

**М.Холин, В.Писчиков**

## **УКРАИНСКАЯ ДУХОВНОСТЬ: ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Вот уже третье столетие украинская культура, углубляясь в саморефлексию, пристально вглядывается в порожденный ею удивительный феномен, имя которому – Григорий Саввич Сковорода. Творчество философа, его уникальная, загадочная личность [1] – одно из ярчайших явлений в истории украинской духовности. Этим обуславливается непреходящая значимость всесторонней и адекватной

интерпретации философии Г.Сковороды. Причем такая интерпретация актуальна не только для глубокого осмысления философского наследия мыслителя, но и, в неменьшей степени, для понимания природы украинской духовности, выявления ее своеобразия.

Среди широкого и весьма разнообразного круга проблем, связанных с различными аспектами философии Г.Сковороды и обсуждаемых вот уже на протяжении длительного времени исследователями его творчества, принципиальное значение, как нам представляется, имеет проблема соотношения философии Г.Сковороды с философией эпохи Просвещения. Осмысление этой проблемы, безусловно, способствует прояснению ключевых идей и положений философии Г.Сковороды, так как интерпретация творчества любого философа невозможна исключительно изнутри его собственной философии, вне ее контекста и традиции, в русле которой она развивается. С другой же стороны – это дает возможность лучше, адекватнее понять специфику украинского Просвещения.

Вопрос о том, был ли Г.Сковорода философом-просветителем, отнюдь не нов, он имеет достаточно длительную историю. Обсуждая его, прежде всего, следует уточнить, о чем идет речь. Дело в том, что термин "философ-просветитель" употребляется неоднозначно. В одном случае им обозначают мыслителя, который внес большой вклад в просвещение своего народа, в другом же – так называют философа, следовавшего идеям и принципам, характерным для эпохи Просвещения. Естественно, эти два значения в применении к конкретному философу могут как расходиться, так и совпадать. Как же обстоит дело применительно к Г.Сковороде?

Около тридцати лет своей страннической жизни украинский философ нес в народ свет знания и мудрости, был, по удачному выражению, "странствующим университетом". Поэтому его с полным на то основанием можно называть философом-просветителем. Но принимал ли он философскую парадигму Просвещения и если да, то в какой степени сумел реализовать ее в своей философии? Другими словами, есть ли основание называть его философом-просветителем в этом смысле? Поэтому отнюдь не случаен вопрос, сформулированный автором одного из первых основательных исследований философии Г.Сковороды проф. Ф.Зеленогорским: "Был ли Г.Сковорода сыном своего века?"

Сомнение в принадлежности Г.Сковороды к философии Просвещения было характерным, кроме уже упомянутого Ф.Зеленогорского, также и таким серьезным, авторитетным исследователям философского наследия мыслителя, как В.Эрн,

А.Ефименко, Д.Багалей, В.Зеньковский. Одни из них с полной определенностью утверждали, что Г.Сковорода нельзя считать философом-просветителем, другие же принимали эту мысль с определенными оговорками. Сходились они в том, что в философии Г.Сковороды ключевые положения и ориентации эпохи Просвещения либо вообще не нашли отражения, либо проводятся весьма непоследовательно и противоречиво.

Позже, в советской философской литературе, посвященной Г.Сковороде, утвердилось в качестве общепризнанного противоположное мнение. "Григорий Сковорода – великий украинский философ-просветитель и поэт XVIII столетия" [2; 5], – писал, например, В.И. Шинкарук в изданной в 1972г. Институтом философии АН УССР коллективной монографии "Філософія Григорія Сковороди". Также представляется читателю философ и в изданном 25 лет спустя И.В.Огородником и М.Ю. Русиным учебном пособии "Украинская философия в именах" [3; 245]. При этом для нас важен не только сам по себе факт названной констатации, но и отсутствие обоснования ее, что, по-видимому, должно восприниматься как однозначность данной оценки, ее беспроблемность. Правда, В.И.Шинкарук оговаривается, что "его (Г.Сковороды – авторы) взгляды отличаются и от классического буржуазного, и от дворянского просветительства" (перевод авторов), [4; 5], но это суждение, как следует из его контекста, имеет значение для автора лишь в аспекте характеристики социально-классовой направленности философии Г.Сковороды. Вопрос же о соотношении его философии и философии Просвещения через призму названного отличия при этом не ставится.

Значительно раньше, в 1925 г., И. Мирчук в своей работе, изданной в Праге, отмечал: "Сковорода – это не философ западноевропейской меры (причем эта мера не должна быть единственно возможной)" (перевод авторов) [5;43]. Это, безусловно, важная в методологическом отношении оценка. Но, насколько нам известно, она не стала основанием для постановки и обсуждения ее автором вопроса о просветительском характере философии Г.Сковороды. Однако содержание важнейших идей и положений философии Г.Сковороды, а также опубликованные в последние годы в украинских философских и культурологических изданиях работы (в том числе и зарубежных исследователей его философского наследия – Д.Чижевского, Д.Козия, Д.Прокопова и др.) [6], убедительно свидетельствуют, что этот вопрос не лишен проблемности и поэтому не может считаться закрытым.

