

Міністерство освіти і науки України  
Харківський національний педагогічний університет  
імені Г.С. Сковороди



## **ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І МИ УКРАЇНЦІ: диво першого кроку і сила ініціативи**

*Колективна монографія*

Наукова редакція:  
Юрій Бойчук, Марія Култаєва

Харків 2023

## **Частина друга**

### **Г. Сковорода і трансформація просвітництва ..... 172**

Розділ I. Філософське мистецтво як реальність практичної філософії:

досвід Григорія Сковороди

*Хамітов Н., Крилова С.* ..... 173

Розділ II. Постконвекційність патріотизму Григорія Сковороди

*Бойченко М., Бойченко Н.* ..... 187

Розділ III. Design, Dasein Und Lebenskunst Des Menschen:

Nryhorii Skovoroda Und Georg Wilhelm Friedrich Hegel

*Kultaieva M., Radionova N.* ..... 212

Розділ IV. Філософія Григорія Сковороди

як рефлексія особово орієнтованого виховання:

контекст європейського просвітництва

*Корженко В.В., Козирєва Н.В.* ..... 226

Розділ V. Григорій Сковорода та Фараон Ехнатон,

кібернетика, жінки, Біблія і Бог

*Рассоха І.М.* ..... 241

Розділ VI. Феномен настрою

у філософській спадщині Григорія Сковороди і сучасність

*Дяченко К.А.* ..... 253

Розділ VII. Каліграфічна спадщина Сковороди

на роздоріжжі між європейським, грецьким

та слов'янським скорописом XVIII століття

*Чекаль О.Г.* ..... 265

## **Частина третя**

### **Живильна сила сквородинівських ідей ..... 284**

Розділ I. Сучасні рефлексії ідей Григорія Сковороди про людське щастя:

думки науковця і погляди українських студентів

*Дічек Н.П.* ..... 285

Розділ II. Філософія Григорія Сковороди і сучасний аксіологічний дискурс

*Бережна С.В.* ..... 304

Розділ III. Образ Григорія Сковороди

в національно-патріотичному вихованні студентської молоді

*Фінін Г.І.* ..... 313

**Розділ IV**  
**ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ОСОБОВО**  
**ОРІЄНТОВАНОГО ВИХОВАННЯ: КОНТЕКСТ ЄВРОПЕЙСЬКОГО**  
**ПРОСВІТНИЦТВА**

*Корженко Володимир,*

*доктор філософських наук, професор*

*Козирева Наталія,*

*кандидат філософських наук, доцент,*

*Харківський національний університет міського господарства ім. О.М. Бекетова*

Вершиною новоевропейської думки в осмисленні проблем виховання людини без перебільшення можна вважати французьку метафізику XVIII ст. – століття Просвітництва, що по праву вважається «золотим віком» філософської думки. Ядром філософії Просвітництва стає переконання у вирішальній ролі *людського знання та розуму* для досягнення «природного порядку» в державі, який відповідає дійсним, природним бажанням людини і, в свою чергу, може слугувати взірцем для здійснення соціальних відносин за мірками гармонійної відповідності між закономірностями людської та навколишньої природи.

Вважалося, що наявне суспільство за своїми функціями і призначенням виявляє кричущу невідповідність людській природі. Людина створена природою на засадах дивовижної гармонії в умовах природної свободи і рівності, але спотворене суспільство не просто порушує первісну гармонію, а жорстоко руйнує її, приносячи тим самим нещастя і страждання людському «Я» в реальному житті. Поширюється думка про те, що зрушення людства в напрямку від звичайного і бажаного «природного» стану до існуючого, принесло йому значні моральні збитки, відхід до безправності, несправедливості, спотворення «природної» людської природи.

Який же вихід із наявної складної історичної ситуації пропонується просвітителями? Чи є можливими взагалі позитивні соціальні зрушення?

Один із найвідоміших французьких філософів-просвітників XVIII ст., поет, прозаїк, сатирик, трагік, історик, публіцист Вольтєр (1694–1778), а також видатний французький економіст і політик Р.-Ж. Тюрго (1727–1781), французький письменник, вчений-математик і політичний діяч Ж.-А. Кондорсе (1743–1794) і особливо філософ-просвітник, письменник Ж.-Ж. Руссо

(1712–1778) та французький літератор і філософ К.А. Гельвецій (1715–1771) пропонують виключно *шляхом виховання окремої особистості людського «Я»*, відтак і людства загалом, свідомо стати на шлях *запровадження розуму* в суспільному бутті, цілеспрямованого раціонального реформування суспільства. Отже, *виховання* набуває значення могутнього, за виразом Гельвеція, визначального *чинника суспільних змін* на шляху до «щасливого майбутнього», а філософські питання щодо виховання людини викликають до осмислення, на наш погляд, потужний потік нагальних проблем соціальної філософії [3]. Не випадково Ж.-Ж. Руссо називає соціально-філософські погляди Платона педагогічними, зазначаючи, якщо «хочете отримати розуміння про виховання суспільне – читайте “Державу” Платона. Це зовсім не політичний твір, як думають ті, хто судить про книги тільки за заголовками, – то чудовий, який тільки й був будь-коли складений, трактат про виховання» [2, с. 204].

