз варто наголосити: Сковорода — великий український філософ, сучасний, як ніколи!

ДЖЕРЕЛА

- Багалій, Д.І. (1992). *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*. 2-ге вид. Київ: Обрій.
- Бартоліні, М.Г. (2017). *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г.С. Сковороди* / Пер. з італ.: М. Прокопович за уч. К. Новікової; за ред. О. Сирцової (Серія «Skovoroda World Studies» / Світові сковородинські студії). Київ: Академперіодика.
- Бевзенко, Л. (2008). *Стили жизни переходного общества*. Киев: Институт социологии НАН Украины.
- Блюменберг, Г. (2005). *Світ як книга* / Пер. з нім., передмова, коментарі В. Єрмоленка. Київ: Лібра.
- Валявко, І. (2008). *Осмислення філософії Григорія Сковороди в працях Дмитра Чижевського*. Отримано з: <https://library.kr.ua/wp-content/elib/valavko/osmislennya.pdf>.
- Гандзель, М.Т. (2020). *Теорія пізнання самого себе Григорія Савича Сковороди. Історико-філософські студії* / Пер з пол.: І. Соловей. Київ: Академперіодика.

- Горський, В.С. (1972). Філософія Сковороди в дореволюційних філософських дослідженнях. *Філософська думка*, 5, 44–54.
- Гронке, Г. (2006). Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика / Пер. з нім.: В. Кебуладзе). В: *Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід* (сс. 36–51). Київ: Етна.
- Доній, О.С. (упорядн.) (2021). *Культура діалогу. Національний круглий стіл*. Харків: Фоліо.
- Єрмоленко, А. (2021). *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка.
- Єрмоленко, А. (2021). Сократичний діалог у практично-поетичній філософії Лесі Українки. *Філософська думка*, 2, 20–36.
- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин. *Філософська думка*, 3, 59–63.
- Єрмоленко, А., Попович, М., Малахов, В., Ковадло, Г. (2017). *Діалог як шлях до порозуміння*. Київ: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.
- Йосипенко, С., Стратій, Я. (2014). Філософія Григорія Сковороди німецькою. *Філософська думка*, 6, сс. 90–93.
- Іваньо, І.В. (1983). Григорій Сковорода. В: *Григорій Сковорода* (сс. 5–32). Київ: Наукова думка.
- Ковалинський, М. (2016). Життя Григорія Сковороди. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (сс. 1343–1386). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Крістева, Ю. (2005). *Полілог* / Пер. з фр.: П. Тарашук. Київ: Юніверс.
- Нічик, В.М. (ред.) (1972). *Від Вишньського до Сковороди*. Київ: Наукова думка.
- Попович, М.В. (1972). «Простота істини» у Г.С. Сковороди. *Філософська думка*, 5, 55–66.
- Попович, М.В. (2007). *Сковорода: філософія свободи*. Київ: Майстерня Білецьких.
- Сковорода, Г. (2016). Кто сердцем чист и душою. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (с. 70). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Сковорода, Г. (2016а). Голова і тулуб. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (с. 158). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Сковорода, Г. (2016б). Разговор Пяти путников о истинном счастье в жизни. Разговор Дружескій О Душэвном МірѢ. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (сс. 502–557). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Сковорода, Г. (2016в). Разговор, называемый алфавит, или букварь мира. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (сс. 645–728). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Сковорода, Г. (2016г). Філологічні виписки. Як перекладати авторів на рідну мову. В: Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* / 2-ге вид., стер.; за ред. проф. Л. Ушкалова (с. 1331). Харків: Видавець Савчук О.О.
- Табачников, І.А. (1972). Сковорода і Сократ. В: *Від Вишньського до Сковороди* (сс. 134–142). Київ: Наукова думка.
- Ушкалов, Л. (2017). *Ловитва невольного птаха: життя Григорія Сковороди* / 2-ге вид. Київ: Дух і літера.
- Чижевський, Д. (2005). Нариси з історії філософії на Україні. В: Дмитро Чижевський, *Філософські твори: у 4-х тт.* / Т. 1; за ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип.
- Шинкарук, В.І. (1972). Великий селянський просвітитель. *Філософська думка*, 5, 24–34.
- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* / Hrsg. E. von Braun E. (SS. 59–86). Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte* / Hrsg. und mit einem N. von Smail Rasic. Berlin: Suhrkamp.
- Bornscheuer, L. (1976). *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Erdmann, E. von (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit: die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794)*. Köln: Böhlau,
Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
The Challenge of Dialogue. International Konferenz (2005). Berlin: Conference Folder.
Yermolenko, A. (2022). Widerstand statt Verhandlung. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 Mai, 1–8.

