



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



СКОВОРОДА



И. А. ТАБАЧНИКОВ

ГРИГОРИЙ
СКОВОРОДА



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

Москва 1972

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Табачников Исая Аронович (1904 г. рождения), кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского государственного педагогического института имени А. М. Горького. С 1930 г. ведет в высших учебных заведениях педагогическую и научную работу в области диалектического материализма и истории украинской философской мысли. Является составителем собрания сочинений Г. С. Сковороды («Твори», т. 1—2, Київ, 1961), автором ряда статей о нем и исследователем рукописного наследия Сковороды; более двух десятков лет он работает над разысканием рукописей мыслителя; им найдено более тридцати рукописей, в том числе два новых, около двухсот лет неизвестных произведения Сковороды.

**А мой жребий
с голяками.**

Г. Сковорода

**Посвящаю спутнику моей жизни,
другу, помощнику
народной артистке УССР
Полине Нятко**

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

История нашей отечественной философии богата материалистическими традициями. Ее характеризуют демократическая и гуманистическая направленность, освободительные и революционные устремления, оригинальность мысли.

Произведения крупных представителей философской мысли — необходимые звенья в историко-философском процессе, в общей цепи интеллектуального развития человечества. Их мировоззрение, их теоретические концепции, занимаемое ими место в напряженной социальной борьбе отражали коренные социальные сдвиги в их странах в общей связи с мировым историческим процессом. Выдающиеся мыслители, внесшие крупный вклад в мировую цивилизацию, голос которых прозвучал набатным призывом против порабощения людей, не забываются, память о них не блекнет, напротив, она бережно сохраняется и приумножается; их творчество получает в последующих поколениях более точную, а потому и более высокую оценку, так как должное им отдается с позиций новых завоеваний, яснее становится их подлинное место в истории мировой культуры и цивилизации.

Григорий Саввич Сковорода — мыслитель Украины второй половины XVIII столетия — принадлежит именно к этой категории людей. И чем более отдалялось его время, тем более возрастала его популярность, тем рельефнее вырисовывалось его место в истории философии народов СССР и мировой философской мысли. Эта тенденция сказалась и на публикации его произведений. При жизни автора они находились под строжайшим запретом церковной цензуры. Естественно, друзья и почитатели мыслителя могли получить их только в рукописях-автографах и списках. Невзирая на то, что их было для тех времен значительное число, они все же доходили лишь до узкого круга его сторонников. Но насколько широка была молва о нем, можно судить по тому, что некоторые списки его произведений попали в Румынию и Чехословакию.

Сковороду знали и любили широкие народные массы не только на Украине, но и далеко за ее пределами. Странствуя по селам Украины, более тридцати лет он вращался в гуще народа, жил его интересами, страдал его муками; в своих произведениях и постоянных беседах на жизненно важные для простых людей темы он отразил то, что щемило их сердца, волновало их разум.

Господствующие же классы — земельная и духовная знать — ненавидели, преследовали и травили Сковороду. После смерти мыслителя они пытались «замолчать» его творчество, его философские и общественно-политические взгляды.

Лишь в XIX в., преодолевая жестокое

сопротивление цензуры, в печати стали появляться первоначально отдельные его произведения, а затем их публикация возрасла *.

Выход в свет каждого трактата Сковороды, а тем более сборников его произведений вызывал все более широкий отклик, усиливалась борьба различных лагерей вокруг мыслителя, литература о нем увеличивалась в огромной степени. Она была очень пестрой, марксистская же оценка взглядов мыслителя была дана только после Великой Октябрьской социалистической революции. В советское время стало возможным подготовить и издать двухтомное собрание сочинений и эпистолярного наследия мыслителя (см. 15, 16).

* В 1798 г. Михаил Антоновский публикует произведение Сковороды «Наркисс» без указания автора; в 1806 г. в одном из масонских журналов публикуется произведение «Начальная дверь ко христианскому добронравию» уже с указанием автора и с кратким описанием его жизни; в 1837—1839 гг. Решетников под маркой Московского Попечительного Человеколюбивого Общества издает отдельными брошюрами пять произведений Сковороды: в 1837 г.— «Убогий Жайворонок», «Разговор дружеский о мире», «Беседа, нареченная двое», «Харьковские басни» и в 1839 г.— «Брань архистратига Михаила со сатаною»; в 1861 г. издатель И. Т. Лысенков выпускает «Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды». СПб., MDCCCLXI; в 1894 г. к столетию со дня смерти философа Д. И. Багaley выпускает более широкий сборник: «Сочинения Григория Саввича Сковороды», собранные и отредактированные проф. Д. И. Багалеem. Юбилейное издание (1794—1894); в 1912 г. в Петербурге В. Д. Бонч-Бруевич издает «Собрание сочинений» Г. С. Сковороды. Том первый. С биографией Г. С. Сковороды М. И. Ковалинского, с заметками и примечаниями Владимира Бонч-Бруевича.

В 1972 г. исполняется 250 лет со дня рождения Г. С. Сковороды. Советская и мировая общественность достойно отмечает значение выдающегося философа и поэта, демократа, просветителя и гуманиста в истории отечественной и мировой культуры.

Философские взгляды Сковороды противоречивы. В его мировоззрении причудливо переплетались и боролись новые, прогрессивные идеи, выражавшие интересы передовых сил общества, с идеями устаревшими, с религиозными предрассудками.

Буржуазные мыслители, церковники и националисты пытались замолчать гневную критику украинским мыслителем земельной и духовной знати, официальной религии и духовенства, их паразитизма и тунеядства. Они пытались использовать слабые стороны его учения, непомерно раздуть их, извратить его воззрения и представить философа юродствующим христианским проповедником и мистиком; стремились оторвать его от прогрессивной культуры украинского и русского народов, которая была животворным источником развития его взглядов, противопоставить украинского мыслителя русской философской и общественно-политической мысли в качестве носителя какого-то выдуманного ими мистического «украинского духа». Буржуазные либералы под видом «положительной» оценки мировоззрения Сковороды пытались обезвредить, обкорнать, выхолостить прогрессивное содержание его философских взглядов, разглагольствуя о его «высоких христианских качествах», о проповеди им «общечеловеческих идеалов», о «нравственном возрождении».

личности», и подобным «профессорским» пустословием они заполняли страницы газет и журналов, брошюр и монографий. Все они, невзирая на различие в оттенках, стремились оторвать жизнь, деятельность и философские взгляды мыслителя от социально-экономических условий и борьбы классов его времени, от украинских народных масс, задавленных крепостническим гнетом, из которых вышел философ, с которыми был кровно связан, которым посвятил свою жизнь, интересы и чаяния которых он своеобразно отразил в своем творчестве.

Ныне, в эпоху резкого обострения идеологической борьбы, идеологи империализма выступают против марксизма, марксистской философии и вообще против прогрессивной демократической мысли настоящего и прошлых времен. Украинский мыслитель является одним из объектов их внимания. Они пытаются всячески извратить взгляды Сковороды, представить его надысторическим и надклассовым мыслителем, юродствующим христианским проповедником, трубадуром сектантства и масонства, глашатаем мистицизма.

В творчестве Сковороды как в фокусе преломились сложные и весьма противоречивые условия жизни современного ему русского и украинского общества. И все же в его мировоззрении всегда брали верх подлинный демократизм, гуманизм, просветительство и воинствующий антиклерикализм. Он остро поставил основные, жгучие социальные вопросы своего времени, выступил против мертвой схоластики и догматизма ортодоксальной ре-

лигии, против официальной церкви и духовенства, против диктатуры земельной и духовной знати в жизни общества.

