

МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ
Харківський національний університет внутрішніх справ
Кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, факультет № 6

ТЕКСТ ЛЕКЦІЇ

з навчальної дисципліни «Філософія науки»
обов'язкових компонент
освітньої програми третього рівня вищої освіти

011 «Освітні, педагогічні науки»
(011 «Educational, pedagogical sciences»)

за темою: XVIII століття: кінець натурфілософії і становлення модерної науки

ЗАТВЕРДЖЕНО

Науково-методичною радою
Харківського національного
університету внутрішніх справ
30.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

СХВАЛЕНО

Вченою радою факультету № 6
25.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

ПОГОДЖЕНО

Секцією Науково-методичної ради
ХНУВС з гуманітарних та соціально-
економічних дисциплін
29.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

Розглянуто на засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін (протокол
від 25.08.2023 р. № 9)

Розробник:

Професор, доктор філософських наук, професор Тягло Олександр
Володимирович

Рецензент:

Декан філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна, доктор
філософських наук, професор Карпенко Іван Васильович

План лекції «XVIII століття: кінець натурфілософії і становлення модерної науки»

1. Перша промислова революція і нова наука.
2. Експансія ньютонівської науки за доби Просвітництва. Космогонічна гіпотеза Імануїла Канта. Ідеї системності й еволюції Всесвіту.
3. «Енциклопедія, або тлумачний словник, наук, мистецтв і ремесел»: маніфест доби Просвітництва.
4. Філософські засади перетворення права за Чезаре Беккарія.
5. «Коперніканська революція в філософії», вчинена Імануїлом Кантом, її епістемологічна сутність.
6. «Енциклопедія філософських наук» Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля: спроба побудови довершеної філософсько-наукової системи, її сучасна оцінка. Поняття про діалектичний метод Гегеля.
7. Інтелектуальна спадщина Григорія Сковороди.

Текст лекції

Перед Францією XVIII століття постали ті ж проблеми, які Англія вже вирішила завдяки “Славній революції” 1689 року. За цих умов соціально-філософський доробок Гоббса, Локка та їх однодумців не міг не знайти відгуку серед частини французьких мислителів. Першим активним пропагандистом острівної науково-філософської думки на континенті став Марі Аруе, всесвітньо відомий під псевдонімом Вольтер (1694-1778).

Вольтер походив з родини заможних паризьких буржуа. Перші літературні успіхи відкрили перед ним двері “вищого світу”. Та молодик мав надто незалежну вдачу: внаслідок суперечки з аристократом де Роганом його – вихідця з майже безправного “третього стану” – було покарано і вислано за межі Франції. Три роки – з 1726 по 1729 – Вольтер жив у Англії, де відчув суттєвий вплив поглядів Ньютона і Локка, на власні очі переконався у досягненнях країни, котра звільнилась з-під ярма абсолютизму. Це визначило напрямок активності мислителя після повернення на батьківщину. Його різнобічна і тривала діяльність сприяла розвитку Просвітництва – раціоналістичного руху у сфері культурного і духовного життя, який було спрямовано на критику феодального світогляду, на дальшу розробку та поширення нових буржуазних цінностей.

Філософсько-наукова думка Просвітництва ґрунтувалася на поняттях Природи і Розуму. Ясний Розум не знайде у світі нічого, окрім чистої Природи, хоча людина під впливом неучтва та хибних поглядів часто-густо ухиляється від визнання її істинних законів. Повернення до Природи стало гаслом епохи, а Розум мав не тільки з’ясувати шляхи до істини, але і просвітити голови людей, позбавити їх химер та шкідливих вигадок. Вольтер і його прихильники щиро покладались на всесилля Розуму, недарма ж їх ідеалом державника-реформатора був “освічений государ”, який пройшов добрячу філософську школу.

На таких ідейних підставах будувалась активність просвітителів. Вона

спрямовувалась проти спотворюючого Природу феодального устрою і на встановлення буржуазних відносин як таких, що тільки й здатні відновити істинні природні закони. Врешті-решт така активність підготувала Велику Французьку буржуазну революцію, на прапорах якої були накреслені гасла нового суспільства – *Liberte, Egalite, Fraternite* (Свобода, вірність, братерство).

У теоретичному плані суттєвим надбанням Просвітництва виявилась суто матеріалістична філософія. Вона у значній мірі віддзеркалювала принципи ньютоніанства, тобто механістичність світогляду і аналітичність методології пізнання.

