



Інститут Східної Європи
Кафедра українознавства
Університету «Львівський Ставропігон»
The Eastern-European Institute, Kafedra Ukrajinoznavstva University «L'viv Stavropigon»

Віктор Ідзьо

**Григорій Сковорода – національний
символ української філософської та
державницької думки XVIII століття**



Івано-Франківськ, 2015

**Друкується за рішенням Вченої Ради Науково-дослідного Інституту Українознавства
Міністерства освіти і науки України, протокол №3 від 15 квітня 2007 року.**

Наукова праця директора Інституту Східної Європи, завідувача Кафедрою українознавства Університету «Львівський Ставропігійон» доктора історичних наук, професора, академіка Академії Наук Вищої Школи України, першого віце - президента Міжнародної асоціації “Україна і світове україноство” Віктора Ідзя “Григорій Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття” приурочені українському філософу Григорію Сковороді як національному символу української філософської та державницької думки XVIII століття

Наукові праці на глибоко-науковому фактичному матеріалі, які автор проаналізував в часописах Росії та України відтворюються маловідомі, а той призабуті сторінки життя Григорія Савича Сковороди, зокрема його світобачення на проблему розвитку української філософської та державницької думки у XVIII столітті.

Окрім історико-філософського, літературного та культурного аспектів проаналізованих в працях: “Григорій Савович Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття”, “Історична спадщина та автобіографія символізму через призму новітніх дослідження творчості Г.С.Сковороди”, “Григорій Сковорода в осмисленні проблеми відновлення української козацької державності. Історико-автобіографічний аспект”, “Григорій Сковорода та Паїсій Величковський – українські національні світочі XVIII століття” автор звертає увагу на джерела з архіву Російської Державної Бібліотеки та Російської Академії Наук міст Москви та Санкт-Петербурга, які мають величезні надбання рукописів та творів Г.С.Сковороди. Сділ наголосити, що наукова і громадська думка XIX-XX століть особливо приділяла увагу філософській та літературній творчості Григорія Сковороди, який у XVIII столітті зробив великий вклад у розвиток української філософії, літератури, громадської та державницької думки.

Зібраний історико-філософський матеріал, праці вчених XVIII-XX століть проаналізовано проці сучасних українських та російських вчених таких, як Т.Кононенко, Т.Чернеча, Л.Софроненко, О.Марченко та інших дали можливість доповнити науковий і фактологічний матеріал по проблемі “Григорій Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття”.

Слід наголосити, що наукові праці “Григорій Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття” є унікальною джерельною базою у вивченні української історії філософії XVIII століття на прикладі творчості визначного її представника - Григорія Сковороди.

Рецензенти:

Я. Дашкевич-доктор історичних наук, професор. Керівник Львівського відділення Інституту Археології та джерелознавства ім. М.С.Грушевського НАНУ, завідувач кафедри сходознавства Львівського національного університету ім. І.Франка.

Я.Калакура- доктор історичних наук, професор Київського національного університету ім. Т.Шевченка, академік Академії Наук Вищої Школи України.

П.Кононенко-доктор філологічних наук, професор, віце-президент академії Академії Наук Вищої Школи України, академік УАПН, академік МСАН, професор Кафедри українознавства Університету «Львівський Ставропігійон».

Т.Кононенко-доктор філософських наук, професор Кафедри українознавства Університету «Львівський Ставропігійон».

М.Недюха-доктор філософських наук, професор, академік Академії Наук Вищої Школи України.

О.Огірко-доктор філософських наук, професор Кафедри українознавства Університету «Львівський Ставропігійон».

М.Пришляк-доктор філософських наук, професор Римського університету.

Зміст

- 1. Григорій Савович Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття.....4**
- 2. Исторична спадщина та автобіографія символізму через призму новітніх дослідження творчості Г.С. Сковороди.....8**
- 3. Григорій Сковорода в осмисленні проблеми відновлення української козацької державності. Историко-автобіографічний аспект.....23**
- 4. Григорій Сковорода та Паїсій Величковський – українські національні світочі XVIII століття.....30**

Григорій Савович Сковорода – національний символ української філософської та державницької думки XVIII століття

Національна та філософська спадщина Григорія Савича Сковороди, яка була популярна уже за життя автора в українському народі та українській аристократії та інтелігенції в XVIII столітті у друкованому вигляді почала виходити, на жаль тільки після смерті автора в останні роки XVIII століття.

Вперше М.Антоновський у 1798 році в Петербурзі опублікував без імені автора трактат Григорія Сковороди “Наркісс”.

Таким чином “Наркісс” є першим опублікованим твором Г.С.Сковороди. Цей твір вийшов окремою брошурую під назвою “Бібліотека духовная соддержающая в себе дружиские беседы о познания свамого себя”. Слід наголосити, що твір був опублікований не повністю. Він займав тільки 193 сторінки брошури М.Антоновського[1].

У 1861 році І.Т.Лісенков у Петербурзі видав “Вибрані твори Сковороди”[8]. У 1894 році твори видатного українського філософа було видано Д.І.Багалієм. У цьому виданні було опубліковано крико-бібліографічну вступну статтю редактора Д.І.Багалія, було опубліковано біографічний нарис М.Ковалинського “Житіє Григорія Сковороди”. Тут же нижче було поміщено філософські трактати та вірші автора, притчі та 98 листів Сковороди. Видання було не повним. До нього не ввійшли деякі твори, зокрема “Асхань”, “Жена Лотова”, “Потоп зміин” “Пря Бесу со Варсавою”, а з трактату “Икона Алкивїадская” було надруковано лише уривок[10].

Наступне видання творів Г.С.Сковороди було зроблене В.Д.Бонч-Бруєвичем у 1912 році. Він мав намір видати всі твори, однак у 1912 році видав тільки I том в якому опублікував основну філософську спадщину українського філософа. На жаль повне видання закінчилось незавершеним і другий том не вийшов. За таких обставин фактично до радянського часу вся спадщина Г.С.Сковороди залишалась неопублікованою. Однак не дивлячись на свою недосконалість власне цей том був довгий час джерелом знань з творчості Сковороди[9].

В подальшому повне видання творів Г.С.Сковороди вийшло у двох томах тільки у 1961. Редакційна колегія на чолі з академіком О.І.Білецьким та іншими членами редакційної колегії вперше видали всю спадщину українського генія і вона стала доступна для вивчення та аналізу[5].

У 1973 році Академія Наук УРСР, Інститут Філософії за редакційною колегією, яку очолював Член-Кореспондент АН УРСР В.І.Шинкарук видала повне зібрання творів Григорія Сковороди у двох томах з коментарем редакційної колегії, передмовою, яка складалася з огляду історико-біографічної спадщини Г.Сковороди, яку опрацювали В.Шинкарука та І.Ваньо та примітками і коментарями, які напрацювала редакційна колегія. Це видання і сьогодні є основним фаховим виданням з вивчення філософської спадщини Г.С.Сковороди[6].

Безсумнівно, що сьогодні науково-філософська спадщина Григорія Савича Сковороди в умовах незалежної Української держави потребує подальшого дослідження, оскільки своє філософське та релігійно-національне та культурне світобачення він формував на кращих концепціях саме українських філософів, релігійних політичних та культурних діячів, таких як К. Транквіліон-Ставровецький, Петро Могила, І.Гізель, Симеон Полоцький, Д.Туптало, А.Радивилівський.

Слід наголосити, що літературна та філософська спадщина Григорія Сковороди, його кращі вірші та пісні привернули увагу письменників та критиків уже в XVIII столітті. Окремі набрали народних риб в обробці українських кобзарів та лірників ще при житті великого філософа.

На початку XIX століття долучились І.Котляревський, Т.Шевченко, І.Срезневський, О.Потебня, М.Костомаров, Г.Данилевський, які у 30-40 роках XIX століття вказували на величезну роль Г.Сковороди у відновленні української прози.

Івано Франко відзначив, що спадщина Г.Сковороди стоїть в основі української художньої та філософської літератури.

Про Г.Сковороду. як визначного українського філософа розповідав перший його біограф М.Ковалінський та коментатори його творчості І.Снегірьов, І.Срезневський, А.Хиждеу, М.Сумцов та інші.

Спеціальні фахові дослідження філософських творів Григорія Сковороди з'явилися тільки наприкінці XIX століття завдяки публікаціям Д.І.Багалія. В подальшому творчість Сковороди вивчали О.Єфименко, Ф.Зеленський, Ф.Кудринський, М.Петрова, В.Леонтовський, М.Гусев, В.Ерн та інші.

З національно-патріотичної точки зору, творчість Г.Сковороди розглядали Д.Чижевський, І.Мірчук, В.Зеньковський, які вірно вважали, Г.Сковорода своєю творчістю "висвітлював найкращі риси українського народу, проповідував ідеї відновлення української державності", оспівував її вкладаючи в її основу "епоху Хмельниччини".

У 20-20 роки XX століття вивчення м творчості Г.Сковороди займалися Гнат Хоткевич, М.Гордієвський, А.Ковалевський, П.Пелех, В.Петров, М.Ладиженський, І.Очинський, Б.Скитський, П.Демчик та інші історики філософії[11,с.12-14].

Вивчення національної спадщини Григорія Сковороди не може проходити без з'ясування історичних процесів в житті тогочасної Української козацької держави. Слід наголосити, що Григорій Савич Сковорода нагородився 1722 року в селі Чорнухах Лубенського полку на Полтавщині в сім'ї заможного козака, який мав землю. Слід наголосити, що він народився в умовах вільної незалежної Української козацької держави зоря якої, внаслідок підступництва царської Росії, зачухувала. Однак, як бачимо із усієї його творчості він через усе своє свідоме життя проніс "епоху Хмельниччини", як вищий стандарт улаштування державності в його батьківщині Укаїні. В 1734-1753 роках він навчався в Києво-Могилянській Академії. Протягом 1741-1744 років обдарований юнак був співаком придворної капели в Петербурзі, а потім не сприйнявши "московського" життя він знову повернувся в Україну і продовжив навчання в Києво-Могилянській Академії.. В 1745 року не змігши бачити закабалення своєї батьківщини Московським царством він виїхав в Угорщину в якій передував з 1745 по 1750 роки[13].

Як відомо із останніх досліджень угорських вчених в Угощині він займався викладацькою роботою, викладав слов'янсько-українську поезику[12].

Н початку 1751 року він повертається в Україну де в Переяславській семінарії викладає поету, яке згодом забороняє місцевий єпископ. Після звільнення з семінарії Г.Сковорода знову вчився, а після працював домашнім вчителем. З 1759 року він працював на посаді викладача в Харківському колегіумі, але через вільнодумство він знову змушений був залишити педагогічну роботу. В 1768 Григорія Сковороду в останнє запросили викладати у додаткових класах при Харківському колегіумі. Де він читав власний курс "Етики". Тут він знову зштовхнувся з белгородським єпископом П.Крвайським, під наглядом якого перебував Харківський колегіум, у якого було багато грошей і який водночас зволікав з відкриттям додаткових класів для дітей, покликаючись на відсутність грошей[3,с.152-153].

Останні 25 років свого життя Григорій Сковорода мандрував по Україні поширюючи своє філософське вчення серед народу. Сучасник Григорія Сковороди Ф.Луб'яновський, який зустрічався з ним в останні роки писав:" Пристрасть його жити в селянському середовищі, він любив переходити від слободи до слободи, з села до села, з хутора в хутір. Всюди і всі його зустрічали й проводжали з любов'ю, в усіх він був свій... Господар хати куди він заходив, насамперед придивлявся, чи не потрібно було чогось полагодити, почистити, змінити в його одезі та взутті: все це й відразу робилося. Особливо мешканці тих слобод і хуторів, де він найчастіше і найдовше залишався, любили його як рідного. Він віддавав їм усе, що мав: не золото та срібло, а добрі поради, напучення, дружні докори за незгоду, неправду, нетверезість, несумлінність... втішався, що труд його надмірного життя не був зовсім безплідним"[4,с.106-107].

Помер видатний український філософ 9 листопада 1794 року в с.Іванівці на Харківщині (нині с.Сковородинівка, Золочівського району). З його смертю фактично закінчилась епоха "Хмельниччини" яку він так оспівував.

Для того, щоб відтворити епоху в якій він жив необхідно відтворити цілу епоху з 1722 по1794 рік в якій він жив. В середині XVIII століття Російське самодержавство поетапно знищує

Українську козацьку державу, нав'язує чужий російський кріпацький лад вільнолюбивій Україні, знижує її державні, адміністративні, тогово-економічний устрій, замість багатовікового козацького полкового устрою, який функціонував на народній основі в українській козацькій державі, утворює російські намісництва та в подальшому губернії. Все це було непритаманно українському народу і все це з боєм переживав Г.Сковорода, як епохою державності "Хмельницького". Він бачив як під важким чоботом російського самодержавства гине Україна. В 1763 році Росія знищує Запорізьку Січ останній оплот української державності і офіційно запроваджує в Україні кріпацьку систему. Власне у час найбільшої філософської діяльності набуває своєї найбільшої могутності супротив козацької України садержавній Росії у вигляді гайдамацького руху, що був найвищою формою боротьби українського народу проти омосковлення у вузькому і широкому розумінні та знищення державності України. Усі ці події яскраво відбилися у творчості українського філософа Г.Сковороди, власне вони і формували його світогляд, як українця-патріота, який бажав відновлення державного суверенітету своїй державі та народу. Власне в цей час Сковорода своєю творчістю підтримує відновлення "епохи Хмельниччини" і не випадково, оскільки він був продуктом своєї доби, своєї епохи поряд з такими як Жан-Жак, Руссо, Дені Дідро, Лессінг, Гердер, М.Новиков, О.Радищев та інші, які глибоко переживали впровадження закріпачення народів та людини зокрема.

Слід наголосити, що Г.Сковорода хоча і знав передові європейські наукові та філософські традиції, однак передусім формувався під впливом традицій української філософської та книжної традиції таких найближчих попередників, як Феофан Прокопович, Варлаам Лашевський та Георгій Кониський на українській поетичній спадщині та усній народній творчості. Слід наголосити, що він вивчав і використовував таких славетних римських поетів як Горацій, Вергілій та Овідій. З нгволатинських поетів Сковороду цікавили француз М.Муре та флананець Гошія (Гозія)[11,с.11-16].

Слід наголосити, що всю свою душу Г.Сковорода вклав у найважливіші сво поезії, які присвятив незалежній Українській державі XV-XVIII століть. Основну увагу у цій темі він сконцентрував на пісні "De libertate", яку присвятив найвизначнішому володарю Української держави XVII століття гетьману Богдану Хмельницькому. Поет звеличує як "отця української вольності". Цей твір складає великий інтерес як для філософів так і для істориків літератури, оскільки в ньому Сковорода яскраво показує свою позицію до подій які відбувалися і історії України. З вірша "De libertate" видно, що в 50-60 роках Сковорода пов'язує відновлення Української державності з національно-визвольною боротьбою українського народу під проводом Богдана Хмельницького, у цьому творі він радіє, що в Українській державі запанував народно-козацький лад. Сковорода, як український патріот вивисує українського державця Богдана Хмельницького над усіми раними українськими гетьманами і наголошує на необхідності відновлення в рамках Української держави вільностей батьківських, які були закріплені в українському народі на віки[7,с.480].

У висновок наголосимо, що в особі Григорія Савовича Сковороди українська національна та філософська культура має видатного мислителя й письменника, який на національній та культурній спадщині українського народу роз працював філософську концепцію для української нації й за таких обставин, як основоположник суто української класичної філософії, його слід віднести до основоположників української філософської та державницької думки XVIII століття[2,с.64-68].

Список використаних джерел та літератури:

- 1.Бібліотека духовная содержащая в себе дружиские беседы о познания свамого себя”. Издал М.Антоновський.Петербург 1798.
- 2.Ідзьо В. Григорій Сковорода в осмиленні проблеми відновлення української козацької державності. Історико-автобіографічний аспект. Українознавство”. К.2007. Число 1, с.64-68.
- 3.Лебедев А.С..Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности по архивным документам. Харьков-1902.
4. Лубяносский Ф.П.. Воспоминания.”Руський Архив.Спб.1872,т.І.
5. Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Видавництво АН УРСР. К.1961.
6. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. К. “ Наукова Думка” 1973.
- 7.Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. Примітки, коментарі. De libertate. К.”Наукова думка”1973, т.І, с.480.
- 8.Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды. С его портретом и почерком его руки.Спб., MDCCCLXI.
- 9.Собрание сочинений Г.С.Сковороды. Том I. С биографией Г.С.Сковороды М.И.Ковалинского , с заметками и примечаниями Владимира Бонч-Бруевича.Спб.1912.
- 10.Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и отредактированные профессором Д.И.Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894 год). С портретом его, видом могилы и снимками почерка. 7-й том Сборника Харьковского историко-филологического общества. Харьков-1894.
- 11.Шинкарук В., Іваньо В.Григорій Сковорода.Григорій Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах. К.”Наукова думка”1973, т.І.
- 12.Varodi-Sternerg Janos. Kijovi diakok Maguarorszagon a XVIII szazadban. Utak es talalkozasok. Uzsharad Karpati Konyvkiado-1971.
- 13.Tardi Lajos. A tokaji Orosz Bovasarlo Bizattsag tortenete(1733-1798). Sarospatak-1963.