При рассмотрении философских взглядов Сквороды, как и любого философского явления, мы должны исходить из основополагающего положения В. И. Ленина о партийности философии, исходить из марксистско-ленинских принципов анализа истории философской мысли: дать объективную оценку взглядов философа, судить о мыслителе не по тому, что им не было дано сравнительно с современными достижениями философской мысли, а по тому, что им было дано сравнительно с предшествующим развитием философии, установить подлинное место его взглядов как необходимого звена в историко-философском процессе, его позиции в борьбе философских партий, выяснить социальную природу его мировоззрения, установить, чаяния и стремления каких классов и социальных групп отражала и выражала его философская и социологическая концепция, какие противоречия были свойственны его мировоззрению, каковы социальные и гносеологические корни этих противоречий, какую лепту он внес в познавательный процесс, развитие демократической мысли и освободительной борьбы.

ПОРА БЕЗВРЕМЕНЬЯ

Сознательная жизнь и деятельность Сковороды относится ко второй половине XVIII столетия, в течение которой произошли крупные сдвиги в экономической и политической жизни Украины, происходило интенсивное закрепощение крестьянских масс.

Украина к началу второй половины XVIII в. не представляла единого целого. Ее правобережная часть стонала под гнетом польских магнатов, южная подвергалась постоянным опустошительным набегам турецко-татарских орд.

Гетманщина, освободившаяся от ига панской Польши еще в середине XVII в., Запорожская Сечь и Слободская Украина входили в состав Российской империи и в этот период пользовались еще некоторой автономией.

К концу XVIII в. правобережная и южная части Украины с помощью русского народа были освобождены от ига польских магнатов, султанской Турции и крымских ханов. После разгрома Турции к Российской империи присоединяются южные районы Украины, а после раздела панской Польши — и правобережная ее часть. Это было крупным прогрессивным

событием в истории Украины, отвечавшим интересам широких украинских народных масс, которые выразили свою волю к единству с русским народом еще на Переяславской Раде в 1654 г. Царское же правительство использовало вековечное стремление украинских народных масс к единству с русским народом в целях своей колониальной политики.

Сквозь всю историю Украины красной нитью проходит общность исторических путей и судеб украинского и русского народов, общность их экономики, социальных отношений, культуры и борьбы против социального гнета.

Основным содержанием освободительного движения украинских народных масс была борьба против феодально-крепостнического гнета за свое социальное освобождение, за воссоединение Украины, за единство украинского народа с русским народом.

Экономика Украины и России отличалась тем, что здесь капиталистические элементы стали вызревать намного позже, чем в Западной Европе. Переход от феодально-крепостнических отношений к капиталистическим протекал медленно и чрезвычайно мучительно для народных масс.

В XVIII в. в России и на Украине зарождаются капиталистические отношения. Еще петровские преобразования дали мощный толчок развитию промыслов и мануфактур за счет усиления эксплуатации крестьянских масс. Наряду с огромным количеством распыленных промыслов, выдававших работу на дом, в России развиваются казенная, вотчин-

ная и посессионная мануфактуры крупных размеров.

Насколько широкий размах получило развитие промышленности к середине XVIII в., видно из того, что Россия к 1767 г. занимала вместе с Англией первое место в Европе по производству железа.

На Украине в это время, особенно после отмены таможенных границ 1753 г., довольно быстро развиваются различные ткацкие, суконные, парусные, селитренные, деревообрабатывающие, стеклянные, шорные, гончарные, винокуренные, маслодельные и прочие мануфактуры и промыслы, принадлежавшие казацкой знати. Украинская казацкая знать и торгово-промышленные круги вели крупные экспортно-импортные операции с европейскими и среднеазиатскими рынками.

Дальнейшее развитие мануфактур пришло в противоречие с феодальными отношениями. Эти противоречия обострились после екатерининского указа 1762 г., гласившего, что «отныне к фабрикам и заводам деревень с землями и без земель покупать не дозволять, а довольствоваться им вольными и наемными по паспортам за договоренную плату людьми» (43, № 11490).

Этот указ выражал, с одной стороны, феодально-дворянскую сущность русской монархии, стремившейся сохранить за дворянством монопольное право владения крепостными, а с другой — исторически сложившуюся необходимость перехода к вольнонаемному труду в промышленности.

Капитализм на Украине, как и в России, во второй половине XVIII в. не вышел из ма-

нуфактурной стадии развития: еще преобладали крестьянские промыслы, сохранялись все формы патриархальных отношений и патриархальная оседлость населения.

Это не только характеризовало экономику и социальные отношения Украины XVIII в., но и обуславливало идейные процессы, ибо «переходный характер мануфактуры сказывается и здесь, так как преобразование духовного облика населения она только начинает, заканчивает же его лишь крупная машинная индустрия» (6, стр. 434).

Преобразование духовного облика населения России и Украины в XVIII в. только начиналось. Начало этого преобразования на Украине нашло свое отражение в произведениях Сковороды.

В России и на Украине в XVIII в. продолжал безраздельно господствовать феодальный способ производства. В России крепостное право юридически было оформлено «Соборным уложением» еще в 1649 г., на Украине — почти на столетие позже. Царское правительство начиная от указа Петра I 1701 г., затем указами 1738 г., 1748 г. и 1749 г. лишь юридически оформляло крепостничество, и, наконец, указ Екатерины II 1783 г. окончательно распространил на Украину общероссийское крепостное право, законодательно закрепив фактически давно установившиеся здесь крепостные отношения.

Относительно этого указа К. Маркс говорил, что «одним росчерком пера, Екатерина II превратила в крепостных четыре или пять миллионов сравнительно свободных

крестьян во вновь приобретенных западных и южных областях» (1, стр. 692). Весь политический строй русской монархии был «насквозь пропитан крепостничеством» (7, стр. 39).

Украинские помещики гонялись за землями, крепостными, за дворянским званием, военными и гражданскими чинами. С ростом землевладения, увеличением числа крепостных, развитием мануфактур, промыслов и торговли возростала роскошь в жизни казацкой знати. Царское правительство раздавало русскому и украинскому дворянству огромные земельные угодья на Украине. Процветали фаворитизм и казнокрадство. Казна являлась источником неслыханного обогащения дворян и наиболее крупных представителей торгово-промышленных кругов.

Дворянско-феодалная сущность русского царизма сказалась также и в его колониальной политике. Царское правительство постепенно упраздняло жалкие остатки бывшей автономии Слобожанщины и Гетманщины. В 1775 г. ликвидируется Запорожская Сечь. Отменяется казацкое военно-административное устройство. На всю территорию Украины распространяется «Положение о губерниях», вводится двухстепенное административное деление — губернское и уездное, создаются наместничества. Подвергаются реформе все сферы административно-политической жизни, военного устройства, судебных установлений, законодательства, фискальной системы и т. п., упраздняются Магдебургское право и Литовский статут, ликвидируется неопределенность правовых норм и вводят-

ся единые общероссийские законы и порядки. Старшинская знать, срашиваясь с русским дворянством и царизмом, наделяется дворянским званием, русскими военными и гражданскими рангами, добивается юридического оформления своего владения землей и сотнями тысяч крепостных.

В результате все более усиливавшегося закрепощения крестьянства, перевода казаков в «посполитые» и их последующего закабаления происходили крупные социальные и классовые сдвиги, обострялась борьба классов, разрастались восстания в пикинерских полках, «голоты» в Запорожской Сечи; возникали и ширились восстания в Клиштинцах (1761—1774 гг.), рядовых казаков и крестьян в Турбаях (1789—1794 гг.).

Крестьянское антикрепостническое движение приобрело широкий размах и протекало в наиболее острых формах на Правобережной Украине, находившейся под властью польских магнатов и шляхты. Здесь крепостной гнет был более тяжелым, будучи во много крат усилен гнетом национальным и религиозным. Еще с середины XVII в. широкие крестьянские и казацкие массы во главе с Богданом Хмельницким ответили на шляхетскую кабалу, на политику окатоличивания и колонизации населения всенародным восстанием. С новой силой борьба крепостных крестьян и подневольных рядовых казаков вспыхнула в XVIII в. Широкое гайдамацкое движение 30-х, 50-х и 60-х годов вылилось в 1768 г. во всеобщее антикрепостническое восстание, вошедшее в историю под названием «Колиивщины». Это было самое круп-

ное крестьянское восстание на Украине, явившееся одним из наиболее выдающихся событий во второй половине XVIII в. Проходило оно под руководством воспетых в сказаниях и думах народных героев Железняка и Гонты, славу которых увековечил в своих бессмертных произведениях великий кобзарь, гениальный певец крестьянской революции Тарас Григорьевич Шевченко.