Справжньою скарбницею суспільної думки, педагогічного мислення, зразком реалізації пануючої філософської парадигми класичного раціоналізму є творча спадщина Ж.-Ж. Руссо. Без ґрунтовного аналізу педагогічних доробок Руссо унеможлиблюється, на нашу думку, як сучасне розуміння проблем виховання, так і осмислення інших сутнісних проблем соціального пізнання.

Які ідеї покладено просвітниками в основу філософського розуміння всемогутності виховання, тобто виховання як головного, вирішального чинника перебудови суспільства на засадах розумності?

*По-перше*, це повна відмова від так званого «...варварського виховання, яке жертвує сьогоднішнім для невідомого майбутнього, яке накладає на дитину усілякого роду кайдани починаючи з того, що робить її нещасною, щоб підготувати їй вдаліні якесь гадане щастя, яким вона, ймовірно, ніколи не скористається». «Гадане майбутнє», як уявне, не реальне майбутнє, не має самостійної цінності, тому що людина по-справжньому дорожить лише теперішнім, дійсним, близьким [2, с. 224, 294]. «Гаданим» є для Руссо і «пройдешне щастя», тобто застарілі традиції чи звичаї у вихованні. Він вважає, що «усі наші звичаї є підкоренням, обмеженням, примушуванням» [там само, с. 206], тобто уся наша недолуга «мудрість», як правило, тяжіє до «рабських забобон» минулого. Під «варварським вихованням» отримуємо також застереження відносно належності, повинності у вихованні, як «безадресного» виховання, у смислі його «байдужості» щодо суспільної конкретики, наявного спеціального буття, передумов самодіяльності історичної людини.

Таким чином, Руссо та інші талановиті мислителі звертають увагу на складності (суперечності) у вихованні людини. При підготовці людського «Я» до реального земного життя не можна не тільки «відставати» від наявних суспільних відносин, але не бажано і значно випереджати їх. Суспільству не потрібні «старі» люди, які нездатні сприймати наявні відносини, що мають місце «тут» і «зараз» у поступових зрушеннях, а також і занадто «нові» люди, які готові жити лише в захмарному «майбутньому», тобто неіснуючих уявних, гаданих суспільних відносинах. І «відставання» у вихованні від потреб та інтересів наявного соціокультурного середовища, і значне «випередження» їх роблять людину непристосованою до реального життя.

Окрім зазначеного, закладається ще одна суперечність, яку не помічає видатний представник просвітництва. Справа в тому, що заперечуючи у «варварському вихованні» «гадане щастя», Руссо насправді заперече і всемогутність як «гадану» практичність виховання, як ціль, ідеал.

Де ж та міра можливого у співвідношенні «гаданого» та «теперішнього» (наявного), належного та дійсного, суцього й чи існує вона взагалі у вихованні людини?

Цю міру можливого Ж.-Ж. Руссо вбачає в тому, що значно пізніше буде названо прагматичним підходом до усвідомлення реального людського буття (У. Джемс, Дж. Дьюї та ін.). Йдеться як про корисність, значущість «практичних наслідків» виховання для життєдіяльності людини, людської екзистенції, так і про доцільність, іманентність форм, методів і змісту виховання в педагогічній діяльності.

Руссо надає перевагу у виховному процесі «видимій користі» для розвитку дитини перед «умоглядною». Водночас він застерігає «не робити недостатніх чи зайвих зусиль», тобто акцентує на пріоритетності розуміння над корисністю. «Корисність», на його думку, насамперед є прагненням не до знань взагалі, а лише до таких знань, які є корисними людині в її існуванні у світі. Разом з тим, хоч і є необхідною спрямованість дитячих знань «на предмети корисні, але користь повинна бути відчутною для їхнього віку і доступною для їх розуміння» (підкреслено нами. – Авт.). Виховання дітей, наполягає Руссо, ніколи не починається з розтлумачення поняття «користь». Навпаки, це поняття як принцип дії і діяльності може бути сформованим у дітей поступово, в процесі ускладнення виховання, досягнення дітьми певного рівня свідомості [2, с. 245, 249, 251, 253, 256–257, 296].

Ідеєю про корисність, значущість виховання й у вихованні Ж.-Ж. Руссо, якоюсь мірою, перекреслює думку Яна Амоса Кóменського (1592–1670) – чеського мислителя, педагога, письменника про те, що «усіх треба вчити всьому». Він чітко і послідовно проводить у своїй педагогічній концепції ідею про виховання людини не лише для «свого місця» в житті, що було б вершиною прагматизму, а доводить взагалі необхідність (атрибутивність) виховання для людини в реальному бутті розвинутого суспільства. У зв'язку з цим, мислитель виступає проти ранньої спеціалізації, акцентуючи увагу на тому, що діти «не для того поступили до навчання, щоб стати робітниками, а для того, щоб стати людьми...» [там само, с. 269].

*По-друге*, одним із провідних принципів, на якому базується філософське розуміння всемогутності виховання є думка про виховання людини не скільки для інших людей, стільки для неї самої, щоб бути завжди самою собою [там само, с. 203–204].

