

А. Ковалівський. Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди в зв'язку з його життям (Науковий збірник Харківської науково-дослідчої кафедри Історії України. 1. Пам'яті акад. М. Сумцова. Вид. „Рух“. Харків, 1924. Ст. 69 - 98).

А. Ковалівський в статті своїй «Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди» поставив перед собою завдання «дослідити живу дійсність творчості» (ст. 30) Сковороди й простежити, як у зв'язку з змінами суспільних відносин Сковорода еволюціонувала й етичні його погляди. «Треба,—пише Ковалівський,—твори Сковорода з'єднати з життям, розмістити їх відповідно до етапів розвитку самого філософа, дати їм хронологічне освітлення» (ст. 71). «Цього,—зазначає Ковалівський,—досі не зробив ніхто. Ніхто, починаючи з самого Ковалівського, що яко біограф повинний був би спеціально спинитись на цьому питанні» (ib.).

За відхідний пункт свого досліду А. Ковалівський зробив тезу, в якій він звертає нашу увагу на те, що «завдяки своєму декласованому становищу, Сковорода постійно попадав у сферу різного рода оточень і тоді його діяльність, ідеї й сама манера вислову, стиль приймала відповідного напрямку» (ст. 69). В зв'язку з цим твердженням своїм Ковалівський етичні погляди Сковороди поділяє на три періоди. Перший період змальовує Ковалівський, як добу життєвих крахів і вигнанства, що породила в Сковороді почуття одірваності, замкненості й самотності. «Сковорода опинився по-за межами соціальних груп та їхніх ідеологій, лишився самотнім, відірваним, зайвим. Звідси перша його тенденція — заглиблення в себе, боротьба зі світом, особистий, античернечий аскетизм» (ст. 72). Розрив з суспільством, стверджує Ковалівський, наклав певний відбиток на етичні погляди Сковороди, визначив його етику, як етику антигромадську й індивідуалістичну й висунув на перший в ній план ідеї негативізації й зречення. «Основну тенденцію цього часу можна назвати аскетизмом. У макрокосмі, всесвіті — це зречення його зовнішнього чуттєвого боку; в сфері людського, в мікрокосмі — зречення активної ролі в світі, певної посади, життєвої втіхи в сфері релігійної науки — зречення реального літерального значіння догматів, історичного розуміння Біблії, перетворення цього всього в символічну науку внутрішнього переродження» (ст. 75).

Так характеризує А. Ковалівський перший період. Що-до другого, то цей середній період Ковалівський визначає, як період, порівнюючи улаштованості й рівноваги. На цей період припадає друге перебування у Томарі й десятилітня служба в Харківському Колегіумі. Улаштованість і урівноваженість, почуття свого безпосереднього зв'язку з широкими колами суспільства сприяли тому, що Сковорода на підставі теорії «сродності» утворив універсальний ідеал вселюдської суспільної етики. Третій період — доба нових розривів, уходів і мандрівництва — припадає на останні роки життя Сковороди, коли він «відхиляється від громадської етики» й «вертається до аскетичних ідей перших часів своєї діяльності».

Зупинімося на характеристиці першого періоду, на погляді А. Ковалівського, згідно з яким антигромадські тенденції цього часу, ідея боротьби з світом, ідея негативізації дійсності й зречення зовнішнього, — були у Сковороди наслідком його особистих життєвих обставин, особистих його в житті невдач і особистого розриву з суспільством. Ідея негативізації дійсності, як стверджує Ковалівський, це — чисто суб'єктивна у Сковороди ідея, ідея людини декласованої, що не має певного зв'язку з оточенням, що стоїть по-за межами соціальних груп. З твердженням А. Ковалівського, що це — самотні ідеї самотньої людини, що це було суб'єктивізмом до певної, мовляв, міри, суб'єктивним, — ми згоджуємось. Ми приймаємо його думку, що антисоціальна етика Сковороди, його індивідуалістичний аскетизм і проповідь самопізнання — висновок особливостей його натури, наслідок «віддалення від людей» і «відірваності від світу». Але повстає питання, чи по за цими життєвими причинами не було ще яких-небудь інших причин? Чи не було в самому суспільстві таких підвалин, що сприяли-б розвиткові зазначених вище антигромадських у Сковороди тенденцій?

