функцій, виступає як точна теоретична йфундаментальна наука, яка розробляє й науково обґрунтовує численні заходи в сільськогосподарському виробництві, що спрямовані на підвищення врожаю рослин та покращення його якості.

Сергій Іванович вважав, що викладацька діяльність малоефективна без дослідницької, яка слугує джерелом поповнення новітньої інформації та знань. Основною його викладацькою метою було спонукати студента мислити не стандартно, розширювати свій науковий кругозір та саморозвиватися. Щодо таланту і високого покликання Сергія Івановича Лебедєва свідчать його учні, які досягли чималих висот в науці, принесли вагомукористь державі та суспільству.

Список використаних джерел

1. Христова Т.Є. Історико–методологічні аспекти фітофізіологічних досліджень в Україні / Т.Є. Христова, О.Є. Пюрко, М.М. Мусієнко. – Мелітополь: ТОВ "Видавничий будинок ММД", 2009. – 420 с.

2. Мельничук Д.О. Життєвий шлях і науково–педагогічна спадщина професора Сергія Івановича Лебедєва / Д.О. Мельничук, І.П.Григорюк, М.Д.Мельничук // Біоресурси і природокористування. – 2012. – 4. – №1–2. – С.188–194.

3. Лебедєв С.І. Фізіологія рослин. Частина І / С.І. Лебедєв. – О.: Вид–во ОДУ ім. І.І. Мечникова, 1958. – 194 с.

4. Богач Є.М. Одеський період діяльності С.І. Лебедєва (1953–1959) / Є.М. Богач, І.П. Григорюк // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип.79 (12). – С.81–84.

5. Державний архів м. Києва (далі – ДАК). – Ф.1331. – Оп.3. – Спр.3414. – 172 арк.

6. Чувікіна Н.В. Вони будували сад. Бібліографічний довідник / Н.В. Чувікіна, С.В. Клименко. – К. : Цукор України, 2009. – 172 с.

7. Центральний державний архів вищих органів влади України. – Ф.4861. – Оп.3. – Спр.59. – 156 арк.

8. Особова справа С.І. Лебедєва // Архів Національного університету біоресурсів і природокористування України. – 103 арк.

9. ДАК. – Ф.1331. – Оп.3. – Спр.2477. – 57 арк.

10. Лебедєв С.І. Фізіологія рослин / Лебедєв С.І. – К. : "Урожай", 1967.– 384 с.

11. Ружицька О.М. Викладання дисципліни "Фізіологія та біохімія рослин" в Одеському національному університеті ім. І.І. Мечникова за кредитно–модульної організації навчального процесу // О.М. Ружицька, О.Б. Паузер, Г.А. Швець, І.П. Якуба // Фізіологія рослин: проблеми та перспективи розвитку у двох томах. Голов. ред. В.В. Моргун. – К. : Логос, 2009. – Т.2. – С.685–689.

12. Лебедєв С.І. Готувати наукові і науково–педагогічні кадри, гідні епохи комуністичного будівництва / С.І. Лебедєв // Вісник сільськогосподарської науки. – 1962. – №3. –С.3–8.

13. Одесский университет / Ответственный редактор И.П. Зелинский, Л.А. Ануфриев, М.Е. Раковский, П.Е. Ефимов [и др.]. – О.: Изд–во ОГУ им. И.И. Мечникова, 1991. – 450 с.

14. Кондратьев М.Н. Современные образовательные технологии в курсе "Физиология растений" / М.Н. Кондратьев, Н.В. Пильщикова, Ю.С. Ларикова. – Пенза, 2003.

References

1. Hristova T.E. Istorico–metodoligichni aspecty fitofiziologichnih doslidgen v Ukraini / T.E. Hristova, O.E. Purko, M.M. Musyenko. – Melitopol: TOV "Vidavnichiy centr MMD", 2009. – 420 s.

2. Melnichuk D.O. Giteviy sliah i naukovo–pedagogichna spadgina profesora Sergia Ivanovicha Lebedeva / D.O. Melnichuk, I.P. Grigoryk, M.D. Melnichuk // Bioresursi i prirodokoristovania. – 2012. – 4. – №1–2. – S.188–194.

3. Lebedev S.I. Fiziologia roslin. Castyna I / S.I. Lebedev. – O.: Vid–vo ODU im. I.I. Mechnikova, 1958. – 194 s.

4. Bogach E.M. Odeskiy period doalnosty S.I. Lebedeva (1953–1959) / E.M. Bogach, I.P. Grigoryuk // Gilea: naukoviy visnik. Zbirnik naukovih prac / Gol. red. V.M. Vashkevic. – K.: VIR UAN, 2013. – Vip.79 (12). – S.81–84.

5. Derzhavnyj arhiv m. Kyjeva (dali – DAK). – F.1331. – Op.3. – Spr.3414. – 172 ark.

6. Cuvikina N.V. Vony buduvali sad. Bibliografichniy dovidnik / N.V. Cuvikina, S.V. Klimenko. – K.: Cukor Ukrainy, 2009. – 172 s.

7. Centralniy dergavniy arhiv viscih organiv vladi Ukraini. – F.4861. – Op.3. – Spr.59. – 156 ark.

8. Osobova sprava S.I. Lebedeva // Arhiv Nacionalnogo universytetu bioresursiv i prirodokoristuvanya Ukrainy. – 103 ark.

9. DAK. – F.1331. – Op.3. – Spr.2477. – 57 ark.

10.Lebedev S.I. Fiziologia roslin / Lebedev S.I. – K.: "Urogay", 1997. – 384 s.