Руссо добре розуміє, що кожна людина є громадською особою (в смислі її належності певному культурно-діяльнісному соціальному простору та часу), і своїм вихованням готується до життя в суспільстві, адже жити – означає, за його словами, діяти [там само, с. 206]. «...Людина, яка бажала б дивитись на себе як на істоту ізольовану, ні від чого не залежну і задовольняючу саму себе, – зауважує мислитель, – незмінно була б істотою нещасною» [там само, с. 264].

Як же можна діяти «для себе», не завдаючи шкоди іншим людям?

Кожна конкретна людина в будь-якому суспільстві, на думку Руссо, виконує свою власну волю щодо життя і в житті, робить по відношенню до власного існування те, що підказує їй «вроджене прагнення до добробуту». Але «неможливість сповна задовольнити це прагнення примушує людину невпинно відшукувати нові засоби для сприяння йому». Зрештою, людині доводиться постійно надолужувати в знаннях і змінювати свої власні звички, щоб за найменших втрат досягати максимального успіху в житті. Ось чому в процесі виховання людина має засвоїти мінімум знань, а саме той мінімум, який «...дійсно сприяє нашому добробуту». Перевага надається не знанням самим по собі. Метою раціонального виховання є навчити людину самостійно набувати знання в разі потреби, прищепити їй любов до істини [2, с. 269, 253, 255, 272]. Відтак, започатковується думка про дійсну природу людини, що є істотою ініціативною, активною, творчою, свобідною у здійсненні власного життя.

*По-третє*, філософське розуміння всемогутності виховання базується на принципі доцільності загального «природного порядку», який впливає і тільки й здатен реалізуватись за умов раціоналістичної парадигми.

Загальний принцип «природного порядку» виливається в широку педагогічну програму, центральним пунктом якої є «природне виховання», що передбачає зміну як суспільства в цілому в напрямку здійснення справжнього людського (людських умов буття), так і самоздійснення окремого людського «Я», яке внаслідок раціонального виховання знаходить власну неформальну свободу і своє особисте місце в суспільстві, тобто набуває тих необхідних атрибутів, що роблять кожну людину, як «природну людину», щасливою людиною.

Цікаво, що вся логіка мислення, як і логіка дії французьких філософів є такою, що лише в сучасному суспільстві знаходить широке розповсюдження у зв'язку з розвитком кібернетики, а саме: логіка «Step by step» (англ. – крок за кроком).

Власне просвітники спеціально не аналізують питання логіки мислення. Як само собою зрозумілим, в своїх наукових дослідженнях вони спираються певним чином на формальну логіку Арістотеля й Лейбніца. Проте, поступовість як крок за кроком у «природному вихованні» людини, що пропонує Ж.-Ж. Руссо, потребує й іншої логіки мислення. Він погоджує логіку виховних дій і логіку їх осмислення.

Руссо прагне відкрити дитинство для сучасників і нащадків таким чином, щоб вихователь завжди міг поставити себе на місце дитини, яку виховує [2, с. 254]. На його думку, невміння вчителя подумки (помисленням) поставити себе на місце дитини, тобто увійти в її «образ» – це один із головних недоліків виховного процесу (до речі, як і людини – на місце іншої людини). Зазначене можна вважати серйозною причиною напруги як у стосунках вихователя та вихованця, так і взагалі у людських гуманних стосунках. Запропонований Руссо спосіб людських відносин означає, що ані дитина, ані доросла людина не зобов'язані будь-кому «відкривати» свою душу, бо це було б порушенням «первісної» (природної, початкової) людської свободи.

Великий мислитель застерігає не квапити «природно визріваючу» людину. «Дайте дитинству визріти в дітях», – вимагає він, – і лише таким чином можна наблизитися до реалізації мети виховання, надати можливість дітям «насолодитися дитинством», яке завжди має початок і кінець [там само, с. 241]. Дитинство і тільки дитинство є необхідною передумовою

виховання, бо лише за доби дитинства людина стає людиною, отже, «людськість» людини неможлива без дитинства.

Однією із головних причин поступовості і наступності у вихованні є те, що дитину не можна виховати за допомогою її власного розуму, адже «дитинство – сон розуму» [2, с. 241]. Прагнути відразу розбудити розум в дитині значило б не що інше, як починати з кінця [там само, с. 229, 233]. Ж.-Ж. Руссо вважає, що із усіх здібностей людини, розум розвивається важче за все і пізніше за все. «Якщо б діти слухались голосу розуму, – пише він, – вони не потребували б виховання» [там само, с. 229].

*По-четверте*, і останнє, усталене переконання у всемогутності виховання, що вилилось у пануючу соціально-філософську парадигму, базувалося на принципі радикальної змінності людської природи засобами раціонального втручання в її початкове формування.

Виховання, на думку Ж.-Ж. Руссо, завжди прагне одночасно до двох суперечливих цілей, а саме: примушує очищати серце людини і змінювати її природу [2, с. 204]. Характерним прикладом досягнення першої із зазначених цілей є система виховання, запропонована Платоном в «ідеальній державі», а другої – реалізована в реальному суспільному бутті система виховання Лікурга.