Висновок про те, що з матерії інертної, організованої певним чином, під впливом іншої інертної матерії, а також теплоти і руху, виникає здатність життя, чуття, пам'яті, свідомості, був чітко висловлений Дені Дідро (1713-1784). В. І. Ленін з часом вважав це класичним висловленням основоположення матеріалізму. Не меншої підтримки з його боку заслуговувало і порівняння людини з механічним фортепіано. *“Ми, – вважав Д.Дідро, – інструменти, обдаровані здатністю відчуття і пам'яті. Наші органи чуттів – клавіши, по яким ударяє оточуюча нас природа та які часто самі по собі ударяють; ось, я гадаю, усе, що відбувається в фортепіано, котре організоване подібно вам і мені”*.

Свідомий матеріаліст неодмінно схиляється до безбожжя. І насправді, французькі матеріалісти XVIII ст., зокрема Ж. О. Ламерті, П. А. Гольбах, знані як переконані атеїсти. Що ж до патріарха Просвітництва Вольтера, то він займав тут особливу – проміжну – позицію. Добре відомі протилежні сентенції мислителя відносно релігійних справ. З одного боку – *“Придуши гадину!”*, але з іншого – *“Коли б Бога не існувало, його слід було б вигадати”*. Як же зрозуміти це протиріччя?

У творах Вольтера можна знайти кілька аргументів на користь існування Бога. Один з них пов'язаний з констатацією гармонійності космосу, єдності його законів. *“Треба бути тупоголовим, щоб не углядіти тут Творця”*, – вважав французький мислитель. А у іншому місці додавав: *“...мій розум доводить мені існування буття, котре організувало матерію цього світу, але розум не в змозі довести, що буття це створило матерію, що воно витягло її з небуття. Усі давні мудреці без жодного винятку вважали матерію одвічною й існуючою сама по собі... Бог і матерія існують за природою речей...”*.

Наведені фрагменти демонструють певний дуалізм Вольтера, який, подібно до Платона, припускає два головних начала світу. Бог у такому випадку є не абсолютним творцем світу, а лише тим майстром, котрий надає вихідному матеріалу форму, цілком довершений вигляд. Отже, хоча Вольтер і обмежив функції господа, але не відмовився від нього зовсім.

У системі різноманітних доведень існування бога не останнє місце посідає так званий соціальний аргумент Вольтера. Він полягає у констатації ідеї божества як корисного інваріанту духовного життя незліченних рас і народів. Цей інваріант підтримує у людській істоті надію на кінцеву *“милосердну справедливість”* і стримує розгул злочинності.

Віра у Бога стримувала декотрих людей на межі злочину, – цього визнання

мені досить. Якщо б це відвернуло на Землі лише десять вбивств, десяток наклепів і десять несправедливих вироків, я вважаю, весь світ мав би її прийняти, стверджував Вольтер. Інакше кажучи, релігія потрібна як засіб обмеження злочинних поривань, особливо тоді, коли державна влада, вплив громади чи совість самої людини виявляються безсилими.

В Німеччині молодшим сучасником Вольтера й інших представників Просвітництва був Іммануїл Кант (1724-1804). У його творчості виділяють два періоди: докритичний (1746-1770) і критичний (бл. 1780-1800).

Протягом першого з них, викладаючи різні навчальні дисципліни (математика, фізика, фізична географія, логіка тощо), Кант мало цікавився суто філософськими темами. Найбільш відомий твір цього періоду “Загальна природна історія і теорія неба, або Спроба витлумачити устрій та механічне походження Всесвіту, виходячи з принципів Ньютона” (1755). Тут Кант, спираючись на здобутки Ньютона, виступає як оригінальний природознавець, він розробляє космогонічну гіпотезу походження Сонця і планет з первісної пилової туманності під дією сил тяжіння. Принципи системності і розвитку визначали нетривіальність цієї гіпотези. Вона відома як гіпотеза Канта – Лапласа дотепер.

Першою суто філософською працею, якій сам Кант надавав особливого значення, була його професорська дисертація “Про форму і принципи сенсигельного та інтелігібельного світів”. Дисертація почасти обґрунтувала і підготувала твори наступного критичного періоду, сформулювала проблеми, рішення яких здавалось Канту необхідним у першу чергу. Кант підкреслював, що у цій праці розроблені поняття, які не будуть змінюватися далі і дозволять перевірити усі метафізичні питання. А головним твором критичного періоду є “Критика чистого розуму” (1781), за якою і можна судити про сутність і зміст “Коперніканського перевороту” у філософії найповніше.