11. Rugicka O.M. Vikladania disciplini "Fiziologia ta biohimia roslin" v Odeskomu nacionalnomu universitety im. I.I. Mechnicova za kreditno–modulnoi organizacyi navcalnogo procesu // O.M. Ruzicka, O.B. Pauzer, G.A. Svec, I.P. Yacuba // Fiziologia roslin: problem ta perspektivi rosvitku u dvoh tomah. Gol. red. V.V. Morgun. – K.: Logos, 2009. – T.2. – S.685–689.

12. Lebedev S.I. Gotuvati naukovi i naukovo–pedagogichni kadry, gidni epohi komunisticnogo budivnictva / S.I. Lebedev // Visnik silskogospodarskoi nauki. – 1962. – №3. – S.3–8.

13. Odeskiy universytet / Otvestveniy redactor I.I. Zelinskiy, L.A. Anufriev, M.E. Rakovskiy, P.E. Efimov [i dr.]. – O.: Izd–vo OGU im. I.I. Mechnichnicova, 1991. – 450 s.

14. Kondratiev M.N. Sovrimenie obrazovatilnie tehnologiy v kurse "Fiziologia rasteniy" / M.N. Kondratiev, N.V. Pilcikova, U.S. Laricova. – Penza, 2003.

Bogach E.M., *post–graduate student of the department of physiology, biochemistry of plants and bioenergetics of the National University of life and environmental sciences(Ukraine, Kiev), bogach.egor@gmail.com*

Grigoryuk I.A., *doctor of biological sciences, professor, corresponding member of the Academy of sciences of Ukraine, professor of the department of physiology, biochemistry of plants and bioenergetics of the National university of life and environmental sciences of Ukraine (Ukraine, Kiev)*

Methodological basis of training courseplant physiology' by Professor S.I. Lebedev

Illuminated significant personal contribution to the development and improvement of teaching the course "Plant Physiology" for students of agricultural schools, outstanding scientist and physiologist and biochemist plants Professor S.I. Lebedev.

Keywords: *plant physiology, teacher, teaching methods, Department of Plant Physiology and Biochemistry UAA, educational process.*

Богач Е.Н., *аспирант кафедры физиологии, биохимии растений и биоэнергетики, Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Украина, Киев), bogach.egor@gmail.com*

Григорюк И.А., *доктор биологических наук, профессор, член–корреспондент НАН Украины, профессор кафедры физиологии, биохимии растений и биоэнергетики, Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Украина, Киев)*

Методологические основы преподавания курса "Физиология растений" профессором С.И. Лебедевым

Освещен весомый личный вклад в развитие и совершенствование преподавания курса "Физиология растений" для студентов аграрных учебных заведений, выдающегося ученого–физиолога и биохимика растений профессора С.И. Лебедева.

Ключевые слова: *физиология растений, педагог, методика преподавания, кафедра физиологии и биохимии растений УСХА, учебный процесс.*

* * *

УДК 1(091)–51 Сковорода+141.2

Кирилюк О.С.
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, Одеська філія Центру гуманітарної освіти НАН України (Україна, Одеса),
gileya.org.ua@gmail.com

Який світ ловив українського мудреця? Четвертий "мїр" та полімондіальний контекст філософії Г.Сковороди

Поставлено завдання на основі змістовного аналізу творів Г.Сковороди подолати усталені стереотипи та показати, що у своїй філософії він говорить не про три, а, щонайменше, про чотири основні світи. Саме Четвертий, грішний світ (громада, "мїр") "ловив та не вспіймав" його. До цього ж з причи-

ни наявності у світів невидимої натури (за виключенням Четвертого світу) у його філософії фіксується їхнє синхронне подвоєння. У діахронії подвоєння світів, окрім символічного світу Біблії, відбувається через їхнє преображення зі "старих" на "нові" світи через помирання та відродження (Новий Світ замість "Ветхаго", Внутрішня Людина замість нечестивої, Духовна Республіка замість "блядословного Мыру"). Основний висновок полягає у тому, що контекстуально він розвивав полімондіальну концепцію, сумарно – десяти світів (чотири основних світи, три подвоєних в синхронії та три – в діахронії), причому світ Біблії постає як семіотичний корелят трансцендентного Божественного світу тотальної Всеєдності, тобто, надсвітового "Одного", де поза часовими та просторовими змінами вічно буттіюватимуть усі світи.

Ключові слова: *Г.Сковорода, Біблія, людина і світ, три світи, видима та невидима натури, гріх, праведність, життя, смерть та безсмертя (філос.), Всеєдність.*

Завданням даної статті є доведення того, що у філософії Г.Сковороди налічується не три, а принаймні чотири основних світи, кількість яких у нього збільшується до десяти завдяки їхньому подвоєнню у синхронному та діахронному планах на тлі контекстуальної ідеї множинності світів.

Загальнопоширеним є переконання у тому, що Г.Сковорода вирізняв три світи – ***макрокосм***, загальний, безмежний світ, де існує все породжене, далі, ***мікрокосм***, або світик, світочок–людина, та світ ***символічний***, або Біблію. "Суть же три Мыры" – пише наш великий філософ, – "первый есть всеобщій" … тобто, "великій Мыр", "Мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных Мыр Мыров", "Другі два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро–козм, сиречь … маленькій Мыр … Мирок, или Человек. Вторый Мыр симболичный, сиречь Библіа" [5, с. 943].