Ковалівський такого питання не поставив. Він обмежився тим, що на підставі біографічних даних з'ясував декласованість Сковороди й обминув те, що сама власна декласованість, самотність і відірваність людини вимагають з'ясування своїх причин. Ми дозволимо собі на ці причини вказати. В умовах соціального розкладу, коли суспільство перебуває в стані важкої економічної і соціальної кризи, тоді рвуться суспільні зв'язки, люди розпорошуються, людина почуває себе одірваною од об'єкта пізнання, — природа й суспільства, — природа в людській свідомості ділиться на велику кількість сепаратних сфер. Тоді людина відмовляється од праці на загальну користь, стверджує «нероботу» й тікає в пустиню, щоб заглибитись в себе й віддатись спогляданню. В етиці здобувають тоді перевагу дуалістично-аскетичні системи, зростає містицизм, збільшується почуття одчаю, скепсису й песимізму. За класичний приклад такого декадентного світогляду може стати олександрійська філософія Філона, Плутарха, Плотина й Оригена за часів занепаду Римської Імперії.

Декадентна філософія «преромантика» Сковороди має відзнаки глибокого впливу саме цієї «преромантичної» олександрійської філософії. Цей факт впливу олександрійської філософії вже зазначили деякі свого часу більшість дослідників Сковороди, починаючи од Зеленогорського і Костюка і кінчаючи Вол. Ерном і С. Дложеським. Про це сперечатись не доводиться. Нас цікавить тепер не стільки самий вплив, скільки питання, що штовхнуло Сковороду засвоїти ідеї негативізації зовнішнього світу, життєвих утіх і активної ролі в світі? Пояснимо тому факту, що Сковорода відмовився од життя і звернувся до аскетизму, ірреалізму й символізму, до принципів олександрійської філософії треба, — на нашу думку, шукати не тільки в особистому розриві Сковороди з соціальним оточенням, а головним чином в тих першопричинах, що цей розрив обумовили, себ-то в умовах історичного життя України ХVІІІ-го в.

В своїй останній праці, присвяченій Сковороді, ак. Д. І. Багалій спинається трохи на тих історичних обставинах, що повинні були обумовити деякі риси філософії Сковороди. Він зазначає, що «Сковорода діяв в политическое безвременье»: «украинское общество находилось тогда в состоянии политической летаргии; оно устало от прежних политических бурь и не находило новых сил для того, чтобы сбросить с себя иго царизма и бюрократизма». «Выступление Сковороды совпадало», як каже ак. Багалій, з тим моментом, «когда политические интересы исчезли и уровень общественности в нем естественно понизился». («Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода». Харьков. 1923). Це була доба політичного індеферентизму, коли селянство відмовляється од боротьби за державне будівництво, зречається активної ролі в світі й «починає шукати іншого надчутевого змісту» й «царства не от мира сего». Коли для ХVІ-го в. характерний був процес показання, боротьби за автономію, то для ХVІІІ-го віку властивий був процес покріпачення, відмовлення од боротьби. Філософія Сковороди — філософія пригнічених і покріпачених. Вона відбила настрої втоми й розчарування, розірваності й розпорошеності, настрої занепаду й декадансу. Песимістична творчість Сковороди — ліквідаторська творчість, творчість доби національно-державного занепаду, ліквідації української незалежності. За цих історичних умов, за умов відмовлення од боротьби й політичної байдужості, цілком зрозу-

міло стає, чому й в етиці Сковороди міг зрости такий самий громадський індеферентизм, чому Сковорода зрікається будь-якої служби й посади, окрім «статі старця». В суспільстві зник інстинкт влади, волі до влади й поширились антигромадські наст. от. Вражіння розчарування в козацьких війнах, почуття безвихідности й пригнічености, що жило переважно в селянських покріпачених масах, на яких особливо несприятливо позначилась соціально-економічна криза к. 17-го й поч. 18-го в.в., — знайшли яскравий собі вираз в аскетичних тенденціях філософії Сковороди з її проповіддю споглядання. «Боротьба зі світом», відмовлення од світу, заглиблення в себе, не були самотньою ідеєю Сковороди, були не тільки, на нашу думку, досвідом особистого життя його, явищем «інтелігентської позакласовости», як каже Ковалівський, а явились, гадаємо ми, відбитком настроїв його сучасности. «Ідея боротьби з земним і з плоттю», ідея зречення й споглядання були за раз негативного відношення певних груп до дійности, до того соціального ладу, що тоді на Україні панував. На ці історичні звязки натякує й Ковалівський, коли каже, що «Сковорода походив з бідної козацької родини, з того стану, що неминуче, крок за кроком, губив своє колишнє незалежне становище й невхильно наближувався до покріпачення. Але тримаючись думки, що ідеологія Сковороди це ідеологія людини, що стоїть «по-за межами соціальних груп», ідеологія «позакласового інтелігента», Ковалівський висловленого твердження свого не розвинув.