Історична спадщина та автобіографія символізму через призму новітніх дослідження творчості Г.С. Сковороди

Наукова новизна вивчення історичної спадщини та автобіографії Григорія Савича Сковороди її теоретичного осмислення була детально розробленою у працях вчених XIX та XX століття.

В українському науковому літературознавстві, зокрема сковородознавстві, ідея вивчення автобіографії та питання символізму Г.Сковороди не порушувалися з точки зору розуміння філософом національного та державницького. Проте необхідність звернення до поглибленого вивчення національного та державницького жанру творчості, зокрема на прикладі творчості Г. Сковороди є очевидною необхідністю в час відновлення української державності, адже символічна автобіографія передусім передбачає цілісність бачення образу українського національного філософа-пророка, наголошення на важливості дослідження внутрішніх його національних та державницьких чинниках його автобіографії, питаннях індивідуальності й своєрідності та складності Г.Сковороди в нас час необхідна, адже російська та радянська наука, а також сучасна українська пост-комуністична в сковородознавство внесла гіпертрофований громадський контекст і не враховувала складності національної та державницької постаті Григорія Савовича Сковороди[4,с.64-68].

Тому що без врахування цілісності образу українського філософа та мислителя, витворення українським філософом самого себе у своїх творах, глибинного психологізму звернемося до творчості Г.Сковороди, уявити та відтворити життєвий як і творчий шлях українського мислителя та філософа у XXI столітті неможливо [17,с.562-573].

Офіційне сприйняття Г.Сковороди сучасним державницьким, зокрема у галузі суспільно-функціонального окреслювання пояснює тим, що популярне бачення ніколи не буде сприймати складності Г.Сковороди, його глибинного внутрішнього психологізму, його автобіографізму, факту неможливості остаточно пізнати та охопити особистість мислителя. Тому для всякого офіційно-популярного, символічно-ритуального сприйняття Г.Сковороди є ексклюзивне, монопольне уповноваження тлумачити національного генія, і тим самим черпати з його авторитету, озброюватися його філософською національною аурую. Для Г.Сковороди найважливішою була національна консолідація власного козацького народу. Возвеличуючи Хмельниччину він висловлює думку про те, що у боротьбі за національне й соціальне визволення повинна включитися нарозна ідея, народна чи національна філософія, яка повинна сформулювати українську національну ідею. І хоча для Г.Сковороди “епоха Хмельницького” у його філософському осмисленні це виразна романтична ідеалізація, ба навіть сакралізація козацької державності. Це дає підстави говорити, що Г.Сковорода не тільки толерував національну державність, а й благовів перед нею. Вся його такого рода філософська концепція була спрямована проти зловживань сучасної йому політичної російської влади, проте його історіософські та філософські ідеї свідчать про те, що у майбутньому, на думку мислителя, на Україні буде панувати світ щасливої спільноти, соціального добробуту та громадянського миру[5,с.69-75].

Слід наголосити, що таких концептуальних позицій впритримується і сучасний визначий фахівець проблем вивчення творчості Г.Сковороди Т.Кононенко. У своїй праці “Моделювання характеру розмислу Г.Сковороди в методологічній культурі нової філософії XVI-XVIII ст.” дослідник наголосив на національному ромислові творів Г.Сковороди: “Сучасні культурні тенденції, наголошує Т.Кононенко, які, безумовно, набувають значення глобалізаційних, безперечно, захопили і реалії культурного світу України. Наразі постають питання ментальної належності нашого суспільства до того чи іншого сегмента світу, проблема якого у досить спрощеній формі була представлена в опозиції Захід – Схід. І в пошуках відповіді на ці нагальні світоглядні запити саме царина філософії надає можливості встановлювати типові спільні та відмінні риси культур народів, інтегруючи чи розрізняючи спільність культурних середовищ не ідеологічним або політичним чином, а встановленням стрижневих рис саме типовості філософування, незмінним у всіх історичних різновидах характером розмислу. Власне, тому

історико-філософське дослідження характеру розмислів представників різних історико-культурних утворень є ще одним шляхом для встановлення середовища спільності та відмінності.

Сучасний визначний фахівець з проблем вивчення творчості Г.С.Сковороди вважає, що: "Безперечної цінності у цьому процесі набуває дослідження періоду зародження історичних типів рефлексії над парадигмальними основами буття власних народів, який унаочнюється періодом нової філософії в історико-філософському процесі і співпадає з хронологічним виміром XVI-XVIII ст. Не важливе наразі питання щодо актуальності досліджень саме цього історичного відтинку розвитку філософського знання. Щороку представляються в різних медіа-ресурсах численні дослідження цього періоду. Утворюються міжнародні співтовариства з вивчення культурної спадщини європейської Нової Доби XVI ст., а головне – XVII-XVIII ст. Саме це дає можливість стверджувати щодо існування інтегративного спільного культурного середовища, яке, зокрема, стосується і філософського доробку. Типологізація спільних рис філософських зразків створює неповторний колорит філософської культури цієї доби. А розробки в царині заснування методів філософування відбивають найістотніші світоглядні засади представників Нового Часу, формуючи сегмент методологічної культури, яка у власній динаміці стала середовищем формування нових поколінь розробників проблем нової філософії"[7,с.182-185].

Даний дослідник вважає, що "... зміст середовища методологічної культури європейської філософії XVI-XVIII ст. з огляду на необхідність означення тих імен і напрямків, які дещо передували та були сучасними часу життя та творчості Г.Сковороди. Це важливо, передусім, для того, щоб збагнути можливі ментальні рецепції, впливи та взаємовпливи філософії мислителя з історичним філософським оточенням. "Філософія Нового Часу", на думку дослідника є терміном, який широко застосовується у наближеній нам літературі для означення періоду в розгортанні історико-філософського процесу і хронологічно пов'язується з початком XVI – кінцем XIX ст. Проте слід одразу зауважити, що хронологічний чинник не є визначним щодо вирізнення цього періоду з-поміж інших. Вагомість виокремлення цього періоду ґрунтується своєю типологічністю філософської проблематики та засобів її вирішення. Тут варто вести мову про зародження принципової зміни парадигми філософування та означення постатей, чия творчість цьому посприяла.Ця зміна парадигми філософування та переосмислення змісту предмета філософії розмежувала всі існуючі зразки філософії на нові та старі, попередні. Відтак, творчість філософів Нового Часу відбувалася як творення нової філософії, принципово відмінної від попередньої певними чинниками та складовими. Саме тому вірний відповідник означення цього типу філософії слід визнавати як період "нової (modern) філософії", а термін "філософія Нового Часу" певного століття – вважати допоміжним і суголосним більше періодизації суто історичного процесу, ніж історико-філософського. Зазначена зміна парадигми філософських досліджень найперше стосувалася переосмислення значення фізичної природи в системі філософських уяв про світ та світобудову. Традиційна теологічна парадигма ґрунтувалася на аристотелівському баченні підрядної ролі фізичної природи, яке втілювалося у розрізненні на першу (метафізичну) та другу (підрядну) фізичну сферу дійсності. Згідно з цим поділом, філософське знання поділялося на метафізику та фізику. Канонізоване християнством двобіччя світу нівелювало самостійне значення предметів відчуттєво-досвідних, вони завжди обіймали місце вторинної проекції дії начал вищих, позавідчуттєвих. Так само нівелювалося і значення природи як самодостатньої системи, універсуму. Період філософської доби Відродження значною мірою підготував настання початку переосмислення ролі природи та знання про природу у філософських побудовах. Природничі дослідження не лише накопичували новий дослідницький матеріал, але й готували чинники світоглядних перемін. Основною вимогою до філософії завжди залишалася вимога набуття нового, універсального за істотою знання. Проте філософські складники європейської теології вже тривалий час відігравали роль допоміжну щодо наук божественних. Філософія втратила як універсалістську методологічну функцію, так і бачення універсального предмета, дослідження якого давало б універсальне за змістом знання. Таким предметом нового філософського дослідження стає природа як універсальна цілісність, самостійна й самодостатня. Поняття природи є одним з найбагатозначніших у філософії. Український термін "природа" охоплює значення, які в різних мовах і в різних контекстах означаються різними словами та термінами.

Тому часто цей термін застосовується згідно з першоджерелом чи рецептивно за змістом для означення змістів, починаючи від природи як суті, істоти чи сутності – і аж до означення змісту універсальної єдності включно. Не з'ясовує питання і звертання до історичних філософських зразків, оскільки у одного автора ми маємо змогу віднайти низку відмінних значень. У нашому випадку мова може вестися про систему предметів, які постають у відчуттєво-досвідному вигляді, і форми цього сприйняття визнаються за безпосередньо притаманні предметам, є їхніми невід'ємними якостями. Це за умови, що вже підметне слово «система» не може постати як предмет відчуттєвого сприйняття[10,с.29-36].

Однак ця плеяда дійсності завжди в попередній філософії, від Талеса починаючи, набувала підрядного значення. Значення істоти дійсності мали не якості предметів (форми відчуттєвого сприйняття людини), а прихована від відчуттів людини природа (сутність, буття, субстанція тощо) речей. У Талеса істотою речей була вода; число – у піфагорійців; вогонь і логос – у Геракліта; чотири корені сушого – у Емпедокла; гомеомерії – у Анаксагора; атоми та порожнеча – у атомістів; ідеї – у Платона; субстанції – у Арістотеля; елейці на чолі з Парменідом взагалі оголосили предмети відчуттів примарами сприйняття, які породжуються всупереч істинному буттю як умоглядної єдності. Цю ж підрядність можна спостерігати у філософській парадигмі неоплатоніків, світогляді християн, різних видах середньовічної філософії та теології. Тому зміна погляду на місце природи як системи відчуттєво-досвідних предметів призвело до розрізнення філософій на старі та нові, або ж на стару філософію (з єдиною субстанційною основою) та нові філософії. Згідно зі змінами світоглядного характеру, відбулися і зміни щодо ставлення до знань людини. Постало питання нового зразка – що є джерелами знань людини та якими засобами послуговується людина для набуття знань? Знання вперше розрізнилися на ті, які здобуваються виключно засобами людської істоти – людські знання, та знання, які надаються людині понадлюдським чином, – знання вроджене та божественне. Відтак, ми маємо справу з двома типами знань: знанням людським (і засобів відчуттєвості, які єдино невідсторонювані від істоти самої людини) та знанням людини (знання людини про справи божественні не включає в себе суто людське знання, вони мають відмінні джерела набуття). Перша спроба відповіді на це запитання, як, власне, і зміст його формулювання, належить британському філософу Френсісу Бекону (1561-1626). Саме з цим іменем пов'язується хронологічно точне визначення “початку” настання періоду “нової філософії”, на протигагу іншим періодам розгортання історико-філософського процесу, щодо початкових дат яких завжди точаться суперечки. Саме він вперше наважився, по-перше, розглядати людське знання як систему знань, а по-друге, розглядати цю систему знань як знання про систему природи. Саме цим визнавалося не підрядне, а самочинне значення фізичної природи. Вона ставала джерелом набуття нових знань універсального характеру, відновлювала пошукову функцію філософії. Таким чином, наголошує дослідник Т.Кононенко, предметом філософії стала дійсність, у якій фізична природа відігравала не підрядну, а самочинну роль. (Не варто захоплюватися приписуванням зразкам нової філософії виключного атеїстичного чинника. Багато в чому “нові філософи” залишалися неперевершеними традиціоналістами у справах віри. Проте різючих змін зазнавали саме погляди на істоту та структуру дійсності, у якій Богу було відведено зовсім не другорядне значення, але й природа вже не мала суто тіньової присутності). В свою чергу, зміна предмета філософії спонукала і до пошуків нових засобів пізнання, які б узгоджувалися вже як з власними спроможностями людини, так і відповідали істині універсуму, набутій у формі істини Одкровення, чи вродженого знання. Пошуки нового знання ознаменувалися пошуками нового засобу, чи методу, пізнання, які б були позбавлені вад попередніх методів та давали змогу досягнути нові горизонти філософських досліджень. Контрадикторність ставлення до старої філософії щодо методів пізнання чітко визначилася вже у Ф. Бекона. На протигагу всьому змісту “Органону” Арістотеля, британський філософ пропонує зміст власного “Нового Органону”, який ні порядком, ні алгоритмом здійснення не нагадує метод давньогрецького філософа. Узагальнена картина розроблених на теренах нової філософії методів може бути представлена чотирма методами, які вичерпують концептуальне поле теоретико-пізнавальних досліджень. Хронологічно першим методом у межах нової філософії є метод емпіричний, розроблений в основі Ф. Беконом, але який набув остаточного завершення у

філософії також британського філософа Джона Локка (1632-1704). В ньому беззаперечно поєднуються дві складові – відчуттєво-досвідна та розумова. Зазначена врівноваженість цих складових є безумовним показником належності того чи іншого методу до емпіричного напрямку. Основою універсалістської спрямованості методу постає узагальнення здобутків методів різнорідних природничих наук. Єдність відчуттєво-досвідного та розумового складників утворює те, що ми називаємо емпіричним фактом (слово, наприклад, постає як предмет відчуттєвого сприйняття і, водночас, втіленням певного розумового змісту).Провідною ж стратегією здійснення емпіричного дослідження є провадження індукції, що призводить до наслідків, які ми б могли означити як середні аксіоми. Тобто, методологія емпіризму не наполягає на здобутті знань та істин, які б мали, по-перше, остаточний і завершений вигляд і, по-друге, співвідносилися б із навіть умовними абсолютними істинами, набуваючи таким чином значення істин відносних. Істинність емпіричного висновку співмірна виключно з сукупністю вихідного емпіричного матеріалу, який теоретично узагальнюється. У завершеному вигляді методу Д. Локка тому і визначається два джерела появи людських знань – від відчуттів та від рефлексії (розуму)[12,с.121-146].

Відтак будь-яка абсолютна істина постає як суто середня аксіома. Другим за порядком розробки вважає Т.Кононенко, є метод раціоналістичний, безумовна першість започаткування якого належить французькому філософу Рене Декарту (1596-1650). Цей метод також має природничо-наукову основу, але у найбільш раціоналізованому вигляді – математиці. Це спрямування визначається певністю Р. Декарта у тому, що істина та істинне знання мусить бути максимально позбавлене змістів, набутих від наук, які орудують значною часткою відчуттєвого досвіду. За Р. Декартом, істина мусить мати завершений вигляд, бути очевидною, чіткою і ясною. Також вона повинна бути незмінною, вічною, однорідною, тобто такою, яка суцільно протилежна істині в емпіричному знанні. Оскільки змінність, плинність, нечіткість, сумнівність – це ознаки знання, якого ми набуваємо завдяки відчуттєвим сприйняттям, то відчуттєво-досвідний чинник не повинен брати участь у формуванні істинного знання шляхом застосування певного методу. Цей метод, відтак, мусить розгортатися виключно на засадах розумової дії, без огляду на будь-які відчуттєво-досвідні чинники. Саме тому провідною стратегією провадження раціонального дослідження є філософська дедукція, адаптований до нових завдань один з методів попередньої філософії. Наступним методом дослідження, вважає дослідник, ми визначаємо метод історичного пізнання, започаткований італійським істориком, філософом, філологом, правознавцем Джамбаттіста Віко (1668–1744). Доля цього методу не була досить безхмарною. Він виник як безпосередня реакція на метод Р. Декарта, який мав природничо-наукову основу. Відповідь Д.Віко ґрунтувалася тим, що примат науковості у створенні нових методів дослідження не обов'язково має визначатися природничими науками, оскільки саме з гуманітарної сфери можна вирізнити науки, які створять основу для гуманітарного методу. Цими науками Д. Віко визначає історію, філософію, філологію та право, і свій метод називає методом історичного пізнання. Цей метод втілює першу спробу створення інтегративного гуманітарного методу, у якому критерії істинності визначаються не особистісною психологічною впевненістю дослідника у очевидність, ясність, безсумнівність істини, а технікою і методикою провадження дослідження. Саме гуманітарна спрямованість методу Д. Віко не дозволила йому набути широкого застосування у час життя філософа. Розвиток природничих наук і відповідних методологій створювали зразки для наслідування саме у цьому ключі. Метод історичного пізнання набув справедливого визнання лише у XVIII ст.

