

ТВОРЧИСТЬ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ НОВОЄВРОПЕЙСЬКОГО НАУКОВОГО ДИСКУРСУ

„Истина от земли возсия”

Г. Сковорода

Історія, у всій сукупності суперечностей, парадоксів і протистоянь, постає перед нами як жива істота з власним характером, емоціями, симпатіями та розчаруваннями. Пошуками критеріїв, за якими вона відбирає достойних вічної слави, займалося не одне покоління: хтось підпалював вежі, інший ставав вірним слугою мистецтва або завойовував півсвіту. Однак існують постаті, життя яких важко назвати усвідомленим шляхом в історію: вони уникають посад, зневажають фізичні втіхи, із сарказмом та іронією ставляться до міщанського тлінного способу існування. Непросто зрозуміти цих людей, нелегко погодитися з їхніми помислами, ідеалами, принципами, проте, ще складнішим виявляється увійти до їх духовного світу, розкрити для себе все багатство їхнього виміру реальності. Що стало основою їх світогляду – невідомо. Можна лише здогадуватися про істинні витoki добра, справедливості, мужності, витримки, любові, які демонстрували ці обрані „гладіатори долі”.

До таких монолітів мудрості ми з повним правом відносимо й нашого земляка, всесвітньо відомого мислителя, проповідника, мужнього „Христового воїна”, лицаря науки і правди Григорія Савовича Сковороду, який від першого до останнього дня життєвого шляху був вірним сином рідного народу. Досить символічним у цьому відношенні є початок біографічної повісті, присвяченої видатному українському філософу: „У степах Лівобережжя, де течуть Сула з Удаєм, Псел, Ворскла й Оріль, часто траплялися порослі дикого жита і пшениці. В напоєному сонцем і пахощами степу, де в травах людина поринала з головою, полум’яніли розкішні польові квіти, а з-під ніг розліталися вусебіч хмари коників-стрибунців, раптом з’являвся острівець нужденних колосків-самосівів, загублених бризок хліборобської культури... Палажка Сковородиха народила другого сина глибокої осені 1722 року, коли було закінчено польові роботи, а щедрий чорнозем... перетворився в непролазне болото. Почалося ще одне життя... що не вкладалося у звичайні рамки, – життя Григорія Сковороди” [1, с. 5-6]. Він справді був неординарною особистістю. Йому, сину збіднілої козацької родини, а пізніше – студенту Києво-Могилянської

Академії, співакові імператорського хору, дипломату, пророчили світле майбутнє, пропонували чини та матеріальні блага, а він завжди прагнув поріднитися з власним народом, відчуваючи своє „сродне” покликання в просвітительській діяльності.

Народ високо оцінив таку життєву позицію філософа, зробивши все можливе для того, щоб „Сковорода закарбувався і в пам’яті народній, і в літературі не як химерна, дивакувата постать, а як справжній учитель народу, який відкрив кожному величезний, майже не освоєний материк – власну душу” [1, с. 134]. Проте шляхетна місія збереження особливо цінних культурних детермінант нерідко обертається їх спотворенням, ідеологізацією, надмірним прикрашанням чи навмисним спрощенням. Така доля, на жаль, спіткала й творчу спадщину Г. Сковороди. Це дивно, адже сьогодні ми вільні в освоєнні власної культурної спадщини, маємо змогу коректно і правильно, а головне – самостійно, презентувати свою історію, долучатись до кращих взірців світових цінностей. Однак намагання втиснути все це у певні рамки, надати логічної стрункості, системності, зовнішньої зрозумілості, віднести те чи те явище до деякої філософсько-світоглядної школи, сприяє надмірній схематизації будь-якого феномену культури.

Більшість сучасних підручників, монографій, статей, присвячених творчості Г. Сковороди, розглядають її як систему, основу якої складає вчення про „дві природи” та „три світи”. З них поступово розгортають учення про щастя, споріднену працю і „філософію серця”. У підсумку, роздуми мислителя подаються в межах сучасної етичної або гуманістичної проблематики. Наскільки такий метод виправданий, сказати важко, адже він пропонує певне узагальнення поглядів мислителя, надає їм логічної форми та змістовної довершеності. З другого боку, існуючий підхід справляє оманливе враження, що Г. Сковорода все встиг і все сказав. Але чи могла людина, епітафією якої стали слова „Світ ловив мене, але не спіймав” усе завершити, усе сказати? Чи міг він прагнути до логічності, наочності, очевидності, прозорості, якої вимагає світ? Звичайно, ні.

