

ОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

В ПРАЦЯХ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО.

Світоглядні настанови Григорія Сковороди, що відбилися як на його життєвому шляху так і на філософії, для багатьох близьких і далеких нащадків залишилися загадковими й незрозумілими. Але, мабуть, це і приваблювало до дослідів над спадщиною українського мисленника багатьох учених різних епох, котрі, кожен на свій лад, давали досить суперечливі оцінки його творчості. Те, що поглядами Сковороди цікавилися, говорить вже той факт, що до сорокових років ХХ ст. про нього було вже написано більш ніж 250 великих та малих праць. При цьому інтенсивність інтересу до його філософії за різних часів була не однаковою. Перші публікації, присвячені Сковороді з'являються тільки через 20 років після його смерті, але їх було небагато, і вони стосувалися більше його біографії ніж філософії. Взагалі майже сторіччя після смерті цього видатного мисленника його творчість була оточена мовчанкою. Але, починаючи з кінця ХІХ ст. хвиля зацікавленості його особистістю різко зростає і починаються прискіпливі дослідження його творчості. Що стосується нашої країни, то вона пережила непросту амплітуду коливання інтересу до творчої спадщини мисленника. Так після низки праць на початку ХХ ст. протягом 30-40-х років зацікавленість філософією Сковороди помітно спадає (протягом 1935-1945 р. було видано лише чотири праці, присвячені Сковороді, а з 1945 по 1955 - сім), але з середини 60-х починає знов зростати (з 1955 до початку 70-х виходить, майже, 40 монографій і статей, присвячених його філософії) (1) і сьогодні творчість українського мисленника приваблює багатьох дослідників, що є свідченням її актуальності й у наші дні.

Що ж до оцінок його спадщини, то тут амплітуда коливання стає просто дивовижною. Сковороду вважали: раціоналістом з пантеїстичним ухилом близьким до ідей французьких просвітників ХVІІІ ст. (2); емоційно-духовним мисленником з ірраціональним ухилом (близьким до масонів) (3); творцем оригінальних думок та великим теоретиком (4); безсистемним, хаотичним, подекуди, навіть, несамостійним мисленником (5). Одні дослідники вважали, що за своїми філософськими поглядами Сковорода моніст (6); другі, що він дуаліст (7). За радянських часів філософію Сковороди прагнули втиснути в існуючу канонічну схему, а це привело до того, що український мисленник перетворився спочатку на філософа, котрий хитався між матеріалізмом та ідеалізмом (8), потім став все більше схилитись до матеріалізму (9), а в кінці, в інтерпретації деяких радянських дослідників, перетворився на свідомого матеріаліста та атеїста (10). Крім того філософські погляди Сковороди (від початку дослідів його творчої спадщини і до останнього часу) пов'язували з різними філософськими традиціями: з Сократом (11), Платоном (12), Аристотелем (13), стоїками (14), Плотіном (15), отцями церкви (16), Спінозою (17) тощо. Не однаково оцінювали і місце Сковороди в українській духовній історії: для одних він був суто народним філософом (18), для других останнім видатним представником традиції Київської школи (яку, напевно чи можна назвати "народною") (19). Предметом суперечок є, навіть, належність його творчості до української традиції, так, на думку, одних вчених у Сковороди домінують русифікаторські тенденції (20); тоді як з погляду інших, його особистості та світогляду притаманні характерні риси українського національного характеру і він є типовим представником української ментальності (21) (це дуже важливе питання і нижче ми його розглянемо докладніше).

Мабуть, жоден з відомих мисленників не дістав такої кількості взаємовиключних інтерпретацій своєї творчості. А між тим, філософії Сковороди (як і його життєвому шляху) властиві внутрішня єдність і цілісність, а не безсистемна хаотичність, як це могло б здатися на перший погляд, враховуючи цей калейдоскоп оцінок його творчого доробку. І дехто з дослідників намагається виявити єдність його думок, відшукати, так би мовити, фундамент його філософії. Так на початку ХХ ст., спробу ретельно проаналізувати систему філософських поглядів цього видатного українського мисленника (попри всю завісу нерозуміння та, навіть, агресивного критиканства (23)) роблять: Д.Багалій, В.Ерн, Д.Оляничин та найбільш до цієї справи прислужився Д.Чижевський, котрий у своїй праці "Філософія Г.С.Сковороди" (Варшава, 1934р.) - "заново відкриває" цього філософа. Чижевський шукає в ідеях Сковороди "... внутрішньої єдності, що впливала б не з якихось на нього впливів, а виникала б із глибини його власного духу" (24). Ці пошуки центральної точки або внутрішнього фундаменту на якому тримається вся подальша філософська конструкція - є однією з головних методологічних засад у дослідницьких студіях Дмитра Чижевського (25). Цей метод дає йому змогу повніше розкривати предмет свого дослідження і через внутрішню єдність показати всі його різноманітні вияви та зовнішні зв'язки (мабуть, саме цим Чижевський і відрізняється від багатьох дослідників, які беручи

одну сторону чи рису предмету свого дослідження, гіперболізують її роль, ігноруючи при цьому всі інші).

Крім пошуків підстав на яких ґрунтується філософія Сковороди, Чижевський намагається виявити паралелі між його думками та думками інших мисленників і на цій основі знайти його "духовних братів". Чижевський не аналізує впливи різних філософських течій на світогляд Сковороди, він шукає спорідненість у розумінні світу та сенсу життя між українським філософом та представниками інших культур. Задля цього, він у кожній главі своєї праці спочатку розглядає систему думок Сковороди, а потім наводить паралелі з історії світової думки (щоправда він надає перевагу течіям німецького містицизму). Такий підхід до аналізу філософії Сковороди є особливо важливим, бо за добу тоталітаризму погляди українського мисленника були багато в чому сфальсифіковані з метою привести їх у відповідність до панівної марксистсько-ленінської філософії. Робились спроби зробити зі Сковороди: пантеїста, матеріаліста, атеїста, мандрівного народного філософа, навіть, революціонера. Натомість, його релігійно-містичне світобачення або замовчувалось або піддавалось критиці. На цьому тлі праця Чижевського має не пересічне наукове значення. В ній наголошується на християнсько-містичному аспекті світобачення Сковороди і шляхом компаративістського аналізу історико-філософського контексту Дмитро Чижевський робить спробу довести спорідненість поглядів українського мисленника з ідеями представників так званої "німецької містики" (Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастьян, Франк, Вайгель, Беме, Сілезій), за котрими стоять містики середньовіччя (св.Бернгард, Гуго від св.Віктора, Бонавентура), отці церкви (передусім невідомий автор "Ареопагітик") та представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін) (26). Крім того дослідження філософії Сковороди Чижевський розглядав як важливу складову своїх студій над духовною спадщиною інших представників слов'янської містики - українців П.Величковського та С.Гамалії; чехів Щітного, Яна з Єнштайна, Коменського та Бриделя, поляка Склеуса тощо (27). На цьому тлі, на мій погляд, виявляється зовсім, недоречним, звинувачення на адресу Чижевського, з боку К.Митровича у тому, що він, начебто, "вбачає у Сковороді українську репліку німецьких містичних учень XVI-XVII ст., зокрема Майстера Екхарта і Ангеліуса Сілезуса" (28). Дорікаючи досліднику у спотворенні поглядів Сковороди, К. Митрович у своїй праці припускається помилки, яку хоче нав'язати Чижевському, а саме: зробити з творчості Сковороди чинсь репліку та зарахувати його до якоїсь однієї філософської школи. Так, з його точки зору, Сковорода спирався лише на філософію Платона і був - "справжнім платоніком" (29). Але, щоб зрозуміти стиль мислення і форми філософствування Платона треба розглядати його в контексті пізнавальної традиції античності. Сковорода ж, як яскравий представник епохи Бароко, є спадкоємцем і продовжувачем пізнавальних традицій декількох культур, і його філософія спирається на традиційні форми пізнання, вироблені його попередниками, головною з яких, безумовно, залишається християнська традиція. Адже центральним поняттям у Сковороди є Бог як точка перетину інтелектуального та містичного боків пізнавального процесу. Тому Чижевський, не заперечуючи впливу платонізму на філософію та стиль мислення Сковороди не зупиняється лише на цьому, а шукає в різних філософських традиціях (святоотцівська, середньовічна містика та новочасна містика, романтизм, німецький ідеалізм) ідеї, що були б споріднені українському філософу.

Підстави філософії Г.Сковороди.

Концепцію світобачення Григорія Сковороди Чижевський вибудовує, послуговуючись індуктивним методом, шляхом ґрунтовного аналізу його метафізики, антропології та етики. Але спочатку він розглядає підстави філософських поглядів Сковороди і виокремлює головні з них: діалектику, символічне пізнання світу та своєрідну інтерпретацію Біблії.

Щодо діалектики, то вона виявляється в наскрізній антитетичності мислення Сковороди та в активізації вчення про "коловорот". Ці обидва принципи діалектичного мислення виступають у Сковороди в досить загостреній формі і пронизують всю його творчість. "Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга - невидима. Видима натура зветься твар, а невидима - Бог" (30). "Все тепер по двоє бачиш: дві води, дві землі. І все живе зараз у тобі розділене на дві частини. ... старе і нове, явне і таємне" (31). "Є тіло земляне, а є духовне, сокровене, таємне, вічне" (32). "Ти сон істинної твоєї людини. Ти риза, а він тіло. Ти привиддя, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутність. Ти бруд, а він твоя краса, образ і план..." (33). "... пізнав себе, знайшов у мертвому живе у темряві світло, як діамант у болоті і як євангельська жінка імперіал у хатньому смітті" (34). За Сковородою протиріччя пронизують весь світ, а людське життя є рух між ними. І цей діалектичний рух, як зазначає Чижевський, є для нього рух у колі, рух, що повертається до свого початку (35). "Оте всяку точку

випереджаюче безподаткове невидиме начало, що має центр свій всюди, а кола ніде, і тут безперервним народженням створінь засвідчує своє перебування" (36). Сковорода надає коловому руху релігійне та есхатологічне забарвлення, він стає принципом життя і відбиває боротьбу "світла" та "тьми", "добра" та "зла". Але протиріччя у цьому русі не зникають, вони залишаються, а рух між ними виробляє третій принцип - сполуку, яка є "поворотом до себе". І все як у кільці знов повертається до свого безподаткового початку. Цей загальний закон буття світу, як до речі, і інші закони, Сковорода зображує символами: математичними (за двома чи трьома принципами); метафізичними (за допомогою природного коловороту - сім'я-зерно) Проте найулюбленішим його символом є коло в образі якого виступають будь-які круглі об'єкти - колесо, миска, обруч, кільце, корона, хліб, монета, яблуко тощо (особливе місце відводиться згорнутій у кільце мудрій змії, що ототожнюється з вічністю, яка є скрізь і ніде). Ця тенденція до висловлювання будь-яких речей образами та символами лежить, на думку Чижевського, в самому мисленні Сковороди, а різноманітність символів, якими він користується для зображення колового руху залежить від різноманітності форм самого руху (37).