Четвертим своєрідним і чинним методом пізнання наголошує Т.Кононенко, метод сенсуалістичний, який належить також французькому філософу Етьєну Бонно де Кондільяку (1715–1780). Він виникає на схрещенні розвитку ідейного змісту філософського просвітництва у Франції та рецепції філософської творчості у галузі розробок емпіричної методології британськими філософами Д. Локком (1632–1704) та Дж. Берклі (1685–1753). Залучаючи основоположні принципи означення Д. Локком розвитку структури досвіду людини та іматеріалістичні тенденції досвідної філософії Дж. Берклі у викладі Вольтера (1694–1778), Е. Кондільяк доходить висновку, що саме чуттєвість стає єдиним засобом та джерелом пізнання для

людини. Ідеї розуму є безумовними відбитками наших відчуттів (а не предметів, які для розуму постають завдяки відчуттям). Поняття ж забезпечують дослідження причин появи тієї чи іншої ідеї та є нічим іншим як модифікованим відчуттєвим сприйняттям. Відтак, сенсуалістична методологія визначає лише одне джерело людських знань – відчуття самої людини (на відміну від чуттєвого сприйняття матеріальних предметів у Д. Локка чи розумового набуття ідей Р. Декарта, чи вроджених ідей та принципів, чи знань, прихованих у джерелах філософії, історії, філології та права)[10,с.29-36].

Окрім плідної методотворчої роботи, становлення нової філософії вирізняється і переосмисленням певних основоположних категорій попередньої філософії. Зокрема, йдеться про категорію “субстанції”, самодостатнє значення якої для всієї старої філософії було очевидним (за висловленням Арістотеля – визначити буття означає визначення того, що є субстанція). Поміж головніших зразків нової філософії можна вирізнити три самостійні та оригінальні підходи, які зумовлюють місце та роль категорії субстанції у філософському вченні.

Перший з них набуває власного розвитку в межах емпіричної методології та еволюціонує зусиллями британських філософів Т. Гоббса (1588–1679), Д. Локка (1632–1704), Дж. Берклі (1685–1753) та Д. Юма (1711–1776). Він вирізняється, імовірно, найбільшою рішучістю у спробах вилучити категорію субстанції з засновків філософських побудов. Розпочинає цю тенденцію Т. Гоббс, означивши всю осяжну відчуттєво-досвідну дійсність не як позачуттєву субстанцію, а як тіло, наголосивши на властивостях осяжності, осязаня. Д. Локк, продовжуючи визнавати позачуттєве існування матеріальної субстанції, все ж виголосив часткову її неозначеність у суто субстанційних властивостях, поєднавши їх з властивостями відчуттєвих предметів та надавши їй місце “підстави”, “підпорки” для розокремлених речей. А розрізнення якостей матеріальних предметів на первинні та вторинні спонукало єпископа Дж. Берклі до ствердження іматеріалістичної підстави філософії – категорія матеріальної субстанції є наслідком діяльності розуму і не відповідає жодному предмету зовнішнього досвіду (термін за Д. Локком). Вінцем цієї тенденції є філософське вчення Д. Юма. Продовжуючи основну стратегію розгляду місця та значення категорії субстанції, Д. Юму вдалося заснувати несубстанційний тип філософії, тобто філософське вчення, у якому ця категорія не має принципового значення.

Другий підхід зумовлений своєрідною метафізикою Р. Декарта. Він водночас визнає метафізичну причину існування (Бога) та два рівнозначні наслідки цієї причини: матеріальну субстанцію та духовну, рівні за значенням та місцем щодо причини власного існування. Традиційно таку позицію Р. Декарта називають суто дуалістичною. Однак це, вочевидь, певне применшення значення відкриття французького філософа. Радше, Р. Декарту вдалося обґрунтувати підстави філософії, в якій означається існування множини субстанцій. А дуалізм виявляється лише підвидом такої філософії. Це твердження може бути суголосним як з наслідками критики філософії Р. Декарта Б. Спінозою (1632–1677), так і філософськими здобутками Г. Лейбніца (1646–1716). Для Р. Декарта протиставлення матеріальної субстанції та духовної не є принциповим, а радше очевидним («швидше за все вони протилежні»). Так само і тло двох субстанцій наповнюється на основі очевидності: все те, що не є протяжне, належить до мислення.

Наступним потужним підходом є робота з адаптації категорій попередньої філософії і категорії субстанції, зокрема до потреб нової філософії. Основна увага надавалась необхідності визнання єдності і, головне, однинності субстанції. Такий підхід сповідували Б. Спіноза (1632–1677) та Г. Лейбніц (1646–1716). Б. Спіноза піддав різкій критиці визнання Р. Декартом множини субстанцій та надав власне вчення про єдину субстанцію – гіперсубстанційний погляд на істоту дійсності, який позбавляє, якщо стати на цю позицію, будь-якої альтернативи. Проте це твердження не має суто негативного оцінюючого значення. Філософія Б. Спінози є видатним зразком цілісного світосприйняття та світогляду. А вчення про єдину субстанцію як причину самої себе мало вплив на наступні покоління філософів ще упродовж щонайменше двох століть. Не менш видатною є й філософія Г. Лейбніца, який публічно закликав впровадити спадщину Арістотеля в обіг проблематики нової філософії. І за основними властивостями, вчення Г. Лейбніца про субстанцію вельми схоже з Арістотелевим.

Окрім означення методологічних напрямків та ставлення до категорії субстанції, існують також інші тематичні особливості нової філософії, які радше можуть бути розглянуті в спеціалізованій літературі. Однак на одній вагомій особливості теоретико-пізнавальних теорій варто наголосити. Починаючи з Р. Декарта, в обіг філософської лексики запроваджується термін “ідея” для означення завершеного змісту мислення, своєрідної одиниці мислення. Вочевидь, що цей термін має відмінний зміст від змісту терміна “ідея” у філософії Платона. Догідне визначення терміна “ідея” знаходимо у Д. Локка: “Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об’єктом мислення людини, то я застосовував його для вияву того, що з’ясовується словами “фантом”, “поняття”, “вид”, чи всього того, чим може перейматися душа впродовж мислення”[12,с.23-39].

Відтак у витоках культурного становлення української філософської історії Нової Доби, наголошує Т.Кононенко, знаходиться постать видатного мислителя Григорія Сковороди. Питанням належності його творчості до європейського сегмента філософської думки вже тривалий час переймаються дослідники його спадщини, біографи, літератори, культурологи[10,с.29-36].

Не забувають нагадувати про себе і східні сусіди, перевидаючи праці авторів, де існує чітке бажання приватизувати шляхом банкрутства спадщину і пам’ять Філософа, розпочате ще з середини ХІХ ст. в російській філософії. Залишимо ці суперечки про шляхи приватизації у дурному колі їх творців: “Природность Сковороды ... сделала его *родоначальником русской философской мысли*, духовным зачинателем и основоположником всех крупных последующих умственных течений в русском обществе” [3,с.4-7]; та інший зразок шани: “У нас сложился взгляд на Сковороду как на первого самобытного и оригинального философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно минимальное. А те немногие напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии” [20,с.292-293]. Слід наголосити, що російський філософ початку ХХ ст. Г.Г.Шпет на твердження Іларіона Чистовича, надане в “Истории С.-Петербургской Духовной Академии” видання 1857 р., яке сміливо вважав, що для усвідомлення дійсного ставлення інтелектуалістів до культурних надбань України: “Задача и пределы этой науки истории философии точно определены и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременным, ввести в нее философов вроде Сковороды” [20,с.293-294].

Дальше розглядаючи феномен Сковороди Т.Кононенко наголошує, що в історичній літературі існує ціла низка розвідок, в яких розгортаються порівняльні дослідження творчої спадщини Г.Сковороди з доробком філософів ХVI-ХVIII ст. Дарина Тетерина зазначає, що, за вказівкою біографа Г.Сковороди Ковалевського, філософ впродовж тривалого часу (1750-1753) перебував у Відні (Австрія), Офенії, Буді (Угорщина), Румунії, Північній Італії, Сербії, Греції, Братиславі (Словаччина), Польщі, Німеччині (Мюнхен, Галла). П’єр Пярус (1865–1876) у статті про Г.Сковороду, видрукуваній у «Великому французькому універсальному словнику» ХІХ ст., зазначає, що Г.Сковорода свідомо вивчив німецьку мову з метою слухати лекції в німецькому Галле проф. Христіана Вольфа[8,с.245-250].

За Д.Чижевським, сковородинська думка спільними рисами пов’язувалась з думкою Спінози, Мальбранша, Раймаруса, німецьких містиків Екгарта, Тавлера, Сузо, Себастьяна Франка, Вайгеля, Якоба Беме.

Не зупиняючись винятково на академічних дослідженнях, наголосимо на матеріалах щодо творчості Г.Сковороди, які зібрав відомий український мислитель, академік П.Г.Тичина, працюючи над власною симфонією “Сковорода”. Під час роботи над нею П. Тичина вивчив буквально тисячі джерел, які стосувалися життя і творчості великого українського мислителя й поета. Виписки з найрізноманітніших джерел, аркуші із записом тих чи інших думок П. Тичини згруповані в таких теках: “Гомер у Сковороди”, “Сковорода й Платон”, “Сковорода й Арістотель”, “Сковорода й Епікур”, “Сковорода й Лукіян”, “Сковорода й сміх. Сковорода й “Енеїда” Віргілія”, “Чи міг знати Шекспіра Сковорода?”, “Еразм Роттердамський”, “Сковорода й Ян Амос Коменський”, “Сковорода і Ісаак Ньютон”, “Сковорода і Фенелон”, “Сковорода і Лабрюйєр”, “Сковорода і Лесаж”,

“Сковорода і Лейбніц”, “Сковорода і Прістлі”, “Сковорода й Вольтер”, “Сковорода і Юм”, “Сковорода і Паскаль”, “Сковорода і Боссюе”, “Сковорода і Гольбах”, “Сковорода і янсеністи (монастир Пор-Рояль)”, “Сковорода і Кант”, “Сковорода і Спіноза”, “Сковорода і Жан-Жак Руссо”, “Сковорода і Гельвецій”, “Сковорода і Бюффон”, “Сковорода і Гоббс”, “Сковорода й Дідро”, “Сковорода й зах.-європ. філософи матеріалісти”, “Сковорода й Гурамішвілі”, “Чи знав Сковорода твори Ів. Некрашевича?”, “Сковорода і Кантемір”, “Сковорода й Ломоносов”, “Сковорода й Тредіаковський”, “Сковорода й Сумароков”, “Сковорода і Новиков”, “Сковорода й Радішев”, “Сковорода й Фонвізін”, “Сковорода і Котляревський”, “Чернишевський”, “Карл Маркс, Енгельс, Ленін, Сталін про XVIII вік”, “Сковорода і всесвітня історія”, “Сковорода проти Фрідріха II”, “Сковорода і логіка”, “Сковорода і геометрія”, “Телескоп чи мікроскоп у Сковороди”, “Слово “мануфактура” у Сковороди та слово “фабрика”, “Історичні події у творах Сковороди”, “Чи глухий був Сковорода до політики?”, “Сільське господарство у Сковороди”, “Чи унікав Сковорода світу, суспільства, громади? Суперечливість у нього щодо цього. Сковорода й народ”, “Науки у Сковороди. Сковорода проти шахрайства у науці”, “Сковорода й педагогіка. Окремо виховання”, “Сковорода як філолог, як перекладач, фольклорист”, “Сковорода й народна пісня”, “Архітектура і малярство у Сковороди”, “Слов'яни у Сковороди”, “Сковорода і поляки”, “Сковорода й угорська мова і взагалі Угорщина”, “Латинська мова як мова міжнародна”, “Сліди ознайомлення з деякими іноземними мовами у Сковороди”, “До в'яснення філософського обличчя Сковороди”, “Пізнай себе самого” у Сковороди”, “Матерія у Сковороди”, “Сковорода й церква”, “Ставлення до релігії у Сковороди”, “Ставлення до смерті у Сковороди. Мотиви старості (чи єсть же вони у Сковороди?). Повернення молодості”, “Ідея довголіття у Сковороди”, “Сковорода про смерть і про позбавлення гніту смерті”, “Повернення молодості у Сковороди”, “Сковорода й царі”, “Ханжа у Сковороди”, “Що міг читати Сковорода. Кого міг знати чи про кого міг чути”, “Кого Сковорода цитує або ж згадує в своїх трактатах”, “Поезії Сковороди”, “Сатира Сковороди”, “Творчий темперамент Сковороди. Епітет у Сковороди. Порівняння. Окремі вислови. Слова”, “Убогий жайворонок”, “Пророцька недремність (бодрствование). Пророцький тон у Сковороди”, “Листи Сковороди. Листування”, “Дати під творами Сковороди», “Який був Сковорода в житті”, “В яких місцевостях був Сковорода або ж про які місцевості він згадує”, “До окремих років життя Сковороди”, “Що треба прочитати”, “Рецензії на праці про Сковороду” та ін. Крім того, є ще дуже багато виписок та посилань у теках, де зберігаються рукописи тих чи інших частин “Сковороди” [6,с.365-266].

Безперечним відкриттям для історії філософії та історико-філософського українознавства було представлення в середовищі української науки 4-томного видання праць Дмитра Чижевського [18,с.21-27]. Серед найпомітніших матеріалів із зазначеної проблематики слід згадати: “Нариси з історії філософії на Україні (1931)”, у яких представлені спеціалізовані розділи – “Тригорій Сковорода” та “Сучасники Сковороди”; “Філософія Г.С.Сковороди (1934)” як тематичної системи предствалення філософії мислителя з розділами та параграфами – “Підстави”, “Метафізика”, “Антропологія”, “Етика”, “Містика”, “До джерел Сковороди, таблиці” [18,с.16-19].

З-поміж дотичних матеріалів Д.Чижевського вагомого значення набули розділи: “До проблем бароко”, “Західноєвропейська філософія в старій Україні (XV–XVIII ст.)”, “XVII ст. В духовній історії України” та ін., які є частинами ширшої цілісної збірки “Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії” [19,с.372-373].

Грандіозна джерелознавча історико-філософська робота Д.Чижевського вражає своєю дидактичністю, шкільною вимогливістю до мислительної праці, яка мала б претендувати на науковість. Мабуть, наразі не існує систематичнішого викладу філософії Г.Сковороди, який мав настільки взірцевий характер. Проте і сам філософ насамкінець власних трудів визнає, що, попри очевидності співставлень з контекстом західноєвропейської філософської культури, попри тисяч джерел, опрацьованих за усіма канонами історико-філософської науки, витоки характеру розмислу Г.Сковороди залишаються невтішно прихованими – настільки він був невловимий: “Отож залишається лише шлях припущень на підставі яскравої паралельності стилю та змісту творів (паралелі в великій кількості маємо з “нових” у Сковороди з Вайгелем та Ангелом Сілезієм) та шлях збирання матеріалу про читання українських сучасників Сковороди...” [19,с.372-373].

Відтак дослідження питання співзвучності розмислів філософа з європейською новою філософією вже має тривалу історико-філософську та культурологічну традицію як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників західної чи східної щодо українського терену думки.

Проте слід зазначити, що на сьогодні не існує системного дослідження творчості Г.Сковороди, яке б визначало певний, методологічно виважений стрижень творчості філософа. В більшості вагомих досліджень наголос здійснюється на одному тематичному принципі творчості, що, врешті-решт, призводить до певних конфліктів з іншими тематичними напрямками філософської думки. Наукова гіпотеза дисертаційного дослідження полягає в тому, що стрижнем філософування Г.Сковороди є не уніфікований певний принцип, а інтегративна структура розмислу, яка має власні принципи поєднання складових інтеграції.

Власне, проблема висвітлення філософії Г.Сковороди завжди опинялася в лещатах необхідності відповіді на питання – чи є Г.Сковорода філософом знання, представником “строкої науки”, і тим самим “новим” філософом, чи представником містично-романтичного європейського струменя, і його належність до “новочасової” традиції є виключно історично хронологічною: “Що Сковорода де в чому випереджує пізнішу романтику (українську та західну), що він є найцікавіший слов’янський “передромантик”, у цьому теж немає дива: традиція розвитку містики та платонізму вела саме до романтичної філософії” [19,с.379-381].

Відтак, нагальним для досліджень стає історико-філософське моделювання форми та структури розмислу Г.Сковороди в контексті методологічної культури нової філософії XVI–XVIII століть.