Колиивское восстание против польских и украинских помещиков, феодалов католической церкви и ростовщиков носило ярко выраженный классовый, антикрепостнический характер. Оно потрясло основы феодально-крепостнического строя не только на Правобережье, но и на Левобережье. Классовая борьба разгоралась. С Колиивским восстанием стали смыкаться восстания крестьян и рядовых казаков («голоты» и «сиромы») Запорожской Сечи, Новороссийской губернии, Донецкого и Пикинерского полков, имея тенденцию охватить и другие районы Украины, Слобожанщины и России и перерасти, таким образом, в общенациональную войну украинских и русских народных масс против польских, украинских и русских крепостников-помещиков.

Напуганные широтой размаха Колиивского восстания, господствовавшие классы Польши, Украины и России объединились для его разгрома. В третий раз, как и в 30-х и 50-х годах, польские магнаты и шляхта были спасены царскими войсками. Колиивское крестьянское восстание было подавлено с неслыханной жестокостью.

Гайдамацкое движение сыграло огромную

роль в исторических судьбах Украины. Оно закрепило традиции освободительной борьбы украинских трудящихся масс, вдохновило последующее развитие украинского народного творчества и революционной литературы. Оно предшествовало самой крупной крестьянской войне в России под руководством Емельяна Пугачева (1773—1775 гг.), войне, которая в свою очередь сыграла выдающуюся роль во всей последующей жизни Украины и в идейном развитии ее революционно-демократической мысли. Имена Пугачева, Железняка и Гонты, как и многих других, навеки вошли в память русского и украинского народов как имена народных героев, боровшихся за освобождение крестьянских масс от крепостной неволи.

Крестьянские войны 1768 г. и 1773—1775 гг. явились одним из ярких проявлений общности исторического процесса, стремлений, чаяний и грядущих судеб русских и украинских народных масс, совместно боровшихся против крепостничества.

В это же время Русское государство одерживает крупнейшие военно-политические победы на европейской арене. Оно превращается в мощную державу и начинает играть определяющую роль в европейских делах. Утверждение и укрепление русского централизованного государства было явлением прогрессивным, так как всякое крупное централизованное государство представляет «громкий исторический шаг вперед от средневековой раздробленности» (8, стр. 144).

Вместе с тем Русское государство сложилось как военно-феодалная монархия, как

государство помещиков и нарождавшегося класса торговцев.

Таковы основные экономические процессы, социальные сдвиги и классовые битвы, происходившие во второй половине XVIII в., на протяжении которой протекала деятельность Сковороды.

В своем произведении «De libertate» * Сковорода замечательно тепло отозвался о крупнейшем восстании украинских народных масс против польско-шляхетского ига и воспел Богдана Хмельницкого как вождя народного движения и борца за свободу народа. Как указывает биограф Сковороды — его ближайший друг Ковалинский, украинский мыслитель откликнулся и на внешнеполитические события, заявив в своей беседе с харьковским генерал-губернатором Е. А. Щербининым, что если бы он обладал призванием к воинскому делу, «то с сего же дня привязал бы... гусарскую саблю и, надев кивер, пошел бы служить в войско» (31, стр. 511).

Как крупный мыслитель своего времени, он не мог не отразить в своих взглядах существенных сторон крестьянского протеста второй половины XVIII в. против феодальной кабалы.

В мировоззрении Сковороды отражены не только общие противоречия социальных отношений его времени, но и главным образом противоречивость крестьянского движения против крепостничества. В этом социальная сущность взглядов украинского мыслителя.

* О свободе (латин.).

Все вопросы общественной жизни того времени упирались в необходимость ликвидации феодальной системы землевладения и крепостничества. На этой основе разгоралась классовая борьба крестьянских масс против помещиков.

Противоречия во взглядах Сковороды, о которых ниже будет идти речь, не случайны, они — закономерное отражение объективных противоречий крестьянского освободительного движения и исторических условий жизни украинского крестьянства.

Протест крепостного крестьянства, посполитых и рядового казачества против феодального гнета был глубоко противоречив: с одной стороны, он отличался мощью революционного порыва, стремлением уничтожить помещичье землевладение, крепостную кабалу, старые формы общежития и создать новые формы общественных отношений, основанные на равноправии мелких крестьян, о чем по-своему мечтал Сковорода, выражая их настроения и чаяния; с другой стороны, он отличался слабостью, распыленностью, закостенелостью предрассудков мелкого производителя и утопическими иллюзиями о тех формах общежития, о которых оно мечтало, наивностью представлений о путях перехода к ним, непониманием необходимости насильственного свержения не только «своего» помещика, но и царской власти и всего помещичьего землевладения в целом. Как мы уже говорили, эти противоречия вытекали из природы крестьянского движения, ибо, как указывает В. И. Ленин, если вся прошлая жизнь крестьянина научила его ненавидеть своих

поработителей, то она не научила и не могла научить тому, где же искать ответы на вопросы, волновавшие угнетенное и эксплуатируемое крестьянство (см. 9, стр. 211). Это противоречие и отразил Сковорода в своем мировоззрении и деятельности. Он выступал в защиту «голяков», против безудержной погони господствующих классов за богатством, землями, крепостными, против тунеядства и паразитизма их, но выход он искал лишь в самопознании, в установлении «сродности», в том, чтобы каждый трудился в соответствии со своими дарованиями. Воспевая труд, он не понимал, что прежде всего труд необходимо освободить от сковывающих его социальных пут.

Противоречивость крестьянского протеста заключалась также и в том, что объективные условия развития России и Украины во второй половине XVIII в. выдвинули крестьянство на арену более или менее самостоятельного исторического действия. Но крестьянство по своей природе не могло играть самостоятельную историческую роль. В лучшем случае его борьба против феодального гнета могла расчистить путь развитию капитализма и тем самым объективно способствовать продвижению общества вперед.

Если меньшая часть крестьянства действительно боролась более или менее организованно против помещичьего строя и поднималась с оружием в руках на своих врагов, то «большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала «ходателей»» (9, стр. 211). Крестьянство часто от крайних форм

выражения своего протеста — вооруженного восстания переходило к унынию и пассивности.

Известно, что судьбы крестьянства могли быть разрешены только с выходом на историческую арену рабочего класса — решающей и руководящей силы в революционной борьбе классов. В мировоззрении Сковороды отразились недостатки крестьянского движения, его ограниченность, политическая неорганизованность, несознательность. Философ был выразителем наболевшей ненависти крестьян не только к помещикам, но и к духовенству, церкви и религии как идеологии, освящавшей феодальные порядки, стремления широких крестьянских масс избавиться от духовной кабалы. Вместе с тем на взглядах Сковороды сказались их религиозные предубеждения. Сковорода выступал против официальной религии, Библии, духовенства и церкви, однако часто облачал свои новые взгляды, свой протест против церкви и религии в старую теологическую форму. И эта противоречивость объясняется тем, что «классовая борьба протекала тогда под знаком религии», и «если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это несколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени» (2, стр. 360). Вскрытая Энгельсом характерная черта крестьянских войн выражает некоторые общие закономерности крестьянских антикрепостнических движений того времени и с учетом конкретных исторических обстоятельств может быть отнесена к рассматриваемому периоду крестьянско-

го антикрепостнического движения на Украине.