Щодо історичних коренів походження антитетики та колового руху, то вони не є в історії філософії чимось несподіваним. Так, антиномічний стиль мислення ми зустрінемо вже у Геракліта, а орфіки розглядають коловий рух як основу життя всього світу. Отже, Сковорода, як зазначає Чижевський, лише продовжує цю старовинну традицію, яка проходить через античний платонізм, твори отців церкви та містиків (як середньовіччя так і новітніх часів) і знаходить свій подальший розвиток в філософії німецького ідеалізму (Баадер, Шеллінг, Гегель) (38).

Поруч з діалектикою підгрунтя філософського мислення Сковороди становить ще один важливий принцип - символізм, без розуміння природи якого неможливо зрозуміти філософію Сковороди. "Філософічний стиль Сковороди, - як зазначає Чижевський, - це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення - до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання, поняття стають символами" (39). Цей дуже важливий чинник, на який звернув увагу Чижевський, має принципове значення для розуміння творчості філософа. Символ є конкретним буттям, який в усій своїй конкретності водночас виражає ідеальне буття, зокрема буття загальності. Його смислова структура багаторівнева (кожний символ має декілька значень, що іноді лежать, навіть, в окремих сферах). Звідси пізнання символу спрямовує свідомість індивіда на активну внутрішню роботу - саме цього і прагне Сковорода. Адже його символізм глибоко пов'язаний з центральною темою всієї творчості - переображенням людини шляхом самопізнання: входження людини в символічний світ та осягнення його духовних засад і є її друге, духовне народження. Символічне пізнання світу спрямовує індивіда на пізнання глибшого, внутрішнього сенсу всіх речей, але таке пізнання неможливе доти, доки людини не пізнає себе. "Коли хочемо виміряти небо, землю та моря, маємо спершу виміряти самих себе з Павлом власною нашою міркою. А коли нашої всередині себе мірки не знайдемо, то чим мірятимемо? А не змірявши себе спочатку, яка користь знати міру в інших живих істотах? Та й чи можна?... Через те, хоч би ти всі Копернікові світи переміряв, не визнавши плану їх, який усю зовнішність утримує, то нічого із того не було б" (40). "...людина складається не із зовнішньої своєї плоті та крові, але думки і серце її - ось істинна людина" (41). "Отже пізнати самого себе і відшукати себе самого, і знайти людину - одне і те ж" (42). Пізнання "істинної людини" в собі є, за Сковородою, окремою працею кожного індивіда і в цьому моменті його філософія набуває персоналістичних та динамічних рис.

Крім того застосовуючи символічну форму мислення (яка дістала на Україні широке розповсюдження за часів Бароко) Сковорода прагне водночас захопити цілу сферу думки і замінити стисле, сухе, термінологічне окреслення всеохопними фантастично - символічними будовами. Цей потяг до універсалізму був, взагалі, властивий добі Бароко і не міг не відбитися в творчості її видатного представника. Але символізм, який Сковорода застосовував у викладі своєї філософії не є тотожним західноєвропейській бароковій алегорії. Він є сутнісним виявом надприродної реальності, котра пізнається тільки в переживанні (символ є ця реальність у її з'яві). Це душевне переживання, яке вбирає в себе страждання і радісне прозріння, Сковорода ставить вище за суто інтелектуальне пізнання. Цим він суттєво відрізняється від Сократа з яким його часто порівнюють (45). Якщо для Сократа добродісність полягає в знанні і розумінні, а в учинку головне - інтелектуальний момент, то Сковорода більш за розум цінує інтенсивне емоційне життя, тобто життя серцем. Він ототожнює внутрішню, істинну людину і серце. "Глибоке серце чоловіку, більше всіх і людина є" (44). "... серце

наше є точною людиною... Бережи серце своє!" (45). На цю відмінність між Сковородою та Сократом вказує у своїй праці Чижевський, називаючи Сковороду "українським досократиком", що опанував весь філософський інструментарій післясократівської філософії (46). Ця розбіжність певних архетипів свідомості Сократа і Сковороди виявляється і в осмисленні заповіту дельфійського бога "Пізнай самого себе" (у зверненні обох філософів до цього заповіту дослідники вбачають їхню найбільшу спільність). Якщо Сократ звертається до одного із співрозмовників і хоче з ним пошукати істину (інтуїтивно він вбачає шлях до неї через необхідність розумового пізнання себе), то Сковорода запрошуючи співрозмовників до бесіди вже знає шлях до істини - це вміння людини внутрішньо, серцем читати про себе та розуміти себе (47).

Надаючи всій реальності символічної інтерпретації Сковорода вбачає в кожному символі три шари буття: 1) просте; 2) буття, що зображує або образ буття; 3) захований сенс образу. Суть пізнання він вбачає в розділенні різних шарів буття та знаходженні його сенсу. Але зробити це непросто, бо кожен символ має багато різних значень, тому спершу треба шукати "архетип" символу, наприклад, сонце є одним з таких архетипів у якого багато прототипів, одним із важливих "архетипів" є також "серце".

Сковорода не просто використовував символи, які означають якісь поняття (наприклад, кільце - вічність, голуб - соромливість, якір - рішення тощо), але в деяких своїх творах він дає короткий опис символів та використовує малюнки (найбільш він це застосовував у діалогах "Кільце" та "Розмова, названа алфавіт, або буквар миру"). Чижевський вбачає в цих місцях у Сковороди запозичення з якихось збірок "символів та емблем", що були розповсюджені не тільки по всій Західній Європі XVI-XVIII ст., а й в Україні (48). Вчений проводить ретельне і кропітке дослідження і приходиться до висновку, що безпосередній вплив на Сковороду мала збірка "Symbola et emblemata selecta", що за наказом царя Петра I була видрукувана в Амстердамі у 1705 р. і привезена до Росії (вона мала досить широке розповсюдження і в Україні). Книга мала 840 гравюр (мідеритів), що сполучені по 6 на таблицях і до кожного з цих емблематичних малюнків додається короткий текст вісьмома мовами. Саме в цій книжці дослідник знаходить більшість тих символів, які Сковорода як приклади наводить у своїх творах. Але Чижевський не зупиняється на цьому, він продовжує пошуки емблематичної літератури по бібліотеках видатних діячів XVI-XVIIIст.: П.Могили, Є.Славинецького, С.Яворського, Ф.Прокоповича. Завдяки цим дослідженням Чижевський з'ясовує, що в Україні на той час було відомо близько двох десятків збірок, що подавали силу емблем та символів, а також теоретичні трактати на цю ж тему. Вся ця література мала досить великий вплив на розвиток культури взагалі (її впливи помітні в літературі, мистецтві, філософії), і, зокрема, на творчість Сковороди (49).

Звертаючись до історії символіки, Дмитро Чижевський відзначає, що "філософія античності (в її головних течіях) так само як і патристика, як містика середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій новітньої філософії (романтика), були наскрізь символічні" і вже в "античному плятонізмі можна знайти майже всі проблеми та теорії символіки, які пізніше розвивала філософія середньовіччя та нових часів" (50). Отже, Сковорода продовжує цю традицію і для української філософії є важливим, що його погляди стоять в цьому ряді розвитку світової думки.

На розуміння Сковородою важливості символічного мислення як універсального засобу у механізмі спілкування людини вказує виокремлення ним у своїй концепції трьох світів в окремий символічний світ Біблії. "Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові й малі світи. Перший мікрокосмос, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний тобто Біблія" (51). Сковорода відкидає літеральне розуміння Біблії, бо вважає, що саме таке зовнішнє розуміння слова, а не духу Біблії веде до ересей, суевір'я та фанатизму. Біблія - це шлях до пізнання Бога, але вона має подвійний характер, бо під зовнішньою оболонкою ховається глибший внутрішній сенс, який людина повинна відшукати та збагнути і тоді вона зрозуміє Бога. Задля цієї праці необхідна символічна інтерпретація Біблії, бо вона сама є "...символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури..." (52).

Розв'язування біблійної символіки, пізнання дійсного під зовнішнім є для Сковороди, на думку Чижевського, одним з найвищих релігійних та етичних завдань, це - його гностичне завдання (53). Своїм тлумаченням Біблії Сковорода перетворює її з суто теологічної книги на філософську, у якій теологічні образи виступають як чиста зовнішність, за якою криється справжній сенс людського життя - повернення до першоджерела буття. Біблія зв'язує великий світ - "макрокосм" і людину -

"мікрокосм", вона є виразом їхнього взаємного бачення і водночас інструментом взаємопроникнення. В кожному з цих трьох світів містяться дві натури: видима, відкрита та невидима, прихована. І від того як і наскільки людина переходить від зовнішнього неістинного до внутрішнього, істинного, залежить характер її життя та і, взагалі, весь життєвий шлях.

Простежуючи історію екзегетичного методу інтерпретації св.Письма, Чижевський, по-перше, відзначає, що вона бере свій початок від представників "олександрійської школи" (найбільш яскраво вона представлена у Філона), проходить через усю святоотцівську літературу і знаходить своє продовження у містиків Нового часу. По-друге, він доводить, що у творчості Сковороди ці обидві традиції містичної інтерпретації (святоотцівська та містики Нового часу) сполучаються і знаходять своє продовження (пізніше ці течії відбиваються у творчості Баадера) (54).