В обсуждении вопроса о соответствии (или несоответствии) философии Г.Сковороды просветительской философской парадигме мы не ставим своей задачей анализ аргументов противоположных позиций, а считаем более плодотворным и интересным сопоставление философии Г.Сковороды с ключевыми положениями философской парадигмы западноевропейского Просвещения. Речь пойдет, прежде всего, об их источниках и некоторых особенностях общего характера, их отношении к разуму, понимании ими человека, общества и природы.

### *1. Источники и некоторые особенности.*

Основными источниками философии Г.Сковороды, как известно, были Библия, античная и средневековая философия. Из античных авторов – это, прежде всего Платон (а еще больше христианизированный платонизм), Эпикур, скептики, Плутарх, римский стоицизм (Сенека, М.Аврелий). Из средневековой философии – Филон Александрийский и патристика (Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Ареопagit, Максим Исповедник, члены каппадокийского кружка и др.). Сковорода обходит вниманием в средневековой философии схоластику, не представлены (или почти не представлены) среди источников, которыми он пользовался философия Возрождения и Нового времени.

Философия же Просвещения непосредственно и по преимуществу опирается на важнейшие положения основоположников философии Нового времени – Ф.Бэкона, Р.Декарта, физику Ньютона, а опосредованно – на философию Возрождения. Именно с этих позиций философы-просветители подвергают резкой критике схоластичность, слепое преклонение перед авторитетами и безусловную подчиненность средневековой философии религии.

Таким образом, налицо существенное различие источников философии Г.Сковороды и западноевропейских философов-просветителей. Хотя это и немаловажная особенность, сама по себе она еще не дает оснований для далеко идущих выводов.

Говоря о некоторых особенностях общего характера, различающих философию Г.Сковороды и западноевропейских просветителей, мы подразумеваем, прежде всего, следующее.

1. За редким исключением (Паскаль, Вольтер и некоторые др.) философы-просветители, как и в целом, представители западноевропейской классической философии, разрабатывали законченные системы или стремились к этой цели. Философия же



Г.Сковороды в этом отношении имеет принципиально иной характер. Для нее, как сейчас отмечают практически все исследователи, свойственна несистемность. На это обратили внимание уже Ф. Зеленогорский и И.Мирчук, утверждающий в качестве своей, по его выражению, "основной тезы": "Сковорода – это философ без системы" (перевод авторов) [7; 49]. Мы разделяем такую оценку.

2. В то время как для философского языка и мышления западноевропейских просветителей характерно оперирование категориями, разработке и определению которых они уделяли много места в своих системах, для Г.Сковороды характерен не строгий философский дискурс, а мышление в образах и символах. Как верно отмечает в связи с этим Д.Чижевский, "философский стиль Сковороды – это своеобразный поворот философичного размышления от формы мышления в понятиях до какой-то первобытной формы мышления – до мышления в образах и через образы. Он возвращается от терминологического употребления слов к их символическому употреблению... У Сковороды понятия спрятаны под покровом многочисленных сравнений и символов" (перевод авторов) [8; 58].

3. Едва ли не общепризнанно, что для западноевропейских философов-просветителей был в целом характерен, как и для философов Нового времени вообще, недиалектический (метафизический) метод философствования. Напротив, диалоги и монологи Сковороды, его философские песни и басни демонстрируют многие важные черты диалектического мышления, стиля философствования. Однако эта, казалось бы бросающаяся в глаза особенность философии Г. Сковороды, долго оставалась вне поля зрения исследователей творчества мыслителя, что вполне справедливо дало основание Д. Чижевскому констатировать: "... диалектический характер мысли Сковороды почти никем не был замечен" (перевод авторов) [9].

Среди современных украинских исследователей философии Г. Сковороды идея о диалектичности его философского метода стала широко распространенной. Некоторые из них не без основания, на наш взгляд, усматривают в диалектическом стиле философствования Г. Сковороды черты экзистенциальной диалектики. Так, И. Бычко говорит об "экзистенциально-антитетичном анализе" Сковороды [10; 11], а А. Бычко отмечает, что "диалектика Г. Сковороды – это скорее экзистенциальная диалектика..., диалектика того типа, который уже в XX столетии находим у основателя немецкого экзистенциализма М.Хайдеггера" (перевод авторов) [11; 249].

## 2. Отношение к разуму

Последовательный, нередко доведенный до абсолютизации рационализм как уверенность в безграничных возможностях человеческого разума (прежде всего научного разума) – важнейшая составная философской парадигмы западноевропейского Просвещения. Вера же, как религиозная вера, либо вообще отвергается, либо отходит на второй план. Аналогично и мистицизм. Религиозные мыслители (например, Паскаль) или философы, ограничивавшие возможности человеческого разума (Юм, Кант "критического" периода) выглядели на философском рационалистическом фоне эпохи скорее как исключение. И это при том, что в существовавшем тогда неоклассицизме было даже целое направление мистически-платоновского характера. Однако оно не оказывало значительного влияния на философию и культуру эпохи в целом, оставаясь на их периферии.