У Сковороды новые, материалистические идеи приходили в противоречие с идеалистическим решением основного вопроса философии, с идеями старыми, религиозными, дань которым он вынужден был отдавать в силу отсталости общественной жизни своего времени.

Противоречия в философских взглядах мыслителя были следствием того, что философ вырос не только на определенной социальной почве, но и на почве определенного идейного материала.

Украинский народ на пути своего исторического развития подвергался опасности порабощения со стороны турецко-татарских орд и польско-литовской феодально-католической агрессии. На протяжении нескольких столетий протекала тяжелая борьба украинского народа против султанской Турции и шляхетской Польши.

Польские магнаты смотрели на украинское крестьянство и рядовое казачество как на «быдло», а на православную веру — как на «холопскую». Они проводили активную и жестокую политику колонизации и окатоличивания украинского населения. Поэтому классовая борьба крепостного крестьянства и рядовых казаков против польской шляхты часто облекалась в форму национальной и религиозной борьбы за свою независимость, свой язык и культуру.

Так как эта борьба была по своему содержанию антифеодальной, антикрепостнической, то главная роль в ней принадлежала

украинскому крестьянству, интересы которого самобытно отразил Сковорода в своей философии.

Он обучался в Киевской духовной академии, и идейные процессы, протекавшие в ней, наложили свой отпечаток на мировоззрение мыслителя. Как в центре феодально-религиозной идеологии в ней господствовал дух схоластики и мертвой догматики. Историк высшей церковной школы профессор Ф. Титов вынужден был свидетельствовать, что «в риторике и поэтике преобладала форма над содержанием, в философии — царил Аристотель и в богословии — Фома Аквинат», преподавание всех наук вообще «было проникнуто духом схоластики» (54, стр. 113, 188). При этом необходимо иметь в виду, что «схоластика и поповщина, — как указывал В. И. Ленин, — взяли мертвое у Аристотеля, а не живое» (10, стр. 326), что «поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» (10, стр. 325).

Отсюда не следует, что в Киевской духовной академии не было внутренней, исподволь происходившей идейной борьбы, отражавшей борьбу классов в украинском обществе XVII и XVIII вв. В академии были и прогрессивные тенденции. В ней шла борьба против схоластической рутинности, мертвого религиозно-догматизма, за освобождение человеческого разума от пут мистицизма и слепой веры.

Самым крупным представителем этой прогрессивной линии и наиболее выдающимся мыслителем был Феофан Прокопович, ставший членом «ученой дружины» Петра I. Он выступал против схоластики и мистицизма,

против слепой веры, обращаясь к живому, вечно ищущему человеческому разуму. Придерживаясь гелиоцентрической точки зрения и учения Коперника, он считал необходимым отделить религию от науки, утверждая, что Священное писание должно относиться к вере и не должно тормозить развитие науки.

Сковорода находился под непосредственным влиянием прогрессивных тенденций в идейной борьбе, происходившей в Киевской духовной академии. В произведении «Брань архистратига Михаила со сатаной» он прямо ссылается на Феофана Прокоповича, приводя его стихи и песни (15, стр. 462—463).

Но наибольшее влияние оказал на Сковороду великий русский мыслитель-материалист М. В. Ломоносов. Следуя за ним, украинский философ признал несотворимость и неуничтожимость материи и вечность природы в пространстве и во времени.

Великолепно образованный человек, Сковорода в совершенстве знал многие древние и новые европейские языки, древнегреческую и римскую философию и литературу — Гераклита, Эпикура, Платона, Аристотеля, Сенеку, Лукреция Кара и других, неоднократно ссылался на них в своих произведениях, при этом часто критикуя их. Он стоял на уровне высших достижений науки и естествознания своего времени, следовал учению Коперника и признавал бесконечное множество миров.

В песне 28-й Сковорода делает сноску, в которой пишет: «Коперник есть новейший астроном. Ныне его систему, сиречь план, или типик, небесных кругов весь мир принял» (15, стр. 51—53).

Ф. Энгельс называл открытие Коперника «революционным актом», а его произведение — «бессмертным творением» (5, стр. 347), которым он «бросил вызов церковному суеверию» (5, стр. 509), «церковному авторитету в вопросах природы» (5, стр. 347) и дал «отставку теологии» (5, стр. 350).

Сковорода не побоялся проповедовать учение Коперника, от которого «начинает свое летосчисление освобождение естествознания от теологии» (5, стр. 347), несмотря на то что синод в декабре 1756 г. еще раз подтвердил свои предыдущие указы «о запрещении во всей России писать и печатать о множестве миров» (49, стр. 19). Украинский мыслитель неоднократно ссылался во многих своих философских произведениях на Коперника, «коперникианские миры», «коперникианскую систему».

Любовь к науке сквозит во всех произведениях и частной переписке Сковороды. В письме к М. Ковалинскому он писал: «Кто помышляет о науке, тот любит ее» (16, стр. 213). В другом письме философ ставит свое дружеское расположение к человеку в прямую зависимость от приверженности последнего к науке (16, стр. 245).

Сковорода вышел далеко за пределы того, что дали его предшественники в украинской общественной мысли. Став на путь борьбы против мистицизма и суеверий, он обратился к реальной природе, обществу и человеку, но все же не смог преодолеть идеализма. В этом нет ничего удивительного, ибо в XVIII в. «наука все еще глубоко увязает в теологии» (5, стр. 349).

Если Сковорода не смог окончательно порвать с религиозными предрассудками, то это было своеобразной формой выражения бытовавшей тогда позиции «двойственной истины», оправдывавшейся условиями того времени. В своей философской системе Сковорода и выразил этот дуализм истины, который объективно играл прогрессивную роль, ограничивал религию, предоставляя простор для разума и научного исследования природы.

Выдающийся украинский революционер и мыслитель И. Франко, отмечая противоречивость взглядов Сковороды, писал, что судьба поставила его на грани двух великих эпох. Старая казацко-гетманская Украина политически умирала, подтачиваемая царизмом, истощалась и духовно, пережевывая старую киево-могилянскую схоластику, опережаемая в научном отношении столицами. Франко указывал, что из этих столиц (Петербурга и Москвы) шли новая культура, книги и газеты, а вместе с ними также новые идеи и взгляды, которые должны были со временем создать новое духовное движение.

Характеризуя жизнь, деятельность, мировоззрение и взгляды украинского философа, Франко писал: «Сын простого казака-украинца, ученик Киево-Могилянской коллегии, сочетает в себе Сковорода оба этих противоречивых течения в одну весьма оригинальную и характерную целостность. Можно было бы сказать, что это старый мех, наполненный новым вином. Все в нем: происхождения и образ жизни, характер, язык, форма письма — все это имеет двойственный харак-

тер, является помесью старой традиции с новым веянием» (57, стр. 79).

У Сковороды это новое имелось и в содержании, и в форме — в простой народной речи, особенно там, где он подвергал критике социальные порядки, богатство, духовенство и Библию; в то же время старое оставалось еще не только в форме, но и в содержании, особенно когда он обращался к библейским текстам. Новые материалистические идеи у него боролись и переплетались с идеями старыми, отжившими, религиозными.

Таковы социальные корни и идейные истоки мировоззрения Сковороды.

ЖИЗНЬ И МУКИ ПОИСКОВ

Кто грусть во утробе носит завсегда,
тот лежит во гробе, не жила никогда.

Сковорода

Жизнь украинского мыслителя и поэта сложилась особым образом, она полна коллизий, драматической напряженности, мук неустанных творческих поисков.

Григорий Саввич Сковорода родился 3 декабря (22 ноября по старому стилю) 1722 г., в селе Чернухи Лубенской округи Киевского наместничества, в семье рядового малоземельного казака-подпомощника. Начальной грамоте он обучался в сельской школе, у странствующих дьяков. В 1733 г. он вступил в Киевскую духовную академию и пробыл там до 1741 г. Следует думать, что уже в то время Сковороду не удовлетворяли обстановка в академии и царивший в ней дух схоластики. Поэтому, как только ему представился удобный случай, он оставил академию.