У назві “Критика чистого розуму” термін “*критика*” вживається у значенні “дослідження”. Що ж до виразу “чистий розум”, то Кант прагнув підкреслити: у дослідженні мова йтиме про таку діяльність розуму, через яку він продукує апіорне знання, знання, що передують досвіду. Тоді розум – це здатність до апіорного пізнання.

Стратегічною метою Канта протягом критичного періоду було реформування філософії з використанням досвіду трансформації природознавства. Там, де бачили раніше безладдя і хаос, Ньютон навів суворий порядок, створив науку, упорядкувавши природничі знання за певними принципами. Ці принципи мали апіорний характер, проте матеріал, на який вони “накладались”, був емпіричний, тобто досвідного походження.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831) народився в Штутгарті (Німеччина), де його батько займав досить високу державну посаду. З 1801 року Гегель уже в Ієні, де прожив сім років, працюючи спочатку доцентом, а потім професором тамтешнього університету. Викладав історію філософії, логіку, метафізику, феноменологію духу. Ієнський період завершується публікацією Гегелем одного з його головних творів – “*Феноменологія духу*”.

Хоча “Феноменологія духу” і була названа автором першою частиною системи наук, але в усій творчості Гегеля вона посіла зовсім інше місце. Для

нього вона залишилася доброю підготовчою роботою, що до кінцевої системи не увійшла. Систему ж склали так звана “Енциклопедія філософських наук”, що, у свою чергу, складалася з трьох великих послідовних робіт: “Наука логіки”, “Філософія природи” і “Філософія духу”.

Нараз торкнемося філософію природи Гегеля і з'ясуємо її місце у системі поглядів мислителя.

Не будемо забувати, що Гегель створював енциклопедію *філософських наук* і писав *філософію природи*, тобто сферою його наукової діяльності була філософія. Предметом же філософії є мислення, матеріалом для якого може бути усе, що завгодно, будь-який напрямок людської діяльності. Філософія як наука про мислення може звести предметну орієнтацію мислення в три напрямки – мислення про процес мислення, мислення про природу і мислення про суспільство. Ці напрямки і дають нам три філософських науки: логіку, філософію природи і філософію духу. Передбачається, що на період формування зазначених наук вже існує “чисте знання”, досягнута достатня зрілість мислення у повному обсязі понятійного апарату, згорнутого в цілісність під назвою *абсолютної ідеї*. Відтепер резонно виникає питання: навіщо потрібна філософія природи як особлива наука? Якусь частину відповіді на це питання Гегель уже дав на останній сторінці “Науки логіки”. Додаткові пояснення він пропонує у вступі до “Філософії природи”.

Людина відноситься до природи подвійно: теоретично і практично. Останнє означає використання окремих продуктів природи (а не засвоєння природи як цілісності) для задоволення своїх – природних же – потреб безпосередньо чи через виготовлення певних знарядь. Теоретичне відношення до природи називається фізикою, вона прагне засобами мислення пізнати загальне у природі: закони, певні роди, класи і т.п. Філософія природи теж має своїм предметом загальне, але відрізняється від фізики формами, способами мислення, характером самого підходу до питання “Що таке природа?”. Специфіку фізики не слід вбачати винятково у її емпіричному фундаменті. *Якби фізика ґрунтувалася лише на сприйняттях, – говорить Гегель, – і сприйняття були б не чим іншим, як свідченням наших чуттів, то робота фізики складалася б лише в огляданні, прослуховуванні, обнюхуванні тощо і тварини, таким чином, були б також фізиками*”. Насправді ж бачить, чує і т.д. “дух”, істота, що мислить. Отже, фізика є мислення природи, вірніше, розумове пізнання природи. Відмінності між філософією природи і фізикою випливають з послідовності їх ставлень до природи. Фізика на основі емпіричного дослідження накопичує й узагальнює матеріал щодо природи; філософія природи підхоплює і переводить на мову поняття отримане від фізики “розсудково загальне”. Можна було б сказати і так: філософія природи має своєю задачею переклад розумового фізичного матеріалу в сукупність загальних визначень мислення, тобто категорій, що являють собою “алмазну сітку”, у яку ми вводимо будь-як матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим.