Переходимо до розгляду характеристики другого періоду, що її зробив А. Ковалівський. Цей другий, середній період Ковалівський уявляє собі, як період, коли у Сковороди налагоджуються звязки з суспільством, порушується його самітність і відірваність од людей. В цей час «Сковорода починає розв'язувати етичні погляди не тільки для себе. Він починає задумуватись над тим, оскільки його погляди придатні й для інших людей» (ст. 77). Сковорода утворює в цей час «не відокремлений, позатгромадський особистий етичний ідеал, а ідеал вселюдської суспільної етики» (ст. 80). Що сказати про цей універсалізм Сковороди? Як розцінювати ці твердження Сковороди: «Все бо есть благое», «Все живое рождено для счастья», «Премилосерднейшая мать наша натура всякому без выбора дыханию открыла путь к счастью»: А. Ковалівський розглядає ці твердження, як довід на те, що перед Сковородою стояв широкий вселюдський суспільний етичний ідеал. Нам здається, що А. Ковалівський переоцінив елементи універсалізму в етиці Сковороди. Тільки зовні, тільки на перший погляд можна розглядувати наведені твердження Сковороди, як такі, що відповідають ідеалові вселюдської суспільної етики. В дійности в цій «спробі утворення громадської універсальної етики» не менш суб'єктивізму й антигромадськості, аніж в етиці першої доби. Хоч «натура всякому без выбора дыханию открыла путь к счастью» (вид. Б.-Б. ст. 218), хоч сам Сковорода назвав свою етику «кафолічною наукою», проте ми повинні зазначити, що на його етиці й у даному разі лежать прикмети відокремлености, позатгромадськості й особистости. Суспільні звязки не не змогли повпливати на те щоб Сковорода занедбав свій декадентний олександринізм.

Передусім нам здається, треба звернути увагу на те, що універсалізм етичних поглядів Сковороди будується на ідеї ірреалізму. Про ірреалістичний характер свого універсалізму каже сам Сковорода. «Не привязал Бог счастья ни к временам Адамовым, ни к пределам Соломоновым» (вид. Б.-Б. 222). «Что было бы тогда, если бы счастье, пренужнейшее и прелюбезнейшее для всех, зависело от места, от времени, от плоти и крови? Скажу яснее: что было бы тогда, если бы счастье заключил Бог в Америке или в Канарских островах, или в азиатском Иерусалиме, или в царских чертогах или в Соломоновском веке или в богатствах, или в пустыне, или в чине или в науках или в здравии? тогда бы счастье наше и мы с ним были бы бедные. Кто бы мог добратся к тем местам? Как можно родиться всем в одном коем-то месте» (ст. 62). З одного боку Сковорода стверджує, що «премилосерднейший отец наш всем открыл путь к счастью», а з другого боку він каже: «можно ли быть всем изобильными, или чиновными или пригожими?» (Б.-Б. ст. 221). «Кое же-то счастье, утвержденное на песке плоти, на ограниченном месте и времени, на смертном человеке?» (Б.-Б. ст. 62). Щастя, на думку Сковороди не повинно залежати ані од місця, ані од часу, воно повинно бути по той бік часу й місця, по той бік «плоти, времєн и пределов». Універсалізм Сковороди, на нашу думку, — універсалізм абстракції; це — метафізичний універсалізм позапородности й потойбічности. Теза Сковороди про щастя,