Каково же отношение к человеческому разуму в философии Г.Сковороды? Как и философы-просветители, он отдает должное человеческому разуму, свободе человеческой мысли: "... все наше внешнее тело само собой ничего не действует и ни в чем. Но все оно порабощено мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнении день и ночь.... Так вот видишь, что мысль есть главная наша точка и средняя. А посему-то она часто и сердцем называется [12; 128]. "Итак, не внешняя наша *плоть*, но наша *мысль* – то главный наш *человек*. В ней-то мы и состоим. А она есть *мы*" [13; 128].

Приведенные выше суждения, казалось бы, вполне однозначно свидетельствуют о рационалистической позиции их автора. Однако нередко у Г.Сковороды можно встретить и суждения, в которых приоритет отдается религиозной вере: "Где ты, свет наш, Иисус Христос? Ты один говоришь истину в сердце твоём. Слово твоё истина есть. Евангелие твоё есть зажженный фонарь, а ты в нём свет. Вот единственное средство к избежанию обмана и тьмы незнания" [14; 155]. "Верю отходи, а не видением. Вера роет и движет горы. Вот светильник путям твоим, язык новый"[15; 171]. "Дух веры все испытывает и все открывает...Единый дух веры оправдает и племя, и страну, и время, и пол, и чин, и возраст, и разум" [16; 291, 293]. "Одна только вера видит истинного человека, тенью какового все мы есть.

Вера есть око прозорливое, сердце чистое, уста открытые. Она видит свет, во тьме стихийно выблискывая" [17; 305].

Вполне логично, что как религиозный мыслитель Г.Сковорода не может принять последовательно рационалистической ориентации. Его неудовлетворенность рационализмом отчасти выражается в том, что он избегает употреблять понятие "разум", используя понятие "мысль". Философ ищет понятие, в котором выражалось бы органическое соединение, сплав веры и разума, нравственных интенций, чувственно-эмоциональных и иррациональных переживаний. Таким понятием вслед за Библией и неоплатониками Г. Сковорода называет "сердце": "Не по лицу судите, но по сердцу... Всяк есть то, чье сердце в нем [18; 124]. "Человек состоит не во внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его – то истинный человек" [19; 132].

Сопоставляя суждения Г. Сковороды относительно роли разума и сердца в жизни человека, невозможно однозначно определить, как же эти понятия соотносятся в представлении философа. Нередко он уравнивает или даже отождествляет их: "А посему-то она (мысль – авторы) часто и сердцем называется" [20; 128]. "... истинный человек есть *сердце* в человеке, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна..." [21; 142].

Определенное сходство между философами-просветителями и Г. Сковородой наблюдается в их отношении к науке, научному разуму. Разумеется, нет необходимости эксплицировать и обосновывать мысль об исключительно высокой оценке научного разума в философии Просвещения. Достаточно заметить, что сама идея просвещения имманентно содержит в себе ориентацию на научный разум, необходимость освоения научных знаний и использования их в жизни.

Утверждать, что и в философии Г. Сковороды эта мысль также проходит красной нитью, было бы большой натяжкой. Однако философ отдает ей дань, не отрицая роли науки в жизни человека: "Я наук не хую и самое последнее ремесло хваю" [22; 328], – заявляет он. Ценность наук в понимании Г. Сковороды состоит, прежде всего, в пользе для жизни человека, и это сближает его с западноевропейскими философами-просветителями. Но в отличие от них украинский философ не абсолютизирует науку, не рассматривает ее высшей формой человеческой деятельности: "Если все сыновья отца оставили, и бросив дом, отдалися в математику, навигацию, в физику, можно справедливо сказать, что таковым головам и в мысль не приходит хлебопашество. Однак земледельство вдсятеро лучше тех крученых

наук, потому, что для всех нужнее" [23; 331]. Поэтому для Г. Сковороды характерно "критическое отношение ко всякому абстрактному знанию; поскольку это знание не имеет значения для жизни..., постольку оно не имеет ценности" (перевод авторов) [24; 46].

В конечном счете – и это отличает позицию Г. Сковороды от просветителей – философ ставит религию, христианство, называя его "верхнейшей", "католической, то есть всеродной наукой", выше светских наук: "... одно то хулы достойно, что на их (то есть науки – авторы) надеясь, пренебрегаем верхнюю науку, до которой всякому веку, стране и стати, полу и возрасту до того отворена дверь, что участие всем без выбора есть нужное, чего кроме ея ни о какой науке сказать не можно" [25; 328].

С другой стороны, противореча этой своей позиции, Г. Сковорода пытается применить научный подход к такой своеобразной и "тонкой" проблеме как истолкование Библии. Речь идет о вполне осознанном и последовательном стремлении философа интерпретировать содержание Библии не только с позиций разума, но и научного разума. Как заметил в этой связи В.И. Шинкарук, такой подход к истолкованию Библии сближает украинского философа с одним из крупнейших представителей немецкого Просвещения И. Гердером: "Общим для них были попытки согласовать Библию с достижениями современной им науки, отбрасывая в ней все, что противоречило этой науке, – по выражению Сковороды, – как "вздор исторический" (перевод авторов) [26; 176].

