

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний педагогічний університет
імені Г.С. Сковороди



ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І МИ УКРАЇНЦІ: диво першого кроку і сила ініціативи

Колективна монографія

Наукова редакція:
Юрій Бойчук, Марія Култаєва

Харків 2023

ЗМІСТ

Філософія григорія сквороди, і ми – українці <i>Юрій Бойчук, Марія Култаєва</i>	6
Частина перша	
Григорій Сковорода: запрошення до школи мислення	8
Розділ I. Біографія Г.С. Сковороди у творчій спадщині Л.В. Ушкалова <i>Богдашина О.М.</i>	9
Розділ II. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди в площині наукової статистики Леоніда Ушкалова <i>Левченко Н.М.</i>	36
Розділ III. Археологічні матеріали XVIII ст. та перспектива їх використання у вивченні багатовимірної спадщини Г.С. Сковороди <i>Колода В.В.</i>	48
Розділ IV. Григорій Савич Сковорода та тип «сковородинівської людини» як форма духовного усамітнення від реалій імперської колоніальної дійсності <i>Сошніков А.О.</i>	64
Розділ V. Релігійно-філософське осмислення людини і світу в творчій спадщині Г.С. Сковороди <i>Газнюк Л.М., Бейлін М.В.</i>	81
Розділ VI. Григорій Сковорода і Йоганн Готліб Фіхте: освіта, самопізнання і наука у контекстах життєтворчості <i>Култаєва М.Д.</i>	91
Розділ VII. Skovorodinische tradition der pädagogischen anthropologie und impulse vom deutschen idealismus <i>Grigороva N, Panchenko L.</i>	118
Розділ VIII. Славетне ім'я Г.С. Сковороди в історії освіти Харківщини у 20-х рр. XX ст. <i>Степанець І.О., Руднік Д.Г., Хряпін Е.О.</i>	134
Розділ IX. Вшанування пам'яті Григорія Савича Сковороди в Україні <i>Гончарова О.С.</i>	142
Розділ X. Григорій Сковорода: вічне у сьогодні <i>Пономарьова Г.Ф.</i>	159

Розділ VI

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ЙОГАНН ГОТЛІБ ФІХТЕ: ОСВІТА, САМОПІЗНАННЯ І НАУКА У КОНТЕКСТАХ ЖИТТЄТВОРЧОСТІ

Култаєва Марія,

*доктор філософських наук, професор,
зав.кафедрою філософії ХНПУ імені Г.С.Сковороди,
член-кореспондент НАПН України*

Вступ

Розгляд філософсько-освітніх розвідок Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте¹ 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 письма² 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 прискореного руху на технологічно оновлений

¹ Журнальний варіант публікації див. Култаєва М. Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте / Філософія освіти, № 28(2), 2022. – С. 8 – 38.

² 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.: *Zeichen entziffern*. In: Philosophie Magazin – N5, 2018. Hamburg, S. 18.

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 тільки 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 омріяної нею 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 кожному історичному 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 німецький філософ Петер Слотердайк зазначає: «Там, де античні мудреці впадали у відчай, через незворушну дурість мас, їхні модерні колеги як просвітитники були змушені переходити у педагогічний наступ. У Фіхте фундаменталізм усвідомленої живучості досягає принципового загострення» [Sloterdijk, 2011: с. 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, присвяченій 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, цій 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: с. 8].

Текстологічний матеріал, на основі якого аналізуються філософсько-освітні розвідки Сковороди, ґрунтуються на матеріалі його «розмов» і «бесід», які у сучасному сковородинознавстві 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 діалогу³. Останній, як відомо, націлений на 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 [Hösle, 2006: 323]. У Сковороди – це діалог, який задає безпомилковий напрям рухові думки від видимого до невидимого. Таким є діалог Душі і Нетлінного 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 Архістрати́га 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 напучуванням, так само, як і листи

³ 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.

Сковороди, які можна розглядати як симетричну або асиметричну комунікацію з філософсько-виховним нахилом. Оскільки я упродовж 30 років відвідувала «Біблейні 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 2005, т.2 : 351].

На роздоріжжі самопізнання: діалектика секулярності та її освітні дороговки

Сковороду і Фіхте поєднає 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 інакодумство, щоб не згасити запал своїх попередників – гуманістів XVI ст. та отців Реформації⁴. У цьому зв'язку Мирослав Попович зазначає: «Головне в житті і філософії Григорія Сковороди – не позірна відмова від усіх світських цінностей і пов'язань, а зухвала незалежність особистості, яка сама обирає собі своє призначення і майбутнє» [Попович 2008: 247].