Є й інші причини, які змушують нас по-іншому сприймати специфічний філософський доробок мислителя, оскільки за умови схематизації його поглядів важко, або навіть практично неможливо, виокремити в них чисто етичну, онтологічну, гносеологічну чи аксіологічну складові. За влучним висловом В. Кравця, „нас 100 років намагалися переконати в тому, що Сковорода простіший і доступніший того, яким був насправді. Це результат філософського боягузтва і ненауковості. Тепер настає час відкриття справжнього Сковороди” [2]. Істинність цього висновку знаходимо в багатьох дослідженнях. Наприклад, І. Мірчук у роботі, присвяченій 130-річчю з дня смерті Г. Сковороди, порівнює його з давньогрецьким філософом Сократом. Їх дійсно єднає прагнення до мудрості, скромність у побуті,

багатство духу, проповідування єдності моральності й освіченості, незалежність у поглядах, відкритість, устремління до самовдосконалення і покращення оточуючого світу, схожий принцип філософствування. Однак, на думку І. Мірчука, найважливішим є те, що „*обидва вони – як Сократ, так і Сковорода – це філософи без системи*” [3, с. 40]. Справді, викладена Платоном філософія Сократа, на перший погляд, є досить зрозумілою, цілеспрямованою та відтвореною. Але слід пам'ятати свідчення історика давньогрецької філософії Діогена Лаєрського, який відмічав, що послухавши одного разу, як Платон читав „Лісія”, Сократ вигукнув: „Клянусь Гераклом! Скільки ж навігадував на мене цей юнак!”. При цьому сам Сократ не написав навіть строчки за роки мандрів і пошуку істини. І. Мірчук намагається пояснити цей парадокс. На його думку, Сократ нічого не написав, оскільки *не мав що писати*; „його думання не знайшло зовнішнього виразу в якійсь готовій системі, яку б можна описати і передати наступним поколінням; воно розвивалося переважно на власних переживаннях, які стояли в безпосередньому зв'язку з практичним життям” [3, с. 41]. Саме тому істинна філософія Сократа для нас залишиться угаємниченою, причому в своїх найбільш глибинних основах і смислах.

Що ж стосується Г. Сковороди, то І. Мірчук відмічає: „Подати думки Сковороди так, щоб філософія мала вигляд системи, неможливо, бо власне *системи у Сковороди не було* (курсив наш – Я.С.)” [3, с. 42]. Але ж тут, можна заперечити, оскільки у відомих творах „Сад божественных песней”, „Наркісс”, „Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни”, „Разговор, называемый алфавит, или букварь мира”, „Потоп зміин” та інших, у байках, оповіданнях, казках представлена його філософська, світоглядна, етична, аксіологічна і політична позиція. Однак і на це зауваження І. Мірчук має відповідь. На його переконання, ці твори є лише літературною спадщиною, а у філософському сенсі вони небагаті кількістю і неоригінальні формою, тому на цій основі його не можна визнати філософом у повному розумінні слова [3, с. 43]. Підтвердження цієї позиції знаходимо у дослідженні, яке провели І. Драч, С. Кримський та М. Попович. Як приклад народності видатного філософа вони наводять перші друковані спогади харківського професора В. Масловича, в яких він пише: „Сковорода – стоїк, філософ, або харківський Діоген, не уславлений у жоднім часописі, але все ж поважаний тими, хто шанує добродійне та тверезе життя людей... Він залишив чимало віршованих творів. Але тяжко відшукати їх. Не позбавлена вартості відома пісня його: „Всякому городу...”, яку співають тутешні сліпці... *Але ця пісня зіпсована ними без жодного милосердя. Така доля всіх переказів* (курсив наш – Я.С.)” [1, с. 128]. Це, на нашу думку, пояснює суперечності, з якими стикаємося при вивченні, аналізі чи оцінці

філософської спадщини Г. Сковороди. Його важко адекватно передати, не спотворюючи при цьому зміст, оскільки *філософія Сковороди – це сам Сковорода*, його життя, світорозуміння і світовідчуття, яке, в більшості випадків, відіграло домінуючу роль. Він – син народу, нащадок великої козацької культури, який з великою натугою сприймав європейські новації, людина, яка намагалась адекватно відобразити, уособити, протидіяти та відповідати реаліям свого часу.