Здається, що тут все хрестоматійно ясно – є світ речей, в якому перебуває все суще, є світ людини, певним чином ізоморфний цьому світові, та символічний світ Біблії. Саме таким викладом поглядів Г.Сковороди на світи обмежуються і наукові, і популярні перекази його філософії.

Втім, стан справ насправді є не таким однозначним, як це виглядає в узвичаєних переказах з їх некритичним підходом до самого терміну "світ", або "Мыр", що перешкоджає адекватній реконструкції вчення Г.Сковороди про світи. Лише деякі дослідники творчості філософа вказують на полісемію та навіть на суперечливість у розумінні ним концепту "Мыр". Як зазначає Л.Ушкалов, слова "мир", "мір", "мыр", окрім всім відомого застосування їх у концепції "трьох світів", використовуються філософом у значення невидимої та видимої природи, у позначенні пристрастей у складі "богопротивної трійці" ("світ пристрастей – плоть – диявол"), далі, як стан злагоди між елементами тіла, та, нарешті, як душевний спокій, тобто, свободу від пристрастей [11, с. 497]. Згадана суперечливість вбачається у застосуванні одного терміну як до пристрастей, так і до їхньої відсутності.

Вирішення цієї проблеми передбачає, передусім, врахування тієї обставини, що будь–який світ є проекцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність (В.П. Іванов), через що "Мыр" – це перш за все світ людини. Якщо ж пригадати піонерські розвідки В.І. Шинкарука у царині проблеми людини та світу, то ми маємо визнати крайню слушність його зауважень стосовно семантичного розділу слів "Мір" та "Мыр". Перше слово означає відсутність війни, спокій, тоді як друге – громаду, суспільство. Звідси відомі вислови "Взятися за справу всім миром", тобто, усією громадою, або визначення статусу "мирового судді" як не того, хто примирює сторони судової тяжби, а того, хто обирається громадою та судить її іменем.

Таке розділення смислів колись несла назва епічного роману Л.Толстого. Річ у тім, що дореволюційна орфографія мала два написи слова "мир" – через "і з крапкою" та через "и". Перше слово було антонімом "війни", тоді як друге мало значення громади, світу, у значенні "вищого світу". З переходом на сучасний правопис у російській мові ці нюанси та гра слів зникли, і той смисл, який бачився читачами раніше – "Війна і (вищий) світ, бомонд" заступився смислом "Війна та мир (відсутність війни)". Як пояснюють коментатори академічного видання творів Г.Сковороди, він так само "послідовно протиставляє слова "мир" як (душевний) "спокій" та "мір" (мїр, мыр) як "світ". Таке розрізнення і за часів Сковороди, і перегодом, було звичним [11, с. 497].

Не можна сказати, що Г.Сковорода цілком ігнорував метафізичний аспект об'єктивного Всесвіту, особливо в контексті ідеї полімондіальності. Більш того, вказівка на те, що "Мыр" "составлен из безчисленных Мыр Мыров" демонструє його обізнаність з вченнями про множинність об'єктивних, зовнішніх світів, які були відомі ще від часів Епікура, який у цих поглядах відрізнявся від Оригена тим, що цю множинність він розумів як актуальне співіснування світів, тоді як останній вважав, що вони послідовно змінюють один одного [11, с. 977]. Г.Сковорода, по суті, успадкував від Оригена думку про двоїстість світів через трансформацію у діахронії, а від Епікура – ідею множинності світів у синхронії, але не тільки як контемпоральне співіснування багатьох фізичних світів, а як актуальну подвійність кожного з них через притаманну їм бінарну, видимо–невидиму натуру, у чому видно засвоєння ним філософії Платона з його двома світами – світом ідей та світом речей.

Сприйняття полімондіалізму древніх доповнюється впливом на Г.Сковороду вчення Дж.Бруно про незчисленну множинність фізичних світів і ляйбницевої теорії про незліченні монади як окремі світи. Наш матеріальний мегасвіт – це "дом вечнаго", складений з "безщетных садов–вертоградов" [7, с. 737], а у кожній яблуні криються, за Г.Сковородою, "безчисленныя садов милліоны, дерзаю сказать: и безчисленныя Мїры" [6, с. 480].

Проте чи такого світу біг філософ? Вочевидь, певна кореляція між світом речей та світом людини не передбачає їхнього протиставлення, а тим паче – прагнення людини–мікрокосму уникати світу–макрокосму, одночасно критикуючи та заперечуючи його. "Обительный" світ Бог створив для людей та тільки заради них. Він, як писав, зокрема, С.Зизаній–Тустановський "от своего устроения и естества ест добр … с толишними красотами, с неизреченными сластьеми и с многими багатствами… Він – це "прекрасне і пресвітлое место". Хіба не ясно, що немає ніяких резонів, з яких Г.Сковороді треба було б тікати з такого "красного світу" – гріх було б відмовлятися від "столко превеликих" Дарів Божих. І ось у цьому чудовому богостворено світі з'являється як наслідок гріховних вчинків людей та з їхньої власної волі інший світ, світ людей, сповнений жаг до багатства, влади, сластолюбства,

хтивості. Він за визначенням не може бути створінням Божим, бо Бог зла не робить.