Существуют достаточные основания ставить вопрос и о роли мистического начала в философии Г. Сковороды. Такие известные исследователи творчества философа, как Ф.Зеленогорский, В.Зеньковский, Д.Багалея, Д.Чижевский безоговорочно относили его к мистикам. Д.Чижевский: "Антропология Сковороды дает основы мистики в совершенно ясной и открытой форме. Учения его о "внутреннем человеке" "новом Адаме", о "сердце", о "бездне" являются типичными мистическими теориями человеческой природы...Этика Сковороды сконцентрирована всецело вокруг аскетических и мистических идей" (перевод авторов) [27; 455]. И как вывод: "Если относительно мистического опыта самого Сковороды может быть хоть тень сомнения, то мистический характер его философии не вызывает никаких сомнений" (перевод авторов) [28; 459]. Не разделяя однозначной оценки философии Г. Сковороды как мистической, В.Петров ввел для обозначения ее термин "мистический рационализм".

Среди современных исследователей по обсуждаемому вопросу также нет единодушия. Если по мнению И. Огородника и М. Русина философия Г.Сковороды имеет вид "христианского мистицизма как своеобразного типа философствования" (перевод авторов) [29; 247], то Попович не рассматривает Г. Сковороду как мистика. Религиозный символизм языка Г. Сковороды, что, как правило, и является главным аргументом для сторонников идеи мистичности его философии, М. Попович истолковывает принципиально иначе: "Для Сковороды символы – карнавальная сторона мира, которую он сравнивает с оперой, театром... Его библейская стилистика – не больше, чем стилистика... Язык Библии он выбрал из-за его универсальности. И как истинный сын староукраинской культуры" (перевод авторов) [30; 179, 181].

Мы разделяем позицию М. Поповича в том, что нет достаточных оснований считать Г. Сковороду философом-мистиком. В то же время связывать мистицизм философии Г. Сковороды исключительно с внешней ее стороной, думается, неверно. На наш взгляд, правомерно говорить о мистицизме в философии Г. Сковороды не как о сущностном ее качестве, ставя тем самым философа в один ряд с последовательными мистиками средневековья и Нового времени, а как о мистическом начале, которое не стало в ней доминирующим. Ограниченный, непоследовательный рационализм с элементами мистицизма – так, по нашему мнению, можно обозначить позицию Г. Сковороды.

Таким образом, в оценке возможностей человеческого разума позиция Г. Сковороды является непоследовательной и внутренне противоречивой. Сопоставляя ее с соответствующей позицией западноевропейских философов-просветителей, есть основание утверждать о существенном их различии, хотя нельзя не заметить и сходства между ними, выражающегося в признании важной роли человеческого разума в познании и жизни человека, утверждении права его на свободу мысли.

### *3. Понимание человека*

Как известно, понимание человека западноевропейскими философами-просветителями было внутренне противоречивым. С одной стороны, натурализация человека, нашедшая свое выражение в признании вечной, неизменной, биологически предзаданной природы человека. Эта идея доводилась многими философами-просветителями до крайностей механицизма, когда человек во всем многообразии его



качеств, материальных и духовных, уподоблялся машине (напр., у Ламетри). С другой стороны, у философов-просветителей мы находим и чрезмерную социологизацию человека, воплотившуюся в положении "личность – продукт социальной среды" и идее "tabula rasa". В этих идеях объективно содержалась недооценка роли природных задатков, а также сознания и в целом духовного мира личности, ее субъективной творческой активности.

Подход Г. Сковороды к постижению человека принципиально иной. В его понимании человек предстает как целый мир сопоставимый с макрокосмосом и отличающийся от него лишь тем, что "человек есть маленький мирок" микрокосмос [31; 143]. Философ видит в человеке прежде всего существо духовное. Телесное же, природное в нем Г.Сковородой как христианским мыслителем недооценивается, рассматривается всего лишь как "внешняя оболочка" человека, его "тело земляное", "тень", "тьма". Внутренняя же "натура", которая составляет сущность человека – это "тело духовное", "царство божие внутри нас". В этом смысле "истинный человек и бог есть то же" [32; 140].

Не разделяет Г.Сковорода и просветительской идеи tabula rasa. Это находит свое выражение в понятии "сродности", согласно которой каждый человек от рождения обладает предрасположенностью, склонностью к определенному виду деятельности: "Мертвая совсем душа человеческая, не отрешенная к природному своему делу, подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной. Внушал я сие непрестанно молодцам, дабы испытывали свою природу", "Не смотри, что выше и ниже, что виднее и незнатнее, богаче и беднее, но смотри то, что тебе сродное, раз уже сказано, что без сродности все ничто..." [33; 422].