Фізика споріднена філософії узагальнюючою діяльністю мислення. Мислячи предмети, ми перетворюємо їх у щось загальне, у щось суб'єктивне і “жива діяльність природи змовкає в тиші думки” – як фізичної, так і

філософської. Теоретичне відношення до природи саме собою виводить фізику на проблеми сутності людського пізнання. Візьмемо, приміром, поняття природи. Чи породила його фізика? Напевно, ні, тому що тоді б воно не було для неї проблемою. Очевидно, поняття природи виникло за межами фізики і до усякої фізики як результат історичного розвитку пізнання і багатобічного відношення людини до навколишнього світу. Тому розглядати поняття природи як поняття – прерогатива філософії. Поняття ж природи у всій своїй повноті цілком вміщає у себе зміст *абсолютної ідеї*, що являє собою єдину “алмазну сітку”, сплетену з універсальних категорій. І тому стає зрозумілим, що для Гегеля природа й ідея є те саме, тільки у іншій формі – формі об'єктивного існування.

“Філософія природи” складається з трьох розділів: *механіки, фізики і органічної фізики*. У механіці розглядається проблема простору й часу, матерії і руху. У центрі уваги тут суто кількісні процеси. Якісність матерія здобуває у фізиці. Якісні форми матерії – *світло* і “*тіло індивідуальності*”, яке пов'язано з чотирма стихіями: повітрям, вогнем, водою і землею. Гегель стоїть тут цілком на позиції давньогрецького натурфілософа Емпедокла. Позиція може бути цілком зрозумілою, якщо взяти до уваги, що людина у повсякденній практиці аж ніяк не має справи з атомами й молекулами, а дихає *повітрям*, п'є *воду*, користується *вогнем*, засіває *землю*, тобто обертається у світі стихій. Хімічні абстракції – елементи – з'являються тоді, коли увага зосереджується на розпаді стихій. За розглядом суті хімічних процесів йде перехід до органічної природи – “*від прози до поезії природи*”.

У третьому розділі йдеться про “три царства”: *мінеральне, рослинне і тваринне* (або про геологічну природу, природу рослин і організм тварин). Живе є найбільш високим способом існування поняття у природі і утілюється воно, у підсумку, в *конечне одиничне* (індивід, рід, вид). Проте форма одиничності не адекватна загальності ідеї, тому ця форма повинна бути *знята*. Так з'являється дух, свідомість і ідея знаходить існування у самотійному суб'єкті, що і втілює загальність. Здійснюється перехід природи в дух. У цьому місці Гегель фактично уникає питання про походження людини.

“Філософія природи” одержала, напевно, найбільше критичних зауважень як від учених-натуралістів, так і від філософів. Як би не був Гегель обізнаним в успіхах природничих наук, він не міг охопити усі досягнення природознавства, дати їм належну оцінку і визначити напрямки розвитку. Навіть за його часів “Філософія природи” не могла задовольнити таких учених, як, скажімо, В. Гумбольдт і К.-Ф. Гаус. Пізніше негативне ставлення до натурфілософських побудов Гегеля висловлювали Г. Гельмгольц, Б. Рассел, В. Гейзенберг... Причини такого ставлення були різні, почасти через невідповідність деяких умоглядних суджень дійсним науковим фактам, почасти через протест проти спроб філософа привести в деяку систему природознавство. Сьогодні навряд чи було б доречно акцентувати увагу на деталях тих чи інших уявлень Гегеля про природні процеси, вони майже цілком відійшли в історію і можуть цікавити головним чином істориків науки. Але загалом труд Гегеля можна назвати останньою – і невдалою – спробою побудувати натурфілософську систему, «вивести» природознавство з якихось абсолютних філософських істин. Можна стверджувати, що з філософією

природи давній проект «Натурфілософія» помер, поступившись місцем за змістом корпусу природничих наук, а за суттю – модерній науці.

Твір Гегеля “Філософія права” за змістом представляє собою більш розширений і систематизований розвиток основних понять, які були викладені ним у “Філософії духу” – третій частини “Енциклопедії філософських наук”.