Сутність і особливості виховання полягають у тому, що воно дається дітям трьома важливим чинниками: природою, людьми і речами. «Внутрішній розвиток наших здібностей і наших органів, – зазначає Руссо, – є виховання, отримане від природи; навчання тому, як користуватись цим розвитком, є вихованням з боку людей; а набування нами власного досвіду відносно предметів, що дають нам сприйняття, є вихованням з боку речей» [2, с. 202]. Зрозуміло, що тільки в гармонії цих чинників, загальній згоді можна говорити про їхній виховний вплив на людину.

Разом з тим, новоевропейський раціоналізм щодо проблем виховання, набуває національного відтіку в множині філософських шкіл і напрямів, зокрема, в парапедагогіці (*парапедагогіка* від грецького «пара» – суміжність, переміщення, відступ, відхилення, зміна та «педагогіка» – суміжні з педагогікою ідеї, або погляди, що є близькими до педагогічних) українського мислителя Григорія Савича Сковороди (1722–1794).

«Знання – це сила», – проголосив викладач Оксфордського університету, Роджер Бекон (1220–1292), наголошуючи на своєрідній «громадськості» думок, нормуючих суспільне життя і пануючих в ньому. Знання доступне у повсякденному житті всім людям – зауважив англійський політик, державний діяч, вчений, філософ і есеїст Френсіс Бекон (1561–1626), натякаючи



на всезагальну *самодостатню вартість знання*, отриманого людським досвідом, як привабливої позитивної *рушійної сили суспільного буття*. «Пізнай себе самого, свою спорідненість (зрідненість. – Авт.)»<sup>1</sup> – ця ідея проймає все вчення Г.С. Сковороди про людину і світ. Своїм «пізнай» він віддає перевагу не просто європейському раціоналізмові, воно складає його власне кредо. «Пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді із загальною потребою» [5, т. 1, с. 418], – вчить мислитель, в цьому і полягає людське щастя. «Пізнати себе», але для чого – це не риторичне питання. По суті, своєю *практичною філософією* [3; 4] Сковорода пропонує власне вирішення одвічної людської проблеми: «Як людина може знайти себе, тобто відбутися і бути гідною людиною у цьому світі?» Проте для нього «знайти себе» не означає, що людина вже втратила чи згубила себе у наявному світі. Звичайно, вона може і згубити себе, це «самогубство» він пов'язує як зі згубленим серцем, так і з «темним» світом. «Шукай що хочеш, – зазначає мислитель, – але не згуби миру» [5, т. 1, с. 169]. «Знайти себе» – наповнити себе духом людськості, прийшовши у цей жорстокий світ, надолужити самостійно те, чого не може надати людині ніхто, окрім самої себе. Страждання і муки людини спричиняються до тих пір, доки вона не «знайшла себе» [там само, с. 169, 422].

Таким чином, «знайти себе», з точки зору Сковороди, означає, *по-перше*, пізнання людиною своєї власної «рідної» природи, яка є «всьому початкова причина і рушійна сила», а також пізнання людини як «мікрокосму», що відтворює усе багаття Всесвіту, включаючи і суспільство. Ніхто і ніколи, на його думку, не може іншими шляхами пізнати світ і досягти кращого життя, тому що не бачить «джерело його» – голову і серце [5, т. 2, с. 131]. Іншими словами, саме людина і її самопізнання є ключем для того, щоб розв'язувати таємниці світобудови і глибокі підвалини людського існування. Можна наважитись на твердження, що подібні думки великого мислителя якоюсь мірою навіть передують тодішньому європейському мисленню. Лише з часом глибоке осмислення людського «Я» можна знайти у німецьких мислителів І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля та ін. *По-друге*, виявлення, розпізнання людиною, на основі самопізнання своєї зрідненості, покликання, як подолання загального

---

<sup>1</sup> Переважаюча більшість українських авторів перекладають сквородинівське «сродність» як «спорідненість». Проте, на наш погляд, термін «зрідненість» замість терміна «сродність» [1, с. 7–9] більш точно стосується смислів, які вкладав великий мислитель у пізнання людини як «мікрокосму». У Г.С. Сковороди йдеться, на нашу думку, про пізнання «свого рідного» (або «зрідненого»), а не «спорідненого» для людини. В свою чергу, це вимагає дещо іншого підходу до аналізу людини і людського в її бутті.

відчуження людини і світу, людини і суспільства, як обґрунтування вихідного принципу справедливості і моральної автономії людської особи.

Під зрідненістю, що є основою всіх міркувань Г. С. Сковороди, він розуміє критерій вільного морального вибору власного для людини життєвого шляху; активну її участь у процесі праці (рідне діло, рідна своя власна справа), яка тільки і є спроможною ошчасливити, надавати смисл життю, поєднувати в життєдіяльності власний зовнішній та внутрішній духовний світ; співіснування з іншими людьми у любові до них, в прагненні до добра в усіх видах своєї діяльності, яка є істиною людського буття [5, т. 1, с. 106–108, 112–113, 122–123].

*По-третє*, «знаходження себе» – це перебування людини «у злагоді з загальною потребою», пізнання свого народу і в народіві себе, бо «справжнє життя» і справжнє щастя вбачаються в поєднанні «любого собі», рідного для себе, для власної натури із загальним людським. Загальне, «загальна потреба» є для Г.С. Сковороди ні чим іншим, як «суспільним», суспільною потребою, при цьому, особисті інтереси і потреби мають місце і також є виправданими. Проте людина понад усе повинна прагнути до спільних інтересів, приносити користь суспільству, якщо вона хоче бути у злагоді з собою і зі світом [там само, с. 116].