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 філософів⁵.

У випадку Сковороди має місце і перше і друге. Не заперечуючи факти, наведені у М. Ковалинського та інших 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, 1956]. 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, перешкождали 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).

⁴ 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]-

⁵ У сучасному сквородинознавстві зібрано чимало публікацій на цю тему. див [Ушкалов 2004].

[Vollständiges Heiligen-Lexikon, 1875: 392]⁶. 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 Мейнгад 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 перекладу давньогрецького полісемантичного слова Erasmus)». У цьому сенсі Еразмом⁷ 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, 2005, т.2: 230]⁸. Варто тут пригадати мандри Еразма Роттердамського по Європі, рефлексія яких вились 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.

⁶ Він прославився тим, що відбудував знищений пожежею храм приблизно у середині XI століття. У XII столітті ім'я Мейнгад одержав перший Ліфляндський єпископ, відомий як Святий Мейнгад Сегеберзький (Heiliger Meinhard von Segeberg), а також Празький єпископ. [Ökumenisches Heiligen Lexikon: heiligenlexikon.de/Biographen M/Meinhard.html]. 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 Мейнгада міг бути ширмою для приховування Святих Мейнгардів, яких не визнавала православна церква, а їхні шанувальники зазнавали репресій.

⁷ Еразм – це також псевдонім, яким підписувався Спіноза, один з улюблених філософ Фіхте. У Сковороди йдеться виключно про Еразма Роттердамського.

⁸ Докладніше про мандри і педагогічно-просвітницьку діяльність Еразма Роттердамського див. [Christ-von Wedel: 2016; Felici: 2022].

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 гідності⁹. Без нього сучасна європейська культура і економіка були б цілковито іншими. Еразм Роттердамський, 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 Бога¹⁰. Від Еразма Роттердамського бере початок ствердження принципу толерантності і свободи як європейської універсальії.

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, 2005, т. 2: 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 Роттердамський, як відомо, був прихильником Епікура, поділяючи його погляди на визначення пріоритетів життєтворчості, де важливе місце займає дружба, щастя і радість. У цьому

⁹ Оцінка Сковородою ідей Еразма Роттердамського 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 пропонує заснувати «товариство еразміанців». При цьому він слушно зауважує: «Еразм Роттердамський 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».

¹⁰ Докладніше див. [Enno 2019: 59–60].

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 Роттердамського, який писав латиною і грецькою. Відкриття давньогрецької філософії і літератури по-різному використовували представники середньовічної схоластики та європейського гуманізму. Перші – інструментальне 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 оптимальне 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, веселощами, 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 фактичне 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 прикладає 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, 2005, т. 2: 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, 2005, т. 2: 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. Історичне засвідченням фактом є те, що Біблія була упродовж тривалого часу першим і найважливішим «шкільним підручником». [Trembl 2005: 139]¹¹. 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 знаходиться 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 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 «творить дійства на загальну користь»: «Вона в усіх наших різного чину справах душа, користь та краса, а без неї все мертво та бридке. Народжуємось ми усі без неї, однак для неї» [Сковорода, 2005, т. 1: 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, 2005, т. 1: 142–143].

Такого роду висловлювання дозволяють зробити припущення, що Сковорода був знайомим з політичною філософією Гоббса. Своє розуміння антропологічного підґрунтя метафорики цього механізму Сковорода

¹¹ 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» [Trembl, 2005: 139].

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. Одначе всім їм один кінець – чесність, мир та любов» [Сковорода, 2005, т. 1: 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 Гуссерля 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 тілесне і духовне та їхнє патологічне взаємопроникнення, коли за духовність сприймається її тілесна видимість. Звідси констатація наявності у людини двох сердець, двох голів, двох тіл. «Є тіло звичайну і тіло духовне, сокровенне, таємне, вічне. То чому не бути двом серцям?» – риторичне запитує Сковорода вустами героїв своїх діалогів [Сковорода, 2005, т. 1: 171]¹². 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, 2005, т. 1: 170]. Останнє обумовлене вадами чуттєвого пізнання. Наведемо його закиди у бік емпіризму та сенсуалізму, прихований 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, 2005, т. 1: 170]. Критицизм, також притаманний

¹² 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]

чуттєвому пізнанню, за спостереженнями Сковорода страждає на однобічність і вироджується у плітки та чутку, затуляючи потребу у самопізнанні, бо відбувається самоусунення його суб'єкту. «Тому ми не знаємо себе, – розмірковує Сковорода, – це 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, 2005, т. 1: 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 вихваляння 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 створити¹³. «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, 2005, т. 1: 233]. Такого роду попередження актуалізуються у сучасних постсекулярних контекстах. Зокрема. Слотердайк вишикує в ряд цілу галерею жажливих дітей Нового часу, ідеї та вчинки яких мають неабиякий руйнівний потенціал [Sloterdijk, 2014: 314–315].¹⁴

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

¹³ «Для нового шляху нові ноги шукай», – закликає Сковорода, описуючи шлях сходження до Бога [Сковорода, 2005, т. 1: 237].