що є скрізь, обертається в свою протилежність: щастя, що є скрізь і завжди, себ-то щастя, незалежно од часу й місця, воно — ірреальне, воно ніде і не для кого. «Скрізь», зазначає Сковорода, це й є «ніде». «Ищем счастья по сторонам, по векам, по статьям, а оно есть везде и всегда с нами; как рыба в воде, так мы в нем, а оно около нас. Нет его нигде, затем, что есть везде» (Б.-Б. 223). Як «нікогда еще видимость не бывала истинною, а истинна видимостью», так і справжнє щастя, що його проповідував Сковорода, не було ніколи видимістю. «Нет его нигде, затем, что есть везде» (Б.-Б. ст. 223). «Вечность везде есть и нигде ее нет, тем, что не видна». Змагання універсального й вічного, це і є тут на землі, за умов часу й місця, умовність і обмеженість до кінця, зречення всього видимого. Щастя для Сковороди це не є факт видимої емпіричної дійсності. Треба стати по-за часом і місцем, щоб зрозуміти, що щастя є. Бажаючи надати своєму етичному ідеалові характер вічності й абсолютності, Сковорода опинився перед необхідністю заперечити залежність од часу й місця, повинен був ігнорувати дійсність, негативувати її, дійти до аскетичної негативації дійсності. З мораллю Сковороди сталось те-ж самісіньке, що й з етичними теоріями його попередників. Її викроєно для всіх часів, для всіх народів, для всіх становищ і як-раз через те її не можна прикласти ніде й ніколи. Що-до дійсності, то вона безсила. Змагаючись зробити свою мораль вічною, ігноруючи дійсність, змагаючись стати по-над громадою, Сковорода мусів був увести в свою етику позагромадські й аскетичні тенденції, оскільки аскетизм зв'язано з запереченням чуттєвого світу й негативацією всього, що лежить в часі й простороні. Таким чином, Сковорода висуновши універсальний ідеал загального для всіх щастя, кінець-кінцем прийшов до своєрідного етичного меонізму: скрізь — ніде; для всіх — ні для кого.

Ковалівський якось на цю меоністичну особливість етики Сковороди уваги не звернув. Тимчасом уже Вол. Ерн в своїй книзі про Сковороду дещо з цього зазначив. «Аксиоматически устанавливаются два положения: все мы несчастны и никому путь к счастью не заказан. Первое положение есть эмпирическая истина, для всех очевидная. Второе — метафизическое убеждение Сковороды в высшей благости той природы, среди которой мы живем». (Ерн. Г. С. Сковорода. Вид. Путь. Ст. 297). Емпірично: «всі люди нещасні», метафізично: «людину рождено для щастя». Ці риси іматеріалізму й ірреалізму в етичній свідомості Сковороди лишилися не цілком виявлені у А. Ковалівського, дарма що він і сам уважає за необхідне підкреслити: «Не слід думати, що Сковорода в цей час (= другий період) цілком віддався цій громадській системі... Відірваність всіх лишалась в силі, жив у ньому і далі аскетичний ідеал... Ось чому і в байках ми зустрічаємо сліди особистої, позагромадської етики» (ст. 87). Таким чином і за Ковалівським, в Сковородинному ідеалі вселюдської суспільної етики, є певні елементи етики особистої й позагромадської.

Нам лишається розглянути ще два пункти в розвідці А. Ковалівського. Це передусім, як він дивиться на громадське значіння вселюдського універсального етичного ідеалу Сковороди, а далі його погляд на взаємовідносини універсального й індивідуального в етиці Сковороди.

Нам здається, що А. Ковалівський не зовсім точно уявив собі громадську вартість універсальної теорії щастя у Сковороди. На думку А. Ковалівського, це вчення повстало тоді, «коли Сковорода стикається близько з широкою сферою селянства». «Цей зв'язок, — каже Ковалівський, — і спричинився до найвищого розвитку громадських ідей Сковороди... «Харківські байки» можна вважати справжнім його етичним катехізмом (ст. 72). Подивимось, оскільки селянство могло прийняти ту науку, що простою мовою й пояснену зрозумілими алегоріями виклав у своїх байках Сковорода. Що тут за наука? Тут виправдується нерівність людей. На прикладі голови та тіла (байка ч. 8) з'ясовується думка, що «народ должен своим обладателям служить». Хоч щастя кожному рівне, але доля кожному не рівна. На прикладі бджоли Сковорода з'ясовує, що нагорода полягає в самій діяльності, незалежно від того, кому належатимуть продукти цієї діяльності. Діяльність для бджоли — зміст життя й джерело щастя, незалежно від того, кому припадає збирати мед. Добродійна у Сковороди бджола каже: «Нам несравненно большая забава собирать мед, нежели кушать». Не можна не погодитись з А. Ковалівським, коли він каже, що в