Одержано 24.11.2022

REFERENCES

- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* / Hrsg. E. von Braun E. (SS. 59–86). Würzburg: Konigshausen & Neumann.
Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte* / Hrsg. und mit einem N. von Smail Rasic. Berlin: Suhrkamp.
Bagalii, D.I. (1992). Ukrainian vagrant philosopher Hryhorii Skovoroda / 2nd ed. [In Ukrainian]. Kyiv: Obrii. [=Багалій 1992]
Bartolini, M.G. (2017). *Conceive yourself. Neoplatonic sources in the works of H.S. Skovoroda* / Trans. from Italian: M. Prokopovych & K. Novikova; ed. by O. Sirtsova (Skovoroda World Studies series). [In Ukrainian]. Kyiv: Akadempriodika. [=Бартоліні 2017]
Bevzenko, L. (2008). *Lifestyles of a transitional society*. [In Russian]. Kyiv: Institute of Sociology, National Academy of Sciences of Ukraine. [=Бевзенко 2008]
Blumenberg, G. (2005). *The world as a book* / Trans. with German, preface, comments by V. Yermolenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Блюменберг 2005]
Bornscheuer, L. (1976). *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bourdieu, P. (1974). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Chizhevskiy, D. (2005). Essays on the history of philosophy in Ukraine. [In Ukrainian]. In: Dmytro Chyzhevskiy, *Philosophical works: in 4 vols.* / Vol. 1; ed by V. Lisovyi. Kyiv: Smoloskip. [=Чижевський 2005]
Donii, O.S. (Comp.) (2021). *Culture of dialogue. National Round Table*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Folio. [=Доній 2021]
Erdmann, E. von (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit: die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794)*. Köln: Böhlau,
Gorskyi, V.S. (1972). Skovoroda's philosophy in pre-revolutionary philosophical studies. [In Ukrainian]. *Philosophical thought*, 5, 44–54. [=Горський 1972]
Groenke, G. (2006). Socratic dialogue. Discursive ethics as social ethics of responsibility and its dialogical practice / Trans. with German: V. Kebuladze [In Ukrainian]. In: *Values of civil society and moral choice: the Ukrainian experience* (pp. 36–51). Kyiv: Etna. [Гронке 2006]
Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Handzel, M.T. (2020). *Hryhorii Savych Skovoroda's theory of self-conceivance. Historical and philosophical studies* / Trans. from Polish: I. Solovei. [In Ukrainian]. Kyiv: Akadempriodika.
Ivanio, I.V. (1983). Hryhorii Skovoroda. [In Ukrainian]. In: *Hryhorii Skovoroda* (pp. 5–32). Kyiv: Naukova dumka. [=Іваньо 1983]
Kovalinskyi, M. (2016). The life of Hryhorii Skovoroda. [In Russian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed by Prof. L. Ushkalova (pp. 1343–1386). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Ковалинський 2016]

