

<http://doi.org/10.31861/pytlit2023.107.238>

УДК 82:1(477)(092)

**ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ТА ЛЕВ ШЕСТОВ:  
МІЖ НАУКОЮ ТА ПОЕЗІЄЮ. ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ**

***Ольга Табачнікова***

[orcid.org/0000-0003-2622-6713](https://orcid.org/0000-0003-2622-6713)

[otabachnikova@uclan.ac.uk](mailto:otabachnikova@uclan.ac.uk)

*Докторка філософії, доцентка, завідувачка кафедри*

*Кафедра славістики*

*Університет Центрального Ланкаширу*

*Вул. Аделфі, PR1 2HE, м. Престон, Англія*

**Анотація.** Досліджена типологічна спорідненість двох видатних релігійних мислителів різних епох – Григорія Сковороди та Лева Шестова, до яких рідко звертаються у зв'язці один з одним. Спираючись на наявні нечисленні дослідження з цієї багатої, але маловивченої теми, простежено внутрішній зв'язок між їхніми філософськими світоглядами, приділяючи особливу увагу гносеологічній (епістемологічній) стороні їхніх вчень. Залишаючись у рамках основоположної для обох мислителів релігійної віри, докладно розглянуто їхні стосунки з розумом, акцентуючи увагу на ставленні обох до наукового методу. При цьому відмінною рисою здійсненого аналізу є те, що застосовано не суто філософський підхід, а літературознавчий, і зосереджено увагу на оптиці поетів та письменників, які вирізняються своїми унікальними філософськими передчуттями. Стверджується, що це виправдано на різних рівнях, включаючи близькість обох мислителів до світу літератури, особливо поезії, що, можливо, справило глибокий вплив на їхні філософські міркування і сприяло формуванню їхніх ідей. Не претендуючи на всебічний порівняльний аналіз Сковороди і Шестова, висловлено сподівання, що ця стаття підготує ґрунт для подальших досліджень і продемонструє продуктивність нашого методу, по-новому проливаючи світло не тільки на цих двох неабияких мислителів, а й на внутрішню близькість між релігійною філософією та світом поезії в цілому.

**Ключові слова:** Григорій Сковорода; Лев Шестов; філософія; Бог; життя; наука; література.

Здатність до поетизації чи одухотворення буття, перетворення емпіричної реальності на мистецтво, «життя у поезії» (вислів Юрія Манна стосовно Миколи Гоголя) вирізняє саме справжнього художника. Приміром, відверто і надзвичайно влучно це позначала в приватному листуванні Марина Цветаєва як своє кредо: «Я не люблю життя як таке, для мене воно починає значити, тобто набувати сенсу і ваги – тільки перетвореним, тобто – у мистецтві. <...> Мені річ *сама по собі* не потрібна» (Цветаєва 2008: с. 34). По суті, ця здатність буденну матерію транслювати в духовну стихію є релігійного кореня, і за своїм змістом, і за інтенсивністю переживання, оскільки

у мистецтві досяжний – завдяки властивостям самого матеріалу – той ступінь ліризму, фізичного еквіваленту якого в реальному світі не існує. Достоту так само не існує в реальному світі й еквівалента трагічному в мистецтві, яке – трагічне – властиво зворотний бік ліризму – або наступний за ним ступінь (Бродский 1999: с. 133).

Можливо, ми маємо тут справу з містичним реалізмом, відповідно до висновку Василя Зеньковського про те, що «емпіричне буття тримається лише завдяки „причастю” до містичної реальності» (Зеньковский 2001: с. 43). Більше того, на його думку,

у тому й полягає теократична ідея християнства, що вона стверджує необхідність просвітлення всього видимого, всього емпіричного через пов'язування його з містичною сферою, – все історичне буття, все в житті особистості має бути освячене через цю перетворюючу дію Божої сили в емпіричній сфері (Зеньковский 2001: с. 43).

Отож справжнє мистецтво, сповідальне за своєю природою, якраз і є здатним максимально наблизитися до такого освячення. В нашому ж контексті мистецтво володарює над життям більше, ніж життя над мистецтвом (Pease 1976: с. 16).

Отже, перед нами світоглядне питання. Дуже показово, що вже згадана Марина Цветаєва вважала саме релігійного філософа Льва Шестова «найбільшою своєю людською цінністю в Парижі» (Цветаєва 1995: с. 47) і акцентування цієї близькості було далеко не випадковим, позаяк у певному сенсі Шестова можна назвати філософським еквівалентом Цветаєвої як поетеси. А саме, як вже стверджувалося у моїй давнішій праці,

якби можливо було по-блюзнірському випарувати поезію як таку – у чистому вигляді – зі Цветаєвської творчості (тобто розділити нероздільне – вилучити фонетику з семантики), то твердий осад був би саме Шестовською філософією трагедії. І Цветаєва не могла не відчувати цієї настільки очевидної духовної спорідненості (Табачникова 2008).

Характерно, що думку Шестова передусім цінували саме поети, адже його філософська творчість багато в чому була суміжна поетичній. Сам цей мислитель вважав філософію більше мистецтвом, аніж наукою<sup>1</sup>.

У такій площині несподівано простежується й типологічна схожість із видатним релігійним філософом – Григорієм Сковородою, чия спадщина наскрізь просякнута не лише поетичним світоглядом, але й за своєю формою являє собою переважно саме поетичні тексти. І хоча, як показав у своєму дослідженні Віктор Савельєв, цих двох філософів поєднує ціла низка відповідних філософських устремлінь (Савельєв 2008), їхнє зіставлення майже не зустрічається в науковій літературі. Мета нашої розвідки – виявляючи їхню внутрішню спорідненість, простежити їхнє взаємовідображення саме в літературоцентричному контексті.

Цветаєвській формулі «я не люблю життя як таке» про перетворення емпіричного в дивний спосіб співзвучні слова Сковороди: «Не люблю життя, на якому є печать смерті і само воно є смертю» (Сковорода 1994а: с. 264). Це чудово перегукується зі словами настільки улюбленого Шестовим Евріпіда, у яких укладено ключовий філософський сенс: «Хто знає, – може, життя є смертю, а смерть є життям» (Шестов 1993b: с. 25). З цих слів починається

---

<sup>1</sup> Див. мої праці на цю тему. Наприклад, Tabachnikova 2008.