"Сродность", согласно Г.Сковороде, имеет не природный, биологический, а сверхъестественный характер. Об источнике ее философ пишет так: "Природа и сродность значит врожденное божие благовеление и тайный его закон, всю тварь управляющий..., царство божие и правда его внутри тварей есть. Никого он не обижает, вливая закон сродностей" [34; 437].

По-разному подходят философы-просветители и Г.Сковорода и к идее совершенствования человека. Если для первых характерна идея исторического прогресса человека через постепенное совершенствование социальной среды, общества, то для Г.Сковороды существует лишь путь индивидуального совершенствования человека как личности – путь ее самосовершенствования. Отсюда и сократовский призыв Г. Сковороды к человеку – познай себя!



Осуществляя процесс самопознания, индивид должен открыть свое истинное "я", свою "сродность". Важно при этом подчеркнуть, что философ не гносеологизирует самопознание, не сводит его к интроспекции и саморефлексии. Самопознание в понимании Г.Сковороды выступает как внутренняя жизнь индивида, способ его бытия: "Итак, познать себя самого, и сыскать себя самого, и найти человека – все сие одно значит" [35; 127]. Как верно замечает Д.Козий, Г.Сковорода в понимании природы самопознания опережал свое время: "Взгляд на активный характер самопознания роднит нашего мыслителя с наиболее выдающимися мыслителями прошлого и нашего времени. Согласно этому взгляду, самопознание зовет, действует, дает импульс к освобождению "внутреннего человека" (перевод авторов) [36; 34].

Итак, в понимании Г.Сковородой и философами-просветителями идеи совершенствования человека, на первый взгляд, нет никаких точек соприкосновения. Однако это все же не так. Чтобы понять это достаточно поставить вопрос: как же представляли себе философы-просветители пути изменения социальной среды, формирующей человека? Ответ может быть лишь один: через воспитание и просвещение тех, кто эту среду составляет и, что еще важнее, составит в будущем. В результате такой целенаправленной просветительской деятельности и должна возникнуть более гуманная, просвещенная среда, формирующая и более совершенную личность посредством воздействия на ее сознание. Вот здесь-то и коренится внутреннее сходство позиций Г.Сковороды и философов-просветителей.

Различие между ними в том, что просветительский путь совершенствования человека выступает по отношению к личности как внешнее воздействие на ее сознание. Поэтому отнюдь не случайно философы-просветители прежде всего говорят о необходимости и важности познания человеческой природы вообще, а не индивидуальной "натуры", сродности", как говорит Г.Сковорода. Конечно, самопознание, самовоспитание и самосовершенствование просветителями тоже не отбрасываются, но все же они остаются как бы в тени. В представлении же Г. Сковороды, наоборот, им принадлежит главная роль в совершенствовании человека.

Оценивая в целом соотношение позиций западноевропейских философов-просветителей и Г. Сковороды в понимании человека, нельзя не заметить как принципиальных различий между ними, так и определенных точек соприкосновения, сходства. Причем различий, как нам представляется гораздо больше, чем сходства. Однако эти

различия нельзя оценить однозначно. Одни из них свидетельствуют в пользу Г. Сковороды – более глубокое понимание им духовного мира человека, жизненной значимости субъективной активности личности; другие же в пользу философов-просветителей: идея значимости общества, социальной среды в формировании и развитии личности, понимание огромной роли целенаправленного воспитания в этом процессе.

#### 4. Понимание общества

Соотнося позиции философов-просветителей и Г. Сковороды в понимании общества, необходимо иметь ввиду, что украинский философ всецело сосредоточен на антропологических проблемах. Об обществе же он, как правило, высказывается в контексте размышления над этими проблемами. Что же касается философов-просветителей, то у них социально-философская концепция является достаточно разработанной, занимая в их философии важное, относительно самостоятельное место.

По-разному представляют философы-просветители и Г. Сковорода характер отношений между индивидом и обществом. В понимании первых индивид как "социальный атом" выступает в качестве объекта воздействия общества ("социальной среды"), который оно воспитывает и просвещает, формируя как личность. Активность самого индивида в этом процессе сведена к минимуму. В философии же Г. Сковороды, напротив, индивид должен проявлять максимальную активность, чтобы в процессе деятельного самопознания выявить свою "сродность" и в соответствии с нею избрать полезный обществу и близкий себе вид деятельности – "сродный труд".

Отмечая это несомненное различие, важно обратить внимание на общее для философов-просветителей и Г.Сковороды стремление к поиску гармоничного способа взаимоотношений между личностью и обществом. В философии Просвещения эта проблема вызвана необходимостью найти способ примирения, сочетания частного интереса, которым, по мнению философов-просветителей, прежде всего руководствуется эгоистичный индивид, с одной стороны, и интересами общества как целого, представителя "человека вообще" – с другой. Одни просветители (Дж.Локк, А.Смит и др.) видели разрешение названной проблемы на путях утверждения равенства всех перед законом, т.е. юридического равенства. Другие же – например, Гельвеций, Гольбах – считают этот путь недостаточным и видят

разрешение проблемы в формировании сознания и психологии "разумного эгоизма".