Во время пребывания русской императрицы Елизаветы в Киеве Сковороду благодаря его музыкальным и вокальным способностям включают в состав придворной капеллы. Юношу не привлекал двор, не соблазняли удобства жизни и комфорт, которыми пользовались находившиеся в капелле. Его влекло стремление шире познать мир, надежда многое получить от пребывания в столице. Однако жизнь при дворе претила мыслителю, она

ни в какой степени не отвечала его внутренним запросам. Именно здесь перед ним обнажились пороки роскоши, он увидел, что от излишества рождается пресыщение, «от пресыщения скука, от скуки — душевное огорчение» (16, стр. 213), он возненавидел праздность, паразитизм придворной жизни. Почти трехлетнее (1742—1744 гг.) пребывание при дворе привело его к убеждению в том, что дворец — это вертеп обманов и преступлений (см. 16, стр. 218). В упомянутом письме Ковалинскому он писал, что испытал на собственном опыте, что представляет собой жизнь при дворце: «...я негодовал... и особенно, когда тебя приглашали во дворец», «я испытывал эти чувства потому, что видел, как недалек ты был от гибели, если бы ты стал учителем или официальным наставником иностранного языка при дворе» (16, стр. 219). В другом письме он говорил своему другу: избегай праздности, «пусть не трогают тебя дворцы, замки и храмы» (16, стр. 256).

Возненавидев придворный образ жизни, Сковорода покидает дворец.

Стремясь продолжить образование, он вынужден был возвратиться в Киевскую духовную академию, невзирая на господствовавший там дух схоластики. Пренебрежительное отношение к схоластике Сковорода высказывает в письме к своему другу Ковалинскому: «Не будем похожи на того напыщенного и напитанного дурною философией схоластика» (16, стр. 360). Но у жаждавшего знаний юноши выбора не было. В те времена высшими учебными заведениями в России и на Украине были только духовные.

Любовь к наукам была единственной силой, побудившей его возвратиться в академию. На этот раз он пробыл в ней с 1744 по 1750 г.

Однако ни схоластическая философия, ни духовная карьера не привлекали Сковороду. Духовенство неоднократно предлагало ему принять духовный сан и всегда в ответ оно получало категорический отказ. М. И. Ковалинский описывает следующим образом один из таких эпизодов: монахи Киево-Печерской лавры предложили Сковороде принять духовный сан, который откроет ему широкий путь к церковной карьере. «Ты ...будешь столб церкви и украшение обители»,— говорили монахи. Ответ Сковороды был предельно ясен: «Я столботворения умножить собою не хочу, довольно и вас столбов (нетесанных) во храме божем!» (16, стр. 510).

В конце концов Сковорода оставил академию, как за полтора десятка лет перед тем оставил ее великий русский ученый М. В. Ломоносов.

Как мы уже говорили, все лучшее, что было в академии, оказало благотворное влияние на Сковороду. Непосредственное воздействие оказал на него ученик Прокоповича Конисский, обучавший Сковороду и читавший в академии курс логики, этики, физики и «метафизики». В совершенстве изучив греческий, латинский, немецкий, древнееврейский языки, философию и литературу, Сковорода становится одним из образованнейших людей своего времени.

Вскоре благодаря своим широким познаниям он был включен в состав посольской

миссии генерал-майора Вишневого, направленной Елизаветой в Венгрию. Поездка в Европу вполне отвечала стремлению Сквороды побывать за границей. Он пешком обошел Венгрию, Австрию, Польшу, частично Германию, встречаясь с видными учеными того времени. Один из биографов и современников Сквороды — Гес де Кальве сообщает, будто украинский мыслитель обошел всю Германию, Италию и Польшу и якобы слушал Канта (см. 28, стр. VI). Другие биографы, правда, не подтверждают этого рассказа Гес де Кальве, но игнорировать это сообщение нет оснований.

Пробыв за границей около двух с половиной лет, Скворода в 1753 г. возвращается на родину и занимает вакантное место учителя поэтики в Переяславской семинарии. С этого времени на украинского мыслителя обрушиваются преследования за его прогрессивные взгляды и деятельность. Сторонник силлабического стиха Ломоносова, Скворода ведет в этом же духе преподавание и пишет свою работу «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной» *. На этой почве у него происходит крупное столкновение с Переяславским епископом Никодимом Стребницким (51, стр. 455). Епископ запрашивает Сквороду, почему он нарушает старые каноны силлабического стихосложения, приказывает изменить преподавание и вести его «по старому обычаю». На этот приказ, как сообщает Ковалинский, Скворода отвечает епископу, что «он полагается на суд всех зна-

* Эта работа Сквороды до нас не дошла.

токов о том, что рассуждение его о поэзии и руководство, написанное им, есть правильное и основанное на природе сего искусства. При этом в объяснении прибавил латинскую поговорку: «*Alia res sceptrum, alia plectrum*, то есть: иное дело пастырский жезл, а иное — пастушья свирель» (16, стр. 490). Этим самым Сковорода бросил вызов одному из магнатов церкви, указав на его невежество в вопросах поэтики, проявив при этом не только самостоятельность мышления, но и независимость характера.

В результате по распоряжению епископа Сковорода вынужден был оставить Переяславскую семинарию.

В 1754 г. Сковорода поступает домашним учителем к украинскому помещику-дворянину полковнику Степану Тамаре и обучает его сына Василия. Украинский мыслитель, столкнувшись с чванливым нравом помещика и его жены, вскоре вынужден был покинуть их. Тамара, поняв, кого он утратил, подавил свои замашки, возвратил Сковороду к себе в имение Ковраи и теперь уже обращался с ним как с равным. Сковорода, по природе своей очень добрый и чуткий человек, привязался к Василию и пробыл у С. Тамары до окончания обучения своего воспитанника около пяти лет — с 1755 по 1759 г.

В эти годы начинается его литературная деятельность. Он пишет первый цикл «Сада божественных песней». В творчестве поэта и мыслителя отразились его мучительные идейные поиски.

Воспитанник духовной академии, средоточия религиозных традиций, он все более

осознавал глубокое противоречие между условиями жизни народа и христианским верованием.

Мыслитель жадно искал «истину» и «правду». Он один из первых в истории украинской общественной мысли обратился к разуму, объективной природе, общественной жизни, человеку. Он выступил с горячим протестом против официальной религии и церковной схоластики, которые подавляли человеческий разум и уводили его от реальной жизни в потустороннее царство мистических теней.

Противоречие между феодально-религиозной идеологией и становлением наук, столь необходимых для дальнейшего развития общества, нашло свое выражение в идейных поисках Сковороды. Он отразил в своих взглядах объективную тенденцию общественного развития, но субъективно оказался на распутье между верой и наукой, между отрицанием религии и отсутствием другого идейного оружия, которым можно было бы воспользоваться. Поэтому протест Сковороды органически вылился в протест против официальной религии, против ее мертвой догматики, нелепых библейских сказок, против духовной диктатуры церкви. Он ратовал за новую религию, религию сердец. Сковорода хотел подновить религию, дать новое, аллегорическое толкование Библии.

Противоречивое отношение к религии вызвало у Сковороды идейные поиски, послужившие источником дальнейшего развития его взглядов. Эти поиски нашли свое выражение уже в «Саде божественных песней»,

сквозь которые проходят два основных мотива: религиозный и поиски «правды», «истины», «добродетели».

Центральным вопросом всей системы взглядов Сковороды, волновавшим его на протяжении всей жизни, был вопрос о человеке, о счастье для человека и всего народа. Церковь, религия, Библия и духовенство предлагали народу искать счастье в потусторонней жизни, на «небесах». Мыслитель не мирился с этим, он считал, что «щастия нет в небе» (16, стр. 36). Он не верил в мнимое, потустороннее царство. Он утверждал, что счастье нельзя откладывать не только в несуществующий иллюзорный мир, но даже на завтра, даже на час, «будто прожитый час возвратится назад, будто реки до своих повернутся ключей» (16, стр. 40).