Нам думку Т.Кононенка такий аналіз Сковороди дає змогу цілісного представлення творчої спадщини мислителя і, водночас, позбавляє необхідності зведення чи уніфікації принципової основи. Відтак розгляд проблеми набуває вигляду дослідження методологічної основи розмислу мислителя. Саме в цьому ключі висувається припущення щодо рецепції Г.Сковородою методологічних зразків нової філософії, які стали йому відомі впродовж освіти в європейських університетах та науковому співтоваристві. Зазначимо, що йдеться не лише про рецептивну природу розмислу філософа, але й про збагачення європейського методологічного культурного досвіду, що є самостійною дослідницькою проблемою. Г.Сковорода є засновником унікальної і, водночас, суто європейської форми філософського розмислу – симфонії. У цій літературній формі філософського розмислу подані найістотніші твори Г.Сковороди. Проте значення цього доробку можливо висвітлити лише в середовищі методологічної культури європейської нової філософії, встановлюючи порівняння з класичними зразками у галузі становлення певних типів методологій[9,с.253-260].

Розвиваючи концепцію Т.Кононенка, “Моделювання характеру розмислу Г.Сковороди в методологічній культурі нової філософії XVI-XVIII століть”[10,с.29-36], опремось на концепцію Т.Чернеги “Символічної автобіографії” на основі філософської концепції Г.Сковороди[17,с.562-573].

На нашу думку, концепція символічної автобіографії на прикладі творчості Сковороди може бути розглянутою саме тому, що передромантизм, який був притаманний, як відомо, творчості українського мандрованого філософа, дає можливість обґрунтувати ідею символічної автобіографії. Розглядаючи питання символічної автобіографії Г. Сковороди у контексті антропоцентризму, авторка використала, зокрема, таку новітню літературу. Крім того, необхідно зазначити, що символічна автобіографія Григорія Сковороди та її особливості не є ґрунтовно висвітленими у сучасній науковій літературі, і розробка її, з нашої точки зору, уявляє собою своєрідну спробу зробити деякий внесок у сучасну сковородіану. Належність Григорія Сковороди, зокрема, до перед - романтизму, є обумовленою насамперед завдяки оспівуванню та возвеличенню людської волі, зокрема до свободи в житті понад усе, що можна бачити у його творі “Де лібертате”, який був присвячений Богданові Хмельницькому, а також возвеличенню життя людської душі, оспівуванню природи та сільського життя тощо. Роозмірковуючи про відношення Григорія Сковороди до романтизму, говорячи про готовність Г. Сковороди до входження в епоху романтизму, ми маємо на увазі факт пристрасної поетизації ним душевних переживань людини, свободи людської і живої природи, котра виступає в нього прообразом цієї свободи. На нашу думку, стосовно належності Сковороди до бароко та передромантизму слід зазначити, що бароко пов’язане передусім не з епохою, а уявляє собою якість інтерпретації існуючої дійсності. Адже бароко повертається до деяких ідей Реформації, а також Ренесансу. Передромантизм не

передбачає входження у епоху, він дуже складно пов'язаний з просвітницькими та ренесансними тенденціями в культурі. Звичайно, Сковороду частіше за все відносять до просвітництва. Проте, слід зауважити, що сквородинівська творчість передусім має відношення до романтизму через передромантизм. Отже, синтез бароко, передромантизму та просвітництва, що є характерним для Сковороди, уявляє собою такий напрямок в культурі, за допомогою якого дуже своєрідно інтерпретується світ та місце в ньому людини. Слід зазначити, що вихованці та викладачі Києво-Могилянської академії дуже цікавилися етико-гуманістичною проблематикою. Проте для таких філософів, як Г. Кониський та Ф. Прокопович був типовим ренесансний гуманізм, але Сковорода був, навпаки, гуманістом неренесансного типу. Слід зазначити, що Києво-Могилянська академія пережила у своїй історії кілька етапів, а в часи найбільш активного функціонування цього учбового закладу, тобто у XVII - XVIII ст. у Європі, як відомо, панувало не тільки Просвітництво, але й культура бароко. Так, саме для філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії була характерною так звана барокова схоластика. Автори філософських курсів намагалися охопити у своєму викладі всю систему філософського знання, від логіки, натурфілософії, до етики й метафізики. “Характер культури бароко позначився також у тому, що філософія Києво-Могилянської академії синтезувала ідеї кількох історико-культурних епох: Реформації, Відродження, Просвітництва. Дух Реформації проявився у раціоналістичному тлумаченні тверджень Святого Письма на основі здорового глузду або даних науки (Ф. Прокопович), дух Відродження – насамперед у звертанні до античної культурної спадщини – творів Платона, Аристотеля, Сенеки, Цицерона, Марка Аврелія, Вергілія, Горація: дух Просвітництва - у культурі розуму, освіти, науки“. Григорій Сковорода, як вихованець Києво-Могилянської академії, у своїх творах, звичайно, обґрунтовував як барокові, так і просвітницькі філософські положення. Адже Сковорода, цей найвизначніший український філософ-містик XVIII століття, поєднував у своїх творах містику з інтелектуально-пізнавальними первнями. Його філософія характеризувалася синтезом тих філософських течій, які в цю добу панували у Європі. В цьому контексті слід відокремити раціоналізм філософії Г. В. Ляйбніца – Х. Вольфа, адже Григорій Савович в Академії вивчав філософію, користуючись, зокрема підручниками Баумайстера і Вінклера, що були написані в дусі філософії Г. В. Ляйбніца – Х. Вольфа. “Тісні зв'язки між Києво-Могилянською Академією і університетом у Галле сприяли розповсюдженню в Україні не тільки ідей пієтизму і середньовічної містики, але й раціоналізму та просвітництва, про що свідчить діяльність таких тодішніх українських учених, як І. Хмельницький, Й. Козельський, В. Золотницький та інші. Отже, Г. Сковорода був добре обізнаний з творчістю філософів - раціоналістів і просвітителів”. Так, можна казати про вплив філософії Ляйбніца на погляди Г. Сковороди, зокрема концепції про безмежне ступневе вдосконалення людини, ідеалістичної гіпотези про “передумовлену гармонію”, а також погляду Г. В. Ляйбніца про природу душі і вроджені ідеї. “Доказом наполегливих студій Г. Сковородою творів Г. В. Ляйбніца є те, що центральний термін його філософської системи “сродність” – це докладний переклад Ляйбніцового “cognatio”. Ідея обожнення людини, а також ідея про існування як фізичної, так і духовної людини, теж були притаманні Г. Сковороді, який спирався на думки попередників – Ф. Аквінського, святого Августина, Івана Дамаскіна, Прокла, Діонісія Ареопагіта, Плотіна тощо. Так, наприклад, наука Плотіна про ступневий зв'язок між небом і землею, в якій вказується, що через ступневе наближення до Бога людина може стати співучасником Божої досконалості, знайшла певний відгук у філософських побудовах Григорія Сковороди. Як і Г. В. Ляйбніц, Г. Сковорода включив у свою філософську систему концепцію Аристотеля про ієрархічну драбину вдосконалення душі: чим ближче душа доходить до Бога, тим більше губить матеріальне, і тим більше удосконалюється. У Сковороди духовне та матеріальне є антиподами, вони протистоять одне одному, і між ними існують великі протиріччя. Отже, спираючись на різко дуалістичне бачення світу, Сковорода розвинув власне вчення про людину та її внутрішній світ. Сковородинівський критицизм, незалежність думки та життя мислителя, шлях мандрівного старця народилися як протиставлення оточуючій дійсності, що не відповідала ідеалам філософа, зокрема, гармонії людини і природи. На думку видатної чеської україністки XX століття Зіни Генік – Березовської значення творчості Сковороди полягало, зокрема, в тому, що вона “якраз і зуміла

пробити панцир офіційної вченості, вказуючи шлях до нічим не обмеженої освіченості, поєднуючи в собі містичну піднесеність з ідеєю практичного розвитку природних здібностей людини, що мають базуватися на знаннях і приносити користь усім“. Постановка питання про символічну автобіографію Г. Сковороди є дуже органічною в контексті досліджень проблеми зіставлення творчості і життя Сковороди, тому що він свідомо ставив перед собою завдання реалізувати на своєму власному життєвому шляху принципи свого філософського та художнього світобачення. Саме тому він дістав найменування “українського Сократу”, бо, як і Сократ, він свідомо намагався жити саме так, як вчив. Сковороді була притаманна свідомо установа на життєву реалізацію свого концептуального доробку, єдність ідей та життя. Саме це на прикладі творчості Г.Сковороди можна казати про визначальну роль внутрішньої біографії мислителя. Так, ще В. Ерн, який вважав Сковороду ноуменальною людиною, яка вже з дитинства усвідомлює власний життєвий шлях та рішучо його обирає, зазначав з цього приводу: “Ця ноуменальність робить життя монолітним, незвичайно цілісним, але вона ж обумовлює відсутність зовнішніх подій та замість строкатої барвистої біографії дає заглиблене життє одностайно, що вперто та зосереджено іде до єдиної, дитячим серцем відчутної мети. Усі події переносяться усередину[17,с.562-573].

Російська дослідниця творчості Григорія Сковороди Л. Софронова, яка у своїй книзі “Три світи Григорія Сковороди” запропонувала наукове трактування філософії мислителя, який, на її думку, збудував власну концепцію Христової філософії, вважаючи самостійними світами Біблію, макросвіт та мікросвіт, що, за Сковородою, знаходяться у постійній взаємодії та постійно відображають один одного, а також підкоряються провідній антитезі Бог / Диявол, з цього приводу зауважує наступне: “ Возникновение особого синтеза жизни и творчества Г. Сковороды, восприятие его жизни как условной проекции творчества основывается, видимо, на том, что философ сам описывал свою жизнь, стремясь к совпадению ее параметров со своей основной концепцией. По крайней мере, его жизнеописание (здесь имеется в виду известное произведение Ковалинского. – Т. Чернега) существенно дополняет литературно-философские сочинения, входит в них на правах аллюзий, и потому в культурном сознании порой подавляет творческое наследие” [16,с.20-21].

Отже, синтез життя і творчості Сковороди, життя мислителя в істині та його намагання жити праведно, розкривають образ філософа у сакральному аспекті, і саме тому, з нашої точки зору, цілком слушно можна казати про наявність у житті Сковороди та життєпису Ковалинського підступів до агіографії, як це цілком слушно робить, наприклад, Л.Софронова. Адже Сковорода все життя намагався жити праведно, так, як вчив, і на прикладі його життєвого та творчого шляху можна бачити агіографічні риси, як от : видіння мислителя, бідність його, схильність до пустельницького життя, мандрівництво, яке можна і треба, на нашу думку, сприймати насамперед у філософському контексті, тобто у дусі німецької містики пізнього середньовіччя та новітнього часу (Екхарт, Вайгель, Бьоме тощо) –як постійний пошук Царства Божого та шлях до нього. Крім того, і це постійно підкреслює М. Ковалинський, який написав, як відомо, своєрідне світське життє свого вчителя, характерною рисою цього найвідомішого біографічного опису Сковороди “Життя Григорія Сковороди” є також розрив з усталеними формами людського існування, який, звичайно, з одного боку, наближує, в чомусь, біографію Сковороди до агіографічного канону, а з іншого – викликає здивування, адже його непорозуміння насамперед із духівництвом не може сприяти тому, що життєпис Ковалинського може вважатися справжнім агіографічним твором. Слід підкреслити, що неперевершене значення біографії Сковороди Ковалинського полягає, насамперед, в тому, що саме вона стала джерелом майбутніх численних літературних, філософських, історичних, психологічних та інших студій. Звичайно, крім Ковалинського, життєписи та спогади про українського мандрівного філософа Сковороду залишили такі відомі у свій час політичні та культурні діячі, як І. Вернет, Г. Гесс де Кальве, Ф. Лубяновський та І. Срезневський. Всі ці біографічні описи вважаються джерелами з вивчення біографії та філософії Сковороди, і мають, передусім, історико-філософське значення, адже в них постає та справи Сковороди відображені, передусім, об’єктивно, український мислитель в них постає великою людиною, якої притаманні деякі дивацтва та протиріччя. Проте життєпис Ковалинського, першого

біографа і друга Сковороди, хоч і має деякі ідеальні риси, є неперевершеним саме з точки зору побудови символічної біографії мислителя: адже завдяки тому, що Ковалинський був дуже добре обізнаний із світобаченням, життєвим шляхом, освітою, відношенням до релігії та звичками свого вчителя, він подає образ Сковороди саме таким, яким Сковорода дійсно хотів себе бачити і залишити про себе саме такі ідеальні уявлення та добру пам'ять. Звичайно, Сковорода на це розраховував не без певних підстав, адже в житті він був хоч і трохи дивакуватою людиною, проте життя його було праведним, хоч в нього і було особливе відношення до інституту церкви церкви. Проте деякі автори вважають життєпис Михайла Івановича Ковалинського справжньою легендою. Так, вже згадана дослідниця ХХ століття Зіна Генік –Березовська так зазначала стосовно цієї літературної пам'ятки ХVIII століття: “Вона поширювалась у численних списках, тривалий час впливаючи на створення певного іміджу Сковороди. Сама біографія – цікава літературна пам'ятка ХVIII ст., проте, було б помилкою (і треба зазначити, що безпосередні послідовники Сковороди її часто припускалися) приймати всі її інтерпретації як імовірні чи реальні факти. Дотримуючись настанов давньої літератури, автор передусім вкомпонував сюди елементи “життя”, витворивши легенду, яка проіснувала досить довго” [16,с.73-78].

З нашої точки зору, можна вважати, що намагання Сковороди віднайти у своєму філософському світобаченні та творах ознаки власної особливості та несхожості, власної обраності свідчить про те, що твори Сковороди та його філософія слугували для нього матеріалом, з якого він збудував власний життєвий шлях. Про це свідчить насамперед епістолярна спадщина Григорія Сковороди. Так, наприклад, про обраність Сковороди та його особливий життєвий шлях свідчать наступні рядки з листа філософа до його друга та майбутнього першого біографа Михайла Ковалинського, який був написаний у листопаді 1763 року : “Чим більше ми терпимо в ім'я Христа, тим ближче він стоїть до нас, щоб зробити чудесною нашу добродієність. Тоді і до нас безпосередньо відносяться слова пророка, з якими Бог звертався до борця, тобто до свого Якова „Усі, хто ненавидить Тебе, загинуть”. Тому нехай вони прирікають себе, якщо хочуть, на вічну смерть, а нас – на вічне життя. Що стосується мене, то я бачу особливу та велику до мене милість – любов божу в тому, що мене, недрімливого, багато разів кидає у ті бурі. Після перенесених випробувань невдовзі я зовсім розтрощу свого диявола з його слугами ні палицею, але знаряддям мудрості, невинності, чистоти та терпіння” [17,с.562-573].

Взагалі, актуальність антропоцентризму у різних його варіантах обумовлює особливий статус людини у світі, у тому числі на основі узагальнюючого досвіду минулого на основі філософії історії. Інтерес дослідників до постаті та світобачення Сковороди, який триває вже майже 200 років, на нашу думку, можна пояснити, зокрема тим, що український філософ є першим українським мислителем, який не тільки надавав величезну увагу людині та її місці у Всесвіті, яке вважав центральним, але також щастя людини поставив у центр своїх філософських пошуків, і в цьому, звичайно, він продовжив відому традицію в історії української філософії. Адже проблема людини та її щастя була в центрі уваги ще письменників-полемістів, діячів братств та професорів Києво-Могилянської академії. Світогляд Сковороди має неперевершене значення і для розвитку сучасної філософської думки. Так, наприклад, актуальною і зараз є ідея про взаємодію людини як мікрокосму з макрокосмом історії і природи. Слід зазначити, що саме філософське питання про суб'єкт у його відношенні до істини, яке було провідним для Сковороди, що дістав назву українського Сократу, адже жив і вчив згідно з істиною, залишається актуальним і наприкінці ХХ – початку ХХІ століття. В цьому контексті можна в чомусь співвіднести погляди Сковороди стосовно значущості буття в істині та М. Фуко відносно існування знання без суб'єкту, а також Р. Барта з його варіантом атаки на суб'єкт. Російський дослідник О. Марченко протиставляє антично-християнську модель, яка була типовою для Сковороди та картезіанську модель новоевропейського раціоналізму, що була розповсюдженою у Європі за часів Сковороди. Він зазначає: “Але як філософ Нового часу, який збудував герменевтику суб'єкта без картезіанства, український мислитель опиняється на периферії сучасного йому філософування. Інтерес до Сковороди відроджується у ХХ столітті, коли картезіанська модель вичерпує себе і сама стає периферійною, звільняючи місце для епістемологічних моделей, які не були реалізовані у Новий час” [15,с.66-69].