своїх «Харківських байках» Скворода «силкується погодити інтереси класів»; але треба визнати й те, що погоджуючи інтереси різних класів, Скворода менш схилився на бік селянства, а ніж на бік шляхетства. Алегорія голови й тіла, образ годинникового механізму, посилання на бджіл, — все це за конкретних обставин історичного життя України 18-го в., коли йшов процес покріпачення селянства й розвиток великого землеволодіння накладав свій характерний відбиток на всеньке життя українське, за цих умов усі алегорії ці могли викликати співчуття в поміщика й зовсім мало подобатись селянинові. В часи, коли у покріпаченого селянства одбирали право на продукти праці й лишали за ним тільки право на саму працю, «Харківські байки» з класичними прикладами голови й тіла — славетна байка з Римської історії — набувають зовсім иншого розуму, а ніж те, що цим байкам приписує А. Ковалівський. Що філософія Сквороди була виразом шляхетської ідеології, на це вказав Житецький в своїй праці про Енеїду й, на жаль, Ковалівський не порухався з цією думкою, вартою уваги. Але й в думку Житецького треба внести поправку: ідеологія Сквороди тільки зовні була виправданням існуючого ладу, філософською осягтою панування шляхти, кріпацької держави й соціальної нерівності. В філософії Сквороди є безперечно консервативний бік, але за зовнішньою й умовною консервативністю ховається безперечна й глибока революційність. Теза Сквороди: «Да знает каждый свою природу» (Б.-Б. ст. 324), його етична ідея: «Кожному свое, кожному по його сродности» — ця теза й ця ідея двозначні. Коли Скворода цьому гаслові давав консервативний відтінок, то це не значить, що їй не можна було надати цілком протилежного змісту й розплатити зовсім не на користь шляхетству. Скворода завсіди з'єднує протилежності, в кожному його твердженні — два розуми («в одному — два»). Кожна його теза — *coincidentia oppositorum*.

Цю подвійність Сквороди треба маги на увазі не тільки тоді, коли ми говоримо про громадські його стосунки, але й досліджуючи його філософію. А. Ковалівський пише: «Як в етиці Сквороди стояли проти себе, то борючись, то силкуючись злитись два етичних напрями — індивідуально-особистий та універсально-громадський — так і в загальній його філософії боролись дві тенденції, — моністична та дуалістична» (ст. 95). А. Ковалівський уявляє собі справу так, що Скворода іноді схилився до монізму й до універсальної етики, іноді-ж навпаки, він схилився до дуалізму й аскетичної боротьби з світом (с. 96). Це не зовсім так. Універсалізм і індивідуалізм, монізм і дуалізм не «боролись», але й не «зливались», як пише Ковалівський. Вони перебувають, як сам Скворода формулує їх взаємовідносини, в відношенні «неслитной нераздельности». Скворода скрізь бачить «двос: мир и Мир, тело и Тело, человека и Человека, — двое в одном и одно в двоих нераздельно и неслитно же. Будь то яблонь и тень ее, древо ж зни и древо мертвое, лукавое и доброе, лжа и истина, грех и разрешение» (Б.-Б. ст. 202). Методологія Сквороди — методологія «тріядизму», з'єднання антитез, синтеза протилежностей. «Одно сделано из двоих без всякого смешения, но и без разделения» (ст. 215.) — це є основним принципом всього світогляду Сквороди. Він скрізь шукає «в едином два» (ст. 77), стверджуючи: «Из двух составлено одно. Одно сделано из двоих» (ст. 215).

Закінчуючи наш розгляд статті А. Ковалівського про «Розвиток етичних поглядів Сквороди», ми повинні зазначити, що А. Ковалівський цілком має рацію, коли одкидає думку своїх попередників, що твори Сквороди не мають суперечностей і висловлює побажання, щоб складено було «свого роду *sic et non* ідей Сквороди, ц.-то тих поглядів, де він сам собі суперечить». Але з'ясовуючи ці суперечності, треба мати на увазі, що інші з цих суперечностей мали внутрішню свою логіку, ґрунтуючись в діалектичній природі філософії Сквороди.

Вінтор Петров.