праця Шестова про подолання самоочевидного в Достоєвського (пізніше ця праця увійшла до його книги «На терезах Йова»).

Платон в одному зі своїх діалогів змушує самого Сократа, наймудрішого з людей і якраз того, – підкреслює Шестов, – хто створив теорію про поняття і перший побачив у виразності та ясності наших суджень основну ознаку їхньої істинності, повторити ці слова (Шестов 1993b: с. 25).

На гадку Шестова, одна й та сама думка певною мірою здатна повторюватися сама собою в роздумах різних мислителів.

Взагалі у Платона Сократ майже завжди, коли заходить мова про смерть, говорить те саме або майже те саме, що Евріпід: ніхто не знає, чи не є життя смертю і чи не є смерть – життям. Наймудріші з людей ще з найдавніших часів живуть у такому **загадковому божевіллі незнання**<sup>2</sup>. Тільки посередні люди твердо знають, що таке життя, що таке смерть (Шестов 1993b: с. 25).

Тут, як у краплі води, також відображена одна з магістральних думок Шестова – про самоочевидність розуму, про його безсилля врятувати занепаде людство, яке, власне, і у свій первородний гріх впало тільки тому, що людина віддала перевагу Древу пізнання перед Древом життя.

Стосовно Сковороди, то йому також був «не потрібен, болісний світ, якщо він не перетворений, – душа шукає цього перетворення, яке навіть у його передчутті надає силу нашому духові» (Зеньковський 2001: с. 78).

«Залиш увесь цей фізичний гній (тобто емпірію, зафіксовану смертю), – волає Сковорода, – а сам переходь від землі до неба... від тлінного світу у світ *первородний*...» «Не потрібне мені це сонце (видиме нами), – я йду до сонця кращого... воно насичує і усолоджує мене самого, мій центр, мою сердечну безодню, нічим видимим і відчутним не вловлювану» «О, Боже серця мого! Частина моя найсолідша! Ти єси таємниця моя, плоть є обороною і покровом Твоїм» (Зеньковський 2001: с. 78–79)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Жирний шрифт тут і далі – виділено мною.

<sup>3</sup> Див. Сковорода 1994b: с. 51, Сковорода 1994а: с. 276.

Мовою Шестова це означало б заклик піти від розуму до віри, повернутися в сади Едему, у стан до гріхопадіння, який Шестов зчитував як метафізично поданий Достоевським у «Сні смішної людини»:

...знання їхнє було глибшим і вищим, ніж у нашої науки; бо наша наука шукає пояснити, що таке життя, сама прагне усвідомити його, щоб навчити інших жити; вони ж і без науки знали, як їм жити <...> але я переконаний, що вони ніби чимось стикалися з небесними зірками, не тільки думкою, а **якимось живим шляхом** (Достоевський 1983: с. 113).

Цей «живий шлях», це альтернативне розуму пізнання, яке Шестов побачив на шляхах віри, владно тягло його до Достоевського. Саме в цьому письменникові бачив Шестов одного з головних своїх вчителів та однодумців, вважаючи не Канта, а саме автора «Записок із підпілля», де герой повстає проти всесвітньої Необхідності, першим критиком чистого розуму. І хоча, на відміну від Шестова, Сковорода ніколи не відкидав розум, але явне узгодження цих двох мислителів найясніше, як парадокс, простежується осібно в гносеологічному аспекті.

Сковороду на шляху його містичних одкровень переслідувала думка про те, що «весь світ спить», яка, по суті, продовжує питання, чи не є життя смертю, а смерть – життям. Так само Шестов озвучує відповідну думку, запозичуючи її в шекспірівського «Короля Ліра»: «Мені здається, що світ спить», і виносячи в епіграф до розділу «Зухвалості та покірності» у книзі «На терезах Йова» (Шестов 1993b: с. 150). У розділі про Достоевського цей наратив постає кошмаром і у випадку особистості письменника. Так, говорячи про переродження переконань у Достоевського, Шестов звертається не так до його досвіду каторжника, як до тих одкровень, які полонили Достоевського на волі:

Він став помічати, що вільне життя все більше і більше починає бути схожим на каторжне. <...> І ідеали <...> не підносять, <...> а сковують і принижують, як арештантські кайдани. <...> і все людське життя <...> перетворюється на важкий болісний сон, на безперервний кошмар... (Шестов 1993b: с. 30).

У цьому ж контексті Шестов живописе виразний образ Ангела Смерті, суцільно вкритий багатьма очима. Якщо той прийшов передчасно, він допоки не чіпає людину, лише залишає їй зайву пару очей – і все, побачене цим другим, додатковим зором, не узгоджується ані з першим (звичайним) зором, ані з іншими органами відчуттів. Таким чином виникає болісний дуалізм сприйняття світу, який Шестов бачив у Достоевського, але який приписували також йому самому. Як, приміром, стверджував Віктор Єрофєєв, думка Шестова існує одночасно на двох рівнях: денному і нічному, тобто на рівні повсякденного і на рівні трагедії (якщо використовувати термінологію з назви статті Бердяєва про Шестова «Трагедія і буденність»), і ці рівні постійно перебувають у стані боротьби (Єрофєєв 1990). Погляд на буденність пов'язаний у Шестова з гуманізмом і багато в чому ототожнений з людською нормою (читай: посередністю), тоді як нічний зір є поглядом трагедії, він сповнений заборонених відкриттів, що суперечать усім загальноприйнятим цінностям.

Аналогічно, і гносеологічний дуалізм Сковороди був породжений його світосприйняттям, відчуттям роздвоєності, розділеності світу на зовнішнє, видиме, поверхове, «чарівне», «благоліпне» з одного боку, і справжню реальність – глибинну, де таїться «хробак невсипущий». Ця інтуїтивна максима органічно узгоджується з вищезгаданим тяжінням до перетворення речового на метафізичне, до освячення його. Така двоїстість сприйняття впливає з трагічності існування як такого, постає саме таємною скорботою, властивою всьому живому:

О світе вабний! Ти мені океан, пучина,  
Вихор ти, хмари і тьма, тужлива година.