У передмові до “Філософії права” Гегель, перш за все, зупиняється на тих обставинах, які спонукали його звернутися до більш ґрунтовного, філософського вивчення права. Зазначивши, що існують закони двоякого роду: природні закони і закони права, мислитель відзначає, що закони природи абсолютні, вони мають силу через своє існування. Їх дію не можна обмежити, хоча у деяких випадках їх можна порушити. Закони природи ми пізнаємо такими, які вони є і *“наше пізнання нічого їм не додає”*, вони не можуть стати глибшими чи кращими, *“глибшим може стати лише наше пізнання їх”*. Помилковими вони бути не можуть, можуть бути хибними лише наші уявлення про них.

Закони права, з одного боку, подібні до природних законів, а з іншого – відрізняються від них. Як і природні, пише Гегель, закони права пізнаються такими, як вони є, *“саме так більше чи менше знає їх громадянин, і юрист, що вивчає позитивне право, також виходить з того, що є”*. Різниця ж полягає у тому, що закони права не абсолютні, вони виходять від людей, тож міра їх істинності знаходиться в самій людині, яка вимагає, щоб припис законів права відповідав її власному критерію.

Якщо істина законів природи визначається самим їх існуванням, тобто вони істинні тому, що існують, то істинність законів права не пов’язана із одним лише їх існуванням, бо існуючі закони права можуть бути помилковими, невірними, а отже і не належними. А відтак, зауважує Гегель, тут *“можлива колізія між тим, що є, і тим, що має бути, між в собі і для себе суцільним правом, що залишається незмінним, і свавільним визначенням того, що є право”*. Саме ці протилежності між належним і наявним правом, *“якому свавілля надало силу права”*, і викликають, на думку філософа, потребу ґрунтовного вивчення права.

Задля пізнання належного права *“слід прагнути зрозуміти право як думку”*, розглянути його розумність. І мова тут має йти не про одиничні випадкові міркування щодо змісту права, а про його поняття, адже *істинна думка про право - це не мінливе міркування, а незмінне поняття права*. Однак поняття предмету дослідження, зауважує Гегель, не дається людині від природи. *“У кожної людини є пальці, – пише він, – вона може отримати пензля та фарби, але це ще не робить її художником”*. Теж саме і з мисленням. Від природи кожна людина має здатність мислити, але не кожна є філософом, спроможним знаходити поняття речей, досягнути їх розумність.

Тож за Гегелем філософська наука про право є необхідною, оскільки тільки вона спроможна пізнати розумність права і його істинну сутність, в якій знімається суб’єктивність випадкових міркувань про право. Результатом такого зняття є *поняття права*, у відповідності до якого, як до своєрідного еталону, мають розвиватись різноманітні форми існуючого права, набуваючи своєї розумності.

Розвиток поняття права від нерозвинутого, а тому абстрактного стану, до розвинутого, конкретного і складає зміст гегелівської роботи “Філософія права”.

Поняття права, за Гегелем, проходить в своєму розвитку три стадії: *абстрактне право, мораль і моральність*, що визначає складові частини зазначеного твору. “Коли мова йде про право, ми маємо на увазі, - пояснює Гегель, - не тільки цивільне право, яке зазвичай під цим розуміють, але також і мораль, моральність та всесвітню історію”. Усе це, на його думку, належать до поняття права.

Філософська наука про право, зазначає Гегель, має своїм предметом *ідею права*, яка включає в себе *поняття права* та його *здійснення, існування*. Поняття права та його існування є різними і в той же час єдиними моментами ідеї, подібно тому, як душа і тіло є різними та єдиними моментами живого взагалі. Для кращого усвідомлення цього взаємозв'язку Гегель наводить приклад із насінням і деревом: *насіння має дерево в собі і містить всю його силу, хоча воно не є само деревом*. Тож дерево, що розів'ється з насіння, є тілом, яке є наслідком втілення душі (поняття) дерева, що у нерозвинутому (згорненому) вигляді містилася у насінні. Таким чином ідея права виявляється не просто єдністю існуючого права і його поняття – це повне їх взаємопроникнення. Існуюче право має бути тілом поняття права, котре є його душею. Якщо ж тіло не відповідає душі, то воно жалюгідне, випадкове, нерозумне, а отже, за Гегелем, є хоча й існуючим, але не дійсним.

Наповнена конкретним змістом *ідея права* далі постає у Гегеля як *свобода*, істинне розуміння якої досягається лише тоді, коли вона (свобода) буде пізнана в її понятті та наявному існуванні.

Свобода ж, продовжує Гегель, дійсна лише як *воля, як суб'єкт*, тож подальше викладання представляє собою відображення розвитку вільної волі, переходу її від одних форм існування до інших.

Філософія права Гегеля, з її глибинним розглядом проблем свободи, права, держави, і сьогодні є необхідною сходинкою в галузі вивчення і вирішення сучасних філософсько-правових проблем, яку, треба сприймати не догматично, а критично.

За тих часів, коли на теренах Західної Європи формувалось нове буржуазне суспільство, Російська імперія намагалась остаточно асимілювати свої українські придбання. Залишки політичної автономії на Лівобережній Україні були скасовані у 1764 році, коли Кирило Розумовський відмовився від гетьманства, а заміну йому вже більше не обирали. У 1775 році Катерина II знищила Запорізьку Січ – оплот волі не тільки козацтва, а і всього народу. З 1782 року почалося широке закріпачення селянства: на Україну розповсюджувались загальні феодално-абсолютистські порядки Імперії.

Тоді як порівняно невелика за кількістю верхівка активно відокремлювалася від народу, прагнучи проникнутися чисто російським духом, основна маса селянства поступово занепадала, знаходячи втіху лише у споминах про вільну давнину. За цих сумних умов спливало життя нашого уславленого земляка, першого українського філософа Григорія Савовича Сковороди (1722-

1794).

Г. С. Сковорода походив з родини хоч і вільного, але незаможного козака. Соціальна сутність його філософствування полягала, перш за все, у запереченні ідолу збагачення. У такому зв'язку мислитель відкинув як традиційні феодальні способи, так і засоби буржуазії, яка в Україні тільки народжувалась. На відміну від своїх європейських сучасників, Сковорода не зрозумів перспектив капіталістичних перетворень, він взагалі не бачив позитивних можливостей перетворення ворожого незаможному українству тих часів суспільного середовища. А коли так, то природно було прагнути не зовнішніх змін, а *переображення внутрішнього*, спрямованого на досягнення щастя через мінімізацію матеріальних потреб людини і самопізнання: перше гарантує бодай відносну свободу, друге – осягнення істини, сходження до Бога. Таким чином, маючи на меті з'ясувати сенс людського життя, сутність щастя і шляхи його досягнення у ворожому соціумі, Сковорода пішов у напрямку, який колись за схожих обставин визначив Епікур. Спадщина цього антика разом та іншого генія Еллади – Платона – суттєво вплинула на спосіб життя і вміст філософствування нашого славного земляка.

Коли прагнути знайти в творах Сковороди найкоротше висловлення найширшого їх сенсу, то слід, мабуть, зупинитися на такому: *бути щасливим, це спізнати себе, свою природу, обрати свою справу та перебувати з часткою, собі спорідненою ("сродною"), від загального обов'язку*. Але ця коротка формула вимагає певних коментарів.

По-перше, Сковороді властиве піднесення *самопізнання* порівняно з будь-якими спробами осягнення зовнішнього світу. Він без упину і у різноманітних формах прокламує давній заклик: *Людино, пізнай саму себе!* Адже у такий спосіб створюється необхідне підґрунтя досягнення щастя: *через пізнання себе входить в душу світло відання божого, а з ним – шлях до щастя мирний*, вчив мислитель.

По-друге, щастя не тотожне досягненню якогось певного стану у суспільстві або ж добробуту. У найрізноманітніших людських долях воно є результат, що співпадає з процесом свого здійснення. Наприклад, удався Сковорода до улюбленої мови приповістей, *природженому мисливцю більше вдоволення приносять самі лови і зусилля, з ними пов'язані, ніж смажений заєць на столі*.

По-третє, самопізнання – єдиний спосіб осягнення волі Бога відносно своєї долі. А спізнавши цю волю, слід з радістю їй підкоритися і жити у злагоді з нею: це й забезпечить щастя – *душевний спокій та відсутність негативних переживань* (жахів, суму тощо). У цьому пункті Сковорода в розумінні щастя наближається до Епікура, а шляху його досягнення – до Августина. *Познищуй власну волю і ти знищиш пекло*, погоджувався український мислитель з давнім християнським авторитетом.

Щоб досягти щастя, резюмував думки Сковороди академік Д.І.Багалій, *треба злити свою волю з волею божою, зробити його волю своєю власною. Що ж тоді стурбує серце? Все робиться з волі божої, але я з нею згоден і вона вже моя воля. Що ж може турбувати? Те, що неможливе, те й не корисне, а те, що потрібне – не важке. І ось щастя є наш душевний мир, що живе в згоді з Богом*.

Що більше згоди з Богом, то більше душевного миру, то більше щастя.

З наведених слів випливає, що позиція Сковороди усе ж таки не тотожна поглядам Августина, який взагалі не припускав реальної людської волі, свободи вибору.

І останнє (хоч і не останнє за вагою): самопізнання є водночас пізнання Бога і шлях сходження до нього. *А якщо хто не спізнає себе, підкреслював Сковорода, той не в змозі буде почути голос Бога свого, щоб відчинив йому Господь скарб свій благий – небо.*

Провідну роль у розробці центральної для філософії Г.С. Сковороди теми людського щастя відіграє віра в бога, релігійність. Відомо, що наш уславлений земляк був щирим християнином, а Біблію вважав найголовнішою книгою у світі. У той же час він неодноразово і в досить образливих формах критикував сучасне йому православ'я взагалі та буквально розуміння біблійних текстів зокрема. Що до першого з цих протиріч, то розв'язати його не дуже важко. Справа у тому, що Сковорода не був ортодоксальним віруючим. Він, наприклад, не надавав великого значення християнським таїнствам і ритуалам. Підґрунтям такої поведінки була пантеїстична спрямованість думки: український мислитель деперсоналізував Бога, ототожнивши його з одвічно існуючою природою, з універсальним законом, що діє завжди та всюди і не вимагає якихось підношень чи “особистих звернень”. Найважливішим для Сковороди було не виконувати час від часу певні ритуальні дії, а жити у злагоді з волею Божою, божественним законом природи постійно і повсякденно. Тому він щиро вважав більше християнином себе, ніж тих попів і єпископів, котрі повсякденно порушували Божі заповіді (через сріблoloбство, черевоугодництво і т. ін.), намагаючись час від часу спокутувати свої гріхи молитвою чи церковною службою.

Що ж до Біблії, то Сковорода вважав її не просто чудовою книгою, а однією з основних складових Всесвіту, особливим “символічним світом” поряд з “загальним світом”, у якому все народжене перебуває, і особливим “маленьким світом” – людиною. Але буквально тлумачення сенсу Біблії мислитель рішуче відкидав на підставі концепції “двох натур” – видимої та невидимої.

Усі три світи складаються, вчив Сковорода, з двох єдине утворюючих сутностей, що мають ймення “матерія і форма”. Ці форми одержали у Платона ім'я ідей або ж зразків. Вони є “первородні світи нерукотворні, потаємні мотузки, тимчасову тінь або матерію підтримуючі”. У великому і малому світах речовинний вигляд дає знати про приховані під ним форми або ж одвічні зразки. У концепції двох натур зафіксований принцип символізму як методологічний дороговказ істинного розуміння Всесвіту, зокрема і Біблії. Тому буквально тлумачення її текстів є хибним, є “брехня”, віру в яку мають тільки “незрячі” – неосвічені та нерозумні – люди. Справжня ж істина відкривається лише “зрячим” – тим, хто має очі розуму і насагу продивитися у приховане за буянням розмаїття чуттєво-даної матерії.

Принцип символізму є корисним в осягнення і самого Сковороди, його творчої активності. Він сам є символ: цей мислитель позначає потенціал українського народу, котрий за умов панування феодально-абсолютистського ладу не знайшов можливостей для європейської актуалізації і довгий ще час

залишався нібито тим пристаркуватим диваком, котрий створює геніальні рукописи десь у нікому не відомих “лісах Земборських”. Сковорода, з іншого боку, символізує розгортання процесу культурного самопізнання і самоідентифікації українства. Нашого земляка по праву визнано національним просвітителем.

Та чи не слід у такому зв’язку погодитися з тезою про “неісторичність” або “недержавність” українства, що нібито узгоджується з баченнями Сковородою своєї ролі у “світовому театрі” – “*низької, простої, безтурботної, самотньої*”? Певною підставою у пошуках відповіді на це питання може бути стимульоване високим духовним подвигом Григорія Савовича Сковороди, який крився за зовні “низьким” його буттям, розгортання культурної активності в Україні та Росії. Вельми показовим фактом тут є відкриття у 1805 р. першого у Східній Україні й одного з перших у російській імперії Харківського університету та подальша його славна історія. Отже, Сковорода залишив нам добрий дороговказ: ми мусимо його зрозуміти і гідно йому слідувати за надскладних умов сьогодення.