Как и для философов-просветителей, для Г.Сковороды проблема негармоничности взаимоотношений между индивидом и обществом коренится в природе человека. В этом момент общности их позиций. Однако Г.Сковорода видит названную противоречивость в ином: в нетождественности "внешней" (телесной), и "внутренней" (духовной) "натур" человека. Если индивид всецело отдается во власть запросов и потребностей "внешней природы", то он никогда не достигнет гармонии ни с самим собой, ни с миром: "... Если кто, смешав рабскую и господственную природу в одно тождество, вместо прозорливой и божественной избирает себе путеводительницею скотскую и слепую природу. Сие есть... шествие путем несчастья... Само слово – *несчастье* оттуда родилось, что прельщенный человек, пошедший за руководством слепой природы, ухватился за хвост, минуя голову" [37; 417]. Чтобы этого не случилось, необходимо, согласно Г.Сковороде, строить свой жизненный путь в соответствии со своей "внутренней", духовной природой.

Следовательно, "сродность" в понимании Г.Сковороды – это не только склонность индивида к определенному виду деятельности, но и нечто гораздо большее – это своеобразный для каждого способ гармонизации его отношений с другими, обществом, миром.

Философов-просветителей и Г.Сковороду роднит критическое отношение к существующему обществу как несовершенному, хотя следует иметь в виду, что говорят они при этом о разных социумах. Г.Сковорода – об украинском обществе эпохи утверждения в нем крепостнических отношений. У него на глазах происходит жестокое, бесчеловечное закабаление крестьянства. Хотя критический пафос философов-просветителей направлен также в адрес феодального общества, но это уже существенно иное общество, на этапе его кризиса и разложения. В нем уже существуют буржуазные экономические отношения, для полного и свободного развития которых молодой и прогрессивной буржуазии недостает политической власти. Выразителями интересов, идеологами этой буржуазии и были философы-просветители. На наш взгляд, именно эти объективные социальные различия западноевропейского и украинского общества второй половины XVIII в. в решающей степени обусловили контрастность социально-философских взглядов философов-просветителей и Г.Сковороды.

Если социально-философская концепция Просвещения имеет явно выраженный прогрессистский характер, полна оптимизма и

устремлена в будущее, то для взглядов на общество Г. Сковороды характерна внутренняя противоречивость. Как верно отмечает М. Попович, "архаичность сквородинской социальной схемы бросается в глаза. Это, несомненно, Платон". В этом смысле, действительно, есть основание считать, что "по своим ориентациям Сковорода скорее консерватор" (перевод авторов) [38; 180, 178]. Если же иметь в виду, что свой социальный идеал Г. Сковорода связывал с "горней республикой" – обществом, где человеческие взаимоотношения основаны на нравственности и духовности, где существуют общественная собственность и социальное равенство, царит свобода, – то этого, на наш взгляд, сказать нельзя.

Философ весьма неодобрительно относится к образу жизни господствующих слоев современного ему украинского общества, критикуя их праздность и паразитизм, безудержную погоню за "сволочью золотой монеты", что делает их жадными и злыми. И, напротив, Сковорода высоко оценивает трудолюбие украинского крестьянства: "орел парящий" "голуб чистый" – такие метафоры он применяет к человеку труда.

Идея равенства, как следует из сказанного, присутствует в социальном идеале, как философов-просветителей, так и украинского философа. В этой связи вряд ли можно согласиться с Д. Чижевским, что "Сковорода совсем не разделял... основного пафоса рационалистов – равенства" (перевод авторов) [39; 460]. Однако Г. Сковорода понимал равенство иначе, чем философы-просветители, для которых равенство, как уже упоминалось, предстает, прежде всего, в виде равенства всех членов общества перед законом, т.е. юридического равенства.

Свое понимание равенства Г. Сковорода обозначает термином "неравное равенство", разъясняя его следующим образом: "Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись сия: "Неравное всем равенство". Льются из разных трубок разные струи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд менее имеет, но в том равен есть большему, что равно есть полный" [40; 439]. Как следует из приведенного суждения, равенство, согласно Г. Сковороде, предстает как существующая в обществе равная для всех его членов возможность удовлетворять в полной мере свои потребности и интересы, которые по своей природе индивидуальны, т.е. неравны.

Сопоставление взглядов Г. Сковороды и западноевропейских философов-просветителей по отдельным социально-философским вопросам позволяет констатировать более существенные, чем по другим, рассматривавшимся здесь вопросам, различия. Однако даже в

этом случае есть основание говорить об определенных точках соприкосновения в их позициях.

### 5. Отношение к природе

В философии Г.Сковороды отсутствует разработанная натурфилософия, что отнюдь не случайно. "Брось Коперниковски сферы, глянь в сердечные пещеры!" – призывает он философию и сам неуклонно следует этому призыву. Однако из контекста размышлений философа над нравственно-этическими проблемами – в частности, над проблемой поиска человеком путей к счастью, – из его художественных произведений со всей определенностью вырисовывается его восприятие природы.