Відповідно до проблеми «знайти себе» Сковорода висловлює і свої думки з приводу сутності людини та її виховання.

У чому полягає «людськість» людини і як її можна досягти?

Міркування Сковороди свідчать, що «людськість» людини можна вважати не даною одвічно, а заданою, тобто пов'язаною з набуттям і реалізацією людиною в процесі життєдіяльності справді людської сутності. «Яка користь: мати, але не розуміти – запитує він. – ... Не розуміти себе самого..., що згубити себе. Коли в твоїй хаті заховано скарб, а ти про те не знаєш... це все одно... що його нема». І як висновок, мислитель підкреслює: «Пізнати себе самого, і відшукати себе самого, і знайти людину – одне і те ж» [там само, с. 155].

Таким чином, пізнати себе (ідея самопізнання) і знайти себе, тобто опанувати власним «Я» (ідея самотворення), з точки зору Сковороди, є одним і тим же. В цьому намічається людина як універсальний чинник самоосмислення і саморозвитку, як «мікрокосм», визначальна даність світу, що принципово не зводиться ні до власного органічного тіла та тілесного існування в його межах, ні до чогось похідного від зовнішнього оточення. Можна навіть припустити, що його роздуми з приводу опозиції духу і плоті, серця і тіла, які дають йому можливість постійно спостерігати «дві людини

в одній», приводять філософа до теорії про «дві натури», де стає можливим антропологічними засобами вирішення проблеми субстанціональності. В його роздумах про світ звучить явна аналогія світу з людською сутністю [5, т. 1, с. 223, 433–434].

Здавалось би, ідея самопізнання людини повинна була б привести Г.С. Сковороду до ідеї самовиховання. Але цього не сталося. Він оголошує людину, і не безпідставно, центром поєднання видимої і невидимої натури, тілесного і духовного, вона є «маленьким мирком», «малим світом». До того ж, людина – не частина природи чи світу, як це має на увазі тодішній європейський раціоналізм, а сам світ, сам космос, «мікрокосм», як начало усіх начал. Ця думка має великий евристичний зміст з погляду на сучасність (теорія про біосферу одного із засновників Української академії наук В.І. Вернадського, антропний космологічний принцип тощо). «А що таке людина? – запитує Сковорода і відповідає, – щоб воно не було: чи діло, чи дія, чи слово – все те марнота, якщо воно не отримало свого здійснення в самій людині» [там само, с. 223].

Якщо людина не народжується людиною, а стає нею в процесі виховання, то що ж, перш за усе, повинно «отримати відображення в самій людині»?

Для Сковороди становлення ідеальної людини – це становлення людини з багатим, безмірним духовним змістом, виховання «внутрішньої людини» у її власній духовній сутності як істини, що здійснюється. Саме з «внутрішньою людиною» він пов'язує ідею самопізнання і самотворення.

Не заглиблюючись у дискусію з приводу понять «образ» і «символ», можна зазначити, що Г.С. Сковорода досить часто звертається до світу образів-символів, відшукуючи їхні певні значення у Біблії. Для нього образи-символи є способом осягнення світу в думці<sup>2</sup>. На його гадку, і сама людина досягає меж людськості, коли усе її єство, власна життєдіяльність стають зразком, символом. Він уподібнює людину з її духовним світом образу «дому», що може наповнюватись «світлом і повітрям» через відкриті світові вікна, або замикатись у своєму «маленькому мирку» фізичного існування. В цій протилежності людської екзистенції (відкритість і закритість) відтворюється сутнісна суперечливість оточуючого людину світу світла і темряви, тління і вічності, віри і нечестія. В свою чергу, суперечливість світу ставить людей

---

<sup>2</sup> Біблія для Г.С. Сковороди є, на наш погляд, не просто символічним світом. Її сюжети – це іще й аргументи для доведення мислителем своїх думок. Звичайно, що подібні аргументи ніхто не міг заперечувати в той історичний час чи спростувати їх. Відтак, хоч «світ» і «ловив його» за небажані для себе висловлювання або ідеї філософа, проте такі аргументами ніхто не заперечував (тобто «упіймати» мудреця не міг).

перед вибором «людськості», робить їх або «бджолами», або «шершнями» («шершень – це образ людей, котрі живуть крадіжкою чужого й народжені на те, щоб їсти і таке інше. А бджола – герб мудрого чоловіка, який у спорідненій (зрідненій) праці трудиться» [5, т. 1, с. 122–123]).