Четвертий світ – гріховний "мир" хтивих пристрастей. У разі, коли ми будемо продовжуватись дотримуватися думки про те, що Г.Сковорода, у відповідності до улюбленого ним Філона Олександрійського та на відміну від К.Транквіліона–Ставровецького, виділяв не чотири, а три світи, ми матимемо справу з деякими дискурсивно визначеними, але неочікуваними наслідками. За таких обставин слід буде визнати, що саме ці світи Г.Сковорода вкрай гостро і неприязно прописував, але за визначенням ясно, що жоден з них не заслуговує на такі епітети, як "мїре блядословный", "сластолюбная удица, всех уловляющая", "ключ всем врата адова отверзающїй", "соблазнь всем путь на небеса оскорбляющая", "украшенная гробница", що "полна мертвых костей и праха", "прелщание старых, младыя и дети" [4, с. 832], "море потопляющихся", "страна моровая", "язва прокаженных", "торжище блудников", "пещь похоти", "пир беснующихся та п'яно–сумозбродных сліпців" [3, с. 910].

Від того, що Г.Сковорода в одному з діалогів ("Потоп Змиїн") виокремив лише три світи, ми не повинні ігнорувати фактичне впровадження ним транквіліонова поняття "злосливого світу" в інший праці ("Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим") у межах вже згадуваної "богомерзской троицы" – "Сатаны, плоті" та, власне, "мїру" [4, с. 832]. Вочевидь, у Г.Сковороди тут мова йде саме про той самий "злосливий світ", світ поєднання злих людей з дияволом, про який говорив його попередник.

Який світ ловив та не спіймав Г.Сковороду? Як на мене, вказаний "блядословний" світ і є тим світом, котрий "ловив" його, але "не спіймав". Це є світ людей, до якого як звичайна людина належав Г.Сковорода, котрий, втім, попри цю незаперечну приналежність, з причини ясного усвідомлення його потворної сутності, інтенсивно шукав в собі духовні сили задля того, щоб з тим світом порвати. Те, що цей "мыр", є у першу чергу світом соціуму, видно з вживання Г.Сковородою майже всіх його визначень у множині, як спільного світу багатьох людей.

У цьому світі ми живемо так, начебто перепливаємо "великое море, то есть Окіан", і тільки небагатьом "щасливцям" вдається перепливти його "безбедно", оскільки на життєвому шляху нам зустрічаються "каменныя скалы", "на островах сирены", "во глубинах киты", "по воздуху ветры", а також "волненія повсюду". Через це ми зазнаємо, долаючи цей шлях, "от каменей претыканіе", "от сирен прельщеніе", "от китов поглощеніе", "от ветров противленіе", "от волн погруженіе". Усі ці перепони (камень преткновения) є символічним проявом спокус та невдач, сирени ж "суть то льстивые други", кити – "запазушніи страстей наших зміи", вітри ж слід розуміти як напасти, а "волненіе" – як марноту, "суєту житейську" [10, с. 920].

Як бачимо, пороки "злосливого світу" філософ витлумачує через символи. Скали, сирени (сирини), кити, вітри, хвилі – це все такі небезпеки, як невдачі та спокуси, лестиві друзі, пристрасті душі, напасті та життєва суєта, котрі можуть спіткати людину на її життєвому шляху. Такий світ, осмислений у символічних термінах, є, по суті, соціальним світом, наділндивідуальною об'єктивною сукупністю людей, світом не у значенні "світське" як антоніму слова "клерикальне", а у сенсі, який ми вкладаємо в це слово, наприклад, у вислові "світська бесіда", "світський лев", "дама світу" тощо, себто, світом у родовому, суспільно–громадському аспекті.

Ключовим моментом у цих визначеннях "богомерзского" світу виглядає, як здається, як раз момент "соблазна" і "прелщения", оскільки всі ті скверні риси світу, на котрі вказує філософ, небезпечні тим, що вони, як магніт, притягують до себе людей, приваблюють їх так, як жіноча удиця – чоловіків, обіцяючи їм спочатку, як писав З.Фройд, приголомшливу насолоду, надмірна та неконтрольована тяга до котрої згодом через сластолюбство веде до перелюбства і, кінець кінцем, доводить до тілесного "болезнїя" та гіркоти душевного спустошення, у якому зізнавався й сам Св. Августин, коли він в юності, ще не люблячи, вже "западав злягати", і тільки після того, як він став ся "роздирати самого себе", то усвідомив, що сутність життя полягає "не в бенкетах і пияцтві, не в спальнях і не в розпусті, не у сварках і не у заздрості".

Як спокушує нас плоть та Сатана, так і "мїр" розставляє всюди свої тенета, в'яжучи "прелести, аки птенцы в сети" [4, с. 832]. У цих липких мережах світу ми "заплутываемся, как кровожаждная муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающаго сердца нашого, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потопе лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшїя оныя Пасхи" [2, с. 436]. Саме у такі тенета й прагнув не попасти наш філософ.

Синхронне подвоєння трьох традиційних світів через їхню двонатурність. Добре відомо, що, на думку Г.Сковороди, "весь мїр состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая". Натуру видиму він називав "тварью, веществом, матерїєю, Землею, плоттю, тінню" тощо, а невидиму – Богом. Друга натура, або Бог, "всю Тварь проницает и содержит". Тіло людське видиме, а те, що його "проницает и содержит", "Ум" – невидиме [9, с. 214].

Але тут хотілося би звернути увагу на недостатньо добре усвідомлене ймення цієї невидимої натури, Всесвітнього Розуму, чи Бога, що їх дає Г.Сковорода. Він пише, що у язичників для неї вживалися різні назви, наприклад, "Натура, Бытїе вещей, Вечность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна" тощо, тоді як християни давали їй такі імена як "Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина". Більшою мірою для невидимої натури підходять дві останні назви, оскільки "Ум вовся есть невещественн, а Истина вечным своим пребыванїем совсем противна непостоянному веществу" [9, с. 214–215].