Система метафізичних поглядів.

Продовжуючи розгляд філософії Сковороди, Дмитро Чижевський зупиняється на його метафізиці, яка нерозривно пов'язана з релігійною позицією мисленника. Вчений зазначає, що хоча думки українського філософа викладені лише в загальних лініях (деякі з них, досить важливі, Сковорода висловлює "між іншим", не зупиняючись на них детально, а іноді і зовсім ігнорує спеціальні метафізичні проблеми), проте він має цілу завершену, замкнену в собі систему метафізичних поглядів, у якій важливе місце відводиться теологічним елементам. Головним пунктом цієї системи є "монодуалізм", що природно випливає з антитетичних основ думання Сковороди (55). Чижевський, як завжди, шукає внутрішню, центральну точку опори, спираючись на яку можливо було б побудувати усю світоглядну конструкцію. У метафізиці Сковороди він знаходить її в монодуалістичних поглядах мисленника. Цей науковий винахід Чижевського знімає багато непорозумінь і є дуже важливим для розуміння філософії мисленника. Бо якщо за підґрунтя метафізики Сковороди взяти його монодуалістичне розуміння природи Всесвіту, то стають зрозумілими його антиномії, які викликали багато непорозумінь: неподільне і незлитне поєднання Творця з його творінням та поділ усього буття на два світи - зовнішній, матеріальний (який є примарним) і внутрішній, дійсний. Не зважаючи, на поділ буття (що стосується всіх трьох світів: "макрокосму", "мікрокосму" та Біблії) на два первинні - матеріальне, що є покровом усіх речей, та духовне, що є їх сенсом (дуалізм Сковороди) - головним, об'єднавчим пунктом, що пронизує всю систему його думок, є Бог, як початок і першопричина світу (в цьому яскраво виявляється монізм українського філософа). Сковорода не заперечує існування матерії і, навіть, визнає, що вона є водночас вічна і тлінна. Цей останній пункт зробився "каменем спотикання" для багатьох дослідників його творчості і став одним з головних аргументів для зарахування його до табору матеріалістів. Але, як зазначає Чижевський, ці думки не є винаходом Сковороди, вони йдуть від початків християнської філософії, яка вважала, що світ є вічний в своєму Творці, а Творець в світі, бо існує в ньому та через нього (56). Що ж стосується самої матерії та матеріального світу взагалі, то Сковорода означає їх дуже негативно, наприклад : рухлядь, смьсь, сволочь, сьць, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, плоть, плетки, тнь, трава, леть, желчь, смерть, тма, злосить, ад, сон, суета, ложь, раб, скот тощо (57). Матерія є "ніщо" або "пустота". Вона не має в собі ніяких внутрішніх сил і є цілком несамостійна та пасивна. І тільки завдяки Богу, котрий надає їй рух, вона отримує форму та життя (ця думка українського філософа відповідає античній традиції: Платон, Плотин, Августин). Сковорода так про це пише: "Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих матерія і форма. Ці форми у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи. Вони суть первородні нерукотворні світи, таємні мотузки, які тримають минущу тінь або матерію. У великому й у малому світі речовинний вид дає знати про сховані під ним форми чи вічні образи. Таке ж і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже єство, до якого своїм знаменням веде створіння, є форма. Бо і в цьому світі є матерія і форма, тобто плоть і дух, видимість і істина, смерть і життя. Наприклад, сонячна фігура і матерія, або видимість. А оскільки вона означає того, хто розмістив у сонці поселення своє, тому друга думка є форма і дух, наче друге сонце у сонці. Як із двох квіток два запахи, так із двох сутностей дві думки і два серця: тлінне й нетлінне, чисте й нечисте, мертве й живе!..." (58). Сковорода, з одного боку, протиставляє світ матеріального та божественного буття, а з другого з'єднує їх. В цьому, на думку Чижевського, антитетичність його формулювань досягає свого максимального ступеня (59). Ці два світи зв'язані між собою "без змішання але і без розділення", тобто вони утворюють "незлитну сполуку" (це твердження має важливе значення для розуміння філософії Сковороди). Видимий світ матеріального буття, не залишається в цій сфері небуття, а дістає основу в Бозі, та стає в таку безпосередню від нього залежність, що скрізь в матеріальному світі відчувається присутність Бога. Але хоча матерія, за

Сковородою, оформлюється і надихується Творцем, вона залишається при цьому лише зовнішнім покровом, що прикриває внутрішнє, правдиве буття, основою якого є Бог. Ця дуалістична думка, до деякої міри, є онтологізацією символізму Сковороди: щоб дійти до внутрішнього сенсу треба відкинути все зовнішнє (щось на зразок лушпиння речі). Внутрішній світ є "сенсом" зовнішнього і щоб змалювати це відношення Сковорода вживає силу різних символів. Одним з найулюбленіших серед них є образ зерна, який символізує правдиве ество, а лушпиння є тією оболонкою, що його приховує: "...насіння не пусте, а приховує в собі Божу силу. Воно як непотрібне з часом псується в серці й гине, а нове проростає. Сіється загниваюче, встає пахуче; сіється жорстке, встає ніжне; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже; сіється нетямуще й дурне, воскресне премудре й прозорливе" (60). Можливо, що ритмічне обертання у житті рослини привело Сковороду до частого та різноманітного використання цього образу, тим більш, що він наглядно відображає один із основних принципів діалектики - принцип "коловороту". В цьому сенсі цей образ зустрічається в історії філософії з-давніх-давен, починаючи від досократиків, далі він проходить через усю патристику та містику Нових часів і набирає нову силу в філософії німецького ідеалізму (61). Чижевський, приділяючи особливу увагу, при дослідженні творчості Сковороди, образу рослини (український філософ розглядає його як символ Всесвіту) пише: "Життя всесвіту, космосу (світ Сковороди є космос, упорядкований та прекрасний, завдяки вічній ідеальній своїй основі) є так саме, як і життя рослини, процес, де єдність розкладається, розкладає себе у многість, себто узовнює себе, переходячи до множинності форм, що вже не сутні, що стоять поза самим еством. Родження сімени є смерть, знищення цієї множинності та поворот до ества, при чому множість знову збирається сполучується в єдність, та нова єдність приймає до себе, в себе всю множість, що з неї вийшла" (62). Образ рослини символізує собою шлях, що веде через смерть до воскресення і життя. Цей шлях у Сковороди є в кожному з трьох світів. Отже, він є загальним для всього буття і головна його вага, як підкреслює вчений, для Сковороди є в тому, що це шлях переображення людини та повстання нового людського роду (63). Ідея переображення є, взагалі, центральною у філософській творчості Сковороди. Його твори - це звернення до кожної окремої людини з благанням розірвати, відштовхнути від себе зовнішність для того, щоб поринути у внутрішній світ, і, так би мовити, народившись заново стати істинною людиною - і в такий спосіб поєднатися з Богом, а отже, з природою всього сущого. Цікаво, що ідею "другого", "духовного" народження людини висував і молодший сучасник Сковороди, німецький філософ Й.Г.Гердер. Але, на його думку, необхідною умовою процесу "переродження" людини є сприйняття та засвоєння нею набутої людством культури. Переображення ж, за яке ратує Сковорода, є процесом наростання в людині богоподібності, шляхом занурення в глибини свого духовного ества, до архетипів, що містяться в серці. Людина пізнає саму себе й водночас розкриває свою внутрішню божественну природу, зливаючись з нею. Ці думки ідуть в руслі осмислення цієї проблеми українськими книжниками кінця XVI - початку XVII ст., зокрема, І.Вишенським, К.-Тр.Ставровецьким, Г.Смотрицьким діячами братств та Острозького культурно-освітнього центру, які вважали, що переображення людини можливе лише за умов подолання в процесі самопізнання своєї земної форми та входження у внутрішній, духовний контакт з Богом.

Наука Сковороди про Бога.

Що стосується науки Сковороди про Бога, то, на думку Чижевського, вона цілком ґрунтується на звичайних постулатах православної церкви, хоча при цьому Сковороду цікавлять більш шляхи богопізнання та богоуподіблення ("обоження") ніж теоретичні формулювання понять науки про самого Бога (64). Погоджуючись з другою частиною тези Чижевського, слід зауважити, щодо першої: Сковорода був філософом, а не священником, і тому, хоча він у своєму вченні про Бога спирався на св.Письмо (яке, до речі, вважав найбільшим авторитетом), але його думки доволі часто не співпадають з канонічним вченням православної церкви. Взяти до уваги хоча б той факт, що в його роздумах над проблемою взаємодії людини та Бога, церква не відіграє жодної ролі. Наближення між ними може бути наслідком лише індивідуальних зусиль і наполегливої, напруженої морально-духовної праці кожної людини. Він також вельми скептично ставився до церковних проповідей, обрядів, таїнств та інших речей, котрим церква приділяла багато уваги. Проте, це не означає, що Сковорода зовсім ігнорував всі церковноправославні обряди, він скоріше не приймав моменту їхньої абсолютизації, на якому наполягала церква. І Божественну Трійку Сковорода розуміє не ортодоксально, він тлумачить її символічно, як "початок", "середину" і "кінець" тобто як субстанцію, чинник і ціль існування світу речей. Крім того антиномічний стиль мислення Сковороди підриває ортодоксальну віру - Бог водночас реально існує і не існує. Христос у нього також не є боговтіленням традиційного Євангелія: Христос у Сковороди є вічним божественним Духом, котрий присутній в