Лише мудра людина, за логікою Сковороди, є духовною або «божою» людиною, здатною «пізнати себе», пізнавати справжню людину, тобто знайти в собі Бога (символ людськості, вічності й моральності). «Один труд у цих обох – пізнати себе і збагнути Бога», – наголошує мудрець [там само, с. 168]. Навпаки, «дволикій ізраїльський змії» – символ покарання за гріхи і підлої пристрасті, свавільної плоті і, навіть, «алквіадові силени», як символ потворного зовнішнього і прекрасного внутрішнього, – вустами «шершнів», що не стали людьми «людей», проголошують: «Святиня страждає без утіх, а злість скрізь бачить свій успіх. Яка користь бути святим? Життя більш вдале всім злим» [5, т. 2, с. 66]. Сковорода засуджує зло, стверджуючи, що лише істинна духовність (добро) здатна подолати зміїні спокуси. У поглядах Сковороди-філософа пунктирно окреслюється онтологічна опозиція добра і зла у їхній вічності, як практичне здійснення єдиного духовного субстанціонального начала. Трохи раніше в європейській традиції опозиція добра і зла набула певної своєрідності (Бернард де Мандевіль, 1670–1733) [3].

Основними елементами внутрішнього духовного світу людини мислитель вважає «серце», думки і душу. В символі «серця» він вбачає «невичерпний скарб мислення таїн», «джерело» думок, «корінь», «главу всьому». Однак «серце» не зводиться ним лише до думок чи почуттів людини. *З одного боку*, «серце» являє собою критерій оцінки індивідуальних якостей людини, її власного духовного світу (не «мирка»), «людськості» людини в одиничності, самості і свободі. *А з другого*, – поняття «серце», «душа», «розум» не виключають одне одного, виступаючи образом складності, багаття індивідуальних людських якостей, що підлягають вихованню [5, т. 1, с. 276, 351 та ін.]. «Душею» Сковорода називав світ почуттів та переживань людини, її розум і думки, образно наголошуючи на тому, що думки є крилами душі людини, а мислення – постійними порухом душі. «Думка – головна ... наша точка. Звідси, – пише мудрець, – вона зчаста й серцем зветься. Відтак, не зовнішня наша плоть, але наша думка – головна наша людина ... людиною є ... глибоке серце або думка його» [там само, с. 157].

Немає сумніву, що сутністю виховання для Г. С. Сковороди є виховання духовності, людяності людини. Дефіцит духовності і людяності людського «Я», на його думку, робить усе суспільство джерелом зла, тобто перетворює рід

людський у «чорну книгу», «...що тримає в собі різноякі біди» [5, т. 2, с. 130]. Ось чому шукати щастя треба не в земних благах, а у власному духовному світі, у власному самопізнанні. «Царство Боже» не в зовнішньому світі чи на небесах, а в нас самих і воно настає для людини лише тоді, коли вона усвідомлює свою «зрідненість» і творить самостійно своє власне життя, «подорожує до щастя», згідно зі своєю «зрідненістю».

Провідною ідеєю педагогічної концепції Сковороди є *природовідповідність виховання*, яка ґрунтується на низці фундаментальних засад. Основним є надання можливості для людини, що формується як людина, виявити і здійснити свої природні задатки і здібності без грубого втручання ззовні. Мислитель неодноразово роз'яснює: «Народженого до добра (саме такою він вбачає людину. – Авт.) неважко навчити добру... Не заважай лише природі і ... знищуй перепони» [там само, с. 108]. Як і Ян Амос Кóменський (1592–1670) – чеський мислитель, педагог, письменник, – для доказу цієї думки він звертається до прикладів із природи: «Не вчи яблуню родити яблука, – пише Сковорода, – вже сама природа її навчила» [там само]. В цьому відношенні вчитель не є вчителем в широкому розумінні так званої «педагогіки управління навчально-виховним процесом», вчитель тільки служник природи – єдиної справедливої навчельки. Виховання перетворюється, з його слів, із «погамування за допомогою людини» на іманентний своїй сутності процес, бо воно «іде від природи, що вливає в серце сім'я доброї волі» [5, т. 2, с. 109].

Таким чином, *природовідповідність* для Г.С. Сковороди є не чим іншим, як поступовим і своєчасним визріванням людської душі, «людськості» у природному, звичайному бутті, щоб духовно зрости, підійнятися в природі над природою (дух). Він вважає звичайним надання можливості для душі «вилетіти з тісних речовини меж на свободу духу». За його словами, свобода є найвищим благом людини, безцінним багатством [5, т. 1, с. 85]. Свобода – це природний стан людини, а міра свободи тісно переплітається з пізнанням «зрідненості» в широкому розумінні, на чому лише й може базуватись зважена самооцінка людиною власних можливостей. Ось чому і процес виховання Сковорода пов'язує з ідеєю свободи. Лише тоді, коли дитина виростає без перепон, в свободі, самостійно й охоче, виростаючи дорослою людиною вона робить усе те, що святе й бажане [5, т. 2, с. 109]. Отже, виховання в свободі, за його міркуваннями, потребує виконання принаймні двох передумов: по-перше, вільного безпосереднього спілкування з природою, пов'язаного з власним інтересом, по-друге, самостійних власних зусиль [5, т. 1, с. 110], бо навіть маючи крила, можна не навчитися літати [5, т. 2, с. 109].