З цього видно, що "невидима натура" у Г.Сковороди виступає перш за все як деяка неочевидна логіка світу речей, світу людини та Біблії, як певна їхня раціональна впорядкованість та сенсова визначеність, що має очевидні ознаки детермінованості. Особливо яскраво це видно з "поганських" назв того "Всесвітнього Розуму", що становить суть невидимої натури всіх світів, таких, як "Необхідність", "Фортуна", "Судьба".

Що ж саме, окрім Необхідності та Розуму "тримає у порядку" ці світи? Всі три "Мыры", твердить

Г.Сковорода, складаються з двох "едино составляющих естеств", а саме – з матерії та форми, котрі Платон називає *ідеї*, *видіння*, *види*, ***о**брази* тощо. Це – суть "первородныи мыры, нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую … матерію содержащія". І у великому, і у малому світах, і в символічному світі Біблії за "вещественным" та очевидним криються "утаенные под ним форми", або "вічні образи". Саме це "Божіе Естество" "знаменіем своим ведет тварь". Перше – сиречь дух, істина, життя, а друге – це плоть, смерть [5, с. 945]. Тобто, ейдоси вічні, а речі, від них створені – ні.

Отже, "веревками", котрі утримують видимі світи у певному порядку, є деякі раціонально влаштовані "мыры первородные", тобто, світи, що породжують речі видимої натури за певними зразками: "Един скудельний модель сокрылся в десяти тысящах сосудов", "одна печатка разходится в тысящу" [6, с. 478], даючи багато відбитків. Прикметно, що четвертий, людський світ "прелщений", тут не згадується, з чого випливає, що він не має "внутрішньої" природи, іншими словами, якщо згадати ідеї Г.Гегеля стосовно розумності та дійсності, за ним не стоїть необхідна, розумна та вічна підстава, отже, через це він не є "дійсністю", а за Г.Сковородою – не є світом Божим.

Натомість три інших світи мають таку раціонально визначену внутрішню організацію, котра описується у термінах Необхідності, Долі, Розуму, які визначають ті параметри розгортання цих світів, котрі змістовно визначають їхнє постійне виникнення та зникнення, народження та згасання. Завдяки дії цієї закономірності ми маємо паралельне та контемпоральне співіснування невидимого та видимого світів, бо довічні ейдоси невидимого світу в минущих речах видимого світу актуалізовані. Цим у цей світ привноситься момент вічності, проте, не у "чистому" вигляді, а як момент нетлінності ідеї (ейдосів) у нескінченому кільці смертей та відновлень породжених ними речей. Зрештою, творчо–породжувальна природа ейдосів і взагалі, Закон необхідності, ведуть видимі світи до їхнього рішучого оновлення після останнього колапсу перед приєднанням до світу Вічного. Отже, три "мыры первородные" породжують три видимі світи та співіснують з ними, що синхронно подвоює їхню кількість.

Діахронне подвоєння макрокосму, мікрокосму та "мїру прелщения" через їхнє оновлення. Динаміка трансформації світів, що проходять кільцем життя, смерті та відродження, також веде до їхнього подвоєння, але вже у діахронному плані – кожен з цих світів отримує ознаки "старезності" та "новизни". Показово, що у даному випадку зі списку випадає світ Біблії, натомість до нього вже приєднується людський "мїр". Всі ці світи – світ "обительный", "мїр" людей та мікрокосм окремої людини, взяті з погляду їхньої невидимої, сутнісної, глибинно–смислової сторони, осягаються у світогляді Г.Сковороди через символічно зрозумілу біблійну провість Одкровення в контексті творення світу та його кінця в есхатологічній перспективі, а також – Священної історії людства в світлі пришестя в цей світ Спасителя як сповненого людинолюбства Задуму Божого. Оскільки "…Бібліа есть симболичный Мыр, затем что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фігуры, дабы они были монументами, ведучими мысль нашу в понятіе вечныя Натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в краскахъ своїх" [5, с. 943], саме тріада "життя – смерть – відродження", закладена у біблійному оповіданні, має слугувати за зразок для автентичного розуміння трансформації світу речей, світу спільноти людей та самої людини. Оновлення ветхого ***макрокосму***, рух старого "обительного" Всесвіту через загибель до відродження у біблійній перспективі визначено сходженням Христа на землю, коли він, своєю смертю "взявши гріх світу" цього, віддав плоть свою "за життя світу" (Ів., 1.29; 6.51). Тим самим світ стає оновленим, і "життя тече віднині у добробуті", хоча станеться це після того, як перемога Христа стане повною, та зі стражденного та "ветхого" Всесвіту народиться Всесвіт новий [1, шп. 574].

Репрезентація такого погляду на Всесвіт в межах категорій граничних підстав у творах Г.Сковороди є настільки очевидною, що це давно помітили дослідники та популяризатори його творчості, твердячи, що у Г.Сковороди світ розсипається і знову збирає себе у єдність. Здається, що це і є шлях перетворення світу "обительного", котрий зводиться до руху від народження до життя, від життя – до загибелі, від смерті – до відродження. Але це не так.

Знаючи вчення Платона, Г.Сковорода не міг не знати й ключового поняття його концепції, первісного самодостатнього начала, "Одного" (to Hen), з якого шляхом еманації через Благо, Ум, Числа, Богів та, нарешті, ейдоси, виникає наш "обительный" світ. У цьому безпредикатному "Одному" знятими є всі відмінності, немає частин, але й немає цілісності, немає начала, але й немає й безначальності, немає границь, але воно й не безмежне тощо. "Одне" в цьому плані протистоїть світові множини, котрий "непрестанно пременяется. То раждается, то ищезает. То убывает, то уклоняется…" [6, с. 480].