Звичайно, постать Сковороди та його філософські побудови приваблюють до себе не стільки внаслідок розробки мислителем раціоналістських та, взагалі, просвітницьких концепцій, скільки завдяки його містичній налаштованості та своєрідній піднесеності над цим світом. Адже навіть такі центральні філософські проблеми, що ґрунтовно були розроблені Сковородою, як самопізнання людиною самої себе та обрання нею сродної діяльності мають у філософії Сковороди містичне забарвлення. Взагалі, проблема самопізнання виступає сутністю принципу антропоцентризму як принципу філософії історії на матеріалі філософії Сковороди. Сучасний провідний фахівець у галузі філософії історії І. В. Бойченко, аналізуючи уроки Сковороди в світлі сучасності, зазначає, що сквородинівська індивідуалізація людини була багато в чому провіщенням гуманістичної філософії ХХ століття. Він пише, що "... індивідуалізація смисложиттєвих законів людиною, перетворення їх у внутрішні регулятиви своєї свідомості, діяльності і поведінки здійснюється через подолання зовнішніх несприятливих обставин і пошук у складній конфігурації суспільних зв'язків тієї своєрідної " екологічної ніші", яка містить соціальний запит на винятковість саме цієї людини. Іншими словами – через пошук і залучення себе до тієї "сродної діяльності", про яку йдеться у Сковороди" [1,с.449-450].

Враховуючи єдність філософії та життя Сковороди, при дослідженні його біографії можна краще зрозуміти витоки його філософування та особливості сквородинської історіософії. Отже, пошук смислу життя є безпосередньо пов'язаним з життєвим шляхом та його особливостями окремої людської індивідуальності, тобто з її біографією. "Адже зазначений вище пошук є справою кожного зокрема тією мірою, якою він змушений і пристосований до нього своєю натурою (за народженням) та історією (за біографією), і ця "обставина" множинності є принциповою".

Звичайно, Г. Сковорода, якщо не дав світу всезагальну антропологічну науку, то у всякому разі дав певні поради щодо уникнення людиною "уловлення світом". І тут постає передусім така проблема, як сквородинське дисиденство, оскільки розробляючи символічну автобіографію Сковороди ми яскраво проглядаємо його, оскільки тільки він такими своїм проявом повстав проти російського самодерждавства. За таких тяжких українських обставин ХVІІІ століття Сковороду, за його вчинок, що спричинив філософстий супротив росчвіському самодерждавству можна віднести до національно-свідомих чинників свого часу. Власне його поступок та водночасне вихваляння "епохи Хмельниччини" – є національним обличчям тогочасної України, що видно і з творчості та дій Сковороди. Таким чином справжній Сковорода – національно-свідома особистість, борець за істину, в умовах самодержавної Росії, що інкорпорувала Україну за часів діяльності українського мандрованого філософа, мав мужність казати "ні" представникам офіціозу та обрати незалежний спосіб життя, будуючи його відповідно з власними філософськими настановами та протиставити цьому світові пустельницький засіб життя. "Главное в философском наследии Сковороды, конечно, его жизнь. Жизнь в поисках национальной истины, в стремлении к справедливости, в самоусовершенствовании, в смелости духа и согласии с собой. Ведь разве философия может выражаться лишь в текстах? В текстах мыслителя – только отдельные ключевые мысли. Остальное – в его жизни, в поступках" [2,с.19-20].

Отже, Сковорода не тільки розвивав теорію антропо-центризму у своїх історіософських побудовах, але також висловив в них певну наявність колізій у антропоцентризмі. Адже філософії Сковороди притаманна передусім діалогічність, а основною проблемою діалогів Сковороди є відомий ще з античних часів принцип "Пізнай самого себе", крізь призму реалізації якого філософ розглядав проблему смисложиттєвих законів історичного буття людини. Отже, колізії антропоцентризму Сковороди виявляються насамперед в тому, що мислитель розмірковує про місце людини в світі, протиставляє людину і світ, а також конкретизує свої думки про "сродність" праці людини у світі, що її оточує. "Сродність" має місце, коли людині вдається "знайти саму себе". Тільки тоді з'являються в її душі "тверда міцність", "жива радість і радісна живність", тільки тоді в ній "мирне спокійне серце". Якщо ж "знайти себе" не щастить, людина перетворюється на "заброду й бездольника" [10,с.29-36].

Отже, можна казати, на нашу думку, про певне протиставлення людини та світу у філософії Григорія Сковороди. Крім того, розробка принципу антропоцентризму в історіософії Сковороди

врешті-решт призводить до різних інтерпретацій змісту антропоцентризму. І якщо існують два варіанти антропоцентричного трактування історіософії, як то : акцент на особистісному варіанті суб'єкту історичної дії (людська індивідуальність) та акцент на масовому чи груповому суб'єкті (нації, держави, тощо)то, звичайно, філософія історії Сковороди безпосередньо пов'язана з першим варіантом інтерпретації антропоцентризму – українським світобачення, згідно з яким українець, як людина знаходиться у центрі Всесвіту та уявляє собою кінцеву мету усіх подій, відновлення “Епохи Хмельниччини”і. “Антропоцентризм, що був основою філософії Сковороди, став початком цілого напрямку української національної філософії, кінцевою діяльністю якої він бвчив в гармонічному розвитку українського народу та української державності. Власне так треба розуміти його “філософію серця”, якій він надає містичного забарвлення” [17,с.562-573].

Таким чином наголошує в своїй праці сучасний дослідник Т.Кононенко, через призму національного проглядається “ Структурний симфонізм філософських творів Г.С.Сковороди”.

Щораз переглядаючи бібліографію праць, присвячених дослідженню чи висвітленню творчого доробку Г.С.Сковороди, наголошує дослідник Т.Кононенко, гідним подивуванню стає неперервне додавання нових і нових імен, географія походження яких поширилася практично на весь осяжний сучасний світ. Безперечно, що головна вимога історико-філософської методології та історико-філософського українознавства – дотримання повноти джерельної основи дослідження – похитнулася під натиском цієї хвилі уваги науковців та всіх зацікавлених з інших сфер знань і мистецтв. Систематичне узагальнення творчого наукового доробку не встигає за клекотом нових надходжень, а вирізнення актуальної проблематики у дослідженнях творчості Г. Сковороди саме перетворюється на проблему. Однак і в цих бібліографіях знаходяться питання, до яких виявлялося мало зацікавленості. Часом дослідники не вбачали в них проблему, часом, перебуваючи під оманю звичних визначень, у власних твердженнях спиралися на ту чи іншу авторитетну думку. Як, наприклад, це сталося з визначенням провідної форми філософських творів мислителя. Діалогічність була названа єдиною принциповою основою філософського розмислу, а діалог – єдиною літературною формою. Все це спонукає до того, щоб, попри авторитетність звички, усвідомити очевидне: симфонізм є не лише формою філософських літературних творів Г. Сковороди, але й культурним типом розмислу, формою мислення. І, власне, цей догляд набуває значення предмета більш ґрунтовних досліджень, до якого і необхідно створювати історіографію питання. А з цим виникає істотна проблема, оскільки із зазначеного предмета дослідження, з диспозиції такого висвітлення проблеми історіографія виявляється заслабкою. Відтак – взаємини форми розмислу мислителя, які унаочнилися у формі літературних філософських творів, та симфонізм – є провідним предметом дослідження. Джерелознавча робота засвідчила, що цілісного представлення структур філософських творів Г. Сковороди здійснено не було. Тобто не було надано в одній площині наукового дослідження панорами структурних складових його філософських літературних творів, що, гіпотетично, мало б сприяти встановленню як літературної форми філософських творів, так і форми філософського розмислу, яка як дія (чи не цілком коректно – причина) спричинила утворення винятково відповідної літературної форми твору. Подання в одній площині означеного матеріалу і складає перший щабель вирішення проблеми визначення форми розмислу Г. Сковороди відповідно до встановлення форми філософських літературних творів мислителя. Форма ж філософських літературних творів зумовлюється унаочненням складових цих творів, чи то встановленням їхньої структури.

До засновків дослідження слід долучити суто джерелознавче підґрунтя та означити певні методологічні чинники. Тобто дати відповіді на питання – які твори Г. Сковороди ми можемо визначати як філософські та якими засобами можливо унаочнити структуру творів і здійснити їхнє узагальнення з метою отримання нового знання[11,с.20-30].

Змодельовавши єдине тло структур окремих філософських творів лише на цьому щаблі, ми набуваємо можливість аналізу структурних особливостей філософських творів Г. Сковороди. Оскільки аналітика структур є другим кроком і, відповідно, наступним матеріалом статті, наголосимо лише на найтиповіших рисах, які поєднують складові різних творів.

Як бачимо, більшість вагомих творів має досить ґрунтовну структуру взаємопов'язаних складових. Практично у кожному творі представлена типова для Г. Сковороди структура, що засвідчує про існування логічного алгоритму розгляду питання. Істотного значення для творів

набуває формулювання інтегративного, а не одиничного однорідного засновку, що є безумовно креативним для філософування XVIII ст. Водночас, типом і методом поєднання складників засновку є симфонічна інтеграція, тобто поєднання складових відбувається шляхом симфонізації з метою отримання симфонічного для всього твору дієвого чинника. Одночасно це є і унікальна тональність твору, оскільки заміна одного з складників засновку неминує призвела б до зміни і підбору змістів у всіх наступних розділах. І, врешті, з безпосередніх висновків очевидно, що симфонія як засіб формування шляху розгляду проблеми рівнозначно притаманний творам як і діалогічні засоби.

Завершимо попередній аналіз експлікованих і змодельованих у спільному середовищі структур творів Г. Сковороди знаменними висловлюваннями зnanого в Україні і світі диригента, автора наукового дослідження у галузі музикології Г.Г.Макаренка «Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше»: «Музика і філософія – на перший погляд несподіване поєднання. Але це тільки перше враження. Непереборне бажання висвітлити близькість – більш того, своєрідну тотожність цих явищ і стало приводом до написання цієї книги» [14,с.4-6]. Естетика класицизму (XVII–XVIII ст.– Т.К.), як наголошує Т.Кононенко, із заздалегідь встановленими, чітко визначеними закономірностями у царині художньої культури стала благодатним «грунтом» для виникнення у музичному мистецтві симфонізму як системи музичних образів, які, розвиваючись, приводять до нової якості філософії [13,с.6-7]. Симфонізм як вищий ступінь музичного мислення став одним з найбільш значних раціонально-філософських проявів у художній культурі[11,с.20-30].

У висновок слід зазначити, що Сковорода, як український патріот та християнський мислитель, займався розробкою передусім релігійного та національного чи народного варіанту україноцентризму, що базується на національно-християнському вченні про створення Богом світу та людини українця в ньому, який посів його творчості центральне місце. Звичайно що український мандрований філософ Сковорода був був близьким до українського народу, його національної трагедії, вихід з якої він бачив через життя в істині, смиренномудрості в любові до українця-людини та слова Божого. Взагалі щоб відбудувати національне українське праведне життя треба за Сковородою досягти святості, осмислити життя простого народу Таке ідеальне перетворення життя є глибоко символічним для національного усвідомлення Сковороди, яке він ставив в основу свого філософського вчення як і філософського осмислення “Хмельниччини”, що можна поскласти в основу української філософської думки XVIII століття[4,с.64-68].

Список використаних джерел та літератури:

- 1.Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. –К.: Т-во «Знання», КОО, 2000.
- 2.Гадяцкий Виктор. Диссидент Сковорода и конформист Кастрюля // Зеркало недели. – 2004. – 9 октября. - № 40-41 (515-516).
- 3.Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение.– М.,1912.
- 4.Ідзьо В.Григорій Сковорода в осмисленні проблеми відновлення української козацької державності. Історико-автобіографічний аспект. Українознавство”. К.2007. Число 1.
- 5.Ідзьо В.Григорій Сковорода в осмисленні проблеми відновлення української козацької державності. Історико-автобіографічний аспект. Науковий Вісник Українського Університету.М.2007.Т.ХІІ.
- 6.Коментар та примітки // Тичина П. Сковорода. Симфонія. – К., 1971.
- 7.Кононенко Т. До питання визначення основної літературної форми філософських творів Григорія Сковороди.Науковий Вісник Українського Університету в Москві. М.2005.Том VIII.
8. Кононенко Т. Ідейні настанови Григорія Сковороди в методологічній культурі нової філософії. (до джерел історіографії філософських методологій).- Науковий Вісник Українського Університету в Москві. М.2005.Том IX.
9. Кононенко Т. Застосування принципу “Цілісної людини” Г.Сковороди в історико-філософській концепції В.Соловйова.-. Науковий Вісник Українського Університету в Москві. М.2005.Том IX.
- 10.Кононенко Тарас. Моделювання характеру розмислу Г.Сковороди в методологічній культурі нової філософії XVI-XVIII століть.Українознавець.Львів “Ліга-Прес”-2007, вип.ІІІ.
- 11.Кононенко Тарас. Структурний симфонізм філософських творів Г.С.Сковороди. Українознавець.Львів “Ліга-Прес”-2007, вип.ІV.
- 12.Локк Джон. Опыт о человеческом разумении // Джон Локк. Соч.: В 3-х т., 1985.–Т.1.
- 13.Луців Л. Григорій Сковорода і його філософія // Альманах українського народного союзу. – Джерзі Ситі – Нью Йорк, 1972.
- 14.Макаренко Г. Музика і філософія: Шопенгауер, Вагнер, Ніцше. – Київ, 2004.
- 15.Марченко Олег. Герменевтика суб'єкта у Григорія Сковороди // Філософія. Історія культури. Освіта. Доповіді та повідомлення ІІІ Міжнародного конгресу українців. –Х.: Око, 1996.
16. Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. – М.: “Индрик”. 2002.
- 17.Чернега Т. Символічна автобіографія Г.Сковороди як варіант антропоцентристської інтерпретації філософії історії. Видавництво “Центр Європи”. Львів-Одеса 2004.
- 18.Чижевський Дмитро. Філософські твори: У 4 т. – Київ: Смолоскип, 2005.-Т.І.
- 19.Чижевський Дмитро. Філософські твори: У 4т. – Київ: Смолоскип, 2005.– Т.2.
- 20.Шпет Г.Г.. Очерк развития русской философии // Русская философия. Очерки истории. А.И.Введенский, А.Ф.Лосев, Э.Л.Радлов, Г.Г.Шпет. – Урал. ун-т., 1991.

Григорій Сковорода в осмисленні проблеми відновлення української козацької державності. Історико-автобіографічний аспект

Григорій Сковорода народився 3 грудня (20 листопада) 1722 року в селі Чорнухах на Полтавщині, в сім'ї простого козака, який власне і був тим першим істориком, який розкрив всі відомі йому історичні аспекти української історії, які лягли у свідомість майбутньому українському філософу Григорію Сковороді і дали поштовх у осмисленні проблеми необхідності відновлення української козацької державності.

Цю філософську козацьку ідею відновлення української козацької держави, він розвинув і в своїй філософській творчості, особливо після закінчення повного курсу Академії. Він осмислював проблему української козацької державності подорожуючи по країнах Європи, де викладав у різних духовних навчальних закладах. Мандруючи по Україні Григорій Сковорода, що бачимо з його чисельних творів, теж осмислював українське народне життя, чому і увійшов до історії саме як український філософ[17,с.13-18,с.473-476].

Осмислити проблему відновлення української козацької державності стало необхідністю у першому десятилітті XVIII століття Григорію Сковороді тому, що Московське царство розпочало жорстоко придушувати національно-державницьку та громадську думку в Україні. Діяльність Петра I стала пагубною для розвитку національної та філософської ідеї в Україні. Московське царство, як молода держава, ідеологічно та національно почало формуватися на міфологемах “Святої Русі” й “Москви - Третього Риму” – “останнього притулку й оплоту православної віри”. Власне ця міфологема перетворила Московське царство, яке сформувалося на фіно-угорському етнічному масиві та монголо-татарському державному та культурному спадку, насарженому Київською Руссю в X столітті християнстві, у наднаціональну Російську імперію, державу яка не могла миритися з українською національною та філософською ідеєю, яка істотно була вищою і активно розвивалася в Україні до XVIII століття з епохи Київської Русі[8,с.40-43].

Вся ця сформована московитами філософія фальшу, була прагматичного типу, вона намагалася обманути українців, мотивуючи, що ніби то утворювалася для “загального блага” підданих і в тому числі й православних-українців. Як бачимо із проаналізованих нами джерел, в Московській державі не залишалось національно - культурної та політично-релігійної та філософської ніші для українського наукового та культурного початку. Тому на протигагу цій міфологемі Григорій Сковорода створив свою історико-філософську концепцію “Української державності Богдана Хмельницького”, яку у протигагу російським самодержавним устремлінням, протиставив її.