кожній людині і є тією "божою іскрою", яку кожен носить в надрах свого ества. Отже, його вчення про Бога було скоріше одним із етапів трансформації середньовічного поняття Бога відповідно до уявлень Нового часу у філософській думці України. Для філософії Нового часу було характерним уявлення про природу як про щось гармонійне ціле, елементи якого пов'язані єдиним ланцюгом. У Сковороди цей ланцюг діє і в етичній сфері: "знання Боже, віра, страх і любов до Господа - один ланцюг. Знання у вірі, віра - у страхі, страх - у любові, любов - у виконанні заповідей, а дотримання заповідей - в любові до ближнього..." (65). У філософії Сковороди трапляються також елементи розуміння світу як машини, де Бог-Творець є механіком (таке уявлення про світ було типовим для філософії Нового часу). "Ця бо блаженна натура чи дух утримує у русі весь світ, начебто машиністова вправність годинникову машину на башті, і за прикладом дбалого батька, сам є буттям кожному творінню" (66). Але на відміну від багатьох філософів Нового часу у яких "механістичне" розуміння Всесвіту було центральним, у Сковороди воно має побіжний характер і не відіграє суттєвої ролі. Іноді ж уява про необмежену можливість божественних форм втілюватися у "схильну" до них матерію призводить Сковороду до визнання Творця "математиком чи геометром, тому що ненастанно в пропорціях чи розмірах управляється, виліплюючи різними фігурами" (67). Як бачимо, у сквородинівському понятті Бога синтезувалися як традиційні (церковноправославні), так і модерністські (згідно з філософією Нового часу) інтерпретації (68). Але й тут яскраво виявляється антитетичність його філософських поглядів та символічний стиль мислення. Так, з одного боку, як зазначає Чижевський, Сковорода вважає за можливе подавати лише ті символи та образи, що виявляють відношення Бога до світу, а не саме ество Боже (69) "...ця найвища причина всезагальним іменем називається Бог, властивого імені для неї немає" (70). З другого боку, він не тільки називає кілька імен божих "... у стародавніх Бог звався розум всевітній. Йому в них були різні імена: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інше. А в християн найвідоміші йому імена такі: дух, Господь, цар, отець, розум, істина. Та й тепер у деякій землі Бог зветься іштен" (71), а й намагається символами виразити божественне буття. Чижевський виокремлює деякі найбільш уживані з них: сонце, вогонь, джерело або криниця, центр, безодня, коло або сфера, скеля або камінь, трикутник (ці означення Бога є досить традиційними і застосовувалися не тільки за старих часів, а й в новій філософії аж до Баадера, Шеллінга та Гегеля) (72). Сковорода часто також зве Бога "Природа" або "Натура" і використовує всі значення цього поняття: 1) ество або субстанція; 2) джерело, народжуєче начало; 3) образ, форма; 4) керуюча істота, Творець. Це давало, і, мабуть, не безпідставно, деяким дослідникам визнавати філософію Сковороди пантеїстичною чи панентеїстичною або характеризувати його вчення як "іманентний трансценденталізм" (73). Слід зазначити, що пантеїзм має безліч різновидів і відтінків і тому важко остаточно визначити який саме є притаманним філософії Сковороди. Що ж до позиції самого Чижевського з цього питання, то він її не деталізує, але, здається, він не вважає, що філософія Сковороди має яскраве пантеїстичне забарвлення (74).

Сковорода також зве Бога "Любов", бо він є тією рушійною силою, тим центром істинних переживань, що в процесі самопізнання приводять до переображення людини. Творець в образі Любові є тим божественним джерелом в якому людина черпає внутрішні сили на шляху свого перетворення. Життя є любов Бога, любов до Бога і любов у Бозі. Але як би людина не прагнула об'єднатись зі своїм Творцем, це об'єднання не може бути повним, бо людина не є Бог і тому зворотнім боком любові є страждання, котре, почасти, знімається майбутнім воскресінням людини, яке неможливе без страждання і довгого шляху самопізнання. Та, незважаючи на те, що людина ніколи повністю не зіллється з Богом вона, як вважає Сковорода, повинна прагнути цього і прикладати зусилля задля наближення до свого Творця. Його філософію, мабуть, можна визначити як "любо-мудріє" з наголосом на першій частині "Любові". Щодо другої складової, а саме "Мудрості" ("Софії"), то наука про неї у Сковороди лише намічена. До речі, поняття "софійності", як краси та міри йде ще від стародавніх греків і відбивається в образі покровительниці мудрості - Афіни Паллади. В античній традиції "Софія" виступає як жіночий початок - поетичне втілення вищої мудрості та краси. Вона не співпадає, але гармонійно доповнює чоловічий початок який пов'язаний з уявою про знання як "Логос". З прийняттям християнства "Софія" починає ідентифікуватися з образом Діви Марії, і грати до деякої міри роль посередника між Богом та Світом. Та не зважаючи на те, що "Софія" в процесі свого розвитку зробилася наукою про "вічно-жіночий" початок у світі, Сковорода, як зазначає Чижевський, тлумачить її переважно як чоловічий первень - "Логос" ототожнюючи з Христом (75). Слід підкреслити, що визначення Бога як Логосу зустрічається в багатьох творах українських мисленників, наприклад, у П.Могили, І.Копинського, І.Вишенського та інших. Ця традиція пов'язана з наданням в Україні важливого значення освіті як і знанням взагалі. Проте, це зовсім не означає, що Сковорода принижує або ігнорує жіночий початок - український філософ

досить часто застосовує і образ Діви Марії, який, символізує в його філософських викладах Природу, Церкву, Біблію, що свідчить про успадкування від Києво-Могилянської Академії пошанування образу Богоматері. Взагалі ж образ "Софії" - полісемантичний, езотеричний та символічний. "Софія" означає собою не тільки храм премудрості, гармонізацію хаосу та державну могутність (до цього цілком нав'язується Софія Київська, що впродовж віків символізувала упорядкованість буття серед степного хаосу (76)), але це і символічно закодована філософема - антиномічна, гнучка та невловима в своїй невичерпній повноті (77).

Антропологія Сковороди.

Слід зазначити, що метафізичні теорії у філософії Сковороди не відіграють головної ролі, вони, в значній мірі, є лише шляхами, що ведуть до вирішення проблеми людини тобто до його антропології та етики. Центральною темою філософської творчості Сковороди є ідея переображення людини (теозису) із зовнішньої, тілесної у внутрішню, духовну, і в такий спосіб поєднання з Богом, а отже, з природою всього суцього. Все інше, в тому числі і самопізнання, яке, до речі, грає важливу роль в цьому процесі, є лише засіб для досягнення цієї мети. Тому, вважаю, не можна погодитися з деякими дослідниками, які ставлять самопізнання в центр творчості українського мисленника (78), хоча воно, безумовно, зв'язано з теозисом і грає важливу роль, як шлях пошуку істинної, внутрішньої людини.

Чижевський, розглядаючи науку Сковороди, про внутрішню людину виокремлює чотири ступеня її пізнання:

- перший ступень є підготовчим і полягає в усвідомленні того, що внутрішня людина взагалі існує;
- другий ступень - спроби пізнання в собі внутрішньої людини, що утворює підвалини для з'єднання з нею;
- третій ступень - це боротьба внутрішньої людини з зовнішньою, де в разі перемоги першої відбуваються "другі народини" людини, власне її "утворення", бо існування її як зовнішньої в дійсності є ілюзорним;
- четвертий ступень є розквіт внутрішньої людини, яка набуває божественних атрибутів (79).

Така систематизація Чижевським ідей Сковороди є справою важкою, але конче потрібною, адже у Сковороди є думки наскрізні для його філософії, котрі, однак, важко виокремити і проаналізувати, що в свою чергу призводить до непорозумінь при тлумаченні його творчості.

"Внутрішня людина" у філософії українського мисленника поєднується з "символом серця". Сковорода визначав серце як сферу підсвідомого і прагнув з різних боків підійти до його єства. Так, як зазначає Чижевський, серце за Сковородою є божественне в людині, воно означене епітетами Бога; богопізнання ж не приступне нікому, хто має лише половину серця або душі (80) (з цим, мабуть, зв'язаний і символічний сенс легенди про сліпця та кульгавого). Серце також є тим органом, в якому опановує Бог, і через який він промовляє до людини, тому серце повинно бути чистим і прозорим, бо втрачаючи своє серце людина втрачає зв'язок з Богом, а, отже, і себе саму.

Людина за Сковородою є також "малий світ", "світик" або "мікрокосмос" (81). Чижевський доводить, що наука про "мікрокосмос" має давню історію: її елементи знайдемо вже в Платона та Аристотеля, згодом вона застосовувалася Філоном та отцями церкви (хоча вони, здебільше, мають на увазі лише фізичну, а не духовну природу людини), далі ця наука проходить через добу Ренесансу та містику нових часів і досягає свого найвищого ступеню в романтиці та німецькому ідеалізмі (82). На цьому тлі важливими виявляються спостереження вченого про те, що Сковорода у своїх творах не робить спроб детального порівняння великого та малого світу, в такий формі, як його не раз було роблено за часів Ренесансу та пізніше, коли у людини знаходили всі елементи та частини буття "великого світу". Чижевський робить висновок, що наука Сковороди про мікрокосмос у протилежність до відповідної науки Ренесансу та Бароко на заході, забарвлена не натурфілософічно, а етично та релігійно, тим більш, що він із науки про мікрокосмос не робить ніякого метафізичного вжитку, а використовує її у своїй етиці та теорії пізнання (83).

До цих важливих спостережень вченого слід долучити і деякі інші. Чижевський, не пов'язує концепт серця та мікрокосмосу з наукою про внутрішню людину, тоді, як на мою думку, ці поняття пов'язані між собою і становлять основу концепції Сковороди про переображення людини. Адже, Сковорода, на українському ґрунті, став творцем оригінальної "кордоцентричної" філософії суттю якої є те, що розглядаючи людину як "мікрокосмос" і поділяючи її на "внутрішню" та "зовнішню", він вміщує чисте, правдиве серце у "внутрішню людину", роблячи його, таким чином, центром цього мікрокосмосу. Слід зазначити, що у нього були попередники - Г.Смотрицький, К.-Т.Ставровецький, Д.Туптало - в творах яких "серце" має близьке за значенням трактування.