Своєрідне "колесо Сансари", притаманне нашому світові, який обертається по колу народжень та смертей у дусі гераклітівського Космосу, що мірами згасає та мірами запалюється знов, переривається тоді, коли він, включно із іншими незчисленними світами, перейде з царини множинності до "єдності" в "Одному", коли "безщетный всех наших Мїров Хор" опиниться у "Божіем Мїре и в Рае Первороднаго онаго Мїра" [6, с. 479–480].

Фактично, Г.Сковорода ототожнює "Одне" з Богом, що цілком відповідає офіційній християнській теології, котра в аристотелівському варіанті "Одного" як "Форми Форм" прийнята томізмом. В цьому "Одному" знімається будь–яка множинна розпорошеність як світу, так і людей: "А как в Бозе разделенія несть, но Он есть простирающееся по всем векам, местам и тварям единство, убо Бог, и Мїр Его, и человек Его есть то Едино" [6, с. 480]. Цілком у традиційно платонічному дусі Г. Сковорода твердить "Един во всех, а все в нем" [6, с. 482], що сходить ще до гераклітівського "З Усього Одне, та з Одного – Все".

Таким чином, у Г. Сковороди преображення світу речей відбувається не за формулою "помирання та народження", а через смерть смерті, тобто, через припинення нескінченого ланцюга появ та зникнень світів, коли сама можливість їхнього загину взагалі скасовується через перехід до особливого стану – поза

часом та простором, де "векам и местам единство", де "один день перед Богом – тисячі років земних", а "в маленькой крошке – бездна", де немає множинності, а є сама лише тут–тепер єдність з усім в Божественному світі.

Що стосується ***мікрокосму***, то він оновлюється через духовне народження "внутрішньої людини" через помирання людини "зовнішньої". Як відомо, Г.Сковорода вбачав у людині два начала – гріховне та смертне і праведне та безсмертне. Як суб'єкт свободи волі людина, за ним, має можливість сама через своє "самовладдя" визначити власну Долю, але для цього вона має перебороти всі свої вади як істоти тілесно–гріховної, і не тільки прагнути духовного та душевного оновлення, але й досягти його, знов таки – у "Божіем Мїре".

Коли людина приходить у цей світ і дорослішає, вона, без відповідного перетворення, "зиждется, слепливается, образуется, изваяется", наділяючись при цьому такими рисами, як безумна гординя, жадність, лукавість тощо, і "сей всяк человек ложный" [8, с. 791]. У відповідності до вказаної тричленної біблійної формули, але взятої не в аспекті хрещення чи посмертного існування, а в плані ще земного преображення людини, Г.Сковорода розгортає картину її оновлення через народження в ній людини "внутрішньої", що супроводжується й оновленням тіла. Зовнішня та внутрішня людина співвідносяться між собою, як матерія та ідея. Для того, щоб з'явилася оновлена людина, слід подолати всі прояви матеріального, гріховного. Коли ж це стається, коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються "другі народини" людини, вже ідеальної, тобто, дійсне "сотвореніе человека" як його "второе рожденіе" [8, с. 791].

Саме тоді вона насправді виникає, тому що до цього її народження та існування були неправдивими. Нова, духовна людина вільна, здатна "в высоту, в глубину, в широту" "летать беспредельно". Подолання смерті через богоуподібнення здійснюється вже у межах земного буття тієї людини, котра реально та з власного хотіння померла як істота гріховна, і так само реально та з власного схотінку відродилася як істота богоподібна. Тобто, місце старого мікрокосму заступає новий – відновлена, "внутрішня" людина, котра, втім, так само, як і "обительный" світ, "постає до вічності" у "Рае Первороднаго Мїра".

"***Мїр прелщения***" своє оновлення отримує через "зиждення" такої спільноти людей, як "Духовна республіка". Визнаючи "мыр" людей безпідставним, нераціональним, безумним, небожественним, Г.Сковорода відштовхувався від переконання у тому, що його, сплюндрованого низькими людськими пристрастями, можна виправити шляхом перетворення на світ безгрішний через приведення до відповідності з християнськими цінностями, символічно визначеними у світі Біблії. Можливість такого перетворення Г.Сковорода вбачає в свідомих зусиллях спільноти людей, спрямованих на оберненні всіх негативних рис їхнього "мыру" на позитивні. Люди всією громадою мають мати встати до цієї справи, котра, таким чином, постає як їхня гуртова, громадська, соціальна, спільна, публічна справа, тобто, res publica, що теж, зрештою, отримує Божественну сутність "Первороднаго Мїра".

Ця республіка як суспільний ідеал Г.Сковороди за своє суттю є республікою *духовною*, яка відповідає біблійним заповітам. Це – царство любові, рівності, спільності всіх благ, де немає зла, плотських спокус.

На думку дослідників, уявлення філософа про досконалий суспільний лад ґрунтувались на поєднанні проекту моделі ідеальної республіки Платона з розумінням Церкви як містичного Христового тіла. Скріпами цієї духовної республіки у Г.Сковороди постає Божий "Промысл" – "сей чистейшїй, всемїрный, всех веков и народов всеобщїй Ум". Так само, як цей розум, перебуваючи у тілі людини один, влагоджує та координує різні частини тіла, так и "в помянутых сожительствах, сею Премудростїю связанных", тобто, у республіках, "Бог чрез члены различныя в пользу общую … производит действа" [9, с. 216], тим самим до того ж надаючи цьому світові трансцендентної божественної природи.