¹⁴ 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].

Сковорода висловлює вустами демона, або Сатани, до якого він звертається з позиції роздвоєного суб'єкта: «дуже й враже мій» [Сковорода, 2005, т. 2: 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, 2005, т. 2: 90]. Натомість звернення «дуже» означає вдячність за поставку 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 риторичне запитує у цьому зв'язку: «І хто може пізнати того, хто живе усередині нас, не навіявши собі й не пізнавши себе? Від цього залежить усе наше здоров'я й освіта» [Сковорода, 2005, т. 1: 214]. Але цей критерій якості освіти у часи Сковороди не вписувався в рамки секулярної культури з її модними у ті часи секулярними трендами, відтак він відкидається за теологічне перенавантаження. Само слово «мода» та його похідні набувають у Сковороди погано прихованого негативного забарвлення. З цим словом асоціюється видимість та орієнтована на неї 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 показником здобуття так званої «якісної освіти», коли остання у парадоксальний спосіб вимірюється кількісними показниками. Так, навчанням 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 «Олениця 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 дешеве. Ми безкоштовно виховуємо, ви ж за велику ціну» [Сковорода, 2005, т. 2: 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. Цілком 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, 2005, т. 2: 462].

Фактично теорія «нерівної рівності» Сковороди відтворює у нових соціокультурних контекстах вчення Августина, якого він також високо ушановував, про предестинацію (*praedestinatio*). Душевний мир і щасливе життя відтак залежить від пізнання людиною свого наперед визначення, тобто заданості траєкторії життя Богом, що обмежує простів 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 «входити у неспоріднену статть, нести посаду, неспоріднену природі, вчитися тому, до чого не зроджений, дружити з тими, до яких не є народжений» [Сковорода, 2005, т. 1: 418]. У багатьох своїх діалогах, як вже зазначалось вище, Сковорода демонструє техніку мислення проти себе. У вигляді провокативних питань, фактичне 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 промислу 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 благословенних видів промислів, які не суперечать Божому і людському законові, а складають плодоносний церкви, ясніше кажучи, суспільства сад, як окремі частини складають годинниковий механізм» [Сковорода, 2005, т. 1: 418].

Людина, яка займається спорідненою працею, не втомлюється трудитися, робить це з натхненням і радістю. Йдеться не про престижне 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 2005, т.1: 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 невисипущий 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, 2005, т. 1: 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, 2005, т. 1: 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 Гуттенберга, коли культурна техніка читання змінює ставлення широких верств населення до книжок: вони стають більш доступними, але з розумінням прочитаного виникають проблеми¹⁵. 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 слушне зазначає Сковорода, дезорієнтує людину. Він попереджає про пов'язані з цим ризики: «У нас майже скрізь непорівняльну цю відмінність порівнюють, забуваючи закон Божий і змішавши з брудом людським воєдино, 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, 2005, т. 1: 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 підготовки

¹⁵ Детальніше про такі зміни див.[McLuhan 1962: 40].

протестантських підлітків до конфірмації¹⁶. 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, 2005, т. 2: 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, більшої від сподіваної. Допомога керівника, якщо в ній буде потреба, забезпечена» [Сковорода, 2005, т. 2: с. 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 мие» [Сковорода 2005, т.2: 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.

¹⁶ У постсекулярних контекстах посилюється значення такої підготовки і передусім читання Біблії дітям вголос. Як зазначає відомий культуролог і мистецтвознавець Дитріх 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 епатує лютеран: «Здобуття докторського ступеню – це конфірмація духа» (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, 2005, т. 2: 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, 2005, т. 2: 231]. Сковорода виступав проти забобонів і звичок, які руйнували не тільки а й фізичне тіло людини. Цілком у дусі Просвітництва він стає також на захист «здорового тіла».¹⁷

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.

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

¹⁷ 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 загальновживаних простих ліків, відкидай усі. [Сковорода, 2005, т. 2: 231].