Ідея природовідповідності виховання у «зрідненості» і для отримання власного «рідного» має антропологічну точку відліку. «Коли хочемо виміряти небо, землю та моря, – пише мислитель, – маємо спершу виміряти самих себе з Павлом власною нашою мірою» [5, т. 1, с. 162]. Інакше кажучи, мірою власної пізнаної людськості людини є інша людина. У цьому відношенні, «шляхетний дух від моди не відстає... Мода і світ – то найліпший учитель і найліпша школа зі всіх шкіл». І це не дивлячись на те, що «рід людський ... злими народжуються» [5, т. 2, с. 126–127, 109], тобто людське середовище, природа, світ можуть виявляти негативний вплив на виховання людини і завдання виховання принаймні нейтралізувати його (про що дбав і Ян Амос Кóменський) або виключити дитину із реальних людських відносин (що стало основою раціоналізованої і прагматичної «педагогічної робінзонади» філософа-просвітника, письменника Ж.-Ж. Руссо (1712–1778)).

Г. С. Сковорода більш послідовний у своїх роздумах щодо виховання, ніж англійський філософ, один із основних представників англійського емпіризму та Просвітництва Дж. Локк (1632–1704), своєю парапедагогікою він не лише підвівся до західноєвропейської філософської традиції, а зумів випередити чимало її кращих представників.

Практична філософія Сковороди пов'язана з міркуваннями про людське щастя, яке вбачається метою та засобом самовизначення людини у світі, пов'язане з її здатністю бачити вічне в тимчасовому, минушому. Віддаючи перевагу розуму, думці, що є «невидима голова мови, сім'я справи, корінь тілові», мудрець знаходить мету людського існування та сенс життя в пошуках правди, істини і щастя. Але ця віра в силу розуму не безмежна як у Р. Декарта чи Ж.-Ж. Руссо. Причиною тому, на наш погляд, є питання, що не могло його не бентежити: «Чи може бути людина щасливою у світі нещастя, в злиденному бутті?» [5, т. 1, с. 234].

Відповіддю на нього було власне життя Г.С. Сковороди. На його думку, щастя не завжди шукають там, де треба. Воно не належить зовнішнім умовам – багатству, соціальному стану людини тощо. Щастя повністю залежить від самої людини і знаходиться у внутрішньому її світі, бо саме в людині живе потаємне «керівництво блаженної натури» і «треба тільки не заважати премудрості, що живе в нас». Він не вважає бідним і нещасним того, хто свідомо відмовився від мирських клопотів, придбань і володінь [там само, с. 212, 215, 217, 281, 352, 357, 363, 441–442]. Отже, Сковорода зводить поняття щастя до поняття «розумного душевного спокою», тим самим ховаючись від реального людського буття, своєрідно «втікаючи» від негараздів повсякденного життя,

що порушують душевний спокій, примушують шукати і знаходити розумно надзвичайно важкі кроки в найліпше.

Звичайно, з подібною життєвою позицією людини погодитись не можна. Зусилля помислити мислиме і ще не мислиме та діяння згідно з «чуттям» власного голосу розуму не дається, на наш погляд, людині без втрат. До речі, це добре розуміє і Сковорода, знаходячи собі виправдання у духовності «вільної бідності». Проте в правовому громадянському суспільстві розумна, освічена, працьовита людина не може бути «економічно» бідною, адже такий стан речей суперечив би бодай якій логіці мислення, не говорячи вже про логіку «здорового глузду» [3].

Своєрідність сприйняття Г.С. Сковородою могутнього сплеску європейського раціоналізму виливається в принципово інше розуміння проблеми людської рівності, що є визначальною проблемою виховання людини, її життєдіяльності. Його «рівність» витікає не з ідеї справедливості, як це мало місце в європейських соціальних утопіях, а з ідеї «зрідненості».

Людина сягає своєї внутрішньої зрідненості або власної людськості виключно завдяки самопізнанню. Звичайно, самопізнання є можливим через зіставлення себе з іншими «Я», але його самопізнання – це «зрідненість» як єдиний шлях до бажаного свого «рідного», який не поза нами, а в нас самих. «Зрідненість» виключає абстрактні міркування щодо людини, підкреслює «самість» людини, її унікальність, що вже само по собі є свідченням нерівності. Сковорода започатковує ідею про «нерівну рівність» на противагу «рівній рівності», проголошеній раціоналізмом XVIII ст. «Рівна рівність» унеможливує існування здібностей окремого «Я», що спроможні розвиватись завдяки власним зусиллям і волі людської особи. Колізія полягає в тому, що можна й не дійти «зрідненості» і спричинити таке можуть пасивність людини разом з певними обставинами, які ніколи не є визначальними.

Люди, на думку Сковороди, завжди рівні перед Богом, рівні за своєю зовнішньою природою, за своїм обов'язком приносити найбільшу користь для суспільства, але не рівні за своєю активністю, здібностями, творчістю, волею тощо, що приводить кожную людину до зовсім різних результатів у реальній життєдіяльності. В цьому і полягає розуміння так званого принципу «нерівної рівності», як обов'язкового конкретного підходу до оцінки усіх людських діянь.

Разом з тим, ще один смисл читається в ідеї «нерівної рівності», який не може не викликати заперечення. Кожна людина має свою власну, тільки її притаманну, як вважає мислитель, внутрішню природу, яка не підлягає змінам.