Внаслідок того, що Петро I ліквідував фактично всі інститути української державності та української влади, науки та культури і підпорядкував церковний та світський український потенціал Московській державі, намагаючись абсолютизувати останню й звільнити її від будь-яких інших в першу чергу, українських наукових, культурних та релігійно-моральних норм, якими послуговувалася українська нація з епохи Київської Русі, філософ Г.Сковорода створив свою суто народну концепцію гуманістичної української філософії[9,с.48-52].

Власне дії Петра I обурили, Григорія Сковороду і заставили проставити зухвалості самодержавства український філософський гуманізм, який і виразився осмисленням української козацької державності та концентрацією думки на визначному її діячі, гетьману Богдану Хмельницькому. Завдяки такій свої історіософській позиції Григорій Сковорода постає як визначний український філософ-державник XVIII століття, який очолив український державницький рух у спротиву московському абсолютизму[10,с.64-82].

Тому проблема автобіографії та осмислення державницької позиції Григорія Сковороди постає в новому світобаченні, в якій Григорій Сковорода постає, як “Поет, філософ XVIII століття, будитель української державницької думки”.

Таке наукове дослідження Г.Сковороди потрібне в наш час, після відновлення української держави, оскільки передбачає цілісне бачення світобачення геніального українського філософа, його індивідуальну українську своєрідність. Без врахування цілісності образу філософа, його української державницької та громадської позиції, яку він сконцентрував у своїх творах,

глибинного психологізму його творчості не може бути уявлення про його життєвий та творчий шлях мислителя та осмислення політичного та духовного життя українського народу [11, с.3-7].

Своєю автобіографією Г.Сковорода постає, як пошукач істини, своєрідний борець, філософ-революціонер, месник, світоч і речник епохи в якій він жив. Власне у такому обзазі через призму вивчення автобіографії Григорій Сковорода в якості українського мислителя-державника є до кінця не з'ясованим, тому у даному дослідженні ми повинні системними моментами, не тільки розуміти його позицією, тобто ті писані закони його часу, за якими він жив і які відбилися в його автобіографії. Нам потрібно розуміти закони, які він філософськи осмислює, як антиподи, тези й антитези, які співіснують у його творчості й витворюють особливість його філософської творчості [19, с.562-573].

Слід наголосити, що у своїй творчості, яку ми проглядаємо через призму вивчення автобіографії Григорія Сковорода проглядається зв'язок офіційного і не офіційного сприйняття філософа і мислителя сучасною українською державницькою філософською думкою. Складається враження, що Григорій Сковорода у галузі суспільно-функціонального, національного та державницького погляду не може мати суспільного сприйняття [5, с.76-89]. Однак, як бачимо через призму автобіографічного дослідження Григорій Сковорода був дійсно народним філософом, мислителем, його світобачення та сприйняття світу перегукується з сьогоднішнім українським суспільством. Його філософська концепція цілком укладається в сучасну філософську концепцію української незалежності й державності, що потрібно розвивати і аналізувати сьогоднішній українській філософській думці.

Сучасній українській політичній думці, мислиться, що ніколи не можна буде сприймати складності філософського світобачення Григорія Сковорода, його глибинного внутрішнього психологізму, його автобіографізму, в сучасному українському суспільстві в незалежній державі. Ряд дослідників вважають його філософія притаманна виключно для XVIII століття, а відчасти XIX століття якою не можливо остаточно пізнати та охопити всі історичні процеси в Україні. Сучасна дослідниця Т.Чернеча вважає, що “для всякого офіційно-популярного, символічно-ритуального мислителя така істина найнебезпечніша, бо вона заперечує тлумачити національного генія у новітній час, і тим самим черпати з його авторитету, озброюватися його ауру” [19, с.562-573].

Як бачимо світобачення Григорія Сковорода не було байдужим до проблеми національної консолідації українського народу, зокрема, власне Григорій Сковорода висловлює думку про те, що у боротьбі за українське національне й соціальне повинні об'єднатися всі. Як бачимо для Григорія Сковорода українська національна влада була не чужою та ворожою, ніж російська імперська влада насамперед тому, що Григорій Сковорода бажав мати свою, козацьку національну державу. Звичайно його погляди на цю проблему є далекі від досконалості, однак він всією душею бажав “Гетьманщини”. Для нього ж звичайно, це була скрита та виразна романтична ідеалізація, філософська сакралізація козацької державності. Це дає підстави говорити, що Григорій Сковорода філософськи осмислює концепцію національної держави, в козацьких шатах, яке він уявляв в загалі рисах, як “Гетьманщину” [10, с.64-82].

Без сумніву, що Григорій Сковорода був прихильником тільки відновлення “Гетьманщини”, і був проти зловживань сучасної йому політичної російської влади, проте його історіософські ідеї свідчать про те, що у майбутньому, на думку мислителя, після відновлення незалежності на Україні буде панувати світ щасливої спільноти, соціального добробуту та громадянського миру, адже його філософська концепція держави “Гетьманщини”, яку він пов'язував з Богданом Хмельницьким, проглядається через призму його всієї широкої автобіографічної діяльності.

Тому в епоху відновлення української державності та становлення її філософської концепції, наголошує дослідниця Т.Чернега, нам слід переглянути і досконаліше вивчити деякі штрихи автобіографії Григорія Сковорода. Але, звичайно, якщо врахувати принципову можливість виходу за межі його філософського і романтичного світогляду, то автобіографію можна розглянути також на основі передромантизму, який теж може вписатися у концепцію символічної автобіографії. На її думку, концепція символічної автобіографії на прикладі творчості

Сковорода може бути розглянутою саме тому, що передромантизм, який був притаманний, як відомо, творчості українського мандрованого філософа, дає можливість обґрунтувати ідею символічної автобіографії. Тому розглядаючи питання символічної автобіографії Г. Сковороди у контексті антропоцентризму, авторка використала новітню літературу, що містить, зокрема, у збірці “Колізії антропологічного розмислу”, статтю Т. С. Пінчука про антропоцентризм Сковороди тощо. На її думку символічна автобіографія Григорія Сковороди та її особливості не є ґрунтовно висвітленими у сучасній науковій літературі. Вона бажає зробити розробку такою, щоб зробити деякий внесок у сучасну сковородіану, зокрема у державницькі погляди Сковороди [15, с.29-33].

Власне ця сучасна праця прокладає шлях до розуміння Григорієм Сковородою проблем відновлення української державності у його час. Григорій Сковорода прекрасно знав українську історію, він гордився тим, що він українець і з гордістю висвітлював у своїй творчості часи національно-визвольної війни та становлення української державності під проводом гетьмана Богдана Хмельницького. У своїх творах Григорій Сковорода оспівує “возвеличення людської волі українців”. Зокрема у творі “Де лібертате”, який був присвячений Богданові Хмельницькому, він оспівує вільнолюбивий український народ, який здобув свою незалежність та державність. Як наголошує український літературознавець М.Наєнко у книзі “Романтичний епос : ефект романтизму і українська література” так розмірковує про відношення Григорія Сковороди до романтизму: “Говорячи про готовність Г. Сковороди до входження в епоху романтизму, ми маємо на увазі факт пристрасної поетизації ним душевних переживань людини, свободи людської і живої природи, котра виступає в нього прообразом цієї свободи” [14, с.69-70].

Слід наголосити, що дослідниця Т. Чернеча стосовно належності Г. Сковороди до бароко та передромантизму наголошує:” слід зазначити, що бароко пов’язане передусім не з епохою, а уявляє собою якість інтерпретації існуючої дійсності. Адже бароко повертається до деяких ідей Реформації, а також Ренесансу. Передромантизм не передбачає входження у епоху, він дуже складно пов’язаний з просвітницькими та ренесансними тенденціями в культурі. Звичайно, Сковороду частіше за все відносять до просвітництва. Проте, слід зауважити, що сковородинівська творчість передусім має відношення до романтизму через передромантизм. Отже, синтез бароко, передромантизму та просвітництва, що є характерним для Сковороди, уявляє собою такий напрямок в культурі, за допомогою якого дуже своєрідно інтерпретується світ та місце в ньому людини. Слід зазначити, що вихованці та викладачі Києво-Могилянської академії дуже цікавилися етикою - гуманістичною проблематикою. Проте для таких філософів, як г. Кониський та Ф. Прокопович був типовим ренесансний гуманізм, але Сковорода був, навпаки, гуманістом неренесансного типу. Слід зазначити, що Києво-Могилянська академія пережила у своїй історії кілька етапів, а в часи найбільш активного функціонування цього учбового закладу, тобто у XVII - XVIII ст. у Європі, як відомо, панувало не тільки Просвітництво, але й культура бароко. Так, саме для філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії була характерною так звана барокова схоластика. Автори філософських курсів намагалися охопити у своєму викладі всю систему філософського знання, від логіки, натурфілософії, до етики й метафізики. “Характер культури бароко позначився також у тому, що філософія Києво-Могилянської академії синтезувала ідеї кількох історико-культурних епох: Реформації, Відродження, Просвітництва. Дух Реформації проявився у раціоналістичному тлумаченні тверджень Святого Письма на основі здорового глузду або даних науки (Ф. Прокопович), дух Відродження – насамперед у звертанні до античної культурної спадщини – творів Платона, Аристотеля, Сенеки, Цицерона, Марка Аврелія, Вергілія, Горация: дух Просвітництва - у культі розуму, освіти, науки“ [19, с.562-573].

Григорій Сковорода, як вихованець Києво-Могилянської академії, у своїх творах, звичайно, обґрунтовував як барокові, так і просвітницькі філософські положення. Адже Сковорода, цей найвизначніший український філософ-містик XVIII століття, поєднував у своїх творах містику з інтелектуально-пізнавальними первнями. Його філософія характеризувалася синтезом тих філософських течій, які в цю добу панували у Європі. В цьому контексті слід відокремити раціоналізм філософії Г. В. Ляйбніца - Х. Вольфа, адже Григорій Савович в Академії вивчав філософію, користуючись, зокрема підручниками Баумайстера і Вінклера, що були написані в душі філософії Г. В. Ляйбніца-Х. Вольфа. “Тісні зв’язки між Києво-Могилянською Академією і

університетом у Галле сприяли розповсюдженню в Україні не тільки ідей пієтизму і середньовічної містики, але й раціоналізму та просвітительства, про що свідчить діяльність таких тодішніх українських учених, як І. Хмельницький, Й. Козельський, В. Золотницький та інші. Отже, Г. Сковорода був добре обізнаний з творчістю філософів - раціоналістів і просвітителів". Так, можна казати про вплив філософії Ляйбніца на погляди Г. Сковороди, зокрема концепції про безмежне ступневе вдосконалення людини, ідеалістичної гіпотези про "передумовлену гармонію", а також погляду Г. В. Ляйбніца про природу душі і вроджені ідеї. "Доказом наполегливих студій Г. Сковородою творів Г. В. Ляйбніца є те, що центральний термін його філософської системи "сродність" - це докладний переклад Ляйбніцового "cognatio"[6,с.23-75].

На історичній концепції українського відродження та відновлення української національної, козацької держави Григорій Сковорода створював свою власну українську філософську систему та концепцію, в чому полягає на нашу думку, для сучасного українського суспільства, значення творчості Сковороди полягало, зокрема, в тому, що вона "якраз і зуміла пробити панцир офіційної вченості, вказуючи шлях до нічим не обмеженої освіченості, поєднуючи в собі містичну піднесеність з ідеєю практичного розвитку природних здібностей, власне української людини, що мають базуватися на знаннях і приносити користь усім" [3,с.51-78].

Саме тому він дістав найменування "Українського Сократа", бо, як і Сократ, він свідомо намагався жити саме так, як вчив. Сковороді була притаманна свідомо установка на життєву реалізацію свого концептуального доробку, єдність ідей та життя.

Отже, синтез життя і творчості Сковороди, який осмислює філософськи історію України, української державності та зокрема життя окремого українця пов'язується із досвідом власного життя, що бачимо з його автобіографії. Він намагається бути українським мислителем, який за ради блага свого народу та та осмислення історії та духовності жити праведно згідно з усталеними формами людського існування, яке наближує, в чомусь, біографію Сковороди до агіографічного канону, а з іншого – викликає здивування, адже його непорозуміння насамперед із духівництвом не може сприяти тому, що його творчість стала джерелом майбутніх численних літературних, філософських, історичних, психологічних та тверджень в контексті вивчення проблеми розуміння Г.Сковородою процесів відновлення української державності. Безсумну, що проблему вивчення і розуміння української державності Григорієм Сковородою розглядали і всі відомі у свій час політичні та культурні діячі, як І. Вернет, Г. Гесс де Кальве, Ф. Лубяновський та І. Срезневський. Всі їх біографічні описи вважаються джерелами для вивчення розуміння процесів в українському суспільстві, та погляд на проблему відновлення української козацької державності. Всі ці праці на погляди та філософію Сковороди, на нашу думку, мають історико-філософське значення, адже в них постає та справи Сковороди відображені, передусім, об'єктивно, український мислитель в них постає великою людиною, який у філософській формі осмислює потребу відновлення української державності. Так уже літературні пам'ятки XVIII століття намагаються з'ясувати легенди Сковороди про "епоху Хмельницького", які будили у той час поширювалась у багатьох списках. Власне вперше про державницьку позицію Г.Сковороди говорили його послідовники, які " витворили легенду, про державницьку позицію Г.Сковороди, яка проіснувала досить довго" [20,с.171-178].

З нашої точки зору, можна вважати, що намагання Сковороди віднайти у своєму філософському світобаченні та творах ознаки власної особливості та несхожості, власної обраності свідчить про те, що твори Сковороди та його філософія слугували для нього матеріалом, з якого він збудував власний життєвий шлях. На думку Г.Сковороди "українська державність Хмельницького, це відновлення зняряддя мудрості, невинності, чистоти та терпіння" [16,с.163-164; с.316-397].

Взагалі, актуальність проблеми погляду Григорія Сковороди на проблему відновлення української державності в різних його варіантах обумовлює особливий статус Г.Сковороди у тому числі на основі узагальнюючого досвіду минулого на основі його філософії та сучасної йому історії. Інтерес дослідників до світобачення Сковороди на проблему української державності, можна пояснити, зокрема тим, що український філософ Г.Сковорода є першим українським середньовічним мислителем, який не тільки надавав величезну увагу українцю, як людині, але

розкрив йому очі на проблему відновлення своєї власної козацької державності, наголосив на необхідності філософських пошуків, і в цьому, звичайно, він продовжив відому традицію в історії української державницької філософії. Ставлячи на найвищий щабель в українському розвитку “державність Богдана Хмельницького” він через призму цього світобачення вивчав проблему щастя українця, яка була в центрі уваги раніше в українських письменників-полемістів, діячів братств та професорів Києво-Могилянської академії[16,с.21-53,с.137-145;с.316-397].

Державницький світогляд Григорія Сковороди має неперевершене значення і для розвитку української філософської думки в відновленій в кінці ХХ століття Українській державі. Сьогодні українська філософська концепція Григорія Сковороди повинна стати ключовою для філософського осмислення в першій чверті ХХІ століття на передодні вступу України до Євросоюзу, оскільки вона може обумовити українську модель новоєвропейського раціоналізму, що була розповсюдженою в Україні та Європі за часів Григорія Сковороди. Як зазначає сучасний російський філософ Євген Марченко “... як філософ Нового часу, який збудував герменевтику суб’єкта без картезіанства, український мислитель опиняється на периферії сучасного йому філософування. Інтерес до Сковороди відроджується у ХХ столітті, коли картезіанська модель вичерпує себе і сама стає периферійною, звільняючи місце для епістемологічних моделей, які не були реалізовані у Новий час” [13,с.66-69].

Звичайно, постать Сковороди та його філософські побудови приваблюють до себе не стільки внаслідок розробки мислителем раціоналістських та, взагалі, просвітницьких концепцій, скільки завдяки його містичній налаштованості та своєрідній піднесеності над цим світом. Адже навіть такі центральні філософські проблеми, що ґрунтовно були розроблені Сковородою, як самопізнання людиною самої себе та обрання нею однорідної діяльності мають у філософії Сковороди містичне забарвлення.

Взагалі, проблема самопізнання виступає сутністю принципу антропоцентризму як принципу філософії історії на матеріалі філософії Сковороди. Сучасний провідний фахівець у галузі філософії історії І. В. Бойченко, аналізуючи уроки Сковороди в світлі сучасності, зазначає, що сквородинівська індивідуалізація людини була багато в чому провіщенням гуманістичної філософії ХХ століття. Він пише, що “... індивідуалізація смисложиттєвих законів людиною, перетворення їх у внутрішні регулятиви своєї свідомості, діяльності і поведінки здійснюється через подолання зовнішніх несприятливих обставин і пошук у складній конфігурації суспільних зв’язків тієї своєрідної “державницької ніші”, яка містить соціальний запит на винятковість саме цієї людини. Іншими словами - через пошук і залучення себе до тієї “ ідеї відновлення козацької державності та її діяльності”, про яку йдеться у Сковороди” [1,с.449-450].