Прежде всего бросается в глаза принципиальное различие исходных позиций Г.Сковороды и философов-просветителей в понимании природы. В основе натурфилософии Просвещения лежит по преимуществу физика Ньютона, через призму которой природа предстает как материальная система тел и процессов, управляемых механическими законами. Так ее воспринимают не только просветители-материалисты (Дидро, Гольбах, Гельвеций, Ламетри), но и просветители-деисты. Г.Сковорода же воспринимает природу глазами философа-пантеиста, отождествляя ее с богом. Наряду с "видимой", материальной "натурой" природа в понимании философа обладает и "невидимой", духовной "натурой". Отсюда – одухотворение им природы.

Различие исходных позиций Г.Сковороды и философов-просветителей во многом обуславливает и различия в понимании ими того, каким должен быть характер отношения человека к природе. Философы-просветители разделяют и, развивая, усиливают свойственную всей философии Нового времени ориентацию на активное, практически-преобразовательное отношение к природе. Природа для них – это прежде всего поле человеческой деятельности, объект реализации жизненных интересов человека, выражаясь словами одного тургеневского персонажа, – "мастерская". Декартовское "человек – хозяин и повелитель природы" – это кредо и просветительской позиции. Созерцательное, духовное восприятие природы при этом отходит на второй план

Напротив, Г.Сковороде свойственно, прежде всего, созерцательное отношение к природе. Через всю его философию и художественные произведения лейтмотивом проходит идея необходимости единения человека с природой: "Не пойду в город



богатый, я буду на полях жить. Буду век мой коротати, где тихо время бежит" [41; 58]. Единение человека и природы, согласно философу, – это необходимое условие его счастья и самосовершенствования. Природа для Г.Сковороды – источник и объект эстетического наслаждения, учитель мудрости и добра: "О дуброва!, О свобода! в тебе я начал мудреть. До тебя, моя природа. В тебе хочу и умереть!" [42; 59].

Сказанное относительно восприятия Г.Сковородой природы отнюдь не означает, что философ не понимал важности практического отношения человека к природе. Он иначе, чем философы-просветители, понимал характер этого отношения и его значимость в жизни человека. Использование природы должно служить не накоплению богатства и роскоши, что в итоге ведет к "потере своего сердца", господству "скотской натуры" в человеке, а к удовлетворению естественных потребностей человека.

Как видим, в восприятии природы и отношении к ней позиции Г. Сковороды и философов-просветителей весьма далеки, практически не соприкасаются.

Итак, каким же может быть обобщающий вывод из осуществленного нами анализа: существуют ли достаточные основания, чтобы ставить Г.Сковороду в ряд философов-просветителей XVIII столетия? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, лежит в методологической плоскости: в решающей степени он зависит от избранного критерия оценки философии Г.Сковороды и ее непосредственного социокультурного контекста.

Если в качестве названного критерия берется философская парадигма западноевропейского Просвещения, рассматриваемая в качестве идеального образца, существенные отклонения от которого недопустимы, то считать Г.Сковороду философом-просветителем, как показал наш анализ, нет достаточных оснований. Правомерно лишь констатировать близость или соприкосновение по различным темам и проблемам философии Г.Сковороды и западноевропейских просветителей. Именно такой методологический критерий был использован Н.Данилевским, Ф.Зеленогорским, В.Эрном, не признавшими украинского философа "сыном своего века", т.е. века Просвещения.

Но достаточно ли корректен в методологическом отношении такой критерий, такая постановка вопроса? По нашему убеждению, нет. Ведь эпоха Просвещения не могла быть и, как свидетельствует история, не была во всем идентичной у разных народов и в различных культурах. Даже западноевропейскому Просвещению свойственны



внутренние национально-культурные различия: французская и немецкая эпохи Просвещения многим отличались. Тем более эта особенность обнаруживается при сопоставлении эпох Просвещения в истории западноевропейских и восточноевропейских национальных культур, например, французской и русской.

В полной мере сказанное относится и к эпохе Просвещения в украинской культуре. Она обладала своим несомненным своеобразием, существенно отличавшим ее от западноевропейского Просвещения: "В век Просвещения культура (украинская культура – авторы), настоянная на традициях Киево-Могилянской академии, ориентированная на западные ценности, а одновременно неотделимая от православной образности, библейского символизма, мыслит религиозными категориями, но мыслит свободно" (перевод авторов) [43 ; 181]. Мы разделяем эту краткую характеристику М. Поповичем своеобразия украинской культуры эпохи Просвещения.

Таким образом, если руководствоваться предлагаемым нами методологическим критерием, то обсуждаемый в статье вопрос переводится в иную плоскость: вписывается ли философия Г. Сковороды в социокультурную парадигму украинского, а не западноевропейского Просвещения?

Ответ на этот вопрос для нас однозначно ясен: философия Г. Сковороды развивается не только в контексте формирующейся социокультурной парадигмы украинского Просвещения, но и вносит существенный вклад в ее оформление и развитие. В этом смысле, с полным на то основанием, можно утверждать, что Григорий Саввич Сковорода – выдающийся украинский философ-просветитель. Само собою разумеется, что и наш ответ на вопрос, "был ли Г. Сковорода сыном своего века?" не исчерпывает проблему. В частности, более развернутого, обстоятельного исследования заслуживает вопрос о соотношении философии Г. Сковороды и социокультурной парадигмы украинского Просвещения.