Сковорода видел и то, что «щастия нет на земле» (16, стр. 36), народ живет в ужасающей нищете и стонет под тяжелым ярмом крепостничества. Вокруг себя он видел ненасытную погоню за богатством, тунеядство, роскошь, разврат феодалов земли и церкви.

Еще Гес де Кальве, давший неправильную оценку философским взглядам мыслителя, вынужден был признать, что Сковорода заметил, как не у нас только, но и везде богатому поклоняются, а бедного презирают; видел, как глупость предпочитают разуму, как шутов награждают, а заслуга питается подаванием.

В 10-й песне — «Всякому городу нрав и права», в которой автор подвергает беспощадной критике господствующие классы, особенно ярко разворачивается публицисти-

ческий талант Сковороды. Художественные достоинства песни, гражданские мотивы, нравственные идеи уходят в глубь украинского фольклора. Она отразила горе и печаль, гнев и мудрость народа, поэтому и получила всеобщее признание и широкую известность, вошла в быт, украинское народное творчество, литературные и драматические произведения писателей; ее распевали kobzari и lirniki по широким просторам всей Украины, она вошла в собрание галицких песен Вацлава из Олеска и Жеготы Паули даже «без сознания самих собирателей, что эти песни сочинены Сковородою» (40, стр. 177).

В этой песне автор бичевал помещиков, «стягивающих грунты», купцов, обманывающих, обсчитывающих, обмеривающих «при аршине», ростовщиков, опутывающих свои жертвы долговой кабалой, видящих свою жизнь «в процентах», чиновничий аппарат, трущщийся в панских углах, услуживающий казацко-помещичьей знати, всеобщее стремление помещиков и купцов, ростовщиков и чиновников к роскоши. Все они строят «дом свой на новый манер», заводят «иностранный скот», собак для ловли, пиршествуя так, что хоромы их шумят «от гостей, как кабак», предаются разврату, «венериним амурам»; в то же время юристы узаконяют захват земли казацкой знатью; блудливые виршеплеты поют панам панегирики; «студенты» ведут пустые, схоластические диспуты, от которых «трещит голова», и т. д. и т. п. А народ стонет от произвола и бесправия, так как все «законы» защищают помещиков, богатеев, чиновников, белое и черное духовен-

лоден пессимизм Вольтера в сравнении с глубочайшим пессимизмом Сковороды, в это же самое время вслушивавшегося в неизъяснимой тоске и тайные рыдания мира»; будто «за много десятилетий Сковорода предвосхищает пессимизм начала девятнадцатого столетия» (62, стр. 83). Дм. Багaley, хотя он много сделал для публикации произведений философа и исследования его творчества, все же дословно повторил Эрнa: «Сковорода как бы предвосхищает пессимизм начала XIX столетия» (17, стр. 23). Вл. Эрн пытался идейные раздумья мыслителя представить как пессимизм, завуалировать его поиски счастья для народа ничегo не значащими фразами о мистических «тайных рыданиях мира», о том, будто «через разлад и хаос своей души он с яркостью ощущает разлад мировой, хаос вселенский» (61, стр. 135). Буржуазный националист белоэмигрант Мирчук идет еще дальше: «...в личности Сковороды, несомненно, найдется много патологических элементов» (65, стр. 21). Так опошляли буржуазные националисты и реакционные писаки глубокие социальные поиски Сковороды.

Впрочем, еще в досоветский период либеральная писательница Ал. Ефименко указывала на безрассудность таких представлений: «Философия его (Сковороды.— И. Т.) никогда не была философией самоотречения и скорби, но философией разума и счастья» (23, стр. 245). Сковорода не был мистиком, он был крайне далек от мистицизма, он «фигура редчайшей цельности» (23, стр. 252). Однако далее этой оценки Ал. Ефименко не пошла.

Сковорода восставал не против какого-то выдуманного Эрном «разлада мирового», «хаоса вселенского», а против «разлада» социального, против вопиющих социальных противоречий своего времени. Эрн и другие подобные писатели пытались протест демократа и просветителя против социальных порядков перенести на всю Вселенную вообще, мистифицировать его критику существующего строя.

Мировоззрению философа пессимизм был чужд, его идейные поиски не имели ничего общего с угрюмым взглядом на грядущее народа, он считал: «Кто грусть во утробе носит завсегда, тот лежит во гробе, не жил никогда» (16, стр. 56). Пессимизм и безнадежность — признак внутренней, интеллектуальной пустоты, нравственной бесперспективности. Уныние не может спасти ни людей, ни народ от их бедствий, мрачная безысходность — прямая дорога к несчастью, смерти. Нет, Сковорода страдал и радовался полнотой бытия, был великим жизнелюбцем, искал пути к счастью народа, к устранению пороков современного ему общества, в грядущее он смотрел открытыми глазами, верил в светлое будущее своего народа. Жизнь остановить нельзя, она неуклонно идет вперед.

Идейные поиски Сковороды привели его к своему решению вопроса, его оптимизм выражен в другой песне: миновал «мрак», «вихр», «шум мирского ветра», «прошли облака», «прошла тоска» и «кручина»; радостно он восклицал: «Прощай, о печаль! Прощай, прощай, зла утроба! Я на ноги встал, воскрес от гроба»; обращаясь к жизни, он пи-

сал: «Ты радуга, жизнь, ведро * мне, свет, мир, олива» (16, стр. 30).

В чем же нашел выход для себя мятущийся гуманист и мыслитель? Только в защите народных интересов он видел смысл своей жизни: «А мой жребий с голяками» (16, стр. 43). Он мечтал о свободе для народа:

...мне вольность одна есть нравна
И беспечальный, препростый путь.
Се — моя мера в житии главна;
Весь окончится мой циркуль тут (16, стр. 18).

И все же, невзирая на то, что сквозь всю жизнь и все произведения Сковороды красной нитью проходит служение народу, «голякам», «беднячью», Багалеёв вопреки исторической правде говорит, что «у Сковороды не было вообще классовой идеологии» (17, стр. 38), что его идеология касалась «одинаково всех классов тогдашнего общества и даже всего человечества» (17, стр. 38), что она «была надклассовой или внеклассовой» (17, стр. 38). Такое мнение было на руку только буржуазным националистам.

Таким образом, уже в начале творческой деятельности, в период написания первого цикла «Сада божественных песней», мыслитель пришел к выводу о необходимости служения народу и встал на путь защиты «голяков».

После ухода от С. Тамары в 1759 г. Сковорода был приглашен Белгородским епископом Иоасафом Миткевичем в Харьковский коллегиум учителем по классу «пнитики».

Чуждый духу схоластики, новоназначен-

* Ясная, тихая погода (церковнослав.).

ный преподаватель поэзии вел обучение сообразно со своими прогрессивными взглядами. Это вызвало у духовного «начальства» бурю возмущения и послужило причиной трехкратного его увольнения из коллегиума— в 1760, 1764 и в 1766 гг.

Особенностью Харьковского коллегиума были его состав и программа: в нем обучались выходцы из различных слоев населения, и в программе было много светских предметов. В 1765 г. для лиц дворянского происхождения были организованы добавочные классы с преподаванием французского и немецкого языков, математики и геометрии, инженерного искусства и артиллерии, геодезии, и вместе с этими предметами была введена и этика. На ведение этого последнего курса был приглашен Сковорода.

Один из друзей просил его пренебречь нанесенными обидами, принять должность наставника и преподавателя этики и уделить внимание его племяннику Михаилу Ивановичу Ковалинскому. Скрепя сердце Сковорода в последний раз возвратился в коллегиум. Чуткий воспитатель полюбил юношу и дружил с ним около трех десятков лет, вплоть до последних дней своей жизни.