Іноді Сковорода, навіть, отожднює серце та "істинну" людину: "Глибоке серце в людині, більше всіх людина і є" (84); "Серце твоє є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то сам ти є твоє серце" (85); "...серце наше є точною людиною..." (86); "...істинною людиною є серце в людині..." (87); "...всі зовнішні наші члени тримають у серці сховану сутність свою, як пшенична солома утримується у своєму зерні" (88). Подібних висловів знайдемо багато по всіх творах Сковороди і це доводить, що вони не є випадковими, а становлять цілісну систему його філософських поглядів. Цікаво, що саме Чижевський запропонував для цього кола питань назву - "філософія серця", яка згодом увійшла до термінологічного вжитку. Він також висловив тезу про те, що ця "філософія" притаманна українській думці і пов'язана як з емоціоналізмом, який надає перевагу почуттям, так і з найглибшою "безоднею" людської душі - серцем, яке зумовлює собою "поверхню" нашої психіки (89) (детальніше про "філософію серця" дивись наступний параграф).

На жаль, далі цих висловів Чижевський не пішов, і в своїй праці "Філософія Г.С.Сковороди", майже не згадує про "філософію серця", вважаючи, що уявлення про серце є, скоріше, передумовою антропології українського мисленника ніж подальше уточнення та розв'яз ідеї "внутрішньої людини".

Однак, "внутрішня людина", за Сковородою, тотожна Богу і визначена його атрибутами ("вічно жива", "ціла", "подібна до сонця" тощо) і серце за походженням теж є елементом божественного у людині, і визначається епітетами Бога, воно є "вогнистим", "неподільним", "цілісним" центром душі; воно є тією божественною іскрою", котра репрезентує в людині Бога. Отже, "внутрішня людина" і "серце" становлять незлитне сполучення, котре має божественні ознаки і є глибинною суттю людини, тим чистим джерелом з якого вона черпає свої сили. З ними пов'язане і визнання людини як мікрокосмосу, бо в сердечній глибині внутрішньої людини криється усе, що є в цілому світі. Іноді, навіть, Сковорода уподібнює безодню серця "астрологічному мікрокосмосу": "Серце людини є необмежена безодня. Вона те ж саме, що й повітря, яке носить плаваючі планети" (90). Чижевський робить цікаве і важливе спостереження: порівнюючи глибину серця з "безоднею" Сковорода наближається до науки про "підсвідоме", при цьому він суттєво відрізняється від пізніших представників "філософії підсвідомого" тим, що для нього душевна безодня серця не є тільки темною глибиною та джерелом ненормальних збочень й зла, а має подвійний характер і може бути як темною і злою, так і світлою та доброю (91). Можна, навіть, говорити про дві сердечні безодні (маємо приклад антитетичного стилю мислення Сковороди): під-свідому (темну) та над-свідому (світлу), яка є осередком доброї, світлої, провидчої сили і з якою мисленник отожднює "дійсну людину" та "чисте серце". "О серце, бездно всіх вод та небес ширша!.. Яка ти глибока! Все охоплюєш і складаєш, а тебе ніщо не вміщує" (92) (знов відчутен зв'язок між мікрокосмосом та глибоким серцем). Чижевський, також підкреслює, що ніхто з містиків не вживає для позначення людського буття слово "безодня" так систематично як це робить Сковорода (93). Але говорячи про "над-свідоме" ми ніби-то виходимо за межі емоціональної сфери і звертаємось до сфери раціональної. Сковорода в досить оригінальний спосіб вирішує проблему протиборства почуттів та розуму, об'єднуючи їх в серці і надаючи йому дві пізнавальні функції: чуттєву та раціональну. "... притаємна думок наших безодня і глибоке серце - одне і те ж. Але дивно! Як це можливо, що людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як люди вважають, але глибоке серце, або думка його, вона-бо найточнішою є людиною і головою" (94); "...людина складається не із зовнішньої своєї плоті та крові, але думки і серце її - ось істинна людина" (95). Розумна, пізнаюча частина внутрішнього центру людини - серця не протиставляється його емоційно-чуттєвій частині, а з'єднується з нею в цілісному пізнавально-чулому інтенційному акті. Але надання Сковородою думці важливої ролі (96) (хоча місцем її розташування залишилось серце) зробило можливим для деякого з дослідників говорити про раціональне забарвлення його філософії. У зв'язку з цим хотілось би підкреслити, що хоча обидві частини - емоційна та раціональна - з'єднуються у Сковороди в пізнавальному акті, вони не є рівноправні. Сковорода надає явну перевагу емоційно-чуттєвій стороні, бо "думки наші виростають у серці" (97), а "...сердечний мир перевершує всякий розум" (98).

"Внутрішня людина" живе, за Сковородою, не хитромудруваннями розуму, а силою сердечного чуття. Згадаймо, що і своїх близьких та друзів ми найбільше цінуємо не за зовнішність чи "раціоналістичність", а за сердечність та внутрішні якості, які становлять їхню суть. Український мисленник так про це каже: "Кожен є тим, чие серце в ньому: серце вовче - істинний вовк, хоч обличчя людське; серце боброве - є бобер, хоча вигляд вовчий; серце вепрове - є вепр, хоч вигляд бобровий" (99).

Проте, це не означає, що Сковорода нехтує розумом. Він скоріше прагне до злагоді і гармонії між серцем і розумом (згодом це положення буде відстоювати П.Юркевич). Це й не дивно, адже "розумова" традиція має глибокі коріння в українській філософській культурі. Проте специфіка українського способу філософування полягає в тому, що розум жорстко не протиставляється вірі, він розглядається скоріше як божественна якість, яка має вести людину до віри. Українській філософській думці притаманна ідея "духовного розуму" (термін, запропонований С.Б.Кримським), яка поєднувала емоційний початок з раціоналістичним, визначаючи розум як атрибут Бога. В межах цієї традиції знаходиться й філософське вчення Г.Сковороди.

"Серце" у Сковороди має екзистенційне забарвлення, якщо розуміти екзистенцією як висвітлення, відображення внутрішнього сенсу буття людини. Людина, за Сковородою, може творити власне буття (екзистенцію) через здійснення свободи вибору між Добром та Злом, які спочатку існування роду людського ведуть космічну боротьбу за її душу. Духовна, "внутрішня людина", є вільною від вад матеріального світу, вона відкидаючи все зовнішнє і керуючись "чистим серцем" наближується до свого Творця, стверджуючи цим перемогу добра та світла.

Теорія пізнання.

З наукою про "внутрішню людину" та про "мікрокосмос" зв'язана і теорія пізнання Сковороди. Людина є "малий світ" всередині якого сконцентрований Всесвіт, отже, задля пізнання як "всезагального світу" так і символічного світу Біблії людина повинна спочатку пізнати себе, тобто відшукати в собі "істинну людину", але, за Сковородою, "дійсна людина" дорівнює Богу і має всі його атрибути. Знайти її - значить пізнати Бога, бо Богопізнання можливе лише разом із самопізнанням. Заклик "Пізнати себе самого" стає для Сковороди релігійною заповіддю. "Отже, пізнати самого себе, і відшукати себе самого, і знайти людину - одне і те ж" (100); "Один труд у цих обох - пізнати себе і збагнути Бога, пізнати і збагнути точну людину... Адже істинна людина та Бог є те саме" (101); "Початок вічного відчуття залежить від того, щоб спершу пізнати самого себе, прозріти заховану у тілі своєму вічність і наче іскру у попелі своєму викопати" (102); "...від пізнання себе самого входить у душу світло відання Божого, а з ним шлях мирний щастя. Що компас на кораблі, те Бог у людині" (103).

Чижевський підкреслює, що теорія пізнання Сковороди відштовхується від тези, що в великому, малому та символічному світі, скрізь - сенс захований під покровом символічної образної форми, яку спершу треба знищити, щоб досягти сенсу, і знайти його можна не лише в зовнішніх об'єктах, а й в нас самих (104). Він виокремлює у Сковороди два акти пізнання: перший - негативний акт, який полягає у знищенні "зовнішнього", яке символізується за Філоном, як процес "жування", "розділяння двох правд", "розщеплення" (цей шлях поєднується з пізнанням антитетичних структур буття світу); другий акт - самопізнання або друге "жування" в основі якого лежить платонівський спогад - розжовувати можна лише те, що прийшло на пам'ять (105). Дійсно "пізнання" у Сковороди в деяких місцях дорівнює "згадуванню". "Христос не каже "мацайте, а згадуйте". - Тіло намацують, а дух ізгадують. - Рука обмацує камінь, а серце чує в вічній пам'яті аромат нетлінного (106). Але головне, що цей другий акт "жування" - самопізнання відкриває людині шлях до об'єднання із "внутрішньою", "істинною" людиною і до осягнення Бога. Але чи є воно гностичним елементом у світогляді Сковороди? На це питання існують різні відповіді. На думку А.В.Роменця самопізнання пов'язане з любов'ю, і саме в еросі він вбачає гносис (міф про закоханого в себе Нарциса), вважаючи зв'язок пізнання і любові - одним з найбільших прозрінь Сковороди (107). Чижевський же хоча і відмічає спорідненість Сковородинівського самопізнання з християнським гносисом (наприклад, Климента Олександрійського), взагалі ж вважає, що теорія пізнання у Сковороди носить підпорядкований характер і залежить від його етичної науки та, згодом, переходить безпосередньо в етичну практику та в містику (108). Існують також й інші погляди на теорію пізнання українського мисленника. Так, наприклад, Д.Козій поділяє її на три аспекти: психологічно-етичний, містичний та метафізичний і

вважає, що хоча вони і взаємопов'язані між собою, але кожен являє окрему складову пізнавального процесу (109). На думку ж Т.Голіченко, Сковорода у своїй теорії застосовує екзистенціально-герменевтичний образ пізнання як внутрішнього смислу життя людини (110). Мабуть, кожен з цих дослідників має рацію, бо Сковорода не створив викінченої закритої філософської системи, але у нього є певна система філософських поглядів і кожен, хто займається її дослідженням додає до цього і своє бачення його філософії, і не обов'язково, щоб всі ці погляди були однаковими, головне, що вони йдуть в одному напрямку.

Система етичних поглядів.

Підвалину етики Сковорода становить звернення до "дійсної", "внутрішньої" людини, яка дорівнює Богу. Звідси, як зазначає Чижевський, випливає основне етичне завдання людини, - досягти стану, де б "внутрішня" людина звільнилась від своєї "зовнішності" та стала рівна "своєму батькові" Богові, - це є шлях обоження (111). Хоча думку про "обоження" Сковорода висловлює завжди дуже обережно, що, можливо, пов'язано з деякими сумнівами щодо її ортодоксальності. Вчений вважає, що до теми обоження наближується твердження Сковорода (які ми зустрінемо скрізь) про "приятлиювання" людської душі з Богом, вони символізуються також і в еротичних образах (особливо в пізніших його творах). За дослідями Чижевського, ця еротична символіка (душа є мати, невістка, дружина Божа) є традиційною в містиці і виходить від "Пісні пісень", але у Сковорода вона не має - на противагу декому з західних містиків (зокрема іспанських) -тенденції перейти в науку про ступені злиття душі з Богом, так само, як не знайдемо у нього взагалі науки про ступені містичного пізнання (як у вікторіанців або в Бонавентури) (112).

Чижевський також робить важливе зауваження щодо шляху "обоження", який, за Сковородою, є шляхом "пасивної активності". Ця "пасивність" пов'язана з тим, що людина в своєму єстві вже має божественне зерно і тому її головні зусилля повинні бути спрямовані на усунення перепон та перешкод для вільного вияву цього єства. Дослідник вбачає, навіть, в цьому деяку спорідненість поглядів Сковорода з квієтичними формулюваннями, хоча сутнісні моменти їхнього вчення український мисленник не приймає (113). До цього ж нав'язуються думки Сковорода про "мир", "спокій", "суботу", де остання є наслідування стражданням Христа, адже, "святкувати суботу" означає бути "спірозп'ятим" із Христом. Сковорода, навіть, застосовує символи для означення "суботи": "апокаліптичний замок", "обітована земля" або скеля серед моря (малюнок, що його зробив сам Сковорода).

Але обоження, за Сковородою, має і другий бік, воно є водночас приниженням - в цьому полягає антиномія його етичної науки. "Зовнішня людина" має вмерти і її символічна смерть - є самоприниження, самовідречення, самонегатія та "очищення душі" від "зовнішніх" елементів. Як зазначає Чижевський, символ самоспустошення та очищення є для Сковорода евхаристія і його інтерпретація належить до найдивовіжніших у цілій історії містики, а "вбивство душі", "волі", "роздертя серця", "жертва себе самого" (вислови які часто зустрінемо у Сковорода) мають на меті - дати вільний вихід "обоженій", "внутрішній" людині (114). На його думку, з самоприниженням у Сковорода пов'язана і конкретна наука про чесноти. Хоча, слід додати, що ця наука у нього лише намічена, а з конкретних чеснот особливу вартість мають сумірність, бідність та самотність. Однак, не слід забувати, що ці чесноти відображають духовний стан і не стосуються зовнішнього становища людини, адже, матеріально забезпечена людина може бути духовно бідною й нещасною. Щастя ж полягає не в зовнішніх обставинах життя, а у внутрішньому стані людини. "Щастя твоє, і мир твій, і рай твій і Бог твій усередині тебе є" (115). З цим твердженням зв'язана і оригінальна наука Сковорода про "споріднену" працю: кожна людина повинна займатись тим, до чого вона покликана і тоді матиме душевну гармонію, а, отже, і щастя. "Це і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді із загальною потребою" (116).

Щастя в нас - це для Сковорода, як зазначає Чижевський, значить, що "царство боже - в нас", бо "споріднена" професія - є внутрішнє покликання людини, яке йде від Бога, і те, що визначає людей як індивідуальні істоти, є саме це покликання (117). "Володіє вишнім царством людським, і блаженний той, хто наслідує істинному тому цареві. Це-бо є бути в Царстві Божому і в щасливій країні твердого миру" (118). Коли ж людина не прислухається до порад Бога і йде проти свого покликання, то вона втрачає "споріднену працю" і її життя стає нестерпним. "Коли відняти від людини споріднене діяння, тоді їй - смертельна мука... Ця мука позбавляє людину здоров'я, тобто злагоди, забирає бадьорість і

розслаблює" (119); "Відняти від душі споріднене діяння - значить позбавити її живності своєї. Ця смерть є люта. Знаю, що збережеш тіло, але вбиваєш душу" (120).

Досліджуючи етику Сковороди, Чижевський порушує принципове питання щодо персоналістичного характеру його філософії, бо, за Сковородою, шлях кожної окремої людини є індивідуальний шлях, що має значення лише для неї самої. Тому, вважає дослідник, Сковорода не покладає такої великої ваги на установу етичних "приписів", законів, норм, максим тощо, бо завдання кожної людини - цілком індивідуальне. Люди не просто рівні один одному, але є одночасно рівні та не рівні між собою. Це, як зазначає вчений, - сенс своєрідної науки про "нерівну рівність", що її проголошує Сковорода. "Бог подібний до багатого водограю, що наповнює різні посудини, відповідно до їхнього об'єму. Над водограєм напис: "Неоднакова всім рівність". Ллються з різних рурок різні струмені у різні посудини, що стоять довкола водограю. Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна." (121). Ця наука про "нерівну рівність" з погляду Чижевського, дуже характеристична для самої постаті Сковороди, бо виявляє, що етика мисленника не є зовсім "абстрактна" та "формальна", спрямована лише на Божественне буття, де "розчинюється" конкретне людське "Я", але вона спрямована і на людину, на конкретну індивідуальність (122). Щоправда, конкретність, індивідуальність, принцип "нерівності", на який має орієнтуватись людина, лежить не у зовнішньому світі (цікаво, що "світ" не є для Сковороди "природа", а, скоріше, "культура" або "цивілізація"), а в найглибших глибинах людської душі. Сковорода обороняє індивідуальний інтерес саме "внутрішньої" людини, яку, до речі, спочатку ще треба знайти шляхом самопізнання. "Взнай себе. Прислухайся до себе і послухай Господа свого... Він один знає, що тобі споріднене, тобто корисне. Саме він і поведе до цього..." (123). Однак, Чижевський не вбачає в цій науці "щось специфічно Сковородине". На його думку, і в цьому - одним із центральних - пунктів свого світогляду Сковорода не дуже віддаляється від тих традицій платонізму, отців церкви та містиків - до яких він близький у інших точках (124). Але, слід зауважити, що хоча подібні думки і мали місце в історії філософії (125), проте в творчості Сковороди вони знаходять своєрідну та яскраву обробку.

Містичне підґрунтя світобачення Сковороди.

Визнання Сковороди містиком та доведення містичного характеру його філософії є важливим науковим винаходом Дмитра Чижевського. Вибудовуючи концепцію містичного світобачення українського мисленника він застосовує свою методологію, яка суттєво відрізняється від підходів інших дослідників. По-перше, Чижевський дає визначення поняття "містицизм", усвідомлюючи під ним - напрямок мислення і почувань, які шукають виходу поза межами емпіричного буття до трансцендентного, щоб з'єднатися з Абсолютом та Богом. Такий підхід вирізняє його методологію серед інших - наприклад, Ф. Зеленогорського, Д. Багалія, М. Сумцова, які вживають термін "містицизм" без належної наукової коректності, розуміючи його або надто широко (як таємниче взагалі), або надто вузько (як окрему форму масонства). По-друге, використовуючи свою всебічну обізнаність в містичній проблематиці та енциклопедичні знання (про які не раз згадували його друзі та колеги) дослідник розглядає філософію Сковороди на широкому історико-типологічному тлі, проводячи різні співставлення та паралелі. Такий підхід дає Чижевському змогу стверджувати, що у творах українського мисленника наявні усі основні думки, яких потребує містика, як своєї філософської основи: антитетика, наука про "коловорот", глибокий дуалізм, символіка та емблематика, містична інтерпретація св. Письма - все це уможливило вибудову містичної філософської системи. На цьому ґрунті, як зазначає Чижевський, постає містична метафізика Сковороди з її символікою божественного буття та рослини, з її зачатками науки про Софію та з наукою про абсолютність Божественного буття (загостреної аж до "негативної теології"), звідки виростає і відповідна антропологія та етика Сковороди (126). Антропологія українського мисленника є чи найхарактернішою складовою його містицизму: в ній розвивається вчення про "внутрішню людину" - "нового Адама", яке пов'язане з "безоднею серця" та "мікросмосом" і разом з наукою про "вибух" божественної природи в людині становить підґрунтя оригінальної символіко-антропоцентричної "філософії серця". Система його етичних цінностей має виразне містико-аскетичне забарвлення і базується на вченні про "нерівну рівність" та споріднену працю, що разом з прагненням до душевного спокою поєднаному з вимогою моральної досконалості становлять передумову "обоження" людини, яке не можливе без негації "світу" з його численними оманами.

Аналіз паралельних явищ із історії філософії та містики дає змогу Чижевському констатувати глибоку внутрішню спорідненість поглядів Сковороди з наймаркатнішими представниками старо-

християнської та німецької містики. Однак, дослідник підкреслює що цей факт, аж ніяк, не дає нам право стверджувати, що письменницька діяльність Сковороди свідомо нав'язана до творчості когось з містичних письменників або до якоїсь окремої містичної течії (127). Безумовно, інтерпретуючи св.Письмо, Сковорода спирався на свій власний духовний досвід та світовідчуття, застосовуючи самостійні, оригінальні думки, як, до речі, і в усій своїй письменницькій діяльності, але ми можемо припустити, що колись він міг читати містичну літературу і був натхнений нею. Та не тільки з відповідної літератури виростали містичні ідеї Сковороди, він, як доводить його друг і біограф Ковалинський, мав власний досвід містичних переживань (що відбилося на символічному стилі його мислення). Чижевський інтерпретує цей досвід послуговуючись традиційною класифікацією містичних переживань, яка включає три ступені: очищення, просвітлення та екстаз (128). Після аналізу оповідань Сковороди про своє життя, з яких, власно, і виростала біографія написана Ковалинським, він приходить до висновку, що ця схема цілком може бути застосована до дійсного розвитку Сковороди. Що стосується містичної екстази, то за спостереженнями Чижевського, Сковорода застосовує всі поняття християнської містики, які її символізують: 1) містик бачить Бога; 2) містик з'єднується з Богом; 3) містик обожується; 4) душа містика є наречена Бога; 5) людська душа народжується в містичній екстазі вдруге; 6) водночас у людській душі зароджується Бог; 7) "радість" екстазу передається таким традиційним образом як сп'яніння; 8) стан містичного екстазу характеризується "єдністю смислів" (129).

У зв'язку з питанням про містичне переживання Сковороди повстає питання і про його відношення до церковної релігійності, адже для багатьох містичних течій характерним було зневажливе ставлення до історичного християнства. З цього приводу, Чижевський зазначає, що хоча і в Сковороди ми зустрінемо багато елементів такої негації (він розчиняє майже всі християнські догми в символіці), проте супроти церкви він не був еретиком, на це вказує не лише його офіційне становище учителя духовних шкіл (в якому він був деякий час) та особисті зносини з духовними особами, але й зміст його філософії, яка є наскрізь релігійною. Щодо ортодоксальності віровчення, то Сковорода рішуче засуджував різні церковні суперечки (наприклад, про походження духа, про віру, церемонії, чистилище тощо), вважаючи тих, хто сперечається "ворогами Христовими". Чижевський підкреслював, що Сковорода не обороняв якусь одну конфесію за рахунок цькування інших, бо на його думку, через усі християнські конфесії можна ввійти в царство небесне, адже, Бог є в кожному з нас (130). Надконфесійне містичне забарвлення носить у нього дуже типова для українського Бароко тенденція з'єднання християнства та античності (наприклад, "Епікур-Христос"). Безумовно, вся творчість Сковороди просякнута релігійністю, і, навіть, його містика у протилежність до багатьох містичних течій нових часів, що схилилися до натурфілософії (наприклад, містика Ренесансу, розенкрейцери, почасти пансофія Коменського тощо), залишається в межах містики послідовно християнської, адже, Христос є центр його релігійного світогляду. Отож, філософію Сковороди можна визначити як християнську містику, бо у своєму внутрішньому житті людина здійснює реальний зв'язок з Творцем.

Все це позначилось і на його поетичній творчості, і Чижевський цілком правомірно порушує питання про Сковороду як містичного поета. При цьому особливу увагу дослідник звертає на його містико-поетичний стиль, основними ознаками якого він вважає універсалізм та антитетичність (131). Під універсалізмом дослідник розуміє по-перше, "барокову пишність" висловів, яка стримить через перерахування, різноманітність прикладів та порівнянь справити враження на читача. По-друге, аргументація Сковороди має справу, так би мовити, з усім Всесвітом. Антитетичність стилю виявляється в глобальному протиставленні духовно-внутрішньому началу плотсько-зовнішнього. Чижевський наголошує, що тенденція до постійного універсалізму та всеохопності характеристична не лише для містичної або релігійної поезії Бароко, вона притаманна, взагалі, письменницькому стилю цієї доби. Натомість, антитетика має в собі більш світоглядні, зокрема, релігійні і містичні елементи (132).

Важливим в концепції вченого є також підкреслення у Сковороди наскрізь символічного характеру його описів природи, особливо це стосується "Саду божественних пісень" (133). Та до цих спостережень Чижевського слід долучити і деякі інші. Так, на думку І.Бетко, в єдиному комплексі з універсалізмом та антитетичністю в межах стилю Сковороди виступають також притчевість і концептизм зумовлені його релігійно-містичною специфікою (134). Цією ж специфікою зумовлена й символіка поняття любові в "Саду божественних пісень", де об'єктом любові для ліричного героя

виступає Бог (135). Все це ще раз доводить, що Дмитро Чижевський мав рацію наголошуючи на містичному світобаченні українського мисленника.

Значення Г.Сковороди як національного велетня духу.

Наскільки розбіжними є думки дослідників щодо більшості пунктів світогляду Сковороди настільки ж розбіжними вони є щодо визначення місця його філософської спадщини та приналежності до певної культури. Що стосується першого то шкала оцінок творчості українського мисленника сягає від визнання його, наприклад, Вс.Крестовським "пустопорожнім ветроградом" та "семинарським тупицею" (136), або трохи м'якше, як скажімо, Вейль - "дивакуватим філософом", психологія і душа котрого надто химерні і малозрозумілі (137). І, згідно з цим, відведення Сковороді в історико-філософському розвитку скромного "навколофілософського" місця без якихось серйозних претензій, до визначення його як самобутнього мисленника, як це робить Г.Шпет (138) та визнання його справжнім філософом - філософом у класичному розумінні, який з погляду, Ф.А.Зеленогорського синтезував у собі єдність поглядів і життя (139). Філософом, який, на думку С.Бондаря, був втіленням кращих національних рис українського народу (140). До речі, і з приводу відношення Сковороди до української культури точилася неабияка боротьба. Так ще арх. Гавриїл (141) та О.Хиджеу, а згодом В.Ерн та В.Зеньківський прагнуть пристосувати Сковороду до загальних рамок розвитку російської філософії. О.Хиджеу, навіть, змальовує мисленника, як російського патріота та попередника славянофілів (142), В.Ерн вбачає в ньому "родоначальника" російської філософської думки та "основоположника" багатьох "розумових" течій російського суспільства (143), а В.Зеньківський вважає, що Сковороді поталанило відтворити глибини російської релігійної душі (144). Навіть, П.Куліш закидав Сковороді русифікаційну тенденцію щодо його мови, мовляв" вона має тенденцію розвитку протилежну розвитку сучасної української літературної мови (145). Крім цього були спроби змалювати Сковороду як людину без певного ґрунту, такого собі мандрівника-космополіта, який "сам собі предок" (146). Та всі намагання відірвати Сковороду від національного українського ґрунту виявляються штучними і не витримують критики. Д.Чижевський з цього приводу зазначає, що в житті і творчості Сковороди ми зустрінемо елементи виключно українські, а не російські, це в першу чергу, стосується його мови, яка хоча і була, здебільша, церковнослов'янська, але у цілком виразній українській редакції і не мала нічого спільного із мовою та літературним стилем сучасної йому російської літератури. Вимагати ж від Сковороди вживання народної мови в наукових філософських творах безглуздо, хоча б тому, що ця мова ще не пережила свого народження та розквіту в поетичних творах. Крім того дослідник підкреслює, що більшість західних елементів, котрі притаманні духовному світу Сковороди не знайдуть собі паралелі в Росії тих часів: наприклад, античність для Росії не грає в тих часах ніякої суттєвої ролі, тоді як для українського Бароко було характерним змішування християнських і античних елементів, що й відобразилося в творчості мисленника. До того ж західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи "провіченості", переважно, французької, до якої Сковорода ставився з різким осудом (147). Що ж до містичних течій, то в Росії вони починають з'являтися аж наприкінці XVIII ст. і, до речі, центральну роль в них грають знов таки українці - С. Гамалія та С.Тодорський (один з вчителів Сковороди). Належність Сковороди до української культури підкреслювали, за різні часи, багато дослідників його творчості: М.Костомаров, М.Коцюбинський, І.Франко, П.Тичина, Д.Багалій, М.Грушевський, Д.Чижевський, І.Мірчук, Д.Оляничин, І.Драч, М.Попович, С.Кримський, В.Нічик, С.Бондар, Я.Стратій, К.Шудря, І.Пістрий, Р.Піч, І.Бетко, В.Роменець та інші.

Безумовно, не можна недооцінювати й значення для інтелектуального розвитку Сковороди впливу Києво-Могилянської Академії. Цього унікального закладу (на той час одного з найбільших у Східній Європі учбового центру), де висока загальна викладацька культура та фаховий рівень професури поєднувалися з демократичними традиціями братських шкіл на засадах яких була заснована Академія. В ній викладали видатні діячі української культури: П.Могила, Ф.Прокопович, Й.Кононович-Горбацький, І.Гізель, С.Яворський, Г.Кониський, М.Козачинський та інші. Два останні були учителями Сковороди, як, до речі, і С.Тодорський, А.Негребецький, П.Канючкович, С.Ляскоронський. Неабиякий вплив мало на формування світогляду Сковороди й оточення у якому він знаходився під час навчання. Так, серед вихованців Академії з якими Сковорода разом вчився та приятелював, слід виокремити, такі в подальшому визначні постаті як, наприклад, Стефан Савицький, Гедеон Сломинський, Варлаам Лащевський, Яків Блоницький, Володимир Каліграф тощо. Як зазначає Чижевський, Сковорода сам підкреслює свій зв'язок із київською школою та літературною традицією

Академії (148). Не дурно ж, він цитує в своїх творах уривки з драм та віршів В.Лашевського та Ф.Прокоповича, даючи високу оцінку їхнім творам.

Отже, неможливо розглядати унікальну постать Григорія Сковороди не враховуючи глибинні конкретно-історичні обставини на тлі яких саме й сталося виникнення національного велетня духа. Український мисленник своєю філософією, певним чином, випередив час на цілу епоху, що і спричинило непорозуміння його поглядів, майже, ціле століття, але він не був відгороджений не від своєї доби, не від її світоглядних орієнтацій та культурних запитів. Доля його органічно пов'язана з Україною, в культурному просторі якої формувався його світогляд та філософські погляди.

Що ж стосується закидів Сковороді щодо його космополітизму, мовляв, він був у цьому світі лише "мандрівник", то це аж ніяк не спростовує тезу про його належність до української культури. Адже, космополітизм філософа і мандрівника криється не у відмові від вітчизни, а у визнанні подвійного громадянства - небесного і земного. Філософ лише продумує до кінця й виявляє цю структуру, а мандрівник втілює її в своїй поведінці. Не дарма ж, мотив мандрівки дуже добре сполучується в поетів-романтиків з націоналізмом та високою оцінкою своєрідності кожного окремого народу.

Унікальність Сковороди виявляється в тому, що він зумів сполучити у своїй власній філософській концепції прозріння майбутнього з елементами культури своєї доби. Але при цьому він не створив викінченої філософської системи (за що йому неодноразово нарікали нащадки). Чому ж так сталося? Питання дуже непросте і до нього не можна ставитися легковажно. Дехто з дослідників пов'язує це з історичною долею України, яка знаходилася під тягарем чужоземного панування і не мала змоги для вільного розвитку своєї культури (149). Другі, пов'язують це з наявністю у Сковороди проблематичного мислення, яке на відміну від систематичного, має на меті лише вивчення окремих проблем (150). Д.Чижевський припускає, що Сковорода, який так негативно ставився до всякого творення сект, можливо хотів, відмовляючись від закінченої складної філософської системи, зробити провідні думки своєї науки приступними для широких кіл, та вважав, що в саме такий формі його ідеї не викличуть суперечок та розбіжностей думок (151). Мабуть, кожен з дослідників має рацію і всі вище згадані обставини прислужилися до відсутності у Сковороди філософської системи. Але може цей факт має і глибший сенс? Можливо, відкрита система філософських поглядів українського мисленника пов'язана з національним світовідчуттям та українською ментальністю (формування якої продовжувалося за часи Бароко), і виразником якої, на думку багатьох дослідників, є Сковорода (152). Крім того, до цього, безумовно, спричинилася і відкрита система цієї доби з її потягом до синтезу, всеохопності та універсальних планів.

Отже, цей велетень духа, створивши власну концепцію філософських поглядів і не перетворивши її на викінчену систему, мабуть, виразив, найглибше в нашій ментальності - бажання вирватися з будь-яких замкнених систем, прагнення індивідуальної свободи та намагання сприймати Всесвіт розкритим серцем і в такий спосіб з'єднатися з Абсолютом. Бо будь-яка замкненість: чи-то система, чи-то конфесія обмежує людину і її зв'язок з Космосом (не даремно ж, Сковорода так ненавидить конфесійні сварки, вважаючи, що через усі конфесії людина може ввійти в царство небесне).

Напевне, що саме ця відкритість філософської концепції мисленника спричинилася для його зарахування до багатьох філософських течій. А система його поглядів отримала найрізноманітніші визначення. Так, наприклад, Д.Оляничин визначає Сковороду як: 1) першого (мабуть, в Україні - І.В.) оригінального мандрівного філософа; 2) філософа в інтелектуально-емпіричному смислі; 3) філософа-теософа, богослова і пантеїста; 4) філософа в морально-евдемоністичному смислі; 5) представника Ренесансу, античності і релігійного синкретизму на Україні (153). А.В.Роменець вважає, що філософія Сковороди - це християнський динамічний персоналізм, складовими частинами якого є: 1) філософія ідеалізму та символічного реалізму; 2) християнсько-містична філософія; 3) філософія просвітництва; 4) філософія серця (154). А.Е.Калужного Сковорода, перш за все, цікавить як творець нової оригінальної кордоцентричної філософії (155). З погляду І.Бетко є всі підстави для індефікації Сковороди як філософа-візіонера (156). На думку І.Пістрога, українській мисленник є одним з найвидатніших представників нової філософії - філософії людини (157). Д.Чижевський принципово наголошує на містичному аспекті світобачення Сковороди (158). Цікаво, що всі ці концепції не протистоять, а, скоріше, доповнюють одна одну. Унікальність системи філософських поглядів Сковороди, мабуть, в тому і полягає, що вона дає можливість кожному знайти те, що відповідає його внутрішньому світу (властиво, до певної міри).

Можливо, ця унікальність і стала головною причиною неослабного інтересу до його творчості. Так, вплив філософських поглядів Сковороди на терені російської літератури ХІХ - поч. ХХ ст. позначився на творчості таких широко - і менш відомих письменників, як Капніст, Рилєєв, Наріжний, Срезневський, Лєсков, Толстой, Горький та інші. У площину білороської культури творчість Сковороди запроваджував, ще у ХVІІІ ст. Петро Платонович (теж вихованець Києво-Могилянської академії) (159). Щодо української культури ХІХ - поч. ХХ, то погляди Сковороди вплинули на творчість М.Костомарова, М.Коцюбинського, І.Франка, О.Потебні, П.Тичини та інших. До речі, П.Тичина 20 років працював над поемою-симфонією про Сковороду, але так і не зміг закінчити її і, здається, його поразка, як інтерпретатора творчості українського мисленника, є одним зі свідчень творчої трагедії поета.

Шкода, що вплив Сковороди на письменників, котрі були близькі йому по духу виявився мінімальним: у Котляревського, власне, лише одна цитата із Сковороди; у Г.Квітки-Основ'яненка немає ніяких конкретних зв'язків з ідеями Сковороди; ні Т.Шевченко, ні П.Куліш серйозно не зацікавилися його творами; М.Гоголь не знав Сковороди, хоча міг би знайти у нього немало спорідненого із своїми ідеями. Навіть, такий глибокий філософ ХІХ віку як П.Юркевич не читав Сковороди. Але велич Сковороди, як виразника національного духу, полягає в тому, що завдяки своєму прозрінню він передбачає, передхоплює чимало їхніх думок. Не даремно, Чижевський визначаючи його роль в українській культурі підкреслює, що будучи останнім представником українського Бароко, він, водночас, є і "передромантик". Враховуючи ж те, що Бароко і романтика - це саме ті періоди в розвитку української культури, що наклали на неї найсильніший відбиток, можна, на думку вченого, зробити висновок, що Сковорода стоїть у центрі української духовної історії. І якими б шляхами не пішов розвиток української культури, він мусить раз-у-раз повертатися до центральних епох своєї духовної історії - до Бароко та романтизму, а, отже, і до філософських поглядів Сковороди (160).

Мабуть, найважчим у роботі історика філософії є виділення того, що в даного автора є, з погляду філософії, значним і оригінальним. І робота ця особлива важка тоді, коли ми маємо справу з таким своєрідним та, подекуди, хаотично-складеним автором, як Сковорода. Дмитро Чижевський виконав цю роботу. Детально проаналізувавши філософські погляди Сковороди, він систематизував їх виокремивши: метафізику, антропологію, етику та показавши фундамент на якому базується філософське світобачення мисленника. Крім того він розглянув концепцію Сковороди на тлі історико-філософського розвитку, що дало йому змогу зробити порівняльний аналіз світоглядних настанов мисленника і підкреслити як його своєрідність так і типовість. Зважаючи на це, з концепції Чижевського щодо філософії Сковороди можна зробити кілька основних висновків: 1) філософсько-світоглядні настанови Сковороди мають яскраво виражене містичне забарвлення; 2) не містику Сковороди слід розглядати як похідну від його філософії, а, навпаки, філософію від містики; 3) погляди Сковороди багато в чому споріднені з поглядами "німецьких містиків", отців церкви та представників античного платонізму; 4) Сковорода не тільки, безумовно, належить до української культури, але й стоїть в центрі її духовної історії. Щодо тези Чижевського - Сковорода-містик, то я б додала - християнський містик, адже вся його творчість просякнута релігійністю та прагненням до з'єднання з Творцем. Взагалі, зараз багато дослідників вбачають в філософських поглядах Сковороди містичний аспект (161). Та Чижевський був одним з перших хто не просто наголосив на тому, що Сковорода-містик, але й довів це. Дійсно, Сковорода є містик, бо він "переживає" цей світ - бачить його "сердечним оком", хоча і не відкидає Розум (Логос). Але визнаючи роль Логосу в пізнавальному процесі він відчуває усю його обмеженість і свідомо виходячи за його межі приходиться до переживання, як шляху глибокого пізнання світу та осягнення Бога і через це - до філософії як способу життя (з огляду на це було б марно сподіватися на створення ним викінченої філософської системи).

Важливим в науковому доробку дослідника видається і визнання Сковороди однією з центральних постатей в українському культурному розвитку. Адже, звертаючись до філософських поглядів Сковороди ми водночас звертаємося до своєї духовної історії і до глибин власного "Я". Мабуть, тому Сковорода і не втратив досі свого значення і, напевне, не втратить ніколи. Однак, визнаючи Сковороду типовим представником українського духу, Чижевський у своїй праці майже не звертається до української традиції з якої, безперечно, вийшов Григорій Сковорода. Принаймні, Чижевський зовсім не бере до уваги філософські погляди попередників Сковороди і не окреслює (хоча б коротенько) вплив ідей українського філософа на світоглядні настанови його наступників, якщо не близьких, котрі майже не знали його праць, то хоч би більш далеких (наприклад, О.Потебні, І.Франка,

М.Коцюбинського та інших). Виявляється парадокс - Сковорода, який є українським велетнем духу за викладом Чижевського, майже випадає з української традиції. Це одна з головних вад праці дослідника. Іншою, не менш важливою, на мій погляд, - є те, що він, майже, дві третини своєї праці присвячує співставленню поглядів Сковороди з різними містичними традиціями (особливо німецькими) і тільки одну третину відводить на розгляд саме філософії українського мисленника. Такий спосіб порівняння, на мою думку, призводить до певної спрощеності світоглядних настанов Сковороди, адже через такі прості паралелі його погляди позбавляються глибшого підтексту.

Проте дана Чижевським концептуально-культурологічна оцінка світогляду українського філософа порушила ціле коло питань, які потребують як свого подальшого розвитку так, втім, і деякого переосмислення та уточнення в контексті сучасних реалій духовної свідомості. Це, наприклад, одна з найважливіших проблем сучасної української культури - проблема національного стилю мислення; інша проблема - спадкоємність ідей в українській філософії; проблема типологічного зіставлення філософського та містичного типів свідомості як різних за методом пізнання; проблема вірогідної індифікації сквородинівської поезії, її змісту та форми тощо. Всі ці проблеми, інспіровані ідеями Чижевського, чекають ще на своє дослідження.