(Сковорода 1994а: с. 64).

Світ цей являє вид добровидний,  
Та в нім сховався черв'як всеїдний.

<...>

Горе ти, світе! Сміх завжди маєш,  
В нутрі душею тайно ридаш.

(Сковорода 1994b: с. 139).

Цю таємну скорботу світобудови так само гостро відчув і Шестов у своїй «філософії трагедії». Причиною її він бачив відмову від віри, заціпеніння світу під владою раціональних конструкцій, під гнітом умоглядної етики, яка заміняла собою живого Бога. Саме віра, за справедливим зауваженням Віктора Савельєва, постає тим спільним началом, яке, поза сумнівом, поєднує філософію Сковороди та Шестова, філософію, засновану не на умоглядності, а на екзистенційному досвіді її автора; почерпнуту з живого життя (Савельєв 2008). Справді, як акцентується, «проголошені доктором Мартіном Лютером принципи спасіння – Sola fide (тільки віра), Sola Scriptura (тільки Святе Письмо), Sola Gratia (тільки благодать) Сковорода досить широко і часто використовує у своїх релігійно-філософських доктринах» (Савельєв 2008: с. 109). Йдучи за Лютером, він наголошує, що «віра є тим ключем, яким відмикаються двері до раю» (Савельєв 2008: с. 109). На цьому ж принципі наполягає й Шестов у книзі про Лютера під однойменною назвою «Sola fide» (1913, щоправда, не закінченій і опублікованій лише після його смерті (Шестов 1966)).

Для Сковороди «Віра риє й рухає гори. Ось світильник стежкам твоїм, язиче новий!» (Сковорода 1994а: с. 195). Так само і для Шестова

Віра є невідомим і чужим для умоглядної філософії новим виміром мислення, що відкриває шлях до Творця всього, що є у світі, до джерела всіх можливостей, до Того, для кого немає меж між можливим і неможливим (Шестов 1992: с. 25).

Як бачимо, «новий язик» Сковороди тотожний «новому виміру мислення». І хоча, на відміну від Шестова, для Сковороди розум не ворожий і «думка є таємна в тілесній нашій машині пружина» (Сковорода 1994а: с. 351), однак головним у людині залишається її «духовне серце» – «неомежена безодня наших думок» (Сковорода 1994а: с. 169). «Кожен є тим, чие серце в ньому» (Сковорода 1994а: с. 152), «істинною людиною є *серце в людині*» (Сковорода 1994а: с. 169). Це переконання вкотре відсилає нас і до Достоєвського з його концепцією «головного

розуму», розуму душі (що належить у новітній термінології до кардіогнозису, властивому, по суті, всій святоотцівській традиції).

Однак Шестов ніколи не прощав «неприйнятної прихильності до морального на шкоду священному» (Милош 1992: с. XI), і для нього тут важливий аж ніяк не моральний, а власне гносеологічний підхід: сплячий світ тому й спить, що заколисаний самоочевидностями розуму і перебуває в полоні у «всімства» (всі ми, безлика більшість, що у полоні низьких істин, філістерського стандартного мислення); «ми ніби остаточно і назавжди відрізані від витоків і начал життя» (Шестов 1993а: с. 339), ми здалися в полон всесвітньої необхідності і замінили живого біблійного Бога на бога філософів, на умоглядний силогізм. І лише деяким – таким як Достоевський і Кіркегард, Паскаль і Плотін, лише тим, хто, як Паскаль, «шукають, стогнучи» (Шестов 1993б: с. 290), дано побачити істину цим новоявленим другим зором, другою парою страшних очей, дарованих цим обраним мандрівникам Ангелом смерті.

Напрошується паралель між цим новим баченням, що про нього пише Шестов, і тим особливим зором, який, на думку Сковороди, відкривається людині в істинній вірі:

Коли побачив ти новим та істинним оком Бога, тоді ти в нім усе, як у джерелі, як у дзеркалі, побачив *те, що* завжди в ньому було, а ти ніколи не бачив (Сковорода 1994а: с. 171).

Важливо відзначити, що думка Сковороди невідривна від Біблії, в яку він заглиблювався протягом усього свого життя. При цьому,

у вільному прагненні проникнути в таємницю буття, Сковорода, – за твердженням Зеньковського, – часто постає під владою того раціоналізуючого критицизму щодо Біблії, який вперше проявився у Спінози і настільки посилено розвивався в Європі у XVIII столітті. Але подібність тут лише позірна (Зеньковський 2001: с. 70–71).

Помилковість подібних інтерпретацій, на думку Зеньковського, пояснюється нерозумінням того, що



Біблія саме *надихає* Сковороду, – тому різні критичні зауваження його, які спрямовані проти буквального розуміння Біблії і наполягають на алегоричному її тлумаченні, *рішуче чужі раціоналістичній критиці Біблії*, що вже знайшла своє яскраве вираження у XVIII сторіччі на Заході (Зеньковський 2001: с. 80).

Зауважимо, що Біблія надихає Сковороду як Книга Книг, тоді як для Шестова ключовим є не лише Святе Письмо, а й взагалі простір літератури, поняттями та образами якого він оперує і який сам був своєрідним Священним писанням для інтелігенції XIX століття (Паперный 2005). Примітно, що, як і для всієї східнослов'янської літератури та філософії загалом, зі своїм яскраво вираженим антропоцентризмом, для Сковороди «проблема людини, її сутності та долі, сенсу її життя стояла в самому фокусі його роздумів» (Зеньковський 2001: с. 72). Слід підкреслити, що метафізика людини у Сковороди близька передусім «до тих вчень XVIII століття, які завершилися побудовою поняття „несвідомої” сфери в людині» (Зеньковський 2001: с. 73), тоді як Шестова можна вважати предтечею психоаналітичного методу в літературознавстві. Більше того, Шестов як літературний критик і як філософ, нерозривно пов'язаний із літературою, у своїй філософії займався своєрідним зриванням масок з великих письменників та мислителів, докопуючись до їхніх потаємних глибин, до переродження їхніх переконань та неминучого (як гадав Шестов) релігійного навернення.