Попри те, що цей світ основано на символічному світі Біблії, він не є світом потойбічним, де люди перебувають по смерті, але все ж таки йому притаманні ознаки вічності. Радше у Г.Сковороди це той "Град Божий", тобто, світ високих християнських цінностей, який постає зразком для всіх людей у їхніх устремліннях до насправді людського, а не тваринно–тілесного, приниженого, бездуховного існування. У "горней республике", виснує Г.Сковорода, "все новое: новые люди, нова тварь", де все "не так, как у нас, … ветошь ветошей" [8, с. 790]. Це відродження ґрунтується на категорії безсмертя, котра і визначає, зрештою, сутність цього світу як вічного, а не минущого: "Общество в любви. Любов в Боге. Бог во обществе. Вот и Колцо вечности!" [8, с. 788]. Скасування гріховного світу людей має відбуватися через його заперечення шляхом ствердження не просто нового, а вічного світу.

Таким чином, помирання та воскресіння "обительного" світу, мікрокосму та "мїру прелщения" веде до появи відповідних "дублікатів" для кожного з них, внаслідок чого ми маємо ***два макрокосму*** – старий та оновлений, ***два мікрокосму*** – людину "зовнішню" та "внутрішню, преображену", та ***два "мїра" людей*** – гріховний та праведний, які разом рухаються від сущого існування, де є виникнення і знищення, до нескасовної вічності добра, до чистого Буття, де немає ні народжень ні смертей, до блаженної Всеєдності "Божого Мїра".

Висновки. Попри розповсюджену думку про те, що Г. Сковорода вчив про наявність лише трьох світів, зміст його творів та пошук відповіді на питання про те, який світ ловив його та не спіймав, свідчить про виділення ним ще й відомого в український традиції четвертого світу – світу людей як спільноти, "мыру". Окрім цього, наявність "другої натури" у класичних типах світів, а також трансформація макрокосму, мікрокосму та "міру прелщения" до "оновленого стану" дозволяє твердити про присутність у його вченні синхронних та діахронних антитетичних дублікатів цих світів (три "невидимі" двійники добре відомих світів та три світи, що виникли внаслідок преображення старих світів на нові). До того ж, у вченні Г.Сковороди йдеться ще про кількісно невизначену множину світів (Мыры Мыров) у ноланському дусі та про множинність світів у дусі вчення про монади Г. Ляйбниця. Світ же Біблії

постає у Г.Сковороди як земний семіотичний корелят "того світу" – трансцендентного світу Божественної тотальної Всеєдності, у якому немає розділення не тільки на окремі частини у просторі, але й на старе і нове у часі, і де буттіюють в "Одному" нові навіки преображенні світи – земний, людський та суспільний, але аналіз цього питання – завдання іншого дослідження.

Список використаних джерел

1. Словарь библейского богословия; Пер. с 2–го франц. изд.; под ред. Ксавье Леон–Дюфура и др. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1974. – 1288 стлб.; IX с.

2. Сковорода Г.С. Беседа, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко / Григорій Савович Сковорода // Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів; За редакцією проф. Леоніда Ушкалова; Нац. академія наук України. Ін–тут літератури ім. Т.Г. Шевченка, Ін–тут філософії ім. Г.С. Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

3. Сковорода Г. С. Благодарный Еродій // Повна академічна збірка творів… С.893–919.

4. Сковорода Г.С. Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим // Повна академічна збірка творів… С.829–870.

5. Сковорода Г.С. Діалог. Имя Ему: Потоп Зміин – // Повна академічна збірка творів… С.941–1002.

6. Сковорода Г.С. Діалог, или Разглагол о древнем міре / Повна академічна збірка творів… С.476–501.

7. Сковорода Г.С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алківіадская // Повна академічна збірка творів… С.729–778.

8. Сковорода Г.С. Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, нареченна Жена Лотова // Повна академічна збірка творів… С.779–828.

9. Сковорода Г.С. Начальная Дверь ко Христіянскому Добронравію // Повна академічна збірка творів… С.213–230.

10. Сковорода Г.С. Убогій Жайворонок // Повна академічна збірка творів… С.920–940.

11. Ушкалов Л. Посторінкові примітки / Ленід Ушкалов // Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів...

References

1. Slovar' bybleyskoho bohoslovyya; Per. s 2–ho frants. yzd.; pod red. Ksav'e Leon–Dyufura y dr. – Bryussel': Zhyzn' s Bohom, 1974. – 1288 stlb.; IX s.

2. Skovoroda H.S. Beseda, narechennaya Dvoe: o tom, chto Blazhennym byt' lehko / Hryhoriy Savovych Skovoroda // Skovoroda H.S. Povna akademichna zbirka tvoriv; Za redaktsiyeyu prof. Leonida Ushkalova; Nats. akademiya nauk Ukrayiny. In–tut literatury im. T.H. Shevchenka, In–tut filosofiyi im. H.S Skovorody ta in. – Kharkiv–Edmonton–Toronto: Maydan; Vydavnytstvo Kanads'koho Instytutu Ukrayins'kykh Studiy, 2011. – 1400 s.

3. Skovoroda H.S. Blahodarnyy Erodiy // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.893–919.

4. Skovoroda H.S. Bran' Arkhystratyha Mykhayla so Satanoyu o sem: Lehko byt' Blahym // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.829–870.