практики позірного знання. Можна навіть припустити, що Сковорода 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 [див. 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, що 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 дотепне 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. Повсталлий 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 XIX 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 квіток спонсорської допомоги на освіту, якої завжди не вистачало¹⁸. Він був змушений підробляти домашнім вчителюванням, не припиняючи роботи над своїм філософським вченням. Його мандри є також описані майже в усіх підручниках історії філософії: одна подорож до Канта через усю Пруссію чого варту. 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, самоспостереженням 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 неможливого

¹⁸ Детальніше про біографію Фіхте та актуальність його філософії у сучасних контекстах див.: Schröder.Amtrup Karsten (2012). J.G. Fichte. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens. Berlin: Duncker&Humblot.

батька виступає майже сковородинівським вдячним Еродієм¹⁹. 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 конструкту позірного науковця, тобто жерця – за термінологією Сковороди²⁰. 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. Ця критика, за описом пороків і збочень так званого світського життя і салонної культури, дуже нагадує пасажі Сковороди 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 [Сковорода, 2005, т. 2: 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 ступень 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.

¹⁹ Про відносини Сковороди з батьками і взагалі з родиною відомо лише у переказах третіх осіб, що притаманне 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 пробіскує «коректура самосвідомості цивілізації» [Flasch 1989:14]

²⁰ У листі до нареченої Фіхте зазначає, що зробити 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].

Якщо Сковорода у свої 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 зайнятися 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 Сковороди, зупинитись для «жування і жертя». Фіхте ж встановлює партнерські відносини на 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'язне прошу не гаяти часу на читання того, що я написав» [Fichte 1988: 8]²¹. Ті ж читачі або слухачі лекцій Фіхте, які розуміли його задум, були в стані розгледіти за складними логічними аргументами, за діалектикою «Я» – «Не-Я» принцип розумної свободи і народження нового суб'єкта, були для нього більше, ніж однодумці. Це були філософи, які не просто говори про свободу, а й діяли тут і зараз для її самоствердженні 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 науковченням, 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 заporукою 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]. Що гідно виконувати цю місію, вчений має постійно займатись самопізнанням і самовихованням, ставити самому себе завдання і

²¹ Навіть на прохання свого друга Фрідріха Шиллера щодо усунення з тексту «понятійної су Фіхте реагує досить полемічно: «Філософія споконвічне – це не літери, а виключно дух, отож йдеться про те, щоб ухопити і представити цей дух» [Fichte 1961: 128].

звітувати про її виконання. Така традиція була започаткована ще Кантом, а Фіхте ще більше загострив вимоги до себе. Так, в канун нового 1791 року він формулює низку «правил на новий рік для самоконтролю»²².

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: 26]. Критерієм відбору тут виступає істина. Мабуть, відчуючи 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 розповзанню. 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,

²² 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 щоденнику, щоб у подальшому не впадати у такі розбещення і удосконалювати себе. «Такий аналіз має бути суворим і об'єктивним (unparteiisch)» [Fichte 1061: 62].

а й орієнтує 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 самоудосконалення 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 1800²³. 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) написані у часи випробувань німецького народу і самого Фіхте, яким стали для усіх без винятку німців наполеонівські війни, бо на його очах відбувався 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

²³ Детальніше про історію перебування Фіхте у масонських ложах див. Hammacher Klaus (2021). *Fichte und Philosophie der Mauererei*. In: Fichte und die Philosophie. 01 Juni, 2021 – S.65 – 75.

розгалуженням, сягаючим аж до «філософії математики», і популярною філософію. «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 прусського патріотизму, що тримається на національній міфотворчості та патетиці самовозвеличення, а також від політологічних визначень нації на підставі ідеально-типових конструктів, консенсусне визнаних сучасними політологами. Нація для нього – це суспільна свідомість усіх тих, хто визнає себе німцями, отже їхнє теоретичне «Я» та його практичні само репрезентації.

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 занадто значним. Так звані «народні книжки» з переказами місцевих легенд та чуток нерідко були далекими від християнської доброчинності і цноти. Нагадаємо, що навіть перше видання казок братів Грімм було заборонено за опис непристойних сцен. Отож, Фіхте фіксує увагу на таким 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 розкривають 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 антропологічне 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 потребують 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 наближення галактики Гуттенберга 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.