І тут теж можна побачити свого роду паралелі зі Сковородою, пов'язані безпосередньо з концептом маски. Для Сковороди «серце є настільки осередок у людині, що „всі зовнішні наші члени тримають у серці сховану сутність свою”<sup>4</sup>», а «вся крайня тіла твого зовнішність є не що інше як маска твоя, що прикриває кожен член твій, за його родом і подобою, наче в насінні, у серці твоєму схований»<sup>5</sup> (Зеньковський 2001: с. 73).

Повернемося до проблеми критичного тлумачення Біблії. Шестов був переконаний, що справжній критицизм – так звана філософія Одкровення – завжди кінчає тим, що підміняє собою

---

<sup>4</sup> Сковорода 1994а: с. 169.

<sup>5</sup> Сковорода 1994а: с. 243.

Одкровення. Бо «коли дух приводить у розумний порядок Одкровення, яке нехтує порядком („Цьогосвітня бо мудрість у Бога глупота” 1 Кор. 3:19), він повинен знайти притулок в етичній системі, в моральному ідеалі» (Милош 1992: с. X). Саме такий критицизм прочитував Шестов у метафізиці Спінози:

Спіноза залишив нам у спадок *Ethica more geometrico demonstrata*. Ніхто не сумнівається, що система Спінози є метафізичною системою. Але багато хто переконаний, що Спінозі був ще чужий той «критицизм», створений Кантом. <...> Але навряд чи це правильно. Очевидно, те, що було суттєвого в критицизмі Канта, вже цілком полягало в *more geometrico* Спінози. Так само, як і Кант, Спіноза не хотів «свавільної» метафізики. Він домагався строгої науковості. <...> В «Етиці» він обіцяв трактувати про Бога, розум і людські пристрасті так, наче йшлося б про площини і трикутники, він дає урочисту обітницю витравити зі свого філософського словника всі слова, які скільки-небудь нагадують людські бажання, шукання і боріння. Ні зло, ні добро, ні прекрасне, ні потворне, ні хороше, ні погане нічого не буде впливати, каже він, на його метод пошуку істини (Шестов 1993b: с. 9–11).

Тут простежується активне неприйняття Шестовим наукового методу як такого.

Можна сказати, що стосовно наукового методу як інструменту пізнання обидва – і Сковорода, і Шестов – певною мірою демонстрували парадоксальність підходів. Шестов ставив у провину науці саму узагальнюючу природу її побудов, оскільки його цікавила не «Людина взагалі», а безпосередньо конкретний «володар одного-єдиного життя в часі та просторі» (Милош 1992: с. V–VI), і саме його індивідуальна і, за визначенням, трагічна доля. Шестова обурювало, що коли цегла зривається з карнизу і калічить людину, то «все, що сталося з людиною – є лише додаток до зовнішнього явища, щось випадкове, незрозуміле, *не потребує пояснення*» (Шестов 1996: с. 9). Він не хотів зважати на те, що індивідуальним – тобто випадковим – за визначенням займається мистецтво, тоді як науку цікавлять переважно аксіоми, закономірності та узагальнення, зведення невідомого до відомого, вже вивченого раніше. Хоча, як відомо, і математику, щоб міркувати про невловимі об'єкти, потрібно не менше уяви, ніж

поетові, але, зауважимо, помилка, що «Бог поет, а не геометр» була притаманна й багатьом іншим митцям.

Сковорода тут також не був винятком. Як акцентує Савельєв,

Традиційно вважалось, що досягти розуміння будь-чого можна зведенням невідомого до відомого. Сковорода стверджував цілком протилежне – невідоме нічого спільного не має з відомим, яке, своєю чергою, не таке вже й відоме, як гадають люди, котрі визнають реальним існування лише тих речей чи явищ, які можна «обмацати своїми плотськими руками і що бовваніють у тлінних їх очах». За Сковородою, істинне знання позбавлене очевидної основи, бо буття духа є невидимим. Отже, пізнати його можна лише зведенням видимого до невидимого, відомого до невідомого, яке відкривається винятково *oculi mentis* – очам розуму (Савельєв 2008: с. 111)

та «винятково через віру» (Савельєв 2008: с. 109).

Аналогічна думка про неприпустимість зведення невідомого до відомого висловлювалася і Шестовим – хоча проникливість розуму він заперечує, а вірить лише «другому виміру мислення» – одкровенню віри. У цьому він відмінний від Сковороди, для якого між розумом і вірою не існувало протиріччя.

У приватному листі до свого друга Лазарева у відповідь на скаргу, що той не розуміє його творів, Шестов писав:

Зрозуміти можна Піфагорову теорему, менделєєвську періодичну систему, теорію Айнштейна і навіть будь-яку філософську побудову. Бо тут завдання зводиться до того, щоб невідоме довести до відомого. Але <...> коли невідоме хоче відстояти свою незалежність і не дається в полон відомому – адже тоді й завдання змінюється (Баранова-Шестова 1983: с. 349–350).

Вже тут, у цих словах, що персоніфікують абстрактні поняття, проявляється корінне нерозуміння Шестовим самої природи наукових побудов. І його «суперечка» з наукою починає нагадувати відомий чеховський «Лист до вченого сусіда» – тут, по суті, не суперечка, а різні мови, життя і мислення в несумісних системах координат.

«Розуміння» виявляється непотрібним, – продовжує Шестов – зрозуміти невідоме тоді рівнозначно тому, щоб втратити його. Я вважаю, що навіть безперечні наукові пояснення, зрештою, не

приводять до розуміння. <...> **Адже глухий може добре осягнути теорію звукових хвиль, але ніколи не дізнається, що таке звук** (Баранова-Шестова 1983: с. 350).

Тут знову фактично здійснюється підтасовка, бо Шестов підмінє наукове пояснення фізичного явища його чуттєвим сприйняттям. У цьому ж ключі побудована і вся його позиція:

Так ось, мені здається, що кожного разу, коли відкривається справді якесь невідоме, всі наші спроби зрозуміти його задалегідь приречені на безплідність. Плотін каже: «воно не потребує суперечки, як коли б воно саме не могло себе нести» (Епіграф у моїй статті «Що таке істина»). Як ви це зрозумієте, коли ми під розумінням тямимо саме відшукання опори, коли, щоб зрозуміти, нам треба ввести належне розумінню в «зв'язок речей»? Але, по суті, будь-яка річ, оскільки вона існує, рветься геть зі зв'язку (Баранова-Шестова 1983: с. 350).