- Kristeva, Yu. (2005). *Polylogue* / Trans. from French: P. Taraschuk [In Ukrainian]. Kyiv: Univers. [=Крістева]
- Nichyk, V.M. (Ed.) (1972). *From Vyshenskyi to Skovoroda*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Нічик 1972]
- Porovich, M.V. (1972). «Simplicity of truth» in H.S. Skovoroda. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 5, 55—66. [=Попович 1972]
- Porovich, M.V. (2007). *Skovoroda: the philosophy of freedom*. [In Ukrainian]. Kyiv: Biletsky Workshop. [=Попович 2007]
- Shynkaruk, V.I. (1972). Great peasant educator. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 5, 24—34. [=Шинкарук 1972]
- Skovoroda, H. (2016). A conversation called the alphabet or the ABC book of the world. [In Ukrainian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed. by Prof. L. Ushkalov (pp. 645—728). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Сковорода 2016]
- Skovoroda, H. (2016). Head and body. [In Ukrainian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed. by Prof. L. Ushkalov (p. 158). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Сковорода 2016]
- Skovoroda, H. (2016). *Philological extracts. How to translate authors into their native language*. [In Ukrainian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed. by Prof. L. Ushkalov (p. 1331). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Сковорода 2016]
- Skovoroda, H. (2016). The conversation of the Five Travelers about true happiness in life. Friendly conversation about Soal Peace. [In Ukrainian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed. by Prof. L. Ushkalov (pp. 502—557). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Сковорода 2016]
- Skovoroda, H. (2016). Who is pure in heart and soul. [In Ukrainian]. In: H.S. Skovoroda, *Complete academic collection of works* / 2nd ed.; ed. by Prof. L. Ushkalov (p. 70). Kharkiv: Publisher Savchuk O.O. [=Сковорода 2016]
- Tabachnykov, I.A. (1972). Skovoroda and Socrates. [In Ukrainian]. In: *From Vyshenskyi to Skovoroda* (pp. 134—142). Kyiv: Naukova dumka. [=Табачников 1972]
- The Challenge of Dialogue. International Konferenz* (2005). Berlin: Conference Folder.
- Ushkalov, L. (2017). *Catching an elusive bird: the life of Hryhorii Skovoroda* / 2nd ed. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Ушкалов 2017]
- Valiavko, I. (2008). *Comprehension of Hryhorii Skovoroda's philosophy in the writings of Dmytro Chyzhevskiy*. Retrieved from: <https://library.kr.ua/wp-content/elib/valavko/osmislennya.pdf>. [=Валявко 2008]
- Yermolenko, A. (2021). *Discourse. Communication. Morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Єрмоленко 2021]
- Yermolenko, A. (2021). Socratic dialogue in the practical-poetic philosophy of Lesya Ukrainka. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 2, 20—36. [=Єрмоленко 2021]
- Yermolenko, A. (2022). Resistance instead of negotiations. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 3, 59—63. [=Єрмоленко 2022]
- Yermolenko, A. (2022). Widerstand statt Verhandlung. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 Mai, 1—8.
- Yermolenko, A., Porovich, M., Malakhov, V, Kovadlo, H. (2017). *Dialogue as a way to understanding* [2017]. [In Ukrainian]. Kyiv: H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. [=Єрмоленко, Попович, Малахов, Ковадло 2017]
- Yosypenko, S., Stratii, Ya. (2014). Hryhorii Skovoroda's philosophy in German. [In Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 6, pp. 90—93. [=Йосипенко, Стратій]

Received 24.11.2022

Anatoliy YERMOLENKO, Corresponding Member
of the National Academy of Sciences of Ukraine,
Doctor of Philosophy, Professor,
Director of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy,
National Academy of Sciences of Ukraine
4. Triochsvyatyitelska St., Kyiv, 01001
a_yermolenko@yahoo.de
<https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF HRYHORII SKOVORODA
IN THE LIGHT OF OUR EXPERIENCE

The article deals with the practical philosophy of Hryhorii Savych Skovoroda from the point of view of the leading trends of modern philosophical thought: the «rehabilitation of practical philosophy» and the communicative turn in philosophy, the components of which are the neo-Socratic dialogue, the philosophy of communication, and the ethics of discourse. The interpretation of Skovoroda's philosophy is carried out not only in accordance with the principle «know yourself» as a method of knowledge, but primarily in the dimension of the Socratic dialogue, when the methods of morals and elenctics are used in the joint search for truth, solving moral problems. The dialogic nature of Skovoroda's method consists in searching for the truth together with other people through argumentation, the truth that also appears as a moral category.

The article shows the actualization of Skovoroda's philosophy in the pre-Soviet, Soviet and modern periods of the study of his work in independent Ukraine. The main thesis of the work consists in the statement that Skovoroda did not reduce philosophy to life, but raised life itself to philosophy. Philosophy was his life — a practical philosophy of life that formed his dialogical habitus.

Socratic dialogue appears in philosophy, in everyday practices of communication with people, in particular, in the itinerant habitus of the thinker. Traveling is an important element of his philosophy, his life, and his habitus. The itinerant nature of Skovoroda's habitus takes his dialogues beyond epistemology, transferring the dialogue to a practical, or rather, moral-practical plane. Skovoroda as an educator, relying on the habitus of Ukrainian culture and dialogic practices, transcends this habitus, elevating it to the habitus of reason. The work asserts the opinion about the need and necessity to develop and practice neo-skovorodinian dialogue as a component of the worldwide trend of development of dialogic practical philosophy and dialogic civilization. The article shows not only the significance of Skovoroda's philosophy as a historical-philosophical phenomenon, but also its role in modern philosophical research in Ukraine, as well as the national liberation struggles of the Ukrainian people in the fight against Russia's aggressive policy.

Keywords: *conversation, habitus, dispute, dialogue, elenctics, life, travel ethics, practical philosophy, philosophy of the heart.*