5. Skovoroda H.S. Dialoh. Ymya Emu: Potop Zmiyn – // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.941–1002.

6. Skovoroda H.S. Dialoh, yly Raz·hlahol o drevnem mire / Povna akademichna zbirka tvoriv… S.476–501.

7. Skovoroda H.S. Knyzhechka, nazyvaemaya Silenus Alcibiadis. Syrech' Ykona Alkiviadskaya // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.729–778.

8. Skovoroda H.S. Knyzhechka o Chteniy Svyashchen[naho] Pysaniya, narechenna Zhena Lotova // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.779–828.

9. Skovoroda H.S. Nachal'naya Dver' ko Khrystiyanskomu Dobronraviyu // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.213–230.

10. Skovoroda H.S. Ubohiy Zhayvoronok // Povna akademichna zbirka tvoriv… S.920–940.

11. Ushkalov L. Postoriknovi prymitky // Skovoroda H.S. Povna akademichna zbirka tvoriv...

Kyrylyuk O.S., *Ph.D., professor, head of the Odessa branch Philosophy department of the Center for Humanitarian Education NAS Ukraine (Ukraine, Odessa), gileya.org.ua@gmail.com*

Which World was catching him but couldn't? The fourth World and polimondiality context in H.Skovoroda philosophy

The aim of this article is to prove 1) that in his philosophy H.Skovoroda talks not about three, but at least about four main Worlds, 2) that the context of his teaching contains the idea of multitude Worlds 3) and that due to their second, hidden invisible nature and as well as to their renewal through death and following rebirth these Worlds are reduplicated. So, H.Skovoroda develops the concept not only of three, but many, specifically – the concept of the ten worlds. It includes three well–known Worlds and one a little–known World of people community. Furthermore, these Worlds except the last one have their invisible duplicates (realm of eidoses). Supplementary, these Worlds apart from the Bible, transform from the old to the new state. The general context of this approach is the theory on infinite number of physical worlds and monads. Thus despite the widespread opinion that H.Skovoroda taught on three worlds only, the content of his works and answer to the question about what the World was catching him but not caught, prove selection by him of the well known in Ukrainian philosophy tradition Fourth World – World of people Community. In addition, each of three Worlds has a "second nature". As a result we have a duplicate one, when three of the visible Worlds correspond in synchrony to the three invisible Worlds. Then the Physical World, the Human World and the World of Humanity are diachronically transformed from the old state to the renewed one through death and rebirth. So we can see another doubling of the worlds. Moreover, the World of the Bible presents by him as a semiotic copy of the transcendent World of total Divine All–Unity, i. e. superterrestrial "The One", where all the worlds will have being out of time and space changes.

Keywords: *H.Skovoroda, Bible, Man and Systems of the World, Three worlds, Visible and invisible Nature, Sin, Righteousness, Life, Death and Immortality (philos.), All–Unity.*

Кирилюк А.С., *доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Одесский филиал Центра гуманитарного образования НАН Украины (Украина, Одесса), gileya.org.ua@gmail.com*

Какой мир ловил украинского мудреца? Четвертый "мїр" и полимондиальный контекст философии Г.Сковороды

Поставлена задача на основе содержательного анализа произведений Г.Сковороды преодолеть устоявшиеся стереотипы и показать, что в своей философии он говорит не о трех, а, по крайней мере, о четырех основных мирах. Именно Четвертый, грешный мир (община, "мїр") "ловил и не поймал" его. В его философии синхронное удвоение миров, кроме грешного мира людей, происходит по причине наличия у них невидимой натуры. В диахронии удвоение миров, кроме символического мира Библии, происходит благодаря преображению их из "старых" в "новые" миры через умирание и возрождение (Новый Свет вместо "Ветхаго", Внутренний Человек вместо нечестивого, Духовная Республика вместо "блядословного Мыра"). Основной вывод заключается в том, что контекстуально он развивал полимондиальную концепцию, суммарно – десяти миров (четыре основных мира, три удвоенных в синхронии и три – в диахронии), причем мир Библии представлен у него как семиотический коррелят трансцендентного Божественного мира тотального Всеединства, т.е., надмирного "Одного", где вне изменений во времени и пространстве вечно будут бытийствовать все миры.

Ключевые слова: *Г.Сковорода, Библия, человек и мир, три мира, видимая и невидимая натуры, грех, праведность, жизнь, смерть и бессмертие (филос.), Всеединство.*

* * *

УДК 165.74

Матвієнко І.С.
кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії, Національний університет біоресурсів і природокористування України (Україна, Київ), malushka20@ukr.net

МІСЦЕ ДЗЕН–БУДДИЗМУ ТА ПСИХОАНАЛІЗУ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ ЕРІХА ФРОММА

Еріх Фромм як один з основоположників неофройдизму, який був добре знайомий з дзен–буддизмом, додавши до нього свої напрацювання в класичному психоаналізі З.Фройда, що допомогло сформувати теорію "гуманістичного психоаналізу". Відповідно до Фромма, психоаналіз – це характерне вираження духовної кризи західної людини і спроба знайти способи її вирішення. Адже, психоаналіз, за своєю суттю є спробою створити методику вдосконалення людської особистості на основі західної традиції і в умовах західного суспільства. На думку Фромма, маємо вийти за рамки фройдівського підходу, тому що вихід за межі, веде до обговорення, хай завжди не повного, але ж обговорення, базисного поняття людського існування, яке лежить в основі гуманістичного психоаналізу, це відповідно спонукає до подальшої творчої праці та трансформації класичного психоаналізу, який рухається в напрямку до дзен–буддизму.