Враховуючи єдність філософії та життя Сковороди, при дослідженні його біографії можна краще зрозуміти витоки його філософування та особливості сквородинської української державницької історіософії. Отже, пошук смислу життя є безпосередньо пов’язаним з життєвим шляхом та його особливостями окремої людської індивідуальності, тобто з її біографією. “Адже зазначений вище пошук є справою кожного зокрема тією мірою, якою він змушений і пристосований до нього своєю натурою (за народженням) та історією (за біографією), і ця “обставина” є причиною “розуміння необхідності відновлення козацької державності”, що є проблемою принциповою[19,с.562-573].

Звичайно, Г. Сковорода, якщо не дав світу всезагальну українську державницьку філософську концепцію і не реалізував її як науку, то у всякому разі він дав свої поради щодо розуміння українцями “епохи Хмельницько”. І тут постає передусім така проблема, як сквородинське дисиденство щодо Російської держави в якому сучасні автори намагаються зрозуміти своєрідний супротив Григорія Сковороди російському деспотизму. Деякі науковці намагаються ствердитися що Г. Сковорода тільки через призму своєї філософської творчості зміг протиставити себе російському самодержавству та суспільству. Деякі вдаються у цьому питанні до різних можливих інтерпретацій творчості Сковороди, хоча критерій його життя один – відновлення “Гетьманщини”, української козацької державності “епохи Хмельницького”[7,с.24-49].

Таким чином справжній Сковорода – це, борець за історичну істину українського народу, який в умовах самодержавної Росії, що інкорпорувала Українську державу, за часів діяльності

українського філософа, мав мужність виразити проблему відновлення української державності представникам жорстокого російського самодержавства, та своєю позицією та безвихідністю ситуації в яку потрапила його батьківщина, Україна, обрати незалежний спосіб життя, відповідно з власними філософським світобаченням руху до української державності та шляхами її відновлення[18,с.13-18].

Власне в той жорстокий час він сформував власну концепцію відновлення української козацької державності. Його ідеалізація Богдана Хмельницького, як державного діяча є головним філософським насліддям, конечною філософською думкою, яку у в тих жорстоких часах і умовах російського самодержавства, він намагався передати кожному українцю. Григорій Сковорода робив все для утвердження в українському суспільстві української державницької філософії в якій він шукав істину у продовж усього свого життя. Він як міг підбадьорював український державницький дух, та рух, який він виражав у своїх творах ” [2,с.515-516].

Отже, Сковорода у своїх історіософських побудовах, висловив через призму філософського розуміння “епохи Хмельницького” проблему смисложиттєвих законів історичного буття українського народу, кожного українця зокрема. Тому концепція “україно-центризму” Григорія Сковороди виявляється насамперед цікава в наш час, тому, що мислитель розмірковує про місце кожного українця у відновленій українській державі контексті розвитку та співжитті всіх народів Європи... Він протиставляє Україну “Епоху Хмельницького” тогочасній “жорстокій та свавільній Російській імперії”, яка зухвало та підступно знищила українську державність. Сковорода конкретизує свої думки про роль держави “Хмельницького“ в Європі та Світі, розповідає про жорстокі реалії в яку потрапила Україна та український народ, говорить про жорстокий світ, який оточує ”людей”, під якими він має на увазі українців[19,с.562-573].

Отже, у висновок можна наголосити, що, своєю філософською концепцією української державності та її володаря Богдана Хмельницького Григорій Сковорода протиставляє з філософської точки зору поневолену Україну та “українську людину” тут мається на увазі український народ деспотичній самодержавній Росії[4,с.7-86].

Про певне протиставлення людини та світу у філософії Григорія Сковороди, наголошує дослідник Т. Пінчук, розробка принципу антропоцентризму в історіософії Сковороди врешті-решт призводить до різних інтерпретацій змісту антропоцентризму. І якщо існують два варіанти антропоцентричного трактування історіософії, як то : акцент на особистісному варіанті суб’єкту історичної дії (людська індивідуальність) та акцент на масовому чи груповому суб’єкті (нації, держави, тощо)... що було основою філософії Сковороди, яка стала початком цілого напрямку української ідеалістичної філософії[15,с.29-33].

Відомо, що Г.Сковорода, для осмислення української державності вивчив багато творів які були написані у середньовіччі, щоб кристалізувати свій трьохмірний погляд, як зазначає російська дослідниця Софронова на цю проблему, висвітлити свою модель “української державності” для донесення її до кожної української людини, яка повинна була увібрати і усвідомити її, як українську філософську теорію світу [18,с.12-14].

Саме такі уявлення про проблему української державності, які Г.Сковорода уособив в державності Богдана Хмельницького було типовим для його філософської державницької концепції в якій він ставив в основу державницької свідомості і самопізнання кожного українця. Власне його “ теорія державності Хмельницького” постає як осмислення вищого закону історичного за самою своєю суттю буття для кожного українця для розуміння відновлення незалежності України [11,с.3-7].

Власне таким, через призму філософського світогляду було його історіософське світобачення в українському варіанті, що дає право зрозуміти і осмислити його світське життя, його твори, через призму українського гуманіста та українського державника, зразок, якого для досягнення української державності, це ідеальний український образ, приклад праведного християнського українського життя, який можна і треба наслідувати[12,с.62-66].

Таким чином наголосимо, що згідно своїм світобаченням та філософськими висновками Григорій Сковорода вважав:” що тільки праведне національно-свідоме життя та буття і приведе Україну та її народ до відновлення української державності... “

Список використаних джерел та літератури:

1. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. - К.: Т-во "Знання", КОО, 2000.
2. Гадацький В. Диссидент Сковорода и конформист Кастрюля // Зеркало недели. 2004. 9 октября. - № 40-41.
3. Геник-Березовська З. Духовний і поетичний заповіт Григорія Сковороди // Геник-Березовська З. Грані культур. Бароко, романтизм, модернізм. – Київ: Гелікон, 2000.
4. Геник-Березовська З. Григорій Сковорода і російська література // Геник-Березовська З. Грані культур. Бароко. Романтизм. Модернізм. – Київ, "Гелікон". 2000.
5. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі: Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка. – Торонто–Львів, 1995.
6. Гузар І. Україна від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка. – Торонто, 1996.
7. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
8. Ідзьо В. Фіно-Угори та Київська Русь у VI-X століттях. Мандрівець. Лютий 2002, №1.
9. Ідзьо В.С. Слов'янські культурно-племінні утворення на території України та суміжних землях в VI-VII століттях н.е. та на передодні становлення централізованої Української держави і IX-X ст. Формування інтелектуально розвинутої і морально зрілої особистості у процесі викладання гуманітарних дисциплін. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (25 червня 2004 року). МАУП. Львів 2004.
10. Ідзьо В. Григорій Сковорода та Паїсій Величковський - українські світочі XVIII століття. Науковий Вісник Українського Університету. М. 2006, т.Х.
11. Ідзьо В. Дмитро Донцов – феномен національного усвідомлення (історико-філософське дослідження націоналізму). Мандрівець. Квітень 2004, №2.
12. Кашуба М. Бароко і філософія Києво - Могилянської академії // Філософія. Історія культури. Освіта : Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. – Х.: Око, 1996.
13. Марченко О. Герменевтика суб'єкта у Григорія Сковороди // Філософія. Історія культури. Освіта. Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. –Х.: Око, 1996.
14. Насенко. К. Романтичний епос : ефект романтизму і українська література. – 2-е вид., зі змінами й доп. – К.: Вид. Центр "Просвіта", 2000.
15. Пінчук Т.С. Антропоцентризм Г. Сковороди // Культурно-творча спадщина Григорія Сковороди (До 280-ї річниці від дня народження). Збірник наукових праць (Ред. кол.: Г. П. Щедрова (голова), В. В. Суханцева, О. Ол. Левченко та ін. – Луганськ : Видавництво Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля, 2002.
16. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. К. 1973, т.І.
- Сковорода Г. С. Сочинения / Пер. с укр. А. Н. Гордиенко. – Мн.: Современный литератор, 1999.
17. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. К. 1973, т.ІІ.
18. Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. – М.: "Индрик". 2002.
19. Чернега Т. Символічна автобіографія Г.Сковороди як варіант антропоцентристської інтерпретації філософії історії. Видавництво "Центр Європи". Львів-Одеса 2004.
20. Чижевский Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.

Григорій Сковорода та Паїсій Величковський – українські національні світочі XVIII століття

Вивчення історії та філософської думки в Україні у XVIII столітті заставляє нас звернути увагу таких визначних особистостей та світочів, як філософа Григорія Сковороду та християнського подвижника св. Паїсія Величковського.

При аналізі їх життєвого шляху в даному дослідженні покажемо, що збіги в їхніх життєвих шляхах служать для того, аби показати українству два різні варіанти розвитку української нації — християнсько - церковний та позацерковний, продемонструвати, дві різні парадигми мислення — світську та церковну.

Як засвідчують метричні джерел Григорій Сковорода та Паїсій Величковський з'явилися на світ в 1722 році, в Україні, на Полтавщині.

Григорій Сковорода народився рівно за місяць до Паїсія, 3 грудня (20 листопада ст. ст.) 1722 року в селі Чорнухах на Полтавщині, в сім'ї простого козака[9,с.218-225].

Паїсій Величковський, названий при хрещенні Петром, народився 21 грудня у самій Полтаві, у сім'ї священиків - прадід, дід, батько та старший брат послідовно були настоятелями Полтавського Успенського собору[14,с.21-35].

Якби Величковський закінчив курс Києво-Могилянської Академії та повернувся у Полтаву, то також став би настоятелем цього собору. Г.Сковорода і П.Величковський навчалися в найстарішому в Україні, та всіх інших східнослов'янських землях, вищому навчальному закладі - Києво-Могилянській Академії.

Одночасно вони перебували в її стінах протягом 1738 - 1739 навчальних років, і очевидно були знайомі.

Паїсія Величковського не спокушала пануюча в Академії духовна й інтелектуальна атмосфера - він вважав, що надмірна увага віддається вивченню античних авторів, у богословських науках абсолютно домінує раціоналізм й аристотелізм, філософія «другої схоластики», що є результатом західноєвропейського (перш за все польсько-католицького) впливу на українську богословську культуру, і при цьому всьому святоотецька східнохристиянська спадщина, що має переважно неоплатонічний характер, вивчається вкрай мало. Певне місце в Києво - Могилянській Академії займала й філософія Просвітництва, яка ну аж ніяк не приваблювала П. Величковського - його душу жадала зовсім іншого. У неповних сімнадцять років він втікає з Академії та відправляється мандрувати українськими, молдавськими та грецькими монастирями у пошуках духовного наставника[9,с.218-225].

Григорій Сковорода, як відомо з джерел, закінчив повний курс Академії, декілька разів подорожував до Європи, викладав у різних духовних навчальних закладах. Останні три десятиліття свого життя Григорій Сковорода мандрував по Україні, чому і увійшов до історії саме як мандрівний український філософ[11,с.473-476]. Але мандрі Г.Сковороди та П. Величковського мають дещо відмінне онтологічне навантаження, відмінні психологічні мотивації: якщо пересунення у просторі П. Величковського спочатку, до Афону, обумовлювалися виключно внутрішніми чинниками — пошуком духовного водія, а після, коли він сам став на чолі чернечої братії, переїзд до Молдавії та мандрівки братії молдавськими монастирями були викликані лише зовнішньою необхідністю, тиском з боку турецької адміністрації, то мандрівництво Г. Сковороди — явище дещо іншого роду, воно не обумовлюється причинно-наступним зв'язком, у ньому виявляється певна надмірність буття, ото саме «веселіє сердечное»[12,с.243-244]. Закінчили діяльність Г.Сковорода та П.Величковський у 1794 році, трохи не доживши до 72: 9 листопада помер Г.Сковорода, 15 листопада — П. Величковський. На могилі П. Величковського в Нямецькому монастирі (у Румунії) зроблено напис: «Зде починает блаженный отец наш иеросхимонах и архимандрит старец Паисий, малороссиянин...» та вибито «Надгробное рыдание Старцу Паисию от всех чад его духовных» у 72 рядка — за числом його земних літ. На могилі Г. Сковороди у селі Іванівка (під Харковом) відтворено автоепітафію філософа, що надзвичайно точно відображає його духовні шукання: «Мір ловил меня, но не поймал» [11,с.137,с.173]. Як засвідчують джерела у першому десятилітті XVIII століття Московське царство розпочало

жорстоко придушувати громадську думку в Україні. Діяльність Петра I і стала пагубною для розвитку національної та філософської ідеї в Україні. Московське царство, як молода держава, ідеологічно та національно почало формуватися на міфологемах “Святої Русі” й “Москви - Третього Риму” - останнього притулку й оплоту православної віри. Власне ця міфологема перетворила Московське царство, яке сформувалося на фіно-угорському етнічному масиві та монголо-татарському державному та культурному спадку, насарженому Київською Руссю в X ст. християнстві, у наднаціональну Російську імперію, державу яка не могла миритися з українською національною та філософською ідеєю, яка яка істотно була вищою і активно розвивалася в Україні до XVIII століття з епохи Київської Русі[3,с.40-43].

Вся ця сформована московитами філософія фальшу, була прагматичного типу, вона намагалася обманути українців, мотивуючи, що ніби то утворювалася для «загального блага» підданих і тому числі й православних-українців. Як бачимо із проаналізованих нами джерел, в Московській державі не залишалось національно - культурної та політично-релігійної та філософської ніши для українського наукового та культурного початку. Петро I ліквідував фактично українські інститути влади, науки та культури підпорядкував церковний та світський український потенціал Московській державі, намагаючись абсолютизувати останню й звільнити її від будь-яких інших в першу чергу, українських наукових, культурних та релігійно-моральних норм, якими послуговувалася українська нація з епохи Київської Русі[4,с.48-52].

Власне всі ці дії Петра I обурило, як Григорія Сковороду так і Паїсія Величковського. Ці визначні українські постаті нетипові для «галантного» XVIII століття, очолили рух спротиву московському абсолютизму, оскільки Св. Паїсія можна легко уявити собі десь у XIV— XV століттях — в добу т.зв. «другого південнослов'янського впливу». Г.Сковороду можна уявити і в колі античних стоїків, і серед неоплатоників доби еллінізму, і в компанії середньовічних німецьких містиків та алхіміків.

Проте, й у XVIII столітті історія українського духовного життя давала цікаві приклади подвижництва й духовної заглибленості — св. Димитрій Ростовський (Туптало), св. Георгій (Кониський), св. Тихон (Задонський), митрополити Платон (Левшин), Гавриїл (Петров), Іоасаф (Горленко), блаженна Ксенія (Петербурзька), ціла когорта духовних пастирів — вихідців з України, що були митрополитами й простими священиками в Сибіру та на Півночі Росії несли основи українського духовного життя.

Але «знакові» постаті в Російській державі XVIII століття — це українці Феофан Прокопович, Стефан Яворський, що стали оплотом самодержавної ідеї Петра. Як бачимо із проаналізованих нами джерел, їх дуже мало що ріднить із Григорієм Сковородою та Паїсієм Величковським. Тому нам цікаво буде співставити їх з провідними ідеями Сковороди й Величковського...

У філософських текстах Сковороди реальність інтепретується не як моністичне буття, а як гармонійна взаємодія трьох світів: макрокосма або великого, тварного світу, мікрокосма або людини — малого світу, який може навіть охоплювати собою великий світ, і символічного світу - Біблії, що було притаманно світобаченню українця[10,с.179-180]. Білич Т.А. Світогляд Г.С. Сковороди. Київ, 1957. С. 64-66.

У свою чергу, кожен світ складається з двох натур, що знаходяться в «неслитном соединении»: видимої, зовнішньої (Сковорода ще називає її «тіньовою»), і невидимої, внутрішньої, світлої. У дусі середньовічного неоплатонізму він пояснює, що макрокосм у своїй видимій іпостасі виглядає як емпірична реальність, однак насправді він є лише порожньою видимістю, тінню дійсної, але невидимої його природи — Бога: «Весь мыр состоит из двух натур: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая — Бог. Сия невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит, везде и всегда был, есть и будет» .Часто це положення вчення Сковороди помилково розглядають як прояв пантеїзму. [10,с.182-185].