### Литература:

1. См. об этом интересную и весьма содержательную, хотя и не бесспорную работу В.Петрова "Особа Сковороди"// Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №№ 1-2, 3-4, 5-6.
2. Філософія Григорія Сковороди.– К.: Наукова думка, 1972.
3. *Огородник І.В., Русін М.Ю.* Українська філософія в іменах. Навч. посібник / За ред. М.Ф.Тарасенка. – К.: Либідь, 1997.
4. Філософія Григорія Сковороди.
5. *Мірчук І. Г.С.*Сковорода. Замітки до історії української культури // Хроніка – 2000: Укр. культурологічний альманах. Вип. 39-40. – К.:2000.

6. См.: Козій Д. Нарцис у духовному світі Г. Сковороди // Хроніка – 2000. Вип.39-40; Мірчук І. Г.С.Сковорода. Замітки до історії української духовності // Там же; Чижевський Д. Теорія символів Г.С. Сковороди // Там же; Прокопов Д. Дмитро Чижевський і символічний "сфінкс" Г.Сковороди // Там же; Петров В. До характеристики філософського світогляду Сковороди
7. Мірчук І. Г.С.Сковорода...//Хроніка – 2000.Вип.39-40.
8. Чижевський Д. Теорія символів Г.С.Сковороди // Хроніка – 2000. Вип. 39-40.
9. Там же.
10. Бичко І.В. Україна і українознавство // Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г.С.Сковороди і сучасність / Матеріали Всеукр. міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя/. – Кривий Ріг, 1994.
11. Бичко А.К. Класична доба української філософії. Лек. II // Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник / Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І та ін. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1994.
12. Сковорода Г.С. Соч. в 2-х т. – Т.І – М.:Мысль, 1973.
13. Там же.
14. Там же, с.155.
15. Там же, с.171.
16. Там же, с.291, 293.
17. Там же, с.305.
18. Там же, с.124.
19. Там же, с.132.
20. Там же, с.128.
21. Там же, с.142.
22. Там же, с.328.
23. Там же, с.331.
24. Мірчук І. Г. С. Сковорода...// Хроніка – 2000. Вип. 39-40.
25. Сковорода Г. С. Соч. в 2-х т.– Т. І.
26. Шинкарук В. И. Проблема філософії культури у творчості Г. С. Сковороди // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 1-2.
27. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди // Хроніка – 2000.
28. Там же, с.459.
29. Огороднік І.В., Русін М.Ю. Українська філософія в іменах.
30. Попович М. Сковорода, якого не зловив світ, і світ, який не зловив Сковороди. // Генеза. Філософія. Історія. Політологія. –1995 – №1/3/.
31. Сковорода Г.С. Соч. в 2-х т. – Т.І.
32. Там же, с.140.
33. Там же, с.422.
34. Там же, с.437.
35. Там же, с.127.
36. Козій Д. Нарцис у духовному світі Г. Сковороди // Хроніка – 2000. Вип. 39-40.
37. Сковорода Г.С. Собр. соч. в 2-х т. – Т. І.
38. Попович М. Сковорода, якого не зловив світ. . // Генеза.
39. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Хроніка – 2000.
40. Сковорода Г.С. Собр. соч. в 2-х т. – Т.І.
41. Там же, с.58.
42. Там же, с.59.
43. Попович М. Сковорода, якого не зловив світ. . . // Генеза.

### Аннотация

В статье обсуждается дискуссионная проблема, является ли Г. Сковорода философом-просветителем. Сопоставляются его взгляды по ключевым философским темам и проблемам с идеями западноевропейских философов-просветителей. На основе проведенного анализа делается вывод о принципиальном расхождении (при наличии определенного сходства и точек соприкосновения) философских ориентаций Г. Сковороды с парадигмой западноевропейского Просвещения.

В то же время подчеркивается, что эти расхождения обусловлены социокультурным контекстом, особенностями украинской эпохи Просвещения. Такая методологема позволяет с полным основанием оценить Г. Сковороду не только как украинского философа-просветителя, но и как одного из выдающихся творцов украинской духовности этой эпохи.

### Анотація

В статті обговорюється дискусійна проблема, чи є Г. Сковорода філософом-просвітником. Зіставляються його погляди з ключових філософських тем та проблем з ідеями західноєвропейських філософів-просвітників. На основі проведеного аналізу робиться висновок про принципову розбіжність (при наявності певної схожості і точок дотику) філософських орієнтацій Г. Сковороди з парадигмою західноєвропейського Просвітництва.

В той же час підкреслюється, що ці розбіжності обумовлені соціокультурним контекстом, особливостями української епохи Просвітництва. Така методологема дозволяє оцінити Г. Сковороду не тільки як українського філософа-просвітника, але й як одного з видатних творців української духовності цієї епохи.