Свой курс Сковорода назвал «Начальная дверь ко христианскому добронравию для молодого шляхества Харьковской губернии» и под этим же названием написал одно из первых своих философских произведений. Кроме того, в этот же период он написал две проповеди, явившиеся введением к его курсу «О христианском добронравии» (см. 15, стр. 3—13).

Но и на этот раз Сковорода недолго пробыл в Харьковском коллегиуме. В 1766 г. между ним и воинствующим мракобесом архиепископом Белгородским Порфирием Крайским произошел конфликт. Произведения Сковороды привлекли особое внимание церковного вельможи, ему нетрудно было понять их антиклерикальную сущность, отрицание автором всех церковных канонов и религиозной ортодоксии. Епископ увидел в них посягательство на церковную власть и на основные догмы христианского вероучения. Поэтому Сковорода в третий раз был уволен из коллегиума. Больше он туда не возвращался.

Итак, уже в ранних произведениях мыслитель ставил вопросы, которые стремился разрешить на протяжении всей своей жизни. В упомянутых двух проповедях он приходит к полному отрицанию Христа как исторической личности; с иронией он спрашивал: «Где он родился? От коих родителей? Сколко жил на свете? Как давно? Две ли уже тысячи лет или не будет?» (15, стр. 3); христианина он называет язычником и спрашивает: «Долго ль тебе лежать на земли? Будешь ли ты когда-нибудь человеком?» (15, стр. 4). Сковорода ищет человека не в христианском вероисповедании, — оно не отражает истинной сущности человека; не в фарисейских проповедях церковников, — они лживы и двулики, он ищет человека в духовном начале. Главное зло, которое привело человека к утере его человеческой сущности, — это забвение его духовной природы и беззаконие.

В ранних произведениях Сковорода занят

не только поисками истинного человека, но ставит также главнейшие вопросы всей своей философской системы, которые затем были развернуты в его последующем творчестве.

Нельзя выяснить существенные вопросы биографии Сковороды и его идейных поисков, не обращаясь к его переписке с Ковалинским. Здесь о многом он говорит весьма откровенно.

В письмах 1765—1766 гг. Сковорода видит истинный источник жизни в труде (см. 16, стр. 218), бичует тунеядство и роскошь, подвергает критике сановников и самого царя: «Я презираю Крезов» (16, стр. 231); «что касается меня, то пусть другие заботятся о золоте, о почестях, о Сарданапаловских пирах и низких удовольствиях, пусть ищут они народного расположения, славы, благоволения вельмож; пусть получают они эти, как они думают, сокровища,— я им не завидую, лишь бы у меня были духовные богатства и тот хлеб духовный», без которых нельзя стать истинным человеком (16, стр. 413). И о царе он говорит: «Здоровый хлебороб счастливее больного царя. Нет, он лучше также и здорового царя» (16, стр. 236).

Таким образом, уже в раннем творчестве явно виден протест Сковороды против современных ему социальных порядков, официальной религии, духовенства, двора, его стремление обратиться к реальной природе, человеку, его демократизм и гуманизм.

Вопрос о раннем творчестве Сковороды является весьма важным. Все без исключения буржуазные исследователи стремились использовать слабые стороны мировоззрения

мыслителя, особенно раннего периода его творчества. Они пытались создать версию, будто мыслителю был чужд материализм и он являлся не столько философом, сколько христианским проповедником. О нелепости этой выдумки свидетельствует не только дальнейшее развитие взглядов украинского мыслителя, который шел влево, к более острой постановке социальных вопросов и к материализму. Его взгляды даже раннего периода не давали никаких оснований для подобных утверждений, ибо уже здесь наметились основные контуры его философской концепции, уже здесь он обратился к реальной природе и недвусмысленно выразил свой протест против феодально-крепостнического гнета и официальной религии.

Именно эти взгляды Сковороды и вызвали обрушившиеся на него гонения, о чем он прямо говорит в своих письмах к Ковалинскому.

Протест против социальных порядков своего времени Сковорода выразил следующими словами в одном из этих писем: всякие «ложные апостолы, еретические ученые, тираны, т. е. дурные цари, которые, проникнув в недра государства, в лоно церкви, путем хитростей, проникая, наконец, в самые небеса, смешивают небо с землей, часто весь мир сотрясают смутами» (16, стр. 277).

Напоминая Ковалинскому переяславский инцидент, Сковорода с презрением отзывается о духовном «начальстве», в том числе и о епископе Никодиме Стребницком: «...переяславские мыши были причиной того, что я был выброшен с большими неприятностями из семинарии» (16, стр. 295). Противниками

Сковороды были не только «переезские мыши», но и харьковские, и белгородские, и другие представители духовной знати. Только через сто лет после смерти Сковороды стало известно, что на него было заведено «секретное дело», в котором он обвинялся в антиправительственной и антицерковной деятельности (см. 30, стр. 235, 237—239).

Преследования светской и духовной власти были ответом на прогрессивную деятельность философа, на его антиклерикальные взгляды, на его протест против существовавших порядков. Но никакие гонения не могли сломить его дух: «Помни, что наша жизнь — это непрерывная борьба»; спасай себя и народ — «куй себе меч» (16, стр. 356), чтобы противостоять тирании и «жителейскому морю», полному низменных соблазнов.

Буржуазные исследователи пытались затушевать социальный протест Сковороды, изменение взглядов мыслителя в сторону еще более острой постановки социальных вопросов, становление материалистической тенденции в его философских воззрениях.

В 1766 г. философ, гонимый властью имущими, окончательно покидает Харьковский коллегиум, уходит в народ и на протяжении почти трех десятков лет, до последних дней своей жизни, остается с народом. Странствуя по селам и городам Слободской Украины, он проповедует свои взгляды не только произведениями, но и живым словом, делом и образом жизни. Жизнь его была воплощением протеста против гнетущей действительности того времени.

Уже в начале своей творческой деятель-

ности, в своих первых идейных поисках Сковорода стремился к «истине», «правде». Затем, находясь среди народа, он убедился в том, что «истину» и «правду» нужно искать именно в служении народу. Общение с украинским крестьянством сыграло огромную роль в дальнейшем развитии взглядов Сковороды. В постановке социальных вопросов он переходит на значительно более реалистические позиции, многие животрепещущие общественные вопросы своего времени ставит гневно, остро, а в философских взглядах приходит к признанию одного из основных положений Ломоносова — вечности материи.

Он пошел в народ с критикой существовавших порядков, с критикой официальной церкви, духовенства, религии и Библии. В то время в самой жизни общества еще не созрели необходимые условия для практического отрицания религии. Социальные корни, питавшие религиозные воззрения, оставались вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. Поэтому его борьба против официальной религии все же не вышла за рамки религиозного мышления и приняла характер резко выраженного воинствующего антиклерикализма. Последний был вполне закономерным проявлением идейного знамени почти всех крестьянских движений и крестьянского протеста против феодализма. Выразители этого протеста пользовались «той же самой христианской фразеологией, которой долгое время должна была прикрываться и новейшая философия» (2, стр. 371).

Сковорода один из первых в истории украинской общественной мысли объявил беспо-

щадную борьбу официальной религии. Он порицал атеизм («афеизм»), но порицание это встречается в его произведениях довольно редко, а вот многие положения в его критике религии объективно носили прямо-таки атеистический характер. Его критика церкви и Библии вопреки стремлению придать им новое, «разумное» толкование подрывала их коренные основы — религиозную ортодоксию с ее мертвой догматикой и пустой схоластикой.

Он пошел в народ с неумолимым обличением всего «старого», и сила его была в воинствующей, бурной и беспощадной критике. Но в своей положительной программе он был слаб и наивен, его прожекты были иллюзорны.