Але в пантеїстичних вченнях Бог розчиняється у світі і не є особистістю. Ідея Сковороди про макрокосм з двох натур ближче до вчення панентеїзму, у якому Божественна Особистість не розчиняється у світі, а зберігається.

За аналогією з макрокосмом трактується й мікрокосм — тобто людина розглядається як єдність двох натур: емпіричної (тілесної) та «внутрішньої» (істинної). У діалозі «Наркисс. Разглагол о том: узнай себе» Сковорода визначає: «Ты-то тень, тма и тлень! Ты соние истинного твоего человека. Ты риза, а он тело. Ты привидение, а он тебе истина. Ты-то ничто, а он в тебе существо. Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебе и содержит, о прах и ничто! А ты его по тех мест не узнаешь, поколь не признаешься со Авраамом в том, что ты земля и пепел...» [10,с.163-164].

Г.Сковорода наголошує:«Человек состоит не по внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его — то истинный человек есть»[10,с.164-165].

Єство «внутрішньої» людини по Сковороді — це Бог: «А видь истинный человек и Бог есть тожде». Тому сократовський імператив «пізнай себе» означає в нього богопізнання: «узнать самага себе, прозреть таящуюся в теле своем вечность и будьто искру в пепеле своем вырыть» [11,с.137-138,с.173-174].

Слід зазначити несумісність цієї настанови із святоотецьким православним підходом, якого дотримувався Паїсій Величковський: у Сковорода людина може з'єднатися з Богом по своїй природі, тобто субстанційно, у той час як ісіхаське вчення говорить про можливість такого поєднання лише на рівні енергій. О.Ф. Лосєв відзначає, що платонізм мислить принципово усіх людей як боголюдей, всілякий обряд для нього вже тим самим є таїнством. Тоді як у християнстві єдиний і неповторний Бог лише одного разу і тільки неповторно втілюється в людинах субстанційно, а всі інші люди втілюють на собі Бога тільки енергійно, тільки в імені, тільки ідеально[8,с.869-870].

Між макрокосмом і мікрокосмом існує посередник — третій світ, світ символів — Біблія, «видиму» натуру якої складає предметна образність символу, а «невидиму» - зміст і розшифрування цього змісту: «Библиа есть символичный мир, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечных природы, утаенных в тленной так, как рисунок в красках своих». Для доби Барокко, яскравим представником якої є Сковорода, характерно саме символічне, а не буквальне розуміння Біблії (що сягає александрійської герменевтичної традиції, тоді як буквальне розуміння — антиохейської).

Як Платон і неоплатоніки періоду елінізму, як батьки Східної церкви, як Дионісій Ареопагіт і середньовічні німецькі містики, Сковорода бачить призначення людини в її обоженні, уподібненні Богу. Це стає можливим тому, що людина подібна Богу по своєму «серцю». Завдання людини — досягти «чистого серця». У діалозі «Книжечка о чтении Священного Писания, нареченна Жена Лотова» нова, перетворена людина, що пройшла ініціацію у «великих містеріях», не має обмежень людини «старої»: «Сотворение человека есть второе рождение... Бренный кумир ограничен, заключаем теснотою. Духовный же человек есть свободен. В высоту, в глубину, в широту летает безпредельно. Не мешают ему ни горы, ни реки, ни моря, ни пустыни. Провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в прежде бывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окіяна, входит дверем заключенным». Преображення людини, досягнення нею стану праведності й святості або, як говорить Сковорода, «друге народження» — це головна тема поетичного циклу «Сад божественных песней, прозябший из зерн Священного Писания». За жанром його можна визначити як містерію бароко: людська душа, долаючи власну гріховність, знаходить божественну мудрість і людську досконалість. Мірилом справжніх цінностей на цьому шляху, за зауваженням Д.І. Чижевського, є Ісус Христос — сакральний «двійник» ліричного героя, а також серце — центр релігійного світогляду[13,с.186-187].

Для Величковського антропологічний ідеал — Христос, Боголюдина. Обоження, богоуподібнення, стягання божественної благодаті, божественних енергій — от вищий зміст людського існування. Однак, на відміну од Сковорода, у св. Паїсія це вчення суто церковне, пов'язане з церковним обрядом, Літургією й молитовною практикою. Про неоплатонізм Величковського можна говорити лише в тій мірі, у котрій дозволено говорити про нього стосовно св. Григорія Палами чи св. Максима Сповідника. Своєю просвітительською, перекладацькою і пастирською діяльністю Паїсій Величковський відроджує ісіхаське вчення й культурний дискурс,

що існував здавна в Україні в період «другого південнослов'янського впливу». Саме цим пояснюється його любов до особистості й вчення св. Ніла Сорського чи до Григорія Палами; про останнього він пише так: «батько наш Григорій, Архієпископ Фесалонікійський, Палама, який у досконалому послуху й неперестанних священних вправах умної молитви, як сонце, просявав на святій Афонській горі даруваннями Святого Духа». Тим же пояснюються й прокльони на адресу опонента Палами — вчителя Петрарки й Боккаччо, агностициста за своїм світоглядом Варлаама Калабрійського: «Знайшов диявол в Італійських країнах Калабрійського змія, предтечу антихристового, гордістю в усім подібного дияволу, еретика Варлаама, й поселившись у ньому з усією своєю силою, подвиг його хулити нашу Православну віру». [16].

У XVIII столітті серед освічених людей в Україні особливу популярність набуває релігійно-моральне вчення масонства, у тому числі твори великих містиків-неоплатоників Емануеля Сведенборга і Якоба Бьоме. Відсутність у другій половині XVIII століття видатних православних духовних центрів, подібних до Оптиної пустині в XIX столітті, приводить багатьох шукачів Істини в масонські ложі. Примітно, що інтереси Паїсія Величковського, Сковороди та російських масонів типу М. Новикова, І. Лопухина, С. Гамалії (останній, до речі, полтавський земляк Сковороди й Величковського, теж скінчив Києво-Могилянську Академію)[13,с.176-177], багато в чому перегукуються — їх об'єднує інтерес до християнського неоплатонізму, містицизму й святоотеческих писань. І св. Паїсій, і Сковорода, і масони говорять про Царство Небесне усередині людини, про збереження «серцевого раю», про духовне перетворювання, про «Христоспасительне житіє», про пошуки церквою «істинного християнства». Твори Макарія Єгипетського, Максима Сповідника, Дионісія Ареопагіта улюблені і Величковским, і Сковородою, і масонами. Цікаво, що єдине видання «Добротолюбія» у перекладі з грецької Паїсія Величковського та братії Нямецького монастиря (Москва, 1793, церковнослов'янською мовою)[15,с.27-41], що вийшло за його життя, найбільш зацікавлених читачів у свій час знайшло якраз серед масонів та позацерковних містиків.

Саме в такому контексті слід розглянути творчість Г.Сковороди. В цілому, ідеї Г.Сковороди про обоження можна визначити як «бароккове сприйняття (або інтепретацію) ісіхазму», тому що в цих ідеях немає суворого критерію церковності і відповідності православної догматики, що великою мірою властиве Барокко, а також вони випробують вплив із боку саме позацерковної середньовічної німецької містики й різноманітних неоплатонічних і навіть гностичних вчень. Звертає на себе увага байдужість Сковороди й масонів до догматичного боку православ'я і вільного трактування ними біблійних образів та мотивів. Однак масонам властива станова обмеженість, замкнутість, сувора ієрархічність, у той час як Сковорода демократичніший та заперечує ієрархію — як церковну, так масонську і ширше — соціальну. Біблія замінює йому і церкву як соціальний організм, і Церкву як містичний факт.

Взагалі, твори Григорія Сковороди, та й самий філософ — явище досить показове для доби українського Барокко. Паїсій Величковський тікав з Києво-Могилянської Академії саме тому, що тікав од світу, од всіляких марнот. Сковорода ж має визначену надмірність буття, «веселие сердечное». Він «*homo ludens*» — «человек играющий». Він не біжить од світу, не пов'язує свого життя з чернечою оселею (йому декілька разів пропонували залишитися в якомусь з українських монастирів), він грає зі світом. Звідси його знаменита автоепітафія: «Мір ловил мене, но не поймал». Гра, сумніви, відчуття незречених душевних глибин і серцевих безоден — це характерні ознаки людини Барокко. До такого, крім Сковороди, ще можна віднести українського гетьмана Івана Мазепу, Дон-Жуана, Гамлета, Дон-Кихота, деяких героїв Достоєвського. Появом надмірності буття якраз і стали для Сковороди мандри, які не мали мотивації у зовнішній необхідності.

Паїсій Величковський — людина іншого стилю. Його життя, діяльність, світогляд і сприйняття буття укладається в парадигми так названого «візантійського» або середньовічного православного стилю епохи «другого південнослов'янського впливу», що Д.С. Лихачов невдало назвав «восточноевропейским Предвозрождением»[7,с.76-77]. Цей стиль за своїми формальними ознаками аналогічний італійському Ренесансу — він мислить світ як упорядкований Космос

(характерна тенденція «первинних» стилів), у той час як для Барокко й інших «вторинних» стилів буття — це завжди Хаос і дисгармонія (або складні й екзистенційно насичені пошуки «Нової Гармонії»). І для Ренесансу, і для «візантійського» стилю характерний антропоцентризм: ідеалом першого стає Людина-титан, що кидає виклик Богу, ідеалом другого — Боголюдина.

Тому ренесансній культурі властиві секулярні тенденції, у той час як для періоду «другого південнослов'янського впливу» є показним «воцерковлення» культури та пошук художніх форм для найбільш адекватного відображення містико-аскетичних прозрінь. У літературі цьому стилю й світовідчуттю відповідає «плетення слівес», в іконопису для нього обов'язкова «зворотня перспектива». Новаторство Величковського для XVIII та XIX століть полягало також і в тому, що в епоху панування в культурі й суспільній свідомості класицизму з його почуттєвою й духовною ущербністю, сентименталізму з його духовною нетверезістю й екзальтованістю, романтизму з його відверто нехристиянськими настановами, вчення св. Паісія, що у XIX столітті поширювалося через Оптину пустинь, відкривало християнину можливість стати причасником Горнього світу й побачити дійсність в іншому, перетвореному й одухотвореному виді.

Проте, Паісій Величковський також має відношення й до культури українського бароко, але не стільки до барочної естетики (таку розробляв його дід Іоанн Величковський), скільки до відповідного світовідчування. Світоглядна основа бароко співзвучна неоплатонічному вченню Дионісія Ареопагіта: усе земне — лише тінь вічного, реальні предмети — лише неясний відбиток божественної Істини. Деякі паралелі виявляються й у Книзі Еклезіаста.

Східнослов'янське, зокрема українське Барокко, що виникло у XVII—XVIII століттях під впливом західноєвропейської культури (Сковорода, Симеон Полоцький, Іоанн Величковський, Сильвестр Медведєв), має в собі характерні риси Ренесансу та Просвітництва, у ньому немає напруженості й підкресленого трагізму. Східнослов'янське Барокко, що виникло автохтонно, тобто без зовнішнього впливу або з мінімальним впливом, має досить багато типологічно подібних рис із католицьким контрреформаційним Барокко (драматургія Кальдерона, сонети про смерть Кеведо) і набагато менше з буржуазно-протестантським (Грімельсгаузен, німецький бароковий роман, фламандський живопис). Насамперед це трагічне, іноді навіть есхатологічне світовідчування (мотиви «Memento mori», «Vanitas», «Carpe diem») за ідейної та догматичної незалежності — на ньому не лежить відбиток «латинства». До автохтонного східнослов'янського Барокко варто віднести протопопа Авакума, Іоанна Вишенського та деяких інших діячів.

Схоже світовідчування притаманне і визначним постатям XVIII століття Г.Сководі та П.Величковському, яке останній виловив у книзі «Крины сельные».

Подібне сприйняття буття присутнє й у текстах полтавського земляка Величковського та Сковороди М.В. Гоголя, чия творчість, особливо зріла, стала ніби завершенням культури українського Барокко: «Непонятной тоской уже загорелася земля; черствею и черствею становится жизнь; все мельчает и мелеет, и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста. Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится в Твоем мире!» [1, с.191-192].

Про вплив на Гоголя святоотецької літератури, у тому числі в перекладах Паісія Величковського і його братії (що їх наприкінці 1840-х в Оптиній пустині перевидавав Іван Киреевський), варто говорити окремо.

Життєві шляхи, діяльність та вчення старця Паісія Величковського та «старчика» Григорія Сковороди — це втілення різних філософських і богословських парадигм, різних світоглядів і різних помислів про порятунок. Шлях св. Паісія проліг через православну церкву, шлях Сковороди — поза церквою, хоча, може бути, і недалеко від неї, недарма В.В. Зеньковський назвав його навчання «внутрицерковной секуляризацией мысли» [2, с.81-82].

Однак значення Г.Сковороди і П.Величковського для української духовної культури XVIII—XX століть величезне. Завдяки в тому числі їхньої діяльності змінився загальний напрямок інтелектуального розвитку в українського народу, який під гнітом Російській імперії, розвинув: раціоналізм, деїзм, вольтеріанство поступово перестали бути домінуючими явищами в інтелігентській свідомості українця.

Григорію Сковороді призначено було стати першим оригінальним українським філософом. Його творчість також вплинула на багатьох видатних українських інтелігентів, та українських філософів ХІХ—ХХ століть, зокрема на «космізм», на вчення про ноосферу українця, засновника Української Академії Наук - Вернадського та на розвиток української поезії модерну й футуризму, з-асновника українського націоналістичного вчення Д.Донцова[5,с.3-8].

У висновок нашого дослідження, наголосимо, що два віршовані тексти, досить точно й образно відображують світогляди їхніх авторів. Пісня друга «Сада божественных песней» (1757) Григорія Сковороди чи не найкраще показує структуру гностичного дискурсу та деяким чином наближає його до вчення Паїсія Величковського, що є предметом нашого подальшого дослідження.

У Г.Сковороди та П. Величковського можна побачити також елементи української бароккової філософії та релігійного світобачення, як частини української культури, яку пропагували українські світочі тієї епохи - Г.Сковорода та П.Величковський і вчення та релігійну та культурну традицію яких використали європейські філософи для кристалізації історії філософії вчені-філософи ХХ століття[6,с.112-116].

Список використаних джерел та літератури:

1. Гоголь Н.В. Собрание сочинений: 1994, т. VI.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. 1991, т. I, ч. I.
3. Ідзьо. В. Фіно-Угори та Київська Русь у VI-X століттях. Мандрівець. Лютий 2002, №1.
4. Ідзьо. В.С. Слов'янські культурно-племенні утворення на території України та суміжних землях в VI-VII століттях н.е. та на передодні становлення централізованої Української держави і IX-X ст. Формування інтелектуально розвинутої і морально зрілої особистості у процесі викладання гуманітарних дисциплін. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (25 червня 2004 року). МАУП. Львів 2004.
5. Ідзьо Віктор. Дмитро Донцов – феномен національного усвідомлення (історико-філософське дослідження націоналізму). Мандрівець. Квітень 2004, №2.
6. Ідзьо В.С. Історико-філософське світобачення європейського суспільства в XX столітті. Науковий Вісник Українського Історичного Клубу. М. 2004, т. X.
7. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы. Л. 1973.
8. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. 1993.
9. Окара А.М. Паісій Величковський та Григорій Сковорода в культурному оточенні XVIII століття. Науковий Вісник Українського Історичного Клубу. М. 2001, т. V.
10. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. К. 1973, т. I.
11. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах. К. 1973, т. II.
12. Четвериков Сергей, прот. Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1988.
13. Чижевский Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
14. The Autobiography (Паісій (Величковський), схимонах. Повесть о святем соборе...) // Tachiaos A.E. The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722—1794). Thesalonike, 1986.
15. Zamfirescu Dan. A fundamental book of the European culture. Bucharest, 1991.

Наукове видання

Віктор Ідзьо

**Григорій Сковорода – національний
символ української філософської та
державницької думки XVIII століття**

Видання II, 2015р.

Подано до друку 4.05.2015р. Підпис. до друку 26.05.2015 р.
Формат видання 60/ 84 1/16. Папір офсетний. Умовн.друк.арк.10,25
Зам.56. Тираж 300 екз.

Видавництво “СІМІК”

76000, м.Івано-Франківськ, вул. Т. Цьоклера, 9а
тел. (0342) 78-91-26, 78-91-29

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єкта видавничої справи серія ІФ
№11 від 27.03.2001 року.

Віддруковано в друкарні видавництва ПП «СІМІК»
76000, м.Івано-Франківськ, вул. Т. Цьоклера, 9а,
тел. (0342) 78-91-29

Віктор Ідзьо



Григорій Сковорода

**національний символ української
філософської та державницької думки
XVIII століття**