Список використаних джерел:

1. Култаєва М. Виховання і самопізнання: до актуальності філософсько-освітніх ідей Григорія Сковороди і Йоганна Готліба Фіхте / *Філософія освіти*, № 28(2), 2022. – С. 8 – 38.
2. Ковалівський Андрій (1929). Нові дані про двійника Г. Сковороди в Лозанні Даниїла Мейнгарда та його сім'ю. В: *Україна*, 1929. –Кн. 36. С. 38–39.
3. Ковалинський Михайло (1956). *Григорій Сковорода (Життя і деякі думки українського філософа спіритуаліста)*. Лондон: Укр. Вид. Спілка.
4. Култаєва Марія (2017). Філософсько-педагогічні розвідки Яна Амоса Коменського: нагадування про сенс і призначення освіти. В: *Філософська думка* – № 2, 2017. С. 163–193.
5. Попович Мирослав (2008). *Григорій Сковорода: філософія свободи*. Київ: Майстерня Білозерських.
6. Сковорода Григорій (2005). Твори у двох томах. Київ:Оберегию
7. Ушкалов Леонід (2004). *Григорій Сковорода. Семінарії* Харків: Майдан.
8. Шевчук Тетяна (2011). Музичний код творчості Григорія Сковороди. В : *Слово і час*, 35, 2011, с. 24–34.

9. Asmuth Christoph (2020) *Kharkiv lectures*. Kharkiv: Andreyev Press. [in Ukrainian].
10. Bowley James E.(1999) *Living Tradition of the Bible*. St. Louise: Chalice Press. Christ-
von Wedel Christiane (2016). *Erasmus von Rotterdam. Ein Porträt*. Basel, Schwabe.
11. Dahrendorf Ralf (2006). *Versuchungen der Unfreiheit. Die intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Beck.
12. Deichgräber Reinhard (2000). *Mit Ohren des Herzens lauschen. Anleitung zur Meditationen der biblischen Texte*. Göttingen: Vandenhoe&Ruprecht.
13. Ehlers Joachim (2012). *Die Entstehung des deutschen Reiches*. München: Beck.
14. Enno Rudolf (2019). *Der Europäer Erasmus von Rotterdam. Ein Humanist ohne Grenzen*. Basel: Schwabe Verlag.
15. Felici Lucia (2022). *Was Europa kann – die Vision des Erasmus von Rotterdam*. Marburg: Schüren.
16. Fichte Johann Gottlieb (2014) *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Berlin: Holzinger.
17. Fichte Johann Gottlieb (1988) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
18. Fichte Johann Gottlieb (1978). *Reden an die deutsche Nation*. Hamburg: Meiner
19. Fichte Johann Gottlieb (1961). *Briefe*. Leipzig: Reclam.
20. Flasch Kurt (1989). *Einführung in die Philosophie des Mittelaltertum* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
21. Habermas Jürgen. Ratzinger Joseph (2018) *Dialektik der Säkularisierung*. Freiburg: Herder Verlag. 64 S.
22. Jacobs Wilhelm (2012) . *Johann Gottlieb Fichte: eine Biographie*. Berlin: Insel.
23. Kant Immanuel (1998). Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung? In: *Werke in sechs Bänden. – Band VI. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, . – S. 31-62*.
24. Kimmerlich Dorothee (1993). *Epikureische Auslegungen: Philosophische und Poetische Konzepte der Selbstsorge*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. Koschorke Albrecht (2003). *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink Verlag.
25. Lichtenberg Georg Christoph (1976). *Aphorismen*. Berlin: Insel.
26. McLuhan Herbert Marshall (1962). *The Guttenberg Galaxy. Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
27. Paganini Simone (2019) *Von Evas Apfel bis Noahs Stechmücken. Fake News in der Bibel*. Freiburg-Breisgau: Herder Verlag. 160 S.
- a. Sager Dietrich (2020). Die drei Alter des Bibellesens. In: Die Bibel. Der unbekannte Bestseller. In: *Herder-Korrespondenz Spezial*, April 2020, S. 61-62.
28. Sloterdijk Peter (2020). *Den Himmel zum Sprechen bringen*. Berlin: Suhrkamp.
29. Sloterdijk Peter (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Pantheon.
30. Sloterdijk Peter (2015) *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Ulm: CPI-Ebner& Spiegel.
31. Taylor Charles (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press. 874 p.
32. Thomä Dieter, Kaufmann Vincent, Schmid Ulrich. (2015) *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Carl Hanser Verlag-
33. Thomä Dieter (2018). *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*. Berlin: Suhrkamp.
34. Trembl A.K. (2005). *Pädagogische Ideengeschichte. Ein Überblick*. Stuttgart: Kohlhammer.
35. *Vollständiges Heiligen-Lexikon (1875)*. Bd 14-Ausburg. <http://www.zeno.org/ind/200030643ix>