У цих словах вкотре виявляється фундаментальне неприйняття, по суті – типове нерозуміння наукового методу. Та концепція «розуміння», яку розвиває тут Шестов, за визначенням, не має з методом наукового мислення нічого спільного, виростаючи саме з художньо-образного сприйняття дійсності, з тієї самої поетизації буття, про яку йшлося вище. Але тим і важливі ці викладки, що відкривають нам інший метод філософствування, можливо, й інший, відмінний від умоглядного, спосіб мислення. «Ані система М.[енделєєва], ані атомістична теорія не роблять навколишнє зрозумілим, лише, у кращому разі, дозволяють ним розпоряджатися», стверджує Шестов (Баранова-Шестова 1983: с. 351).

«Розуміння» передбачає тому, що «ми думаємо тільки для того, щоб діяти», щоб висловитися за Бергсоном. Коли ж «діяти» не потрібно, не потрібно і розуміти, не потрібно шукати ні зв'язку речей, ні всеєдності, ні достатніх підстав, ні закономірностей. Навпаки, тоді «вільна раптовість» видається людині і потрібнішою, і милішою, і навіть правдивішою за будь-які обґрунтування (Баранова-Шестова 1983: с. 351).

Цей розлогий лист Шестова до свого опонента якнайкраще ілюструє антинаукову природу шестовських побудов. Таке, характерне для його думки нерозуміння самих основ і принципів наукового пізнання в ім'я боротьби за Одкровення проти Розуму, саме протиставлення науки та мистецтва постає найвним для тих, хто має уявлення про науковий метод як такий. Однак показово при цьому, що саме така позиція користувалася попитом у творчій інтелігенції й виявилася неймовірно живучою. Слушними слід вважати побоювання отця Олександра Шмемана:

І християнство, і Євангеліє починаються з «metanoia», «навернення», «транспозиції» розуму, з порозумнішання в буквальному значенні цього слова. І тому, нарешті, так страшно, коли «релігія», відроджена Христом, що наповнилася знову «світлом розуму» і стала «словесною службою», знову і знову *вибирає* дурість. <...> Релігія так само захоплено погоджується на протиставлення віри і розуму, впливається власною «ірраціональністю», почувається добре де завгодно, тільки не в «розумі» (і пишається і хвалиться цим і похитливо повторює: «Це зрозуміти не можна, у це можна лише вірити...»). І ось у світі і над світом царює «князь світу цього», а в перекладі більш простою мовою: Дурень, Брехун і Шахрай. Чи не час йому це сказати відкрито і перестати вірити в те, чого в нього *немає*: його *розум*? (Шмеман 2005: с. 299).

Тут важливо визначитись із термінологією. Бо той чистий Розум, проти якого веде відчайдушну війну Шестов, має мало спільного з творчим «вільним розумом», який рухає вперед як мистецтво, так і науку. Він швидше нагадує холодний і егоцентричний розум, що визначає літературних антигероїв. Це руйнівне для свого носія раціо атеїстичної свідомості. Таке одновимірне розуміння людського розуму як суто раціоналістичної здібності було властиве і раннім слов'янофілам, що ототожнювали поверхневий раціоналізм із західноєвропейською думкою. Але ця помилка, як зауважує Зеньковський, за іронією долі була запозичена саме із Західної Європи. Справді (зневажливе) ототожнення західної культури з раціоналізмом зародилося в «доромантичний» період XVIII століття на самому Заході і пізніше було сприйняте слов'янськими інтелектуальними колами як певна аксіома.

Основна гносеологічна різниця між *Verstand* та *Vernunft* Канта, Фіхте, Гегеля, Шеллінга та інших на східнослов'янському ґрунті спотворилася, що призвело до ототожнення «раціоналізму, як явища загальнокультурного характеру, з розумовим пізнанням» (Зеньковський 2001: с. 192). Зеньковський вказує на вирішальну роль кантівської гносеології в цьому процесі, де *Verstand* був функцією суто логічних операцій, тоді як *Vernunft* був джерелом ідей.

Такий диференційований підхід до мислення, хоч і спрощує думку Шестова, що боровся з Всесвітньою Необхідністю у всіх її проявах, але, по суті, нівелює протиріччя між розумом і вірою. У зв'язку з цим, вкрай цікаво, що для Сковороди, який загалом ніколи не відривав віри від розуму, так само було характерне «розмежування вченості й мудрості» (Савельєв 2008: с. 112). І в цьому до нього справді дуже близько підходить Шестов, обидва вони бунтували саме проти умоглядної філософії. Сковорода наполягав на тому, що «головне знання полягає у премудрості Божій, що відкривається через віру. Воно протистоїть несправжньому умоглядному знанню. Решту знань Сковорода характеризує як суєтні» (Савельєв 2008: с. 112). «Мудрування мертвих сердець, – журиться Сковорода, – заважає філософствувати за Христом» (Сковорода 1994а: с. 317–318).

Саме мертве знання, розум, розлучений із серцем і не здатний повірити, розум, що не вміє любити, висвітлила з особливою силою класична література як коріння зла в людині. І тут дивовижний збіг із Достоевським думок Сковороди про «Царство Боже» та «царство зла»: «Ці два царства у кожній людині ведуть вічну боротьбу» (Сковорода 1994b: с. 62). Воно суголосне сентенції Міті Карамазова про страшну та таємничу силу краси: «Тут диявол з Богом бореться, а поле битви – серця людей» (Достоевський 1976: с. 100). Не менш примітними є і відповідності між Сковородою та Достоевським у тлумаченні небезпек егоїстичної, а звідси неминуче й атеїстичної свідомості. «Воле! О неситий ад! Трута ти, а всі – то ядь» (Сковорода 1994а: с. 78), писав Сковорода, «всякий, хто обожив волю свою, є ворог волі Божої і не може ввійти в Царство Боже» (Сковорода 1994b: с. 94). Зазначимо, що шестовське трактування цих персонажів, заражених гординею, очікувано перебуває не в моральній площині, а в площині одкровення віри. Їхній соліпсизм

він трактує не інакше, як «домагання віри – претензія на те, що окрема людина важливіша за весь світ і що Бог заради окремої людини може порушити закони всього світу» (Паперный 2005).

Феноменально, що інтуїція багатьох художників з опорою на віру виявилася здатною передбачати майбутнє. Так, Євген Замятін, автор антиутопії «Ми», пророкував цілком у дусі Достоєвського:

Техніка – всемогутня, всезнаюча, всеблаженна. Буде час, коли в усьому – лише організованість та доцільність, коли людина та природа – перетворяться у формулу, у клавіатуру. <...> Люди змашені машинною оливою, начищені та точні, як шестиколісний герой Розкладу. Відхилення від норм називають божевіллям. <...> А далі – всі з найчудовіших вбиралень побіжать під неорганізовані та недоцільні кущі (Замятин 1988: с. 540).

Вражаючий збіг інтуїцій Сковороди з прозріннями письменників наступних часів:

Виміряли море, землю, повітря, небеса, потурбували задля металів земний живіт, розмежували планети, дошукалися на місяці гір, рік та міст, знайшли незчисленне множество некомплектних світів, будуємо незрозумілі машини, засипаємо прірви, зупиняємо і скеровуємо водну течію, ставимо щодня нові досліди і творимо дикі винаходи. Боже мій! Чого ми не вміємо, чого ми не можемо! Але горе в тім, що при тому всьому відчувається, начебто бракує чогось великого (Сковорода 1994а: с. 337).

Півтора століття потому Лев Шестов написав про вічну таємницю, вічну непроникність,

ніби ще до створення світу хтось раз назавжди вирішив закрити доступ людині до того, що для неї потрібніше і важливіше за все: те, що ми вважаємо істиною, що ми здобуваємо нашим *мисленням*, виявляється в якомусь сенсі несумірним не лише із зовнішнім світом, в який нас занурили з народження, а й з нашими власними внутрішніми переживаннями. В нас є науки, можливо, навіть наука, яка росте і розвивається не щодня, а щогодини, ми знаємо дуже багато, і наше знання є знання ясне і виразне. <...> Але, – наполягає Шестов, – «туман» первозданної таємниці не розвіявся, радше ще більше згустився (Шестов 1993а: с. 339).

Вкрай характерно, що, наводячи відому метафору з платонівського діалогу «Держава», Шестов підтверджує типологічну універсальність ідей:

Платону навряд чи знадобилося хоча б одне слово змінити у своїй притчі про печеру. Його туга, його тривога, його «передчуття» не знайшли б відповіді в нашому знанні. Світ «у світлі» наших «позитивних» наук залишився б для нього, як і був, похмурим і страшним підземеллям, а ми зв'язаними по руках і ногах в'язнями, і йому довелося б знову робити нелюдські зусилля, щоб наче в битві (ὄλερ ἐν μάχῃ) прорватися крізь істини, створювані тими науками, які «мріють про суще, але які наяву його бачити не можуть» (Шестов 1993а: с. 339–340).

На думку філософа, що наука, що «висока мораль – те, у чому ми звикли бачити найнадійніший і найвірніший оплот проти всіх сумнівів і спокус, викликає лише розпач», оскільки люди проміняли «відверту істину на плоди з дерева пізнання добра і зла» (Шестов 1937: с. 148).

«О батьку мій! Важко вирвати серце із клейкої стихійної грязюки... Ах, важко!» (Сковорода 1994b: с. 146), вигукує Сковорода у столітті 18-му. «Млявість! О природа!» (Шестов 1937: с. 142), відгукується до нього Шестов своєю улюбленою цитатою з Достоевського у столітті 20-му. Бог є джерелом будь-якої сили в бутті, «Він один таємна пружина до всього цього» (Сковорода 1994а: с. 423), пише Сковорода. «Бог є вічна голова і таємний закон у живих істотах», Він є «дерево життя», а все інше – «тінь» (Сковорода 1994а: с. 415). «Потрібно шукати того, що вище співчуття, вище добра, треба шукати Бога» (Шестов 1996: с. 316), закликає Шестов у своїх ранніх працях, а в пізніших слідом за Кіркегардом вигукує: «Вірити, всупереч розуму, є мучеництво», і як наслідок: «недарма твори Достоевського сповнені такої надлюдської напруги» (Шестов 1992: с. 25).

Проте, як любив повторювати на різні лади Шестов за «стародавніми мудрецами»: «Той, хто сказав: „Бог існує” – втрачає Бога» (Шестов 1993b: с. 93). Чи не звідси, чи не з цієї думки про страшну втрату виростає афористичний стиль обох мислителів, їх самобутній, своєрідний склад, їхня образність і символізм мислення –



чи не від інтуїтивного прагнення зберегти в її цілісній глибині ту релігійну домінанту свого світогляду, що сторониться строгої догматичної умоглядності? Начебто на підтримку *modus vivendi* Григорія Сковороди Шестов наполягав на тому, що філософи повинні

звільнитися та інших звільняти від влади понять, які своєю визначеністю вбивають таємницю. Адже витoki, начала, коріння буття – не в тому, що виявлено, а в тому, що приховано: *Deus est Deus absconditus* (Бог є прихованим Богом) (Шестов 1993а: с. 656).

Звідси питання, чи є випадковою близькість обох мислителів до літератури, і передусім тяжіння до поезії, чи не закономірні їхні збіги з ідеями та інтуїціями великих письменників та поетів? Адже саме поезія «дозволяє торкнутися таємниці буття більш безпосередньо, ніж за допомогою одних понять» (Милош 1992: с. IV). Невипадково й біблійне Одкровення по суті подано людству в художній формі.

Звісно, теми і позначені тут паралелі окреслені лише контурно, заслуговуючи на окремих, більш детальний розгляд, що виходить за рамки цієї статті. Не викликає сумніву, що розмова про зближення Сковороди і Шестова (як і з припустимим рядом інших релігійних мислителів), далеко не вичерпана і має, безумовно, бути продовженою. В даному разі переважним було прагнення показати продуктивність такого порівняльного аналізу концепцій світосприйняття, здійснюючи його саме на шляхах зближення зі світом літератури, при погляді, що використовує оптику поетів і письменників. Іншими словами, було корисно простувати «мандрівкою по душах» самого Шестова, водночас – і мандрівкою по життю самого Сковороди («Життя ж наше – мандрівка» (Сковорода 1994а: с. 450), – стверджував він. – «Прокладаєш собі шлях, сам не знаючи, куди йдеш, навіщо йдеш» (Срезневський 1930: с. 100)). Ця рецептивна «мандрівка» сьогодні корисна і строгій науці. У такому ключі до досвіду Григорія Сковороди підходи ще на самому початку шляху.

- Баранова-Шестова, Н. (1983). *Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников*. Paris : La Presse Libre, 359 с.
- Бродский, И. (1999). Поэт и проза. В: *Сочинения Иосифа Бродского*. В 7 т. Санкт Петербург : Пушкинский фонд, т. 5, с. 129–141.
- Достоевский, Ф. (1976). *Полное собрание сочинений*. В 30 т. Ленинград : Наука, т. 14, 472 с.
- Достоевский, Ф. (1983). *Полное собрание сочинений*. В 30 т. Ленинград : Наука, т. 25, 472 с.
- Ерофеев, В. (1990). «Остается одно: произвол» (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова). В: Ерофеев, В. *В лабиринте проклятых вопросов*. Москва : Советский писатель, с. 47–77.
- Замятин, Е. (1988). *Сочинения*. Москва : Книга, 574 с.
- Зеньковский, В. (2001). *История русской философии*. Москва : Академический проект, Раритет, 878 с.
- Милош, Ч. (1992). Шестов, или о чистоте отчаяния. Пер. с фр. С. Муравьева. В: Шестов, Л. *Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)*. Москва : Прогресс, Гнозис, с. I–XVI.
- Паперный, В. (2005). Лев Шестов: религиозная философия как литературная критика и как литература. *Toronto Slavic Quarterly*, № 12. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/12/paperni12.shtml#top> (дата звернення: 1.04.2023).
- Савельев, В. (2008). Філософські ідеї Г. Сковороди і Л. Шестова (компаративний аналіз). *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»: Філософські науки*, № 607, с. 104–108.
- Сковорода, Г. (1994а). *Твори*. У 2 т. Київ : Обереги, т. 1, 528 с.
- Сковорода, Г. (1994b). *Твори*. У 2 т. Київ : Обереги, т. 2, 480 с.
- Срезневський, І. (1930). *Майоре, майоре. Оповідання з життя Г. Сковороди*. Харків : Рух, 120 с.
- Табачникова, О. (2008). Поперёк миропорядка: Лев Шестов, Марина Цветаева и Венедикт Ерофеев. *Toronto Slavic Quarterly*, № 26. URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/26/tabachnikova26.shtml> (дата звернення: 1.04.2023).
- Цветаева, М. (1995). *Собрание сочинений*. В 7 т. Москва : Эллис Лак, т. 7, 848 с.
- Цветаева, М. (2008). *Письма к Анне Тесковой*. Болшево : Мемориальный Дом-музей Марины Цветаевой в Болшеве, 512 с.
- Шестов, Л. (1937). О «перерождении убеждений» у Достоевского. *Русские записки*, № 2, с. 125–154.
- Шестов, Л. (1966). *Sola fide*. Париж : YMCA-press, 295 с.
- Шестов, Л. (1992). *Киргегард и экзистенциальная философия*. Москва : Прогресс, Гнозис, 302 с.
- Шестов, Л. (1993а). *Сочинения*. В 2 т. Москва : Наука, т. 1, 668 с.

- Шестов, Л. (1993b). *Сочинения*. В 2 т. Москва : Наука, т. 2, 560 с.
- Шестов, Л. (1996). *Сочинения*. В 2 т. Томск : Водолей, т. 1, 512 с.
- Шмеман, А. (2005). *Дневники. 1973–1983*. Москва : Русский путь, 720 с.
- Peace, R. (1976). *Russian Literature and the Fictionalisation of Life*. Hull : The University of Hull, 18 p.
- Tabachnikova, O. (2008). Anticipating modern trends: Lev Shestov – between literary criticism and existential philosophy. *Australian Slavonic and East European Studies*, vol. 22, no. 1–2, pp. 105–119.

## HRYHORII SKOVORODA AND LEV SHESTOV: BETWEEN SCIENCE AND POETRY. SETTING THE PROBLEM

*Olga Tabachnikova*

[orcid.org/0000-0003-2622-6713](https://orcid.org/0000-0003-2622-6713)

[otabachnikova@uclan.ac.uk](mailto:otabachnikova@uclan.ac.uk)

*University of Central Lancashire*

*Adelphi Street, PR1 2HE, Preston, England*

**Abstract.** The aim of this paper is to reveal a typological kinship between two outstanding religious thinkers of different eras – Hryhorii Skovoroda and Lev Shestov, who are rarely addressed in conjunction with each other. Drawing on the scarce existing research on this rich, but heavily under-researched topic, we trace the inner connection between their respective philosophical worldviews, paying a special attention to the gnoseological (epistemological) aspect of their teachings. While staying within the framework of religious faith, fundamental for both thinkers, we scrutinize their relationship with reason, focusing on the attitude of both to the scientific method. At the same time, as a distinctive feature of our analysis, we apply a literary-centred approach rather than purely philosophical one, and draw on the optics of poets and writers, characterised by their own unique philosophical premonitions. As we argue, this is justified at various levels, including the closeness of both thinkers under study to the world of literature, especially poetry, which, arguably, had a profound impact on their philosophical discourse and helped to shape their ideas. Not aiming at providing a comprehensive comparative analysis of Skovoroda and Shestov, we nevertheless hope that this paper will pave the way for future studies, and demonstrate the productiveness of our method, shedding some new light not only on these two exceptional thinkers, but also on the intrinsic proximity between religious philosophy and the world of poetry more generally.

**Keywords:** Hryhorii Skovoroda; Lev Shestov; philosophy; God; life; science; literature.

## References

- Baranova-Shestova, N. (1983). *Zhizn' L'va Shestova: Po perepiske i vospominaniiam sovremennikov* [The life of Lev Shestov: Based on his correspondence and memoirs of his contemporaries]. Paris : La Presse Libre, 359 p. (in Russian).
- Brodsky, J. (1999). Poet i proza [A Poet and Prose]. In: *Sochineniia Iosifa Brodskogo*. In 7 vols. Saint Petersburg : Pushkinskii fond, vol. 5, pp. 129–141. (in Russian).
- Dostoevsky, F. (1976). *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. In 30 vols. Leningrad : Nauka, vol. 14, 472 p. (in Russian).
- Dostoevsky, F. (1983). *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. In 30 vols. Leningrad : Nauka, vol. 25, 472 p. (in Russian).
- Erofeyev, V. (1990). “Ostaetsia odno: proizvol” (Filosofiia odinochestva i literaturno-esteticheskoe kredo L'va Shestova) [“One thing remains: arbitrariness” (Philosophy of solitude and literary-aesthetic credo of Lev Shestov)]. In: Erofeyev, V. *V labirinte proklyatykh voprosov*. Moscow : Sovetskii pisatel', pp. 47–77. (in Russian).
- Zamyatin, Y. (1988). *Sochineniia* [Works]. Moscow : Kniga, 574 p. (in Russian).
- Zenkovsky, V. (2001). *Istoriia russkoi filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow : Akademicheskii proekt, Raritet, 878 p. (in Russian).
- Miłosz, Cz. (1992). Shestov, ili o chistote otchailiia [Shestov, or the Purity of Despair]. Translated from the French by S. Muravyev. In: Shestov, L. *Kirgegard i ekzistentsial'naia filosofiiia (Glas vopiiushchego v pustyne)*. Moscow : Progress, Gnozis, pp. I–XVI. (in Russian).
- Papernyi, V. (2005). Lev Shestov: religioznaia filosofiiia kak literaturnaia kritika i kak literatura [Lev Shestov: Religious Philosophy as Literary Criticism and as Literature]. *Toronto Slavic Quarterly*, no. 12. (in Russian). URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/12/paperni12.shtml#top> (accessed: 1.04.2023).
- Savelyev, V. (2008). Filosofs'ki ideï H. Skovorody i L. Shestova (komparatyvnyi analiz) [The Philosophy Ideas of H. Skovoroda and L. Shestov (comparative analysis)]. *Visnyk Natsional'noho universytetu “L'vivs'ka politekhnika”*: *Filosofs'ki nauky*, no. 607, pp. 104–108. (in Ukrainian).
- Skovoroda, H. (1994a). *Tvory* [Works]. In 2 vols. Kyiv : Oberehy, vol. 1, 528 p. (in Ukrainian).
- Skovoroda, H. (1994b). *Tvory* [Works]. In 2 vols. Kyiv : Oberehy, vol. 2, 480 p. (in Ukrainian).
- Sreznevsky, I. (1930). *Maiore, maiore. Opovidannia z zhyttia H. Skovorody* [Major, Major! A story from the life of H. Skovoroda]. Kharkiv : Rukh, 120 p. (in Ukrainian).
- Tabachnikova, O. (2008). Poperek miroporiadka: Lev Shestov, Marina Tsvetaeva i Venedikt Erofeev [Across the world order: Lev Shestov, Marina Tsvetaeva

- and Venedikt Erofeev]. *Toronto Slavic Quarterly*, no. 26. (in Russian). URL: <http://sites.utoronto.ca/tsq/26/tabachnikova26.shtml> (accessed: 1.04.2023).
- Tsvetaeva, M. (1995). *Sobranie sochinenii* [Collected works]. In 7 vols. Moscow : Ellis Lak, vol. 7, 848 p. (in Russian).
- Tsvetaeva, M. (2008). *Pis'ma k Anne Teskovoï* [Letters to Anna Teskova]. Bolshevo : Memorial'nyi Dom-muzei Mariny Tsvetaevoi v Bolsheve, 512 p. (in Russian).
- Shestov, L. (1937). O "pererozhdenii ubezhdenii" y Dostoevskogo [On the "rebirth of convictions" in Dostoevsky]. *Russkie zapiski*, no. 2, pp. 125–154. (in Russian).
- Shestov, L. (1966). *Sola fide*. Paris : YMCA-press, 295 p. (in Russian).
- Shestov, L. (1992). *Kirgegard i ekzistentsial'naia filosofiiia* [Kierkegaard and the Existential Philosophy]. Moscow : Progress, Gnozis, 302 p. (in Russian).
- Shestov, L. (1993a). *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow : Nauka, vol. 1, 668 p. (in Russian).
- Shestov, L. (1993b). *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Moscow : Nauka, vol. 2, 560 p. (in Russian).
- Shestov, L. (1996). *Sochineniia* [Works]. In 2 vols. Tomsk : Vodolei, vol. 1, 512 p. (in Russian).
- Shmeman, A. (2005). *Dnevnik. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow : Russkii put', 720 p. (in Russian).
- Peace, R. (1976). *Russian Literature and the Fictionalisation of Life*. Hull : The University of Hull, 18 p.
- Tabachnikova, O. (2008). Anticipating modern trends: Lev Shestov – between literary criticism and existential philosophy. *Australian Slavonic and East European Studies*, vol. 22, no. 1–2, pp. 105–119.

### **Suggested citation**

Tabachnikova, O. (2023). Hryhorii Skovoroda ta Lev Shestov: mizh naukoïu ta poeziïeu. Do postanovky problemy [Hryhorii Skovoroda and Lev Shestov: Between Science and Poetry. Setting the Problem]. *Pitannâ literaturoznavstva*, no. 107, pp. 238–258. (in Ukrainian). <http://doi.org/10.31861/pytlit2023.107.238>

Стаття надійшла до редакції 5.05.2023 р.  
Стаття прийнята до друку 16.06.2023 р.