Этот внутренний конфликт во взглядах Сковороды, как мы уже говорили, не является продуктом лишь его субъективных противоречий, напротив — они явились отражением противоречий, свойственных крестьянскому протесту против феодальной кабалы.

Страстные поиски ответа на поставленные самим же Сковородой жгучие социальные вопросы проходят красной нитью сквозь все его творчество и его идейную эволюцию. Чем дальше развивались его взгляды, тем глубже, острее и реалистичнее была его критика земельных и церковных магнатов.

Указанные противоречия нашли свое отражение и в философских взглядах неутомимого искателя истины. Основной вопрос философии Сковорода в общем решал идеалистически, вместе с тем в его воззрениях имелась сильная материалистическая тенден-

ция, доходившая до прямого признания вечности материи, природы. По мере развития философских взглядов мыслителя и усиления материалистической тенденции эти противоречия не только не снимались, но воспроизводились на более широкой основе. Он постоянно колебался между идеализмом и материализмом; его колебания принимали и пантеистическую форму, и форму теории «трех миров» и «двух натур». Хотя он в силу условий своего времени не смог вырваться из пределов идеализма, он все же подготовил идейную почву для развития материалистического мировоззрения и революционного демократизма в последующей истории прогрессивной украинской философской и общественно-политической мысли.

Период хождения Сковороды в народ, охватывающий около трех десятков лет (с 1766 по 1794 г.), был самым плодотворным в его деятельности и творчестве. За это время он создал почти все свои литературные и философские работы; им было написано 18 произведений и сделано 7 переводов с латинского на русско-украинский язык того времени. Кроме уже упомянутых «Сада божественных песней», двух проповедей и «Начальной двери ко христианскому добронравию», им были написаны следующие дошедшие до нас произведения: «Наркисс» (1767 г.), «Асхань» (1767 г.), «Беседа, нареченная двое» (1772 г.), «Диалог, или розглагол о древнем мире» (1772 г.), «Разговор дружеский о душевном мире» (1772 г.), «Басни Харьковские» (1774 г.), «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира»

(1774 г.), «Икона Алкивиадская» (1776 г.), «Жена Лотова» (1780 г.), «Брань архистратига Михаила со Сатаною» (1783 г.), «Пря бесу со Варсавою» (год не установлен), «Благодарный Еродий» (1787 г.), «Убогий Жайворонок» (1787 г.), «Потоп змиин» (1791 г.). Разные стихотворения (различные годы) и письма (различные годы).

Автором настоящей монографии в 1971 г. были найдены автографы неизвестных ранее двух крупных трактатов мыслителя: «Беседа 1-я, нареченная *Observatorium*», и «Беседа 2-я, нареченная *Observatorium specula*» *. Эти произведения лежали под спудом около двухсот лет. Сковорода в письме к Ковалинскому от 26 IX 1790 г. (16, стр. 388) упоминает их, но до сих пор их следы нигде не были обнаружены. Теперь они получили известность.

Но это не значит, что мы уже знаем все произведения, написанные Сковородой. Надо полагать, что где-то находятся еще не разысканные его работы, тем более что по этому поводу имеются прямые свидетельства. Игнорировать их только на том основании, что они вызывают некоторое сомнение, мы не можем. Так, А. Хаждеу говорит, что в его распоряжении были не дошедшие до нас рукописи: «Неграмотный Марко» или «Марко препростый», «Ольга православная» и «Симфония о народе». По поводу трактата «Неграмотный Марко» имеется мнение, что это

* ГБЛ. Рукописный отдел, шифр: «ф. 14, № 1365». См. о них мою публикацию в журнале «Філософська думка» № 5 и № 6 за 1971 г. В этой же тетради находится считавшийся утерянным автограф произведения «Пря бесу со Варсавою».

второе заглавие «Разговора пяти путников о истинном щастии в жизни» (15, стр. 602). Сковорода довольно часто давал вторые и даже третьи наименования своим сочинениям. Все же не исключена возможность, что это самостоятельное произведение. А как быть с двумя другими — «Ольга православная» и «Симфония о народе»? Все три перечисленных трактата до сих пор не найдены.

В развитии философских взглядов Сковороды выдающиеся место занимают такие произведения, как «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни» (второе название — «Разговор дружеский о душевном мире»), где с особенной остротой ставятся социальные вопросы; «Икона Алкивиадская», в котором философ приходит к прямому признанию вечности материи, и особенно «Алфавит, или Букварь мира».

В последующих произведениях (после написания «Разговора пяти путников о истинном щастии в жизни») полностью разворачивается оригинальность взглядов мыслителя и его философской концепции.

Умер Сковорода 9 ноября (29 октября по старому стилю) 1794 г.

Вся его замечательная жизнь, самоотверженная деятельность и творчество были живым и ярким протестом против «житейского моря», волновавшегося в «златожадной» погоне за роскошью, против всей феодально-крепостнической системы и церкви. Поэтому Сковорода и завещал написать на своей могиле афоризм: «Мир ловил меня, но не поймал».

Все реакционные «исследователи»: церков-

ники, трубадуры казенно-самодержавной «науки», буржуазные националисты и либералы — отрывали украинского мыслителя от социальной почвы, на которой он вырос, от борьбы классов и всей предшествующей прогрессивной русской и украинской общественно-политической и философской мысли, которая была действительным источником формирования мировоззрения и философских взглядов Сковороды. Они искали источники его взглядов не в социально-экономических условиях его эпохи, не в передовой культуре украинского и русского народов, не в его страстном протесте против крепостничества, а в различных «школах» и «школках» западноевропейского идеализма, мистицизма и спиритуализма, пытаясь доказать, что Сковорода слепо следовал различным философским системам и религиозным воззрениям прошлых времен.

Церковники считали его последователем «отцов церкви» и западноевропейских мистиков. Архимандрит Гавриил говорил, что «Сковорода сочетал религиозность свою с идеями германской философии» (22, стр. 53), философствующий священник Стеллецкий утверждал, что Сковорода «погружался в бездну мистического энтузиазма» (51, стр. 621), что «религиозный мистицизм окреп в Сковороде после его путешествия в Германию» (51, стр. 622).

Представители казенно-самодержавной «науки» Шпет, Радлов, Колубовский, Эрн и другие, как и представители так называемой либеральной науки Милюков, Зеленогорский и другие, целиком повторяли церковников.

Колубовский, например, говорил о Сквороде как о «мистике с платоновской подкладкой» (26, стр. 533). Радлов утверждал, что «в Сквороде мистицизм уживался с рационализмом» (46, стр. 10), Шпет заявлял, что Скворода — философ сектантства (см. 60, стр. 69, 78—79) и взгляды его заимствованы у представителей патристики — Оригена, Климента Александрийского и других (см. 60, стр. 79—80), что «есть много данных», будто у Сквороды и Дютуа был некий общий источник (60, стр. 82). Милюков рассматривал Сквороду как мистика, который сам ни к какой секте не принадлежал, но «в душе был сектантом» (39, стр. 113), и т. д. и т. п.

Одним из фальсификаторов, наиболее утонченно извращавшим взгляды Сквороды, был шовинист, религиозный философ Вл. Эрн. Он стремился «задушить» Сквороду в своих «объятиях». Превознося мыслителя, он вместе с тем всячески извращал его взгляды, превращал его в мелкого подражателя, эпитона, эклектика. Наряду с заявлением о том, что «сочинения Сквороды представляют огромную философскую ценность» (62, стр. 212), он утверждал, что «источники, питавшие его философскую мысль, для нас совершенно ясны... Эллинско-римская мысль, с одной стороны, и великие философы из «отцов церкви» — Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник, Августин, Ориген и Климент Александрийский — с другой» (62, стр. 214). Скворода — мистик, говорил он, и его философия «есть органический синтез Платона с Библией» (62, стр. 256). Именно

этим, по его мнению, Сковорода «коренным образом отличается от Д. Бруно, которