

DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-1>
 УДК 37.012.1:159.923.2(Сковорода+Фіхте)

Марія Култаєва

Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько- освітніх ідей Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте



На матеріалі філософсько-освітніх розвідок Сковороди і Фіхте розкривається взаємозв'язок самопізнання і виховання. Здійснюється верифікація методологічного положення про єдність теорії і біографії, яка знаходить підтвердження як у випадку Сковороди, так і у випадку Фіхте. Ці обидві постаті попри протилежності їх позицій щодо релігії уособлюють суперечливий характер Просвітництва і пов'язаних з ним очікувань. Передусім це торкається перспективи емансипації людини і суспільства як у секулярних версіях, так і у проєктах оновленої релігії, рамкові передумови трансформації якої пропонують Сковорода і Фіхте. Порівнюються підходи Сковороди і Фіхте до розв'язання проблеми гуманізації людської природи через самопізнання, здійснюване на основі удосконалення світоглядного виховання, необхідного для ствердження розумної свободи, обґрунтовується комплементарність концептів «природженості» (Сковорода) і «покликання» (Фіхте). Розкривається евристичний потенціал анатомічних метафор Сковороди як унаочнення переходу від оптики видимого до невидимого у формуванні «нової людини». Розрізнення між видимим і невидимим та християнська етика, за Сковородою, утворюють фундаментальні підвалини навчально-виховного процесу, а головним підручником та учителем виступає Біблія, натомість Фіхте проголошує ученого вихователем та вчителем людства. Фіхте у своїх поглядах на людину займає позицію, протилежну Сковороді, відкидаючи аргументацію у дусі неоплатонізму. Його філософсько-освітні розвідки зосереджені на удосконаленні людського роду, який після наполеонівських війн редукується до німецької нації, спасінням якої у стані політичної залежності проголошується національне виховання, ресурсною базою якого є німецька культура і мова.

Ключові слова: Сковорода, Фіхте, моральне та національне виховання, освіта, самопізнання, секуляризація, релігія, природженість, свобода.

Вступ

Розгляд філософсько-освітніх розвідок Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте у площині порівняльного аналізу продиктовано не тільки прагненням ушанувати обох ювілярів з нагоди так званих круглих дат з дня їхнього народження, бо Фіхте, на 40 років молодший за Сковороду, фактично залишився поза увагою українських істориків філософії та педагогіки, які зосередились на шляхетному завданні актуалізації доробку нашого співвітчизника. Але співставлення поглядів обох мислителів на людину, її освіту і виховання, як буде показано нижче, може прояснити деякі сучасні тенденції розвитку останніх у світі та Україні, що нібито випадають з контекстів сьогодення.

Йдеться не тільки про проблеми, пов'язані з опануванням культурних технік читання і письма¹ або підключення до мережі нових освітніх комунікацій, а й передусім – про посилення впливу постсекулярних світоглядних орієнтирів на стратегії і практики виховання, здатні мінімізувати деформації, спричинені наслідками домінування культури зображення в освітньому просторі постіндустріальної доби. Отже, досвід минулої культурної історії України та Європи цілком вписується під рубрику «пригадування майбутнього». XVIII століття, яке прийнято називати педагогічним, постійно надсилає нам сигнали, нібито намагаючись попередити своїх нащадків про небезпеки прискороеного руху на технологічно оновленій і складній трасі цивілізаційного поступу. Сковорода і Фіхте, кожний на свій лад, пропонують план виходу із зони інноваційної турбулентності, яка дається взнаки також і у сучасних соціокультурних контекстах. З огляду на це у статті пропонується розширення меж контекстуального підходу із залученням методологічних засад історичної антропології. Зокрема, основний акцент робиться на європейському векторі філософії Сковороди. Повернення до витоків європейської філософської думки зазвичай вважається цілющою мандрівкою з ефектом резонансу не лише для філософів, а й для педагогів і політиків. Не зайве тут нагадати, що антична філософія, як відомо, є однією з тих складових, на яких сьогодні тримається ЄС. Можна сказати, що Сковорода розпочав інтелектуальну підготовку до культурної євроінтеграції України ще задовго до нею омріяної державності. На іншому боці Європи Фіхте також намагався пробудити у німців гідність і любов до свободи засобами національного виховання.

Ці два філософи, різні і водночас близькі один одному, сприяли поширенню ідеї Європи, смисли якої проходять випробування у кожную іс-

¹ Статистичні дані, взяті з багатьох джерел, збігаються у тому, що на початку XIX ст. тільки 12% усього населення землі мали хоча б елементарні навички читання і письма. Див.: [Ortoll 2018].

торичну добу. Вони зробили вагомий внесок також до тестування цих смислів на витривалість. Розглядаючи ситуацію, у якій свого часу опинився Фіхте через звинувачення в атеїзмі, відомий німецькій філософ Петер Слотердайк зазначає: «Там, де античні мудреці впадали у відчай, через незворушну дурість мас, їхні модерні колеги як просвітники були змушені переходити у педагогічний наступ. У Фіхте фундаменталізм усвідомленої живучості досягає принципового загострення» [Sloterdijk 2011: 73]. Те ж саме можна сказати і про Сковороду, якому приписували причетність до маніхейства. Він теж у своїй соціокультурній локації веде рішучий бій зі спокусами та звабленнями Нового часу, ототожнюючи їх зі Сатаною. Так само свого часу й Фіхте побачить у Наполеоні реінкарнацію світового зла.

Отже, відкриваючи портал у добу Просвітництва, треба пам'ятати, що сходження у минуле відбувається не по зручним сходинкам з визнаними фактологічними маркерами. Тут радше має місце своєрідне запрошення до блукання по історико-філософському лабіринту, закутки якого також мають свій дидактичний сенс. У цій статті основна увага приділена саме таким закуткам, які торкаються внутрішнього зв'язку між теорією та її автором, особливо коли йдеться про практичну філософію. Проблемні лінії, які тут розглядатимуться, є продовженням деяких проблемних ліній статті, присвяченої вибірковій спорідненості Сковороди і Яна Амоса Коменського, опублікованої на сторінках цього журналу [Култаєва 2017: 109-113].

Попри значного матеріалу, присвяченого дослідженню спадщини як Сковороди, так і Фіхте – кожного зокрема, позначеній нами проблемній лінії приділено недостатньо уваги. Методологічна доцільність розгляду сплетіння «модусу мислення і модусу життя» обґрунтовується тим, що це дозволяє розкрити не тільки «філософський темперамент» автора теорії, а й зазирнути за лаштунки його філософської творчості, пролити світло на досвід роботи над собою, тобто на самовиховання і самоосвіту філософа, яким передують практики самопізнання [Sloterdijk 2011: 8].

Текстологічний матеріал, на основі якого аналізуються філософсько-освітні розвідки Сковороди, ґрунтуються на матеріалі його «розмов» і «бесід», які у сучасному сквородинознавстві називають діалогами, слушно вбачаючи у цьому сократівську традицію та досвід східної та західної патристики (Оріген, Августин), але випускаючи здебільшого з поля зору діалогічні практики Епікура та його послідовників, які відрізняються від сократівського діалогу¹. Останній, як відомо, націлений на

¹ Оскільки сократівський діалог увійшов в інтелектуальну моду у добу Просвітництва, Фіхте своєчасно застерігав педагогів від його формалізації до рівня зовнішньої манери (*sokratische Manier*), що тільки імітує живий хід мислення. [Fichte 1978:36]. Такі деформації трапляються і зараз, наприклад, у формалізації критичного мислення, проблемного мислення чи у деяких курикулярних опціях шкіл лідерства.

пошуки істини учасниками діалогу, де Сократ виступає у ролі всезнаючого модератора, який спростовує закиди інших, але, за визначенням, сам ніколи не буває спростований, бо в цьому випадку він втратив би свій дидактичний смисл і здатність до філософських узагальнень [Höslе 2006: 323]. У Сковороди – це діалог, який задає безпомилковий напрям рухові думки від видимого до невидимого. Таким є діалог Душі і Неглінного Духу у «Потопі Зміїним». Хоча сам цей твір також заявлений як «Діалог, назва його потоп Зміїний», але у цілому це змішаний літературно-філософський жанр. Різновидом агонального діалогу є «Боротьба Архістратиґа Михаїла з Сатаною про це: легко бути добрим» та «Суперечка біса з Варсавою», де переможці і переможені є вже наперед визначеними, а діалоги розгортаються за законами драматургії і мають сильне експресивне забарвлення, імітуючи дійсну словесну перепалку, або, за термінологією К.-О. Апеля, розбірки між співрозмовниками (*Auseinandersetzungen*). У стилі Епікура витримані так звані «дружні бесіди» і «розмови» Сковороди з випадковими або постійними учасниками, де домінує інтерсуб'єктивність з метою досягнення консенсусу. Змішані літературно-філософські діалоги, передусім «Благодарний Еродій» та «Убогий жайворонок» насичені філософсько-педагогічними напучуваннями, так само, як і листи Сковороди, які можна розглядати як симетричну або асиметричну комунікацію з філософсько-виховним нахилом. Оскільки я упродовж 30 років відвідувала «Біблійні вечори» відомого у Німеччині пастора Пауля Дайтенбека (м. Люденшайд), одного з нащадків Мартіна Лютера, то як включений спостерігач, хочу зазначити, що діалоги і трактати Сковороди, а також його вірші та байки мають певні спільні риси з дидактичними матеріалами, які у протестантських церковних школах, різних за формами організації, застосовують для підготовки підлітків до конфірмації, де основний акцент робиться на християнській етиці.

Безперечно, жанрові особливості літературно-філософської творчості Сковороди потребують більш детального розгляду. Але урахування їхніх стилістичних особливостей і легітимація присутності в них феномену «чужого слова» у вигляді прихованих цитат античних авторів, які нерідко приписують Сковороді, є важливою передумовою для експлікації філософсько-освітніх ідей та визначення їхнього резонансу. У діалогах-напучуваннях та у тих, що розгортаються за законами спрощеної драматургії, представлена письмова комунікація, а усні «бесіди» та «розмови» є лише симулякрами живого спілкування [Koschorke 2003: 190].

Особливо треба відмітити жанр симфоній. Їх зазвичай вважають місцем, де зберігається «музичний код» Сковороди [Шевчук 2011: 32]. Але у теології пошуки співзвуччя (конкордації) різних уривків та перекладів тексту Біблії, збігів і розбіжностей між Старим і Новим Заповітом традиційно називаються симфонією, яка дозволяє виявляти так звані

«біблійні фейки», розкривати логіку свідомого або несвідомого перекручення смислів Біблії [Paganini 2019: 8-9]. У своїх діалогах і бесідах Сковорода застосовує симфонію здебільшого не як музичний, а як дидактичний принцип, роз'яснюючи через біблійні сюжети і смисли своє розуміння специфіки людського життя та перспективних завдань життєтворчості. «Розмова, – підкреслює він, – це звідомлення думок і ніби взаємне сердець цілування; сіль і світло компаній – союз досконалості» [Сковорода 2005b: 351].

На роздоріжжі самопізнання: діалектика секулярності та її освітні дороговкази

Сковороду і Фіхте поєднує передусім те, що обидва були пристрасними філософами свободи, відстоювання якої пов'язували з роботою людини над собою, а також – зі змінами в освіті та вихованні, що впливали на долю нації. Таких людей називають порушниками спокою, бо вони без відпочинку генерують інакodomство, щоб не згасити запал своїх попередників – гуманістів XVI ст. та отців Реформації¹. У цьому зв'язку Мирослав Попович зазначає: «Головне в житті і філософії Григорія Сковорода – не позирна відмова від усіх світських цінностей і пов'язань, а зухвала незалежність особистості, яка сама обирає собі своє призначення і майбутнє» [Попович 2008: 247].

1. Григорій Сковорода: прихований спротив процесу секуляризації та його педагогічні наслідки

Сковорода і Фіхте не належать до числа тих філософів, які перетворювали автобіографію на захоплюючий літературний жанр, закликаючи, приховано або відверто, вчитись на їхньому досвіді відстоювання свободи. Про себе вони говорять здебільшого у листах до рідних, друзів і колег, які доповнюють відомості про досвід їхнього самопізнання, тим самим розширюючи горизонти власної саморефлексії. Однак, практики самоінсценування – це не про них. За них таке робили біографи – зі згодою мислителів або на власний розсуд. Через це хронологію їхньої життєтворчості можна випустити, так само, як і деталізований опис життя цих філософів².

У випадку Сковорода має місце і перше і друге. Не заперечуючи факти, наведені у Михайла Ковалинського [Ковалинський 1956] та інших

¹ На це зокрема вказує Дітер Томе, підкреслюючи, що актуалізація образів порушників спокою, або бешкетників (*puer robustus*) з добрими намірами сприяє розвитку демократії у сучасних суспільствах [Thomä 2018: 11-12].

² У сучасному сквородинознавстві зібрано чимало публікацій на цю тему. див [Ушкалов 2004].

біографів Сковороди щодо його псевдонімів, наведу свої припущення щодо таємничою фігури Даниїла Мейнгарда. Духовна зустріч з ним як двійником Сковороди зазвичай описується на зразок екзистенціальної події [Ковалівський 1929]. Але можлива також й інша версія, яка спирається на історично-контекстуальну та соціолінгвістичну аргументацію. Нагадаємо, що піднесення авторитету Біблії над церковними владними структурами зробило Сковороду ледь не порушником канонів православ'я. Його звинувачували у маніхействі, перешкоджали викладацькій діяльності в освітніх закладах, підпорядкованих церкві. Але він твердо стояв на своєму. Зазначимо, що спираючись на Біблію, також ставили під сумнів безмежну владу Папи Римського деякі католицькі єпископи XI-XII ст., тим самим готуючи підґрунтя для Реформації. Вони мали спільне ім'я – Мейнгард, яке у перекладі з давньогерманської (*megin hard*) означає «сильний і твердий», розуміючи під цим християнську віру, а взірцем до наслідування як уособлення справжнього християнина став Святий Мейнгард Герсфельдський (Meinhard або: Meginhardus von Hersfeld). [Vollständiges Heiligen-Lexikon 1875: 392]¹. Після Тридцятилітньої війни це ім'я у його осучасненій версії вже стає поширеним прізвиськом у німецькомовному просторі, особливо в Австро-Угорщині та Швейцарії як у протестантських, так і у католицьких колах. Літературні традиції бароко з притаманними їм загадками і натяками дають підстави для припущення, що саме з ним відбувались уявні зустрічі Сковороди, хоча Мейнгард Сегеберзький також підходить на таку роль. Ім'я ж Даніїл у цьому псевдонімі – це є визнання причетності до вселенської любові, носієм і захисником якої є Архангел Даниїл. На цей псевдонім надихнув Сковороду Еразм Роттердамський – один з його улюблених мислителів-гуманістів, який також складно і дотепно зашифрував свою ідентичність сумішшю латини і грецької: Desiderius Erasmus Roterodamus. Це можна перекласти як «Роттердамець, бажающий (desiderius) випромінювати любов або бути ласкаво запрошеним» (це дві можливості

¹ Він прославився тим, що відбудував знищений пожежею храм приблизно у середині XI столітті. У XII столітті ім'я Мейнгард одержав перший Ліфляндський єпископ, відомий як Святий Мейнгард Сегеберзький (Heiliger Meinhard von Segeberg), а також Празький єпископ [Ökumenisches Heiligen Lexikon 2022]. За католицьким календарем їх ушановують відповідно 26 вересня та 11 жовтня. Такі календарі були в усіх католицьких костелах, також і на теренах України. У часи правління Єлизавети, яка підтримувала боротьбу православної церкви проти інших християнських конфесій, прояви прихильності до таких святих були небезпечними і вважались підставою для заборони викладацької діяльності. Попередження Сковороди щодо обережності у висловлюваннях містяться у його листах до Михайла Ковалинського. Вигаданий, мабуть, обома ними, образ двійника-сучасника Сковороди Лозанського пастора Мейнгарда міг бути ширмою для приховування Святих Мейнгардів, яких не визнавала православна церква, а їхні шанувальники зазнавали репресій.

перекладу давньогрецького полісемантичного слова Erasmus). У цьому сенсі Еразмом¹ був і сам Сковорода попри розрив між ними довжиною у століття: він теж прагнув бути ласкаво запрошеним до своїх однодумців і завжди випромінював любов до своїх учнів. Давні греки називали цей дар педагогічним Еросом. За трибом життя Сковорода певною мірою нагадував Еразма, якого він у листах до Михайла Ковалинського називав «нашим» [Сковорода 2005b: 230]². Варто тут пригадати мандри Еразма Ротердамського по Європі, рефлексія яких вилаась у візію майбутнього європейців [Felici 2022: 10-12]. Спадщина Сковороди жанровою різноманітністю також нагадує Еразміанську: це вірші, діалоги, трактати з широким тематичним діапазоном від теології та філософії до педагогіки, політики і навіть медицини, а також переклади античних філософів та поетів.

Зробимо невеличкий історико-філософській відступ, щоб прояснити деякі, на нашу думку, важливі витоки світоглядної культури Сковороди. Серед західноєвропейських філософів Сковорода у ролі напучувача визнає передусім вже згаданого вище «нашого Еразма», який був палким захисником гуманістичних ідеалів Європи і не менш пристрасним критиком соціальних і культурних патологій свого часу, не порушуючи при цьому людської гідності³. Без нього сучасна європейська культура і економіка були б цілковито іншими. Еразм Ротердамський, сам того не бажаючи, своєю критикою церковного життя і неосвічених теологів підготував духовний ґрунт для Реформації. Але згодом між ним та Мартіном Лютером виникла суперечка щодо свободи волі. Тезу про свободу волі як передумову для удосконалення людини і суспільства відстоював Еразм. Натомість Лютер вважав, що воля людини має підпорядковуватись волі Бога⁴. Від Еразма Ротердамського бере поча-

¹ Еразм – це також псевдонім, яким підписувався Спіноза, один з улюблених філософів Фіхте. У Сковороди йдеться виключно про Еразма Ротердамського.

² Докладніше про мандри і педагогічно-просвітницьку діяльність Еразма Ротердамського див. [Christ-von Wedel 2016; Felici 2022].

³ Оцінка Сковородою ідей Еразма Ротердамського як дороговказу на шляху до свободи випередила свій час. Як аргумент на користь цього твердження може служити той факт, що видатний сучасний філософ і соціолог Ральф Дарендорф у своїй книзі «Спокуси несвободи. Інтелектуали у часи випробування», називає «еразміанцями» тих людей, які активно протистояли тоталітарним режимам і пропонували заснувати «товариство еразміанців». При цьому він слушно зауважує: «Еразм Ротердамський жив у часи цілковито інших випробувань, ніж інтелектуали тоталітарної епохи. Але майже 500 років тому він вже виявив ті чесноти, які забезпечують імунітет проти спокус несвободи» [Dahrendorf 2006: 10]. Сковороду з повним правом можна віднести до членів трансісторичного «товариства еразміанців».

⁴ Докладніше див. [Enno 2019: 59-60].

ток ствердження принципу толерантності і свободи як європейської універсалії.

Інший псевдонім Сковороди – Варсава – вказує на солідарність з цим принципом, але також має свої приховані смисли. У перекладі з єврейської Вар означає син, а Сава – на сирійській мові це мир, але за цим словом, важливим для Сковороди, криється ще натяк на Святого Іоанна Дамаскіна, засновника лаври Святого Сави. До того ж по-батькові Сковорода був Савичем. Ці псевдоніми Сковорода використовував здебільшого у листуваннях з друзями. У листах до Ковалинського Сковорода лише з 1788 року підписується обома псевдонімами «Григорій Варсава Сковорода – Даниїл Мейнгард» [Сковорода 2005b: 317]. Мовні ігри Сковороди навколо власної особистості належать до культури європейського бароко з українським колоритом і є своєрідним кодом доступу до його духовного серця.

Культ дружби, духовної спорідненості також свідчать про вплив Еразма на життєтворчість Сковороди. Еразм Ротердамський, як відомо, був прихильником Епікура, поділяючи його погляди на визначення пріоритетів життєтворчості, де важливе місце займає дружба, щастя і радість. У цьому зв'язку варто нагадати, що етика Епікура, його загальновідомі сентенції і поради у вигляді прихованих цитат вмонтовувались у теологічні праці часів схоластики від першої особи без посилань, вони також застосовувались у богослужіннях. Викладачі Київ-Могилянської академії, де навчався Сковорода, оживляли заняття своїх вихованців творами античних філософів та літераторів, а також Еразма Ротердамського, який писав латиною і грекою. Відкриття давньогрецької філософії і літератури по-різному використовували представники середньовічної схоластики та європейського гуманізму. Перші – інструментально застосовували античні тексти для підсилення теологічної аргументації у межах схоластичної техніки мислення, другі – як своєрідний трамплін для стрибка у майбутнє, як новий початок. Сковорода намагається оптимально використати обидві можливості: посилити теологічну, світоглядну і педагогічну аргументацію і водночас зазирнути за горизонти майбутнього, а також мислити по-новому, по-вітчизняному. Останнє означає не стільки фольклорну стилізацію – щоб «вітчизняне» було одразу упізнаним – , скільки постановку проблем, принципово важливих для України. Кант, сучасник Сковороди, і один з найвищих філософських авторитетів для Фіхте, формулював її як вихід зі стану неповноліття, маючи на увазі людину [Kant 1998: 59]. Фіхте згодом перенесе це на німецьку націю, придушену наполеонівськими війнами.

Сковорода також рухається у цьому напрямку, але разом з цим він виступає критиком процесу секуляризації, побоюючись духовної деградації людей, які займатимуться суто світськими справами, розвагами,

веселошами, нічого не знаючи про духовне начало у людині: християнську радість і веселість серця, душевну зрілість і вдячність. У цій делікатній упередженості, яка має потужний виховний потенціал, органічно поєднується онтологічна і морально-етична аргументація. Схематизм світобудови, представлений у різних модифікаціях неоплатонізму, у Сковороди доповнюється символічним світом Біблії, авторитет якої фактично ставиться вище за очільників будь-яких християнських конфесій, як це свого часу рішуче зробив Мартін Лютер. Принциповим для позиції Сковороди стає також розрізнення між двома натурами – видимою і невидимою, залишене у спадок неоплатоніками, але переосмислене як методологія критики тих ризиків, якими вже на самому старті був обтяжений процес секуляризації. Всупереч інтелектуальним тенденціям свого часу, Сковорода докладает усі зусилля, щоб повернути людей до Біблії, до щоденного відвідування її сторінок як храму. Біблія, за Сковородою, створена «до Бога і для Бога», вона «Богом дихає і сама стала Богом», це «початок і кінець усіх книг єврейських» [Сковорода 2005b: 18]. Водночас символічний світ Біблії зображується Сковородою як ідеальний суспільний устрій, своєрідний конструкт утопічного мислення, яке є своєрідним компромісом між релігійною політичною філософією та її секулярними трансформаціями. «Біблія є новий мир і люд Божий ... немає у тій республіці ні старості, ні статі, ні відмінності – все там спільне. Суспільство в любові, любов у Бозі. Бог в суспільстві», – ця візія доповнюється констатацією, що таке «неможливо в людей» [Сковорода 2005b: 44]. Попри наведений скептичний висновок, символічний світ Біблії є орієнтиром для самоудосконалення людини: ця книга не просто розповідає про сакральні події, а й вчить християнському веденню життя, дає уроки християнської етики. Історично засвідченим фактом є те, що Біблія була упродовж тривалого часу першим і найважливішим «шкільним підручником» [Tremml 2005: 139]¹. Вона й дотепер не втратила свого авторитету і виховного впливу, не зважаючи на поширення у світі атеїстичного світогляду.

Адже людина, як зазначали ще античні філософи, завжди знаходить ся у ситуації вибору між усім потрібним, дарованим їй від Бога, і непотрібним, але звабливим. Теоретично чинити такий вибір нескладно, орієнтуючись на заповіді Бога, але на практичному рівні різнобарв'я

¹ Альфред Тремль пропонує таке пояснення цьому факту, співзвучне з аргументацією Сковороди: «Великий резонанс цієї книги у Європі аж до ХХ-го ст., мабуть, не можна звести тільки до центральної позиції «книжкової релігії», це радше пояснюється тим, що вона задовольняє фундаментальні потреби людини. Вона наочно, образно, повчально та експресивно оповідає історії, у яких читачі можуть знайти свої проблеми та питання і дає відповіді на них, останні сприймають або відкидають, але в усякому разі на цьому матеріалі може розвиватись особистість» [Tremml 2005: 139].

видимого і сувора шляхетність невидимого значно ускладнюють це завдання. Сковорода тут апелює до «промислу, особливого для людини», покладаючись на всезагальний розум, на його мудрість, що «творює дійства на загальну користь»: «Вона в усіх наших різного чину справах душа, користь та краса, а без неї все мертве та бридке. Народжуємось ми усі без неї, однак для неї» [Сковорода 2005а: 143]. Таке визначення передумов щастя, добробуту і миру Сковорода переносить на «суспільства» і «політичні тіла». Останні, на його думку, з одного боку, «складаються з людей», а з іншого – мають бути узгодженими у «своєму співжитті» як «годинникова машина на башті» [Сковорода 2005а: 142-143].

Такого роду висловлювання дозволяють зробити припущення, що Сковорода був знайомим з політичною філософією Гоббса. Своє розуміння антропологічного підґрунтя метафорики цього механізму Сковорода розкриває у байці «Годинникові колеса», де кожне колесо має свої призначення і функцію, задану майстром, тобто Богом. Людина наділена свободою обирати свій шлях, дороговкази на якому встановлює Бог. Метафора «годинникових колес», за задумом Сковороди, має прояснити можливість встановлення гармонії на загально-цивілізаційному рівні. «З різними природними нахилами, – підсумовує він, – й життєвий шлях різний. Однак всім їм один кінець – чесність, мир та любов» [Сковорода, 2005а: 105].

Початок і кінець, або альфа і омега, збігаються у життєтворчості людини. Але таке відбувається лише за умови, коли звичайна, емпірична людина перетворюється на нову через відкриття у собі внутрішньої, тобто духовної людини. Щодо цих тез упродовж століть існує консенсус у християнській теологічній літературі і з деякими винятками – у європейській філософській думці [Asmuth 2017: 13-15]. Онтоантропологія, що намагається об'єднати суб'єкт і принцип, характеризується притаманним схоластиці подвоєнням сутностей і вимогою проникнення за горизонти видимого до невидимого. У феноменології Едмунда Гусерля така процедура називається «спогляданням сутностей» (*Wesensschau*). Сковорода також пропонує своєрідну феноменологічну редукцію, яка веде свій родовід від Сократа і Платона, але була впроваджена у широкий обіг у християнській теологічній літературі з часів патристики [Hösle 2006:102]. Йдеться про розрізнення тілесного і духовного та їхнє патологічне взаємопроникнення, коли за духовність сприймається її тілесна видимість. Звідси констатація наявності у людини двох сердець, двох голів, двох тіл. «Є тіло звичайне і тіло духовне, сокровенне, таємне, вічне. То чому не бути двом серцям?» – риторично запитує Сковорода

вустами героїв своїх діалогів [Сковорода 2005а: 171]¹. Він рішуче відкидає британський емпіризм як методологію пізнання невидимого, особливо у випадку самопізнання, бо людина, за Сковородою, «маленький світик, і так важко силу його взнати, як нелегко у всесвітній машині *початок* віднайти» [Сковорода 2005а: 170]. Останнє обумовлене вадами чуттєвого пізнання. Наведемо його закиди у бік емпіризму та сенсуалізму, приховані за популярними сентенціями на зразок цього: «Розкладай перед сліпим усе, що побажаєш і скільки побажаєш, але усе те для нього дурниця. Він може обмацати, а без доторку нічого не втямить» [Сковорода 2005а: 170]. Критицизм, також притаманний чуттєвому пізнанню, за спостереженнями Сковороди страждає на односторонність і вироджується у плітки та чутки, затуляючи потребу у самопізнанні, бо відбувається самоусунення його суб'єкта. «Тому ми не знаємо себе, – розмірковує Сковорода, – що все життя цікавимося людьми. Осудливе наше око дома сліпає. А ловлячи гав на вулиці, простягає свій промінь в середину сусідських стін... Звідси критичні бесіди. Багаті столи в усі дзвони повсюдно дзвонять осудом» [Сковорода 2005а: 291].

Розмірковуючи над перспективою людини в опціях просвітницького розчаклування світу Сковорода опиняється на роздоріжжі. З одного боку, він підтримує запал гуманістів Нового часу, залучаючись до боротьби проти звичок, пліток, чуток, надмірного споживання і вихвалання багатством. А з іншого – його неабияк лякає радикальний поворот до природних підвалин людського буття, бо внаслідок такої операції, нехай навіть суто методологічної, людина позбавляється можливості народження у собі другої, нової, тобто духовної людини. Голова нової людини керується Божественним розумом, а «скотське серце» його зусиллями замінюється на духовне, позбавлене заздрості, підступності і дріб'язковості, натомість наповнюється любов'ю, радістю і вдячністю. А щоб йти новим шляхом, голова, що має світло в умі, дає людини «нові ноги», щоправда, їх треба самому відшукати, тобто створити². «А що таке людина? – запитує і сам собі відповідає Сковорода, – Що б воно не було: чи діло, чи дія, чи слово – все те марнота, якщо воно не отримало свого здійснення у людині» [Сковорода 2005а: 233] Такого роду попередження актуалізуються у сучасних постсекулярних контекстах. Зокрема, Слотердаjk вишиковує в ряд цілу галерею жакхливих дітей Нового часу, ідеї

¹ Як зазначає відомий німецький теолог, один з перекладачів рукописів Мертвого моря Райнгард Дайхгребер, такого роду подвоєння були поширені у пізній схоластиці і у протестантській популярній літературі. Адаптуючи досвід такого роду роботи людини над собою до сучасних постсекулярних контекстів, він закликає слухати слова Бога «вухами серця» [Deichgräber 2000: 5-6].

² «Для нового шляху нові ноги шукай», – закликає Сковорода, описуючи шлях сходження до Бога [Сковорода, 2005а: 237].

та вчинки яких мають неабиякий руйнівний потенціал [Sloterdijk 2014: 314-315]¹.

Спостережливий Сковорода і на своїй Батьківщині і під час закордонних подорожей, безперечно, бачив наслідки таких вчинків. Намагаючись запобігти травм і культурних деформацій, спричинених прискореним процесом секуляризації в Західній Європі, він намагається дещо уповільнити цей рух на своїх рідних теренах. Мабуть, він одним з перших побачив невідповідність існуючих освітніх інституцій запитам часу. Так само, як і Сократ, свої сумніви Сковорода висловлює вустами демона, або Сатани, до якого він звертається з позиції роздвоєного суб'єкта: «друже й враже мій» [Сковорода 2005b: 90]. «Враже», бо йдеться про визнання у такий парадоксальний спосіб ролі освітніх інституцій для розвитку людини і суспільства. Внутрішній голос, або «демон» робить закид Сковороді (Варсаві) у формі риторичного питання: «На всі академії, на всі школи і на всі їхні книги хулу наводиш?» [Сковорода 2005b: 90]. Натомість звернення «друже» означає вдячність за постановку цього питання. Адже освітні інституції, передусім у Європі, на думку Сковороди, або забули про свою виховну гуманістичну місію, або спотворили її зміст у гонитві за модними нововведеннями. Адже головним завданням і зобов'язанням людини перед собою і суспільством є трансформація матеріального у духовне, тваринного у людяне. Передумовою цього є два взаємообумовлені процеси. Сковорода риторично запитує у цьому зв'язку: «І хто може пізнати того, хто живе усередині нас, не навівши собі й не пізнавши себе? Від цього залежить усе наше здоров'я й освіта» [Сковорода 2005a: 214]. Але цей критерій якості освіти у часи Сковороди не вписувався в рамки секулярної культури з її модними у ті часи секулярними трендами, відтак його відкидали з причини нібито його теологічного перенавантаження. Саме слово «мода» та його похідні набувають у Сковороди погано прихованого негативного забарвлення. З цим словом асоціюється видимість та орієнтована на неї відповідна життєтворчість.

Критика політико-педагогічної ейфорії від закордонних нововведень, яку розгортає Сковорода у байках та діалогах «Благодарний Еродій» та «Убогий жайворонок», є актуальною у сучасних українських контекстах, де освіта закордоном, або принаймні стажування, проголошуються ознакою здобуття так званої «якісної освіти», коли остання у парадоксальний спосіб вимірюється кількісними показниками. Так, на-

¹ Слотердайк попереджає: «Хто говорить про обмеження задля майбутнього, той хоче нас ввести в оману. ... Споживання є альфою і омегою постісторії, в той час, як «історія» продовжує й надалі наполягати на створенні царства з обмеженим споживанням задля майбутнього» [Sloterdijk 2014: 314-315].

вчанням у Парижі вихваляється Кобила перед Собакою, хоча навчалась вона там непотрібному і пустому (байка 18 «Собака і Кобила»), Кабан пишається здобуттям почесного звання Барана (байка 28 «Оленця і Кабан»), а мавпа Пішек повчає вдячного Еродія: «Скрізь цвітуть славні училища, в яких навчають усемовні папуги», але відповідь її опонента є більш переконливою, навіть з економічної точки зору: «У нас не як у вас, а зовсім інший у моді спосіб виховання. У вас виховання вельми дороге, а у нас вельми дешево. Ми безкоштовно виховуємо, ви ж – за велику ціну» [Сковорода 2005b: 107].

Якщо аргументи Сковороди на користь вітчизняної освіти є переконливими, то її зміст та курикулярні опції залишаються здебільшого невизначеними. Цей теоретичний дефіцит він намагається подолати через розширення обсягу поняття «споріднена праця» та теоретичне обґрунтування стану нерівної рівності як моделі гармонійного суспільного життя. Як відомо, сама ця ідея належить Платону, який у діалозі «Держава» пропонує здійснювати селекцію за ознаками природжених якостей вже на стадії раннього дитинства, забираючи малюків з родини і таким чином здійснюючи начебто справедливий розподіл суспільства на стани через виховання та освіту на основі природних схильностей. На відміну від Платона, Сковорода пов'язує ідею спорідненості із практично-філософським імперативом самопізнання, до якого закликає також і Платон вустами Сократа. Цілоком у дусі сучасної екзистенціально-антропологічної ідеї пробудження (*Erweckung*) він покладає відповідальність за акт першого поштовху до самопізнання на батьків, про що у домодерній традиції напучування з пафосом розповідає Еродій, вдячний своєму батькові за школу мудрості. І разом з цим Сковорода суперечить сам собі у передмові до «Езопової байки», яка завершує довгу «Розмову, названу Алфавіт, або буквар миру». Ця байка, коментує він, «перетворена на новий лад малоросійськими фарбами для учнів поетики 1760 року в Харкові. А написано її через те, що багато учнів навчаються, хоч до того анітрохи не народжені» [Сковорода 2005b: 462].

Фактично теорія «нерівної рівності» Сковороди відтворює у нових соціокультурних контекстах вчення Августина, якого він також високо ушановував, – вчення про напередвизначення (*praedestinatio*). Душевний мир і щасливе життя відтак залежить від пізнання людиною свого напередвизначення, тобто заданості траєкторії життя Богом, що обмежує простір свободи. У дусі популярних європейських книжок у стилі шельмівських романів, поширених у Європі у XV-XVI ст. Сковорода дає поради, як бути нещасливим, перелічуючи стани неспорідненості. Це «входить у неспоріднену статъ, нести посаду, неспоріднену природі, вчитися тому, до чого не зроджений, дружити з тими, до яких не є народжений» [Сковорода 2005a: 418]. У багатьох своїх діалогах, як

вже зазначалось вище, Сковорода демонструє техніку мислення проти себе. У вигляді провокативних питань, фактично адресованих авторові порад, як оволодіти мистецтвом щасливого життя, тобто самому собі, Сковорода вміло обходить логічні пастки на зразок тих, якими намагались спантеличити Сократа софісти. Так, на питання про перспективи життєтворчості тих, хто народжений до злодійства, Сковорода пропонує або повернутися до теологічної аргументації щодо особливого промыслу Божого, говорячи про народжених на добро і зло, або ж займає просвітницьку позицію, посилаючись на свободу вибору людиною своїх життєвих пріоритетів. В усякому разі він хоче мати справу з тими, хто намагається відкрити у собі духовну людину, побачити Бога у серці, бо інші мало чим відрізняються від тварин. «Моя розмова, – пояснює Сковорода, – стосується лише людинолюбних душ, чесних станів і благословених видів промыслів, які не суперечать Божому і людському законові, а складають плодоносний церкви, ясніше кажучи, суспільства сад, як окремі частини складають годинниковий механізм» [Сковорода, 2005а: 418].

Людина, яка займається спорідненою працею, не втомлюється трудитися, робить це з натхненням і радістю. Йдеться не про престижну професію чи високооплачувану роботу, а про радість самореалізації. «Правда, – констатує Сковорода, – що наука приводить спорідненість до досконалості. Але коли не дано спорідненості, тоді наука що може здійснити? Наука – це практика та звичка, ... коли математик, медик чи архітектор щасливий, звісно, те щастя залежить від природи, що народила його до того. А без неї він бідна і смішна істота» [Сковорода 2005а: 440-441]. Таке возвеличення і навіть оспівування праці за покликанням співзвучне настановам протестантської етики, яка, за відомим висловом Макса Вебера, породила дух капіталізму, паростки якого вже за часи життя Сковороди давались взнаки на Слобожанщині. Алгоритм дій щасливого життя, за Сковородою, виглядає таким чином. Першим кроком на цьому шляху є самопізнання, відкриття власної природи і водночас робота над собою з метою подолання домінування тілесних потреб над духовними, та недопущення відповідних низьких та підступних настроїв, особливо деструктивних психічних станів, таких, як заздрість, хвалькуватість, зарозумілість, пихатість, злосливість, підступність тощо. Другим кроком є бажання діяти, і зрештою – насолода та радість від праці. Сковорода дає їй визначення у дусі пієтизму, стилістика та логіка якого була ним засвоєна від Симона Тодорського ще в часи навчання у Києво-Могилянській академії. Зокрема, він наголошує: «Праця – живий і невсипущий рух усієї машини, доки не довершиться справа, що сплітає творцеві своєму вінець радості. Коротко кажучи, природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою» [Сковорода 2005а: 419].

Досягається це за допомогою «доброго виховання», де головним учителем знову-таки виступає Біблія.

Усі ж вади так званого «злого виховання» обумовлені відходом від Бога, заміною серця «шлунком», «ненажерливістю». Анатомічні і фізіологічні метафори, поширені ще з античності в описах людських пороків, Сковорода застосовує для унаочнення деградації людини, що втратила Бога. Але попередження, висловлені через такі метафори, спонукають людину замислитись над своїм життям. Це торкається також деформацій особистості, яка займається не своєю справою. Наведемо його діагностику ранньої стадії перетворення людини на тварину: «Найдобріша душа тим неспокійніша та нещадніша, чим більшу посаду вона займає, але до неї не природжена», отже, внаслідок цього вона «замість добрих послуг лише ображає друзів та родичів, близьких і далеких, співвітчизників та іноземців», тим самим приносячи шкоду суспільству [Сковорода 2005а: 419].

Оскільки, за Сковородою, Біблія має невичерпний освітній та виховний потенціал і взагалі є найвищим авторитетом для людини у справі мислення і віри, то основну увагу він приділяє не стільки екзегетиці, скільки герменевтиці біблійних текстів, виходячи за їхні межі, прислухаючись до багатоголосся витлумачень біблійних подій та їхнього резонансу, а також – у дусі лютерівської традиції – до чуток, гадок, наївного сприйняття цих сюжетів простими людьми у переказах. Останнє певною мірою є наслідком стрімкого розширення Галактики Гутенберга, коли культурна техніка читання змінює ставлення широких верств населення до книжок: вони стають більш доступними, але з розумінням прочитаного виникають проблеми¹. Усні перекази неминуче вносили перекручення, додавали щось від оповідача. Через це Сковорода застосовує і до символічного світу Біблії вимогу розрізнення між видимим і невидимим, бо це – різні плани біблійних оповідей. Передусім, він вказує на принципову відмінність між законом Божим і переказом, бо перший є «райським деревом», а другий – тінню. Ігнорування цієї відмінності, як слушно зазначає Сковорода, дезорієнтує людину. Він попереджає про пов'язані з цим ризики: «У нас майже скрізь непорівнювану цю відмінність порівнюють, забуваючи закон Божий і змішавши з брудом людським воедино, навіть до того доходить, що людські брехні вище підносять і, на них уповаючи, про любов не подумують... . Так ви ради передавання вашого знівечили Боже Слово (Закон)» [Сковорода 2005а: 149].

Діалоги Сковороди, присвячені тлумаченню біблійних символів та емблем за своїм змістом та структурою нагадують дидактичні матеріали у рамках православного катехізису, а також – брошурки до підго-

¹ Детальніше про такі зміни див. [McLuhan 1962: 40].

товки протестантських підлітків до конфірмації¹. Але, на відміну від останніх, діалоги Сковороди насичені дидактичними порадами, як читати Святе письмо. Особливу увагу він приділяє суб'єктності практик читання християнських як канонічних, так і неканонічних текстів. Наставниками такого роду читання мають бути якщо не сам Бог, то принаймні ангели та святі, а не будь-які «книжники» та «філософчики», бо у Сковороди йдеться передусім про богослов'я. Воно «вчить або втілює найпотаємніші в душі починання, поради й думки... Від ради, або голови, всі наші діла, як із джерела назовні виходять... Якщо рада добра, то й плоди добрі» [Сковорода 2005b: 36-37]. Роль наставника, делегованого читцю Богом, полягає у викорененні злих думок, на місце яких насіюються Божі слова. Успішність такої дисциплінарної процедури залежить від позитивного емоційного зв'язку між наставником та читцем, отже, того, що в античності називалось педагогічним Еросом, або педагогічною любов'ю. Сковорода дещо знижує емоційність такого зв'язку, обмежуючись симпатією, або співчуттям.

У своїх листах до учнів, друзів та приятелів він дотримується цієї вимоги. Так, у листі до М. Ковалинського Сковорода дає поради своєму молодшому товаришу щодо організації самоосвіти: «Знаходь годину і щоденно потроху, але обов'язково і саме щоденно, відкидай в душу, як в шлунок, слово або вислів і немов до вогню підкидай потроху до поживи, щоб душа живилась і росла, а не пригнічувалась. Чим повільніше будеш вивчати, тим плодотворніше навчання. Повільна постійність нагромаджує кількість, більшу від сподіваної. Допомога керівника, якщо в ній буде потреба, забезпечена» [Сковорода 2005b. 229]. Показово, що вчитель сам готовий вчитись у адресата своїх освітніх послуг. Наведемо прохання Сковороди до свого учня: «Якщо у грецьких словах, як вони тут написані, я припустився помилки, то виправ і повідом мене. Немає нічого дорожчого за це, і знай правило: рука руку миє» [Сковорода 2005b: с. 260]. Вже на підставі цих порад Сковороду можна назвати засновником неформальної дистанційної освіти у просторі Східної України, а також освіти упродовж життя, бо саме на це він налаштовував своїх учнів та друзів.

¹ У постсекулярних контекстах посилюється значення такої підготовки і передусім читання Біблії дітям вголос. Як зазначає відомий культуролог і мистецтвознавець Дитрих Загерт, «...читання Біблії вголос відкриває свою власну сферу між письмом та усним мовленням. Це відкриває можливість звучання обертонів ті унтертонів, розширює резонансні простори, забезпечує вступ до тексту і його самостійного читання» [Sagert 2020: 61]. Але в Європі сучасники Сковороди вже іронічно ставились до процедури конфірмації. Так, в одному із своїх численних афоризмів Георг Кристоф Ліхтенберг епаує лютеран: «Здобуття докторського ступеню – це конфірмація духу» (Das Doktorwerden ist eine Konfirmation des Geistes) [Lichtenberg 1976: 27].

Синонімом освіти, точніше навчання, у часи Сковороди виступає наука, а науковці – це люди, які здійснюють дослідження, узагальнюють їхні результати і розробляють вчення. Починаючи з Нового часу у Європі поступово змінюється соціальний статус науковця-дослідника, літератора і філософа. Вони поволі перетворюються на публічних людей, разом із розвитком салонної та академічної культури. Від них очікують публічних лекцій, духовного лідерства. Але ці додаткові просвітницькі зобов'язання відволікають науковця від його безпосередніх завдань, створюють ситуацію хронічного дефіциту часу. Звідси – прагнення усамітнення, необхідного для розумової діяльності. Ці зміни – як у Західній Європі, так і на теренах Малоросії та Слобожанщини – відчув на собі Сковорода. Він реагує з підозрою на «вчених» та «книжників», які лише імітують пошуки істини. Їм протиставляється мудра людина: «Учений дуже багато жере. Мудрий мало їсть зі смаком. Ученість, обжерливість – теж саме. ... Справжній смак при здоров'ї, а пряма мудрість – при користі. ... Душевна користь – це ліки, пожива й здоров'я серцю» [Сковорода 2005b: 58]. Метафорика, за допомогою якої Сковорода описує хибний вплив вчених-жерців, говорить сама за себе: це хижі зуби, шлунок, який наповнюється непотрібними знаннями, які треба «виблювати» задля чистого серця. Підкреслюючи своє упереджене ставлення до диференціації наук, Сковорода зізнається, що його справжніми друзями не можуть бути ті люди, які вивчали науки, чужі його розумовим нахилам [Сковорода 2005b: 231]. Сковорода виступав проти забобонів і звичок, які руйнували не тільки душу, а й фізичне тіло людини. Цілком у дусі Просвітництва він стає також на захист «здорового тіла»¹

Сатира на науковців, які продукують позірні знання і ковтають книжки, була поширеною у XV-XVII ст. Як приклад тут можна навести «Корабель дурнів» Себастьяна Бранта та «Похвалу Глупоті» Еразма Роттердамського. На захист науки, науковців і нових перспектив освіти та виховання стає Фіхте, філософсько-освітні ідеї якого також опосередковано вплинули на структурування освітнього простору Слобожанщини у XIX ст.

2. Виправдання гуманістичної місії вченого і встановлення нових цілей виховання: освітні імплікації філософії Фіхте

Фіхте не помічає пастки секуляризації, які гостро відчував Сковорода, метафорично описуючи симптоматику дезорієнтації людини через нові практики позірного знання. Можна навіть припустити, що Сковорода

¹ У листі до М. Ковалинського він застерігає: «В жодній галузі в народі нема такої великої кількості знавців, як у медицині, і нема нічого такого, про що народ так мало знав, як про лікування хвороб. За винятком загальноновживаних простих ліків, відкидай усі» [Сковорода 2005b: 231].

рода крізь віки вже відчував себе розчавленим під завалами суспільства знань, в той час як Фіхте подумки вже розстилав червону доріжку для крокування до цього конструкту по теренах тогочасної європейської дійсності. Остання має точки дотику із сьогоденням, бо драматургія німецького ідеалізму розкриває діалектику секуляризації у контекстах комплементарного соціального навчання, коли релігійні смисли все частіше виступають об'єднавчою силою у складно структурованих мультикультурних соціумах [Habermas, & Ratzinger 2018: 31-32, 35-36].

У цій діалектиці Фіхте починає з того, на чому завершив Сковорода. Але збережені смисли пізньої схоластики та північного гуманізму прориваються крізь його просвітницьку патетику возвеличення науки. Це відбувається навіть у тому випадку, коли йдеться про реальність і діяльність: ключові концепти філософії Фіхте, яка позиціонує себе як теоретичний конструкт науки взагалі. «Реальність, – наголошує він, – є діяльною, а усе, що діє, є реальністю. ... Діяльність – це позитивна, абсолютна ... реальність» [Fichte 1988: 55]. Нагадаємо, що Сковорода вихідним моментом свої розміркувань щодо самореалізації людини виходив зі спорідненої праці, яка задана Богом, але узгоджується з наявними умовами і обставинами. Фіхте натомість, говорячи про діяльність, пропонує абстрагуватись від усього емпіричного і трансцендентного. Він висуває вимогу дотримуватись у мисленні «чистого» поняття діяльності, тобто «абстрагуватись не тільки від усіх часових обставин, а й передусім від об'єктів діяльності» [Fichte 1988: 55].

Діяльність саме у такому її розумінні не тільки зносить усі міражі видимості, якими б звабливими вони не були, а й попереджає їх появу у вигляді збурень і навіть збочень людської свідомості. Фіхте хоче побудувати міцну і виважену теорію для усього людського роду взагалі, зосереджуючись на поцейбічності призначення науки і покликання науковця. Адже, як дотепно підмічає Слотердайк, «внаслідок секуляризації небо втратило свій імунітет та силу» [Sloterdijk 2020: 7]. Фіхте використовує цю ситуацію, щоб продовжити одну з побічних ліній кантівської філософії: експлікацію культурно-місіонерської функції науки. У зосередженні саме на цьому моменті дається взнаки вплив іншого Еразма – Спінози, з його містично забарвленим пантеїзмом. Теоретичні принципи, якими керується Фіхте, це не правила або дороговкази на шляху світла, а прокладання цього шляху, де розробником такого проекту виступає філософія, зрощена зі своїм автором, а саме як науковчення, тобто рефлексія самої себе. Боротьба за свободу для нього – це боротьба за людину, за її визволення з-під влади речей і обставин. Слотердайк стисло передає грандіозний задум Фіхте, у якому відчувається містицизм Спінози: «Науковчення – з його моральним додатком: керівництвом, як зробити життя блаженним – є логічною трубою, яка сповіщає про вставання з гробів об'єктивізму. По-

всталий з мертвих суб'єкт відчуває прагнення записатись добровольцем до війська морального модерну» [Sloterdijk 2011: 73].

Модерне перенесення Бога у площину моралі, охорону якої забезпечує розумна воля, є онтологічним аргументом на користь наділення розуму властивостями Бога-творця, бо саме розум гарантує закріплення ідеї Бога у моральній свідомості людства. Оцінюючи доробок Фіхте, сучасні дослідники його філософської творчості зазначають: «Творець науковчення залишив нащадкам спантеличений імпульс аргументативного профетизму; тим самим створив яскравий антипод летаргічному або спортивному підсумовуванню, яке ще спочатку 19 ст. визначає бездуховне виробництво у вищих школах» [Sloterdijk 2011: 71].

Мабуть, такий задум чимало завдячує життєвому досвіду Фіхте, зафіксованому у його спостереженні, що філософія віддзеркалює особистість свого сіамського двійника – філософа. Розглянемо деякі з таких віддзеркалень. Молодий Фіхте, як і Сковорода, походив з неможливої сільської родини, вразив своїми здібностями верхівку свого соціального оточення, одержав щасливий квиток спонсорської допомоги на освіту, якої завжди не вистачало¹. Він був змушений брати підробітки домашнім вчителюванням, не припиняючи роботи над своїм філософським вченням. Його мандри є також описані майже в усіх підручниках історії філософії: чого варта одна подорож до Канта через усю Пруссію. Він замислювався навіть про переїзд до Харкова, не тільки через цькування у Німеччині з приводу підозри в атеїзмі: там мала відбутись апробація гумбольдтівського проекту принципово нового університету, в основу якого була покладена ідея єдності освіти і наукових досліджень, секулярна за своїм змістом.

Разом з цим цей порушник спокою, *puer robustus* цілого континенту постійно займався самопізнанням, самопостереженням і самоконтролем. В той час, як його колеги, приятелі і знайомі експериментували з різними моделями родинного життя (Шеллінг, Гете та ін.) Фіхте був взірцевим чоловіком і батьком. А у своїх багатьох листах до власного незможного батька виступає майже сковородинівським вдячним Еродієм². За своїм характером від був чесною і порядною людиною, яка у сфері громадського життя не поступалась своїми принципами, за що потерпав від свої недругів. Як учений Фіхте не підходив до ідеально-типового

¹ Детальніше про біографію Фіхте та актуальність його філософії у сучасних контекстах див. [Schroder-Amtrup 2012].

² Про відносини Сковороди з батьками і взагалі з родиною відомо лише у переказах третіх осіб, що притаманно ренесансній традиції біографічної міфотворчості на підставі свідочств «друзів» та «випадкових свідків», яка веде свій родовід від автобіографічного та біографічного жанру патристики і схоластики, де за фактологічним матеріалом проблискує «коректура самосвідомості цивілізації» [Flasch 1989:14]

конструкту позірного науковця, тобто жерця – за термінологією Сквороди¹. У щоденнику Фіхте є запис від 24.06.1788 р., де він наводить «свої випадкові думки, записані у безсонну ніч». У цих записах представлена критика світського життя і пороків, обумовлених процесом секуляризації [Fichte 1961: 26]. Ця критика, за описом пороків і збочень так званого світського життя і салонної культури, дуже нагадує пасажі Сквороди в описах шляхів, якими крокують усі ті, які орієнтуються на багатство та інші позірні цінності, а також ті, що лицемірно приховують такі інтереси за видимою набожністю [Скворода, 2005b: 72-75]. Але критика Фіхте є більш конкретною. Так, засуджуючи марнотратство, розбещення молоді і жінок, руйнацію родинного життя, «султанізм влади», безглуздість та суперечливість законів, заміну релігії балаканиною, Фіхте закликає до боротьби з побічними наслідками секуляризації, які мають місце в усіх сферах суспільного життя. Особливої уваги тут заслуговує його критика стану науки як у Німеччині, так й у сусідніх з нею країнах. Серед симптомів її деградації Фіхте називає такі: «Спекуляції і метушня навколо непотрібних речей, натомість залишення поза увагою усього загальнокорисного. Тупість суто спекулятивних вчених без знання світу і людей. – Удавання можновладців, що нібито вони поважають і захищають науки, зовсім не знаючи їх, натомість демонструючи вищий ступінь зневаги і прирікаючи на злиденність тих, хто нею займається» [Fichte 1961: 26].

Захистити науку від спотворень і проникнення у її тканину елементів, притаманних буденній свідомості, на думку Фіхте, має філософська теорія науки, науковчення, необхідним додатком до якого є розгляд місії вченого, його покликання і призначення. Перш, ніж розглянути ідеї Фіхте, звернемо увагу на те, що зазвичай випадає з поля зору дослідників його теорії і практики наукової діяльності, розглянутої з позицій суб'єктності. Він змінює відношення між читачем і автором у письмовому викладі своїх лекцій. Якщо Скворода у своїй трактатах та діалогах встановлює люблячого або принаймні толерантного посередника для кращого розуміння повідомлення чи релігійного послання, то Фіхте намагається будь-якими засобами спонукати зацікавлених проблемою зайнятись прямо разом з ним пошуками розв'язання теоретичних і практичних складнощів. Сучасною мовою це називається віртуальною командною роботою. Той, хто обурюється незрозумілістю засадничих тез науковчення, на думку Фіхте, не може рухатись з ним далі. Він не хоче пояснювати, тлумачити, або, за термінологією Сквороди, зупинитись для «жування і жертя». Фіхте ж встановлює партнерські відносини на

¹ У листі до нареченої Фіхте зазначає, що зробить усе для її гідного життя у подружжі, але не є марнославною і «зараз хоче тільки одного: бути Фіхте, навіть не магістром», під останнім мається на увазі магістр масонської ложі [Fichte 1961: 80].

шляху пошуків істини. З тими ж, кому з ним не по дорозі, він радить: «Якщо мій текст знаходиться за межею вашого розуміння, це означає, що ви стоїте за кордоном моєї зрозумілості; наші духи розділені цим кордоном, отож люб'язно прошу не гаяти часу на читання того, що я написав» [Fichte 1988: 8]¹. Ті ж читачі або слухачі лекцій Фіхте, які розуміли його задум, були здатні розгледіти за складними логічними аргументами, за діалектикою «Я» – «Не-Я» принцип розумної свободи і народження нового суб'єкта, були для нього більше, ніж однодумцями. Це були філософи, які не просто говорили про свободу, а й діяли тут і зараз для її самоствердження у людському бутті.

Вчений, тобто справжній філософ, за Фіхте, є людиною, яка працює, керуючись інтересами людського роду і служить істині. Отже, фактично він є секулярною версією пастора з розширеними функціональними уповноваженнями. Коло завдань вченого включає його місіонерські зобов'язання, а також практичні доручення, делеговані згори науковцям, циркуляри якого допомагає писати теологія, щоправда, дотримуючись стандартів секуляризації. Вчений (Gelehrte) відрізняється від науковця (Wissenschaftler) тим, що науковець займається своїми дослідженнями у своїй галузі. За сучасною класифікацією його проекти і розробки теж віднесли б до розряду галузевих. А ось вчений – це не тільки науковець, який займається фундаментальними дослідженнями, він має передусім сприяти духовному поступу людства, його ушляхетненню, що, в свою чергу, є запорукою поступального розвитку культури і цивілізації.

Фіхте відстоює переконання, що на вченого як уособлення справжнього філософа покладена місія бути «вчителем» і «вихователем» усього людського роду [Fichte 2014: 32, 33]. Щоб гідно виконувати цю місію, вчений має постійно займатись самопізнанням і самовихованням, ставити самому собі завдання і звітувати про їхнє виконання. Така традиція була започаткована ще Кантом, а Фіхте ще більше загострив вимоги до себе. Так, напередодні нового 1791 року він формулює низку «правил на новий рік для самоконтролю»².

¹ Навіть на прохання свого друга Фрідріха Шиллера щодо усунення з тексту «понятійної сум'ятіці» Фіхте реагує досить полемічно: «Філософія споконвічно – це не літери, а виключно дух, отож йдеться про те, щоб ухопити і представити цей дух» [Fichte 1961: 128].

² Він зокрема, імітуючи голос вищої сили, ставить сам собі в імперативній формі такі завдання: «Голос обов'язку ушановуй понад усе. Щоб він більш гучно звучав у Тобі, аналізуй кожного вечора, чи не порушив Ти його» [Fichte 1961: 60-61]. Далі йдуть адресовані самому собі попередження щодо контролю за серцем, де також має панувати обов'язок, а не пихатість, зарозумілість, зневага до інших людей. Якщо такі випадки мали місце, про них треба доповідати, тобто заносити до щоденника, щоб у подальшому не впадати у такі розбещення і удосконалювати себе. «Такий аналіз має бути суворим і об'єктивним (unparteiisch)» [Fichte 1961: 62].

Технічний бік цієї відповідальної місії полягає в тому, що вчений – як репрезентант філософського розуму з прихованим натяком на статус просвітленого – виконує функції експерта, здійснюючи селекцію корисного і некорисного знання. Його функція на цьому рівні: відкидати «пусті і некорисні знання», а також перетворювати знання на такі, що «мають користь для суспільства» [Fichte 1961: 62]. Критерієм відбору тут виступає істина. Мабуть, відчуваючи загрозу перетворення експерта, діяльність якого є діалектичною єдністю свободи і відповідальності, на упередженого або просто нерозумного цензора, Фіхте наполягає на неприпустимості будь-якого примусу в експертній діяльності ученого. Протекціонізм і корупція в науці мали місце в усі часи, але вищі сили – Бог у Сковороди – нібито стояли на перешкоді її розповззанню. Тим не менш «куплена ученість» була поширеним явищем.

Фіхте переносить не тільки науку, а й усе духовне виробництво у секулярний простір і покладає тягар відповідальності за це на вченого, начебто від природи озброєного містичним інструментарієм, щоб відповідати своїй високій місії. За Фіхте, вчений мусить «відчувати істину», не втрачаючи при цьому розуму, бо вона має для нього сакральне значення [Fichte 2014: 33]. Натхнення, радість служіння істині тут розглядаються як секулярні аналоги християнської етики. Внаслідок посилення в знаннях філософської, історико-філософської та історичної складової, як того вимагає Фіхте, наука набуває всесвітньо-історичного виміру і сама перетворюється на простір, у якому починають діяти нова освіта й нове виховання.

Той, хто буде виховуватись по-новому, на думку Фіхте, перетвориться на «члена вічної ланки у вічному ланцюгу духовного життя більш високого порядку» [Fichte 1978: 44]. Зміст і форми нового виховання визначатимуться вже не науковченням, а створеною на його засадах «новою релігією», яка актуалізує не тільки християнські цінності у статусі загальнолюдських, а й зорієнтує вихованців на самодіяльність (Selbsttätigkeit). Нова релігія, за Фіхте, не відокремлює Бога від людини, вона взагалі є «зняттям потойбічності» і визволенням людини від хибних уявлень та орієнтирів, які існують у кожному історичному епоху. Це руйнація стереотипів старої релігійної свідомості про гріхопадіння як початок людської історії, гнів Бога, спокуси і зло як таке. Через це вона є пізнанням і вихованням, необхідним для самодосконалення і зв'язку між генераціями людей, сформованих і вихованих по-новому. Кожна генерація примножуватиме коло таких людей, які виступатимуть рушійною силою цивілізаційного поступу.

Вимогу самопізнання Фіхте поширює також і на такий складний суб'єкт, як нація. Показово, що зміна адресатів нового виховання з занадто абстрактного «людського роду» на більш конкретну «німецьку націю» відбувається після виходу Фіхте з масонських лож, поширених у німецькомовному просторі, бо його ідея свободи суперечила розумінню

останньої у масонів. Таємні товариства не вписувались у фіхтеанську концепцію відкритого поступу людства і сприяння цьому процесу засобами освіти і виховання. Проекти оновлення останніх потребують публічного обговорення, а не прийняття рішень на закритих зібраннях, бо йдеться про перспективу людини і людства.

Остаточний розрив Фіхте з масонством відбувся вже влітку 1800¹. Ця дата є важливим маркером у філософських пошуках Фіхте, бо він став сучасником подій, які були наслідком Французької революції: повалення Абсолютизму, перші кроки на шляху народовладдя, які окрили його як втілення ідеї свободи. Просвітлення і просвітництво тісно переплітаються у філософії нового виховання, задум якої виник ще під час роботи над «Науковченням». Відповідь Канта на питання «Що таке Просвітництво?», яка містила велике педагогічне завдання виведення людини «зі стану неповноліття за власною провиною», Фіхте сприйняв як керівництво до дії. Його «Промови до німецької нації» (1807-1808) були написані у часи випробувань німецького народу і самого Фіхте, якими стали для усіх без винятку німців наполеонівські війни, бо на його очах відбувся розпад Священної Римської імперії німецької нації, яка існувала з XVI ст. [Ehlers 2012: 97]

Ці промови, або лекції, були розраховані на широке коло людей, які не вивчали філософію, але уболівали за збереження німецького народного духу і культури. У листі до графа Ціхи (травень 1812) Фіхте пропонує розрізняти філософію як «сувору науку» з широким дисциплінарним розгалуженням, сягаючим аж до «філософії математики», з одного боку, і популярну філософію – з іншого. «Також і неосвічений, зазначає Фіхте, – заслуговує на відповідь, як ця невідома йому наукова система впливає на формування його життя і погляди. Це я нещодавно виклав у популярних працях під назвою «Промови до німецької нації», які можна сприймати як настанови щодо блаженного життя, визначення основних тенденцій сучасної доби і призначення вченого. Я запрошую прочитати ці лекції усіх тих, хто має нечітке і побіжне уявлення про моє вчення» [Fichte 1961: 283].

Свої роздуми над перспективами поступального розвитку німецької нації Фіхте починає з констатації того факту, що така нація є, вона суб'єктна і може бути описаною з позиції її «Яйності» (Ichheit), тобто розумної національної самосвідомості. Цим підхід Фіхте до визначення нації, її буття і перспектив самоудосконалення відрізняється від бравурного пруського патріотизму, що тримається на національній міфотворчості та патетиці самозвеличення, а також від політологічних визначень

¹ Детальніше про історію перебування Фіхте у масонських ложах див. [Hammacher 2000: 65-75].

нації на підставі ідеально-типових конструктів, консенсусно визнаних сучасними політологами. Нація для нього – це суспільна свідомість усіх тих, хто визнає себе німцями, отже їхнє теоретичне «Я» та його практичні саморепрезентації.

У своїх «Промовах до німецької нації» Фіхте починає з того, пропонує ледь не протосоціологічне дослідження духовного стану народу, тобто пересічних німців. У напівфеодальній Німеччині розрив між високою культурою і нижчими верствами населення був надто значним. Так звані «народні книжки» з переказами місцевих легенд та чуток нерідко були далекими від християнської добродетності і цноти. Нагадаємо, що навіть перше видання казок братів Грімм було заборонено за опис непристойних сцен. Отож, Фіхте фіксує увагу на такому моменті: «Реформатори навчили німецький народ читати, рекомендуючи таких письменників, які писали позаочі пап, цей приклад читання заразив інші країни, зараз письменники стали страшною силою, яку доводиться брати під суворий контроль» [Fichte 1978: 8]. Отже, не тільки фольклорна культура, а й культура середніх станів німців, на думку Фіхте, потребує змін через дефіцит духовності та надмір розбещеності. Це велике поле для діяльності філософів як науковців.

Наполеонівські війни ще більш ускладнили це завдання, адже, окрім суто просвітницьких цілей, нове виховання мало формувати національну єдність німців в умовах втрати державності. «Виховання, наголошує Фіхте, – це єдиний засіб зберегти існування німецької нації в умовах політичної залежності» [Fichte 1978: 21]. Метою такого виховання є формування «національної самості», наповнення духовного життя німецького народу «науковим змістом», що означає пробудження розуму, націленого на самопізнання і розвиток особистості. Національне виховання передбачає створення передумов для впровадження національної освіти, побудованої на засадах Йоганна Гайнріха Песталоцці. Незалежно від віку вихованців, національне виховання має орієнтуватись на найкращі твори німецької літератури, музики і образотворчого мистецтва, а не на політичну доцільність, тим самим роблячи внесок німецької нації до ідеї Європи з притаманними їй гуманістичними смислами. Також і морально-етичному вихованні Фіхте покладається передусім на мовний вишкіл і німецьку художню літературу, яка здійснює секулярну трансляцію норм і настанов християнської етики у повсякденне життя, але найголовніше – пробуджує у людині дух і розум, формує культуру почуттів [Fichte 1978: 36, 199]. Нове виховання, за Фіхте повинне спиратись на нову релігію, тобто на новий світогляд, який формуватиме німецьку націю як культурну. Національне виховання, як його уявляв собі Фіхте, здатне замінити політику педагогікою, де людина і свобода проголошуються найвищими цінностями.

Висновки

Навіть стислий розгляд філософсько-освітніх ідей Сковороди і Фіхте розкриває їх внутрішній зв'язок з ідеєю Європи, яка задає напрям освітніх і виховних стратегій і виступає орієнтиром життєтворчості у різних європейських соціумах, що дозволяє розбудовувати комунікативні мережі між ними. Сковорода і Фіхте по-різному артикулюють та актуалізують смисли цієї ідеї в залежності від конкретних соціокультурних контекстів. Але у розгляді нових завдань освіти і виховання, які висуває доба Модерну, їхні погляди збігаються у визначенні недоторканого ядра антропологічно орієнтованої філософії освіти, яким є духовне начало в людині, а також свобода як принцип людського буття.

Інтуїції щодо єдності теорії і біографії, представлені у сучасному культурно-антропологічному дискурсі, знаходять підтвердження у працях Сковороди і Фіхте. Їхні філософсько-освітні ідеї несуть на собі відбиток їхньої життєтворчості і пронизані духом відстоювання свободи творчості.

Концептуалізація самопізнання у педагогічній площині, як свідчать теоретичні розвідки Сковороди і Фіхте, поглиблює розуміння ролі самовиховання і самоосвіти у самореалізації особистості, а також уточнює рольову реальність процесів навчання і виховання. Фігура уявного посередника у діалогах Сковороди та імітація безпосереднього спілкування з аудиторією слухачів і спільнотою читачів у Фіхте вказують на особливості саморепрезентації письмової культури в умовах засвоєння технік читання і письма, необхідних для ефективного національного виховання та емансипації широких верств населення.

Перспективне бачення суспільства і нації постійно потребує критичної саморефлексії як на макрорівні, так і на рівні повсякденності, що здійснюється у формі секулярних розмов з релігійним змістом (Сковорода), так і звернень до публіки (Фіхте). Дієвість таких комунікацій з відповідним медіумом передбачає посилення світоглядного виховання, настанови якого активізуються через залучення людини до активної діяльності (Фіхте) або природженої праці (Сковорода), що має супроводжуватись оптимістичним світовідчуттям.

Діалектика секуляризації і десекуляризації духа у процесах самопізнання, яка розкривається у філософсько-освітніх розвідках Сковороди і Фіхте, має місце також і у сучасних постсекулярних контекстах, які певною мірою нагадують старі суспільні виклики, спричинені просвітницькими ілюзіями. Але ці ілюзії несли у собі щось на зразок пригадування майбутнього, яке стало реальністю з появою нових культурних технік у просторі постіндустріального суспільства. Стрімке зближення галактики Гутенберга і галактики Цифровізації мають два сценарії завершення: або крах від їхнього зіткнення або їх об'єднання та утворення нового

культурного Універсуму, потенціал якого забезпечуватиме поступальний розвиток людства. Отже, філософсько-освітні послання Сковороди і Фіхте мають бути почутими нашими сучасниками.

Посилання:

- Асмут, К. (2020). *Харківські лекції* / пер. і вступ. слово М. Д. Култаєвої. Харків: ФОП Андреев.
- Ковалівський, А. (1929). Нові дані про двійника Г. Сковороди в Лозанні Данііла Мейнгарда та його сім'ю. *Україна* (36), 38–39.
- Ковалинський, М. (1956). *Григорій Сковорода (Життя і деякі думки українського філософа спиритуаліста)*. Лондон: Укр. Вид. Спілка.
- Култаєва, М. (2017). Філософсько-педагогічні розвідки Яна Амоса Коменського: нагадування про сенс і призначення освіти. *Філософська думка* 21(2), 163–193.
- Попович, М. (2008). *Григорій Сковорода: філософія свободи*. Київ: Майстерня Білозерських.
- Сковорода, Г. (2005а). Твори / відп. ред. М. Сулима ; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. У 2-х т. Т. 1: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Київ: Обереги.
- Сковорода, Г. (2005b). Твори / відп. ред. М. Сулима ; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. У 2-х т. Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи / пер. із староукр. мови і прим. М. Кашуба, В. Шевчук. Київ: Обереги.
- Ушкалов, Л. (2004). *Григорій Сковорода. Семінарії*. Харків: Майдан.
- Шевчук, Т. (2011). Музичний код творчості Григорія Сковороди. *Слово і час* (35), 24–34.
- Asmuth, Chr. (2017). *Subjekt und Prinzip. Philosophie des Anfangs*. Berlin: Logos.
- Bowley, J. E. (1999). *Living Tradition of the Bible*. St. Louise: Chalice Press.
- Christ-von Wedel, Chr. (2016). *Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt*. Basel, Schwabe.
- Dahrendorf, R. (2006). *Versuchungen der Unfreiheit. Die intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Beck.
- Deichgräber, R. (2000). *Mit Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditationen der biblischen Texte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ehlers, J. (2012). *Die Entstehung des deutschen Reiches*. München: Beck.
- Enno, R. (2019). *Der Europäer Erasmus von Rotterdam. Ein Humanist ohne Grenzen*. Basel: Schwabe Verlag.
- Felici, L. (2022). *Was Europa kann – die Vision des Erasmus von Rotterdam*. Marburg: Schüren.
- Fichte, J. G. (2014). *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Berlin: Holzinger.
- Fichte, J. G. (1988). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1978). *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1961). *Briefe*. Leipzig: Reclam.
- Flasch, K. (1989). *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2018). *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg: Herder Verlag.
- Hammacher, K. (2000). Fichte und Philosophie der Mauererei. *Fichte-Studien* 18, 65–82.
- Jacobs, W. (2012). *Johann Gottlieb Fichte: eine Biographie*. Berlin: Insel.
- Kant, I. (1998). Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung? In: *Werke in sechs Bänden. Band VI*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31–62.

- Kimmerlich, D. (1993). *Epikureische Auslegungen: Philosophische und Poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Koschorke, A. (2003). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink Verlag.
- Lichtenberg, G. Chr. (1976). *Aphorismen*. Berlin: Insel.
- McLuhan, H. M. (1962). *The Gutenberg Galaxy. Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ökumenisches Heiligen Lexikon. (2022). heiligenlexikon.de/Biographen M/Meinhard.html.
- Ortoll, S. (2018). Zeichen entziffern. *Philosophie Magazin* 42, 18.
- Paganini, S. (2019). *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*. Freiburg-Breisgau: Herder Verlag.
- Sagert, D. (2020). Die drei Alter des Bibellesens. In: Die Bibel. Der unbekannteste Bestseller. In: *Herder-Korrespondenz Spezial*, April 2020, 61–62.
- Schröder-Amtrup, K. (2012). *J.G. Fichte. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sloterdijk, P. (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Pantheon.
- Sloterdijk, P. (2015). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Ulm: CPI-Ebner & Spiegel.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press. 874p.
- Thomä, D., Kaufmann, V., & Schmid, U. (2015). *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Carl Hanser Verlag.
- Thomä, D. (2018). *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*. Berlin: Suhrkamp.
- Tremblay, A. K. (2005). *Pädagogische Ideengeschichte. Ein Überblick*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vollständiges Heiligen-Lexikon* (1875). Bd. 14. Ausburg. www.zeno.org/ind/200030643ix.

References:

- Asmuth, Chr. (2017). *Subjekt und Prinzip. Philosophie des Anfangs*. Berlin: Logos.
- Asmuth, Chr. (2020). *Kharkiv lectures*. Kharkiv: Andreyev Press. [In Ukrainian].
- Bowley, J. E. (1999). *Living Tradition of the Bible*. St. Louise: Chalice Press.
- Christ-von Wedel, Chr. (2016). *Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt*. Basel, Schwabe.
- Dahrendorf, R. (2006). *Versuchungen der Unfreiheit. Die intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Beck.
- Deichgräber, R. (2000). *Mit Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditationen der biblischen Texte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ehlers, J. (2012). *Die Entstehung des deutschen Reiches*. München: Beck.
- Enno, R. (2019). *Der Europäer Erasmus von Rotterdam. Ein Humanist ohne Grenzen*. Basel: Schwabe Verlag.
- Felici, L. (2022). *Was Europa kann – die Vision des Erasmus von Rotterdam*. Marburg: Schüren.
- Fichte, J. G. (2014). *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Berlin: Holzinger.
- Fichte, J. G. (1988). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1978). *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1961). *Briefe*. Leipzig: Reclam.

- Flasch, K. (1989). *Einführung in die Philosophie des Mittelaltertum* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2018). *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg: Herder Verlag.
- Hammacher, K. (2000). Fichte und Philosophie der Mauerei. *Fichte-Studien* 18, 65–82.
- Jacobs, W. (2012). *Johann Gottlieb Fichte: eine Biographie*. Berlin: Insel.
- Kant, I. (1998). Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung? In: *Werke in sechs Bänden. Band VI*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31–62.
- Kimmerlich, D. (1993). *Epikureische Auslegungen: Philosophische und Poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Koschorke, A. (2003). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink Verlag.
- Kovalivsky, A. (1929). New Dates to the Double of Hrygorij Skovoroda in Lausanne Daniel Meinhard and his Family. *Ukraine* (36), 38–39. [In Ukrainian].
- Kovalynsky, M. (1956). *Hrygorij Skovoroda (The Live and Some Ideas of the Ukrainian Spiritual Philosopher* [in Ukrainian].
- Kultaieva M. (2017). Philosophical and Pedagogical Explorations of Joon Amos Komensky and Hrygorij Skovoroda: Sense and Vocation Recalling of the Education. *Philosophy of Education* 21(2), 163-193. [In Ukrainian].
- Lichtenberg, G. Chr. (1976). *Aphorismen*. Berlin: Insel.
- McLuhan, H. M. (1962). *The Guttenberg Galaxy. Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ökumenisches Heiligen Lexikon*. (2022). heiligenlexikon.de/Biographen M/Meinhard.html.
- Ortoll, S. (2018). Zeichen entziffern. *Philosophie Magazin* 42, 18.
- Paganini, S. (2019). *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*. Freiburg-Breisgau: Herder Verlag.
- Popovych, M. (2008). *Hryhorij Skovoroda: Philosophy of freedom*. Kyiv: Maysternya Bilozerskyh. [In Ukrainian].
- Sagert, D. (2020). Die drei Alter des Bibellesens. In: Die Bibel. Der unbekannteste Bestseller. In: *Herder-Korrespondenz Spezial*, April 2020, 61–62.
- Schröder-Amtrup, K. (2012). *J.G. Fichte. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Shevchuk, T. (2011). The Musical Code of Hryhorij Skovoroda's works . *Word and Time* (35), 24-34. [In Ukrainian].
- Skovoroda, H. (2005a). *Works. In 2 vols., v. 1: Poetry. Fables Treatises. Dialogues*. Kyiv: Oberegy. [In Ukrainian].
- Skovoroda, H. (2005b). *Works. In 2 vols., v. 2: Treatises. Dialogues. Parables Translations. Letters / trans. from Old Ukrainian languages and examples by M. Kashuba, V. Shevchuk*. Kyiv: Oberegy. [In Ukrainian].
- Sloterdijk, P. (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Pantheon.
- Sloterdijk, P. (2015). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Ulm: CPI-Ebner& Spiegel.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press. 874p.
- Thomä, D., Kaufmann, V., & Schmid, U. (2015). *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Carl Hanser Verlag.

- Thomä, D. (2018). *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*. Berlin: Suhrkamp.
- Treml, A. K. (2005). *Pädagogische Ideengeschichte. Ein Überblick*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vollständiges Heiligen-Lexikon* (1875). Bd. 14-. Ausburg. www.zeno.org/ind/200030643ix.
- Ushkalov, L. (2004). *Hryhoriy Skovoroda: Seminary*. Kharkiv: Maidan. [In Ukrainian].

Maria Kul'taeva. Education and Self-knowledge: On Actuality of philosophical-educational ideas of Hryhorii Skovoroda and Johann Gottlieb Fichte

The paper considers the relationship between self-knowledge and education on the material of Skovoroda's and Fichte's philosophical and educational explorations. Verification of the methodological statement of the unity of theory and biography is carried out, which finds its confirmation in the cases of both Skovoroda and Fichte. These two figures, despite their opposing positions on religion, embody the contradictory nature of the Enlightenment and the expectations associated with it. First of all, that affects the perspective of the emancipation of human and society both in secular versions and in the projects of renewed religion, with the framework prerequisites for the transformation of the latter proposed by Skovoroda and Fichte. The paper compares approaches by Skovoroda and Fichte to solving the problem of humanizing human nature through self-discovery, carried out on the basis of the improvement of worldview education necessary for the assertion of rational freedom; the complementarity of the concepts of "naturalness" (Skovoroda) and "vocation" (Fichte) is substantiated. The paper reveals the heuristic potential of Skovoroda's anatomical metaphors as a visualization of the transition from the optics of the visible to the invisible in the formation of a "new person". The distinction between the visible and the invisible and Christian ethics, according to Skovoroda, form the basic foundations of the educational process, and the Bible is the main textbook and teacher, – while Fichte, on the other hand, proclaims the scholar to be the educator and teacher of humanity. In his views on human, Fichte possesses a position opposite to Skovoroda, rejecting arguments in the spirit of Neoplatonism. His philosophical and educational explorations are focused on the improvement of the human race, which after the Napoleonic wars is reduced to the German nation, whose salvation under the situation of political dependence is proclaimed to be national education based on German culture and language.

Key words: *Skovoroda, Fichte, moral and national education, self-knowing, secularity, religion, inborn tendencies, freedom.*

Култаєва Марія, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди, член-кореспондент НАПНУ.

E-mail : mariya_kultaeva@i.ua, <https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>

Mariia Kul'taeva is Doctor of Science in Philosophy, Professor, chair holder of philosophy at the H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, corresponding member of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine.

E-mail : mariya_kultaeva@i.ua, <https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>