Отже, «невидиму природу» можна лише пізнати та відповідно до неї обирати свій власний життєвий шлях. Щодо цього можна знайти, на наш погляд, переконливі контраргументи. Справа в тому, що людина спроможна самовихованням і самоздійсненням «компенсувати» зусиллями волі нестачу власних талантів, нахилів, здібностей чи, навіть, якихось фізичних здатностей, тобто розвивати не лише ті нахили і здібності, до яких відчуває покликання, а й будь-які свої якості, що залежить виключно від її власної волі.

За природної «зрідненості» Сковороди виходить, що природа від народження «накреслює» людині її життєвий шлях куховара, хлібороба тощо. І ніхто не владен щось замінити (певним чином, данина набуваючому тоді силу механістичному детермінізму) [5, т. 1, с. 436, 440]. Якщо це так, то в цьому полягає не щастя людини, а її трагізм, неволя, адже інших життєвих шляхів для «Я» немає, а той що є – він лише один і накреслений не самим «Я», кимось, нехай навіть великою Природою чи Богом. Щось подібне знаходимо й значно пізніше, в ХХ ст., в ідеях педології та деяких ідеологізованих концепціях виховання людини, де виправдовується людська нікчемність, «ніщовання» (від терміну «ніщо» у філософії Гегеля), отже, захищається відомий принцип «*Quod licet Jovi, non licet bovi*» («Що дозволено Юпітерові, те не дозволено бикові» – лат.).

В цілому Г. С. Сковорода виявився цікавим сучасним дослідникам з багатьох причин. *По-перше*, він був однією із самих освічених осіб для свого часу, добре розумівся на античності, східній і західноєвропейській культурі. В своїй творчості він постійно здійснював живий зв'язок загальнолюдської думки, сформульованої в працях Платона, Арістотеля, Епікура, Сенеки, Ціцерона, Плутарха, М. Коперніка, Г. Галілея, І. Ньютона, Дж. Бруно, Ф. Бекона, Р. Декарта та ін. *По-друге*, тогочасна Україна була насичена життєво важливими подіями стосовно її існування як самостійної держави, а духовна творчість Сковороди іманентно пов'язана з Україною, її звичаями і традиціями. *По-третє*, на прикладі життя та діяльності Г.С. Сковороди можна прослідкувати непросту долю розумної і висококультурної людини, яка спіткала її в Україні чи Російській імперії, будь-то М. Ломоносов, Т. Шевченко, П. Чаадаєв чи інші. Йдеться про надзвичайну складність щодо визначення дійсного впливу Г. С. Сковороди на той культурний простір, де він перебував, тому що із оцінок його сучасників і близьких у часі наступників майже неможливо отримати більш-менш істинну оцінку діяльності великого і талановитого мислителя. З одного боку, В. Каразін – засновник Харківського університету – називає Г.С. Сковороду українським Діогеном, Піфагором, Оригеном, Лейбніцем, Ломоносовим, а інші – російські філософи Г. Шпет, М. Лоський – зневажливо



іменують його «любителем філософії» і таврують творчість мислителя як «біляфілософську», «мнимонародну».

І справа не в тому, що в історії філософії ще не траплялось, щоб «великий філософ» був українцем чи представником іншої слов'янської нації, тобто здійснив філософську систему, яка була б вихідним пунктом подальшого розвитку філософії у світовому масштабі [6, № 10, с. 98]. Тут важливим є інше, хоч думка Д. Чижевського слушна і теж потребує глибокого осмислення. Сьогодні Г. С. Сковорода не можна не помітити на теренах української культури, бо його літературна творчість, що виражає народну душу і глибоку філософську думку європейського раціоналізму, будучи доступною для індивідуальної і масової свідомості, не може не проторювати шлях до чутливих сердець і мудрого розуму.

Таким чином, в межах становлення класичного ідеалу раціональності відбувається становлення не лише природничих наук, а й осмислення суспільних процесів, зокрема, процесу виховання людини, який, як виявилось, потребує спеціального ґрунтовного вивчення і узагальнення.

#### Список літератури:

1. Григорій Сковорода у сучасному багатовимірному світі : зб. тез VIII Міжнар. наук.-практ. конф. (Львів, 16 листопада 2022 р.) / за ред. чл.-кор. НАН України, д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника ; відп. за вип. В. М. Качмар, Л. В. Рижак, Н. І. Жигайло, Ю. В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2022. 316 с. URL : <https://lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2022/11/1-Zbityuk-Tez.pdf>
2. Коменский Я. А., Локк Д., Руссо Ж.-Ж., Песталоцци И. Г. Педагогическое наследие. М. : Педагогика, 1988. 416 с.
3. Корженко В. В. Філософія виховання : зміна орієнтацій: Монографія. Київ : Вид-во УАДУ, 1998. 304 с.
4. Корженко В. В. Феномен філософії як «практичної мудрості» державного управління. *Теорія та практика державного управління* : зб. наук. праць. Харків : Вид-во ХарПІ НАДУ «Магістр». 2016. № 2 (53). С. 15–22. URL : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Trpdu\\_2016\\_2\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Trpdu_2016_2_5) (дата звернення: 18.08.2022)
5. Сковорода Г. С. Твори : В 2-х т. Київ : АТ «Обереги», 1994. URL : [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_ukrainskaja/skovoroda-tvori-2-tomakh-1994](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_ukrainskaja/skovoroda-tvori-2-tomakh-1994)