На думку укладачів збірника його наукових праць, В. Шинкарука та І. Іваньо, саме соціальні перетворення середини XVIII ст.: гайдамацький рух, ліквідація Запорозької Січі, національно-релігійне гноблення тощо стали основою більшості робіт Г. Сковороди [4, с. 14-15]. Дозволимо не погодитись із такою оцінкою, адже не секрет, що Г. Сковорода був одним із найосвіченіших людей свого часу. Він не лише добре розумівся на історії, мистецтві, музиці, мовах, культурі різних народів, а й із захопленням слідкував за новітніми науковими розробками, особливо у сфері натурфілософії та методології, стаючи взірцем мудрості, добра і духовної краси для багатьох поколінь. „Дух Григорія Сковороди... уже не одне століття блукає не лише українськими землями чи європейськими ланами, він Птахом Феніксом відроджується в свідомості й душах його незчислених духовних спадкоємців в усіх країнах світу” [5, с. 100], – пише відома шанувальниця його творчості Г.М. Сагач. Це дозволяє нам назвати першорозума української нації космополітичною особистістю, яка на перше місце ставила *внутрішню свободу, духовне самовдосконалення і природу* як матір усього суцього.

Саме тому у творчості Г. Сковороди органічно сплелися богословські міркування, моральні трактати і натурфілософські уявлення про будову світу та способи його пізнання. Синкретична єдність названих світоглядних орієнтирів робить мислителя унікальним. Він торував свій шлях до мудрості, жив у вірі й працював для людей, вчився у Біблії та вчив свій народ, *мислив глобально і поважав кожного*, даруючи кращі діаманти своєї душі. Очевидно, що така людина не потребує зайвих, проте досить розповсюджених сьогодні порівнянь із Сократом, Платоном, Діогеном, Руссо, Спінозою та іншими. Він – самодостатній, автономний. Але зрозуміти Г. Сковороду як філософа можна лише в контексті надбань світової культури, її зародження та розвитку.

Такий підхід доречно застосувати й при аналізі натурфілософських поглядів Г. Сковороди, які через засвоєння ним особливостей наукового дискурсу, репрезентованого іменами Фр. Бекона, Р. Декарта, Г. Галілея, Т. Гоббса, Б. Спінози, І. Ньютона, Г. Лейбніца та інших. Процеси, які відбуваються в цей період у Європі, говорять про появу принципово нової науки: обґрунтовуються новітні наукові методи, вводиться експериментальне природознавство, аналізуються здатності

людини до пізнання, формується перша оцінка науки як соціальному інституту, формулюються та уточнюються її базові функції.

Намагаючись описати основні трансформації, яким були піддані поняття науки, природи, людини, пізнання, П.П. Гайденко посилається на аналогію з культурою, яка, не зважаючи на різноманітність форм зовнішніх проявів, є „деякою внутрішньою єдністю, єдністю смислу, який в кінцевому рахунку визначає характер цілепокладання і діяльності індивідів, так само як і структуру соціальних інститутів і напрями наукового пошуку” [6, с. 149]. Але не слід забувати, що на переломі епох (Середньовіччя та Нового часу) наука лише формувалась як соціальний інститут, а тому проведена аналогія недоречна і потребує обґрунтування. Натомість, як і В.С. Стюпін, П.П. Гайденко намагається описати специфіку новоевропейської науки, виходячи з аналізу вчення про чотири причини Арістотеля: формальну, цільову, діючу і матеріальну. На її думку, „в науці визнаються тільки механічні, а не телеологічні і формальні причини” [6, с. 151]. Другим суттєвим моментом, що став передумовою формування класичної науки, є зміна співвідношення штучного та природного, які починають ототожнюватись. В.С. Стюпін диференціює за цим принципом античне, середньовічне та новоевропейське відношення до природи. „Знання про природу (фюзис) давні греки протиставляли знанню про штучне (техне)... Механіка в античну епоху не вважалась знанням про природу, а відносилась тільки до штучного, створеного людськими руками” [7, с. 73-74], – констатує учений.

Однак, після декартівського порівняння природи з годинником, стає зрозумілою хиткість такого становища. Наука перетворюється на продуктивну силу, на джерело суспільного багатства, людина починає підкорювати навколишній світ, *втрачаючи межу* між штучним і природним, тлінним та вічним, *тварним і божественним*. Третім впливовим фактором стала зміна уявлень про релігійний креаціонізм. Традиційне уявлення про створення світу трансформується, провокуючи нове осмислення природи. Сьогодні ми називаємо Фр. Бекона, Р. Декарта, І. Ньютона, Г. Лейбніца та інших натурфілософів Нового часу вченими, забуваючи, що їх епоха залишалась у тіні християнської догматики. Їх світогляд кардинально відрізнявся лише одним – поглядом на Бога як на першопричину. П.П. Гайденко наводить приклад доведення Р. Декартом закону збереження, який виходить з того, що Бог діє „з якнайбільшою сталістю і незмінністю” [6, с. 158]. На строге наукове доведення це мало схоже, а є скоріше відображенням світоглядної орієнтації дослідника, для якого „ідея творіння... слугувала найважливішим аргументом на користь чисто механічного тлумачення природи” [6, с. 169]. На думку В.С. Стюпіна, діяльність людини в цей час тлумачиться як наслідування в малих масштабах актів творіння [7,

с. 75]. Основою цієї діяльності є копіювання природи, виявлення в ній законів і гармонії, адже вона є відображенням божого розумного замислу. Тому-то людина поступово виключається з системи пізнання, їй надають пасивного, споглядального статусу. Відповідно, навіть не ставилось питання моралі, гуманності, мети та цінності новітніх наукових знань.

Інакшої позиції дотримувався Г. Сковорода, у якого людина була центром філософії, основою світобудови. Будучи богословом, моралістом, просвітником, гуманістом він займав передову позицію у розумінні активності людини у взаємодії зі світом. Втім, навіть у сучасній філософській літературі вчення про дві натури та три світи, яку розглядають як базову концепцію, частіше пов'язують з його релігійно-етичними, ніж із натурфілософськими уявленнями про світ. Але це лише зовнішнє, оманливе враження. „Весь мір состоит из двух натур: одна – видимая, другая – невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая – бог. Сія невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит; везде всегда была и будет. Например, тело человеческое видно, но пронизающей оно ум не виден” [4, с. 145], – писав мислитель. Якщо вчитатися у ці відомі рядки, то помітимо красиву аналогію будови світу з людським організмом, у якому Г. Сковорода визначального статусу надає *розуму*, як вищій божественній чесноті. Та чи є це тільки аналогією? Швидше, що ні, адже притаманний філософу стиль мислення не дає нам права спрощено ставитися до написаного. Як пише з цього приводу Д.І. Чижевський, „Філософський стиль Сковорода – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в понятті до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи” [8, с. 58]. Однак ми далекі від думки про те, що Г. Сковорода вибудовував символічні образи абияк, керуючись лише гарними метафорами, порівняннями, алегоріями. За його плечима було прочитання Біблії як символічного світу, якому дивувалися навіть провідні викладачі Києво-Могилянської Академії, а тому сумнівно, щоб він дозволив собі використовувати у творах довільні аналогії. Навіть уже це робить Г. Сковороду дослідником, вченим, який сповідував ідеали класичної науки. Утім, точний, методичний, прискіпливий, принциповий, він усе ж не вписувався в її стандарти, оскільки не припускав однозначності, безапеляційності, категоричності, вірно слідуючи сповідуючи кредо: *наука для життя, а не життя для науки*.

Підтвердження цього виявляємо в багатьох творах філософа. Зокрема, у вірші „Про Святу вечерю, або про Вічність” знаходимо рядки, які говорять про небайдужість Г. Сковорода до природи і принципів її організації, проте, акцентують увагу на примарності реального світу, його тлінній, темній натурі [4, с. 104].

Бачиш очима вино і хліб, проте розумом видно

Господа бога, який, тіло прибравшись, сховався.

Той лиш існує, хто схований; видний – то сон і примара:

Схованим бути – це щось, виднес все – це ніщо.

Світу машину хоч видно, проте, це – лиш сон і примара.

Світу реальність завжди схована в назві його.

Однак перегорнувши кілька сторінок, зустрічаємо іншу оцінку функцій і ролі, яку відіграє природа в житті людини. Казка „Собака і кобила” закінчується такими словами: „Без природы, как без пути: чем далее успеваешь, тем безпутнее заблуждаешь. Природа есть вечный источник охоты... Она побуждает к частому опыту. Опыт есть отец искусству, ведению и привычке. Отсюда родились все науки, и книги, и хитрости. Сия главная и единственная учительница верно выучивает птицу летать, а рыбу – плавать” [4, с. 117]. Що це? Як пояснити непостійність автора? Чим викликане то захоплення, то песимізм? Невже Г. Сковорода і справді був непослідовним, а твори його – лише літературною спадщиною? Відповіді на ці питання непрості, їх пошук зводиться до ретельного аналізу більш пізніх робіт мислителя. Саме вони дають змогу пролити бодай трохи світла на внутрішню боротьбу, яка точилася в його свідомості.

Не дивлячись на домінування етичної проблематики, яка активно обговорюється в сучасній науковій літературі, відмітимо, що попри все *не вона є визначальною* у творчому доробку Г. Сковорода. Справа в тому, що мислитель все життя *боровся між богом у собі та природою навколо себе*. Володіючи сучасними науковими знаннями, Г. Сковорода, посилаючись на Бога як на першодвигуна, в подальших розмірковуваннях все більше й більше долучається до знань, здобутих тогочасною наукою, називаючи їх то тлінними, то темними, то тварними, але все ж не відкидає, а навпаки, схиляється до необхідності їх використання, щоправда лише за крайньої потреби. Таке внутрішнє протистояння перенеслося й на вчення Г. Сковорода про матерію. Досліджуючи це питання, В. Перов виходить із основоположної тези, про визнання Г. Сковородою матерії як вічної субстанції, що відмежовувало мислителя від домінуючої на той час ідеї біблійного креаціонізму. Однак, на його думку, це не значить, що Г. Сковорода схилився до матеріалістичного монізму. Будучи виразником діалектичного стилю мислення філософ намагався побудувати протилежності, аналіз взаємодії яких і має стати предметом подальшого аналізу. Саме тому „схиляючись із своїм твердженням про вічність матерії до матеріалістичної і моністичної концепції, він розкладав ці поняття на їх протилежності. Моністичні позиції він зраджує задля дуалістичних проголошень, а визнання вічності матерії він ускладнює тим, що висуває негативне розуміння матерії” [9, с. 589], наближаючись у цьому до Платона. Таку еволюцію зміни

світогляду Г. Сковорода можна прослідкувати від творів „Наркісс”, „Кольцо” та інших до більш пізніх „Потоп Змін”, „Алфавит мира”, „Разговор дружеский о душевном мире”, в яких вже яскраво домінують пантеїстичні погляди, з якими він наполегливо боровся.

Отже, Г. Сковорода прагне бути сучасним, оволодівати новітнім науковими фактам, осмислювати їх, намагаючись вписати у вибудовану ним гуманістично спрямовану картину світу. Але що ж так бентежило і, головне, що так вабило його в тогочасній науці, що не давало йому права відкинути її, а, натомість, змусило рахуватися з нею? Чому, починаючи з твору „Потоп змін”, він все далі відходить від буквального біблійного тлумачення будови світу, здебільшого схиляючись до механістичної картини природи та діалектичного способу мислення? А в „Іконі Алквіадській” взагалі з легкістю визнає наявність суперечностей, їх єдність та взаємний перехід: „Мір в мире есть то вечность в тлени, жизнь в смерти, востаніе во сне, свет во тме, во лжи истина, в плаче радость, в отчаянии надежда” [10, с. 14]. Тобто, не зважаючи на вчення про тлінний світ, який є тварним, тінню тощо, пізній Г. Сковорода надає неабиякої важливості безпосередньому спілкуванню з природою, причому вважає, що провідником у цій нелегкій та новій справі *має стати наука*. У праці „Благодарный Еродій” знаходимо його розуміння ролі науки у процесі пізнання дійсності: „От природы, яко матери, легесенько спееет наука собою. Сіе есть всеродная и истинная учительница и единая... Всякое дело спееет, аще она путеводствует. Не мешай только ей, а если можешь, отвращай препятствия и будто дорогу ей очищай; воистину сама она чисто и удачно совершит... Яблони не учи родить яблока: уже сама натура ее научила. // Огради только ее от свиней...” [10, с. 104]. Як бачимо, Г. Сковорода поступово полишає ідею тлінності натури, яка не є божественною. Цьому є два пояснення. *По-перше*, у другій половині свого життя він методично протиборствує механіцизму новоєвропейської науки, ясно усвідомлюючи усю гамму негативних наслідків його панування над людиною і природою. *По-друге*, йому відкрито імпонують східні підходи до розуміння єдності людини та природи, їх коеволюції. Очевидним для цього етапу є домінування у творчості мислителя світоглядного принципу у-вей – невтручання, яке характеризує розумне *спів-буття*, в якому людині Г. Сковорода відводить не лише роль пасивного споглядача, який просто запитує у природи (як це було характерно для тогочасної науки), а й особи, яка *відповідальна за власні дії*, здатна оцінити моральність своїх вчинків і цінність поставленої шляхетної мети.

Вчений у розумінні Сковорода – це високорозвинена, духовно багата особистість, митець, діяння якого в першу чергу цілеспрямовані на досягнення всезагального щастя. Тільки людина з Богом у серці здатна, на його думку, до продуктивної,

корисної *сродної пізнавальної діяльності*, адже, як запитує Г. Сковорода, „Кая полза ангелській язык без добря мысли? Кий плод тонкая наука без сердца благаго? Разве еже орудіе злобы, бешенству меч...” [10, с. 106]. Але навіть після докорінної перебудови власної позиції, поступової зміни ставлення до природи, науки, пізнання мислитель залишається вірним собі, намагаючись поєднати духовне і матеріальне, високе й земне. Тому не дивно, що *основу його натурфілософії* (в широкому розумінні цього слова) *складало питання морального обов'язку*, який він розумів як мислення, спрямоване на реалізацію благочестивих справ. У тій же роботі „Благодарный Еродій” читаємо такий діалог [10, с. 106]:

Пишек. *Убо что ли есть благо родитися и благая природа есть что ли?*

Еродій. *Благая природа и врода есть благое сердце.*

Пишек. *Что ли есть сердце благое?*

Еродій. *Сердце благое есть то же, что приснотекущий источник, точащий чистья вечно струи, знай, мысли.*

Пишек. *Что ли суть мысли?*

Еродій. *Семя благих дел.*

Пишек. *Дела же благая суть что ли?*

Еродій. *Добрыя плоды, приносимию богу, родителям, благодетелям в честь, славу и жертву.*

Складається враження, ніби Г. Сковорода передбачав, усвідомлював і боявся наслідків тільки-но народжуваного науково-технічного прогресу. Нам невідомі причини його страхів, відомо лише те, що *він виявився правим*. Людина, яка, можливо, не до кінця розуміла процеси, що відбувалися в науці, не достатньо оцінила революційні зміни в суспільній свідомості, не вдавалася до наукових пошуків та обґрунтування наукової методології, змогла на століття вперед означити ціннісну та етичну складові науки. Але й тут ми вбачаємо боротьбу в серці філософа, адже більше за все він вірив (чи хотів *віриту*) у *спроможність науки покращити людську природу*, відчував у ній силу, яку втрачало Слово Боже. Він шукав орієнтир, прибиваючись то до одного, то до іншого берега, так остаточно і не зупинившись. А тому дві натури, які в „Наркіссі” чітко диференціювались, поволи єдналися. Г. Сковорода поступово визнавав їх штучну роздільність та намагався її усунути. Однак, на щастя, так і не відійшов від основної лінії пізнавального процесу: *відчуття – душа – практика*. І хоча він прагнув визначити правильні думки, відокремити злу натуру від пізнання, все ж розумів силу науки та можливі негативні наслідки її поширення на свідомість та духовність людини.

Через це, окрім морального та ціннісного аспекту наукового пізнання, в його творчості особлива увага приділена *мові як божому одкровенню*. Саме мова, за

Сковородою, є зерном, яке заключає в собі всю потужність та силу пізнання, мова дає людині інструмент покращення власної природи, вона сприяє навчання та виховання, оберігає від нещастя. „Разговор есть сообщение мыслей и будто взаимное сердце лобызание; соль и свет компаний – союз совершенства. Но как невозможно плодоносного сада сообщить другу без зерн или ветвей, так нельзя мыслей в душу приятелскую занести, и перевести, и размножить, разве чрез зерно или глаголемаго, или на бумаге начертаемого слова. И как зерно по своей внешности малое и презренное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоносного божіего духа, так и слово по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по силе утаенного внутрь духа, сеемое на сердце и плодоприносящее новую тварь и новыи дела, есть важное” [10, с. 394], – писав наприкінці життя видатний мислитель.

Проведене дослідження дає нам право констатувати принципову відмінність філософії Г. Сковорода від тогочасної новоевропейської науки і натурфілософських уявлень. Якщо Р. Декарт, Т. Гоббс, Фр. Бекон, Г. Лейбніц та інші на перше (і єдине) місце ставили рацію, тобто розум, який веде за собою, визначає межі та методи пізнання, формує критерії істинності, то у Г. Сковорода мислення (як і пізнання), підкорене моральним, соціальним, духовним цінностям і потребам, оскільки *людина вище науки*.

Будучи при цьому до кінця впевненим в істинності ідеї спорідненої праці, Г. Сковорода, на нашу думку, так і не зміг вирішити, *чи є наука спорідненою людській натурі*, чи спроможна вона поєднати в собі вищі моральні цінності з толерантним, дбайливим ставленням до природи.

Важко сказати, *який вибір зробив Г. Сковорода...* Очевидним є лише те, що він боровся із собою, намагаючись поєднати новоевропейську науку з моральними імперативами, божественною сутністю людини та її тлінною природою. І, подібно до Сократа, який не бачив можливості описати процес свого мислення-діяльності, Г. Сковорода, на наше переконання, остаточно усвідомлював абсурдність поєднання божого, етичного і наукового в єдину філософську концепцію, до створення якої навіть не прагнув.

Закінчити дослідження, присвячене видатному мислителю, хочеться словами авторів згаданої вище біографічної повісті: „Кілограм скіфського золота з розкопаної могили – це зовсім не те, що кілограм золота із скарбниць Державного банку. Цінність його для людської культури неможливо виміряти в карбованцях, бо духовні скарби не вимірюються в кінцевих матеріальних величинах” [1, с. 209]. І Григорій Сковорода – одна з тих величин світової культури, які можуть, але не

повинні вимірюватися жодною кількісною величиною чи обмежуватися штучними системами і концепціями їх життя та творчості.

Література:

1. *Драч І.Ф., Кримський С.Б., Попович М.В.* Григорій Сковорода: Біографічна повість. – К.: Молодь, 1984. – 216 с.
2. *Стадниченко В.* Еретик Сковорода // Зеркало Недели. – № 46 (30 листопада – 6 грудня). – 2002.
3. *Мірчук І. Г.С.* Сковорода (нотатки до історії української культури) // Український культурологічний альманах. Випуск 39-40. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – С. 38-57.
4. *Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів в 2 т. / За ред. В.І. Шинкарука. Т.1. – К.: Наукова думка, 1973. – 532 с.
5. *Сагач Г.М.* Храм Слова. Духовне красномовство. – К.: Концерн „Видавничий дім „Ін Юре”, 2005. – 296 с.
6. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
7. *Степин В.С.* Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.
8. *Чижевський Д.І.* Теорія символів Г.С. Сковороди // Український культурологічний альманах. Випуск 39-40. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – С. 58-67.
9. *Перов В.* До характеристики філософського світогляду Сковороди // Український культурологічний альманах. Випуск 39-40. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2000. – С. 587-602.
10. *Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів в 2 т. / За ред. В.І. Шинкарука. Т.2. – К.: Наукова думка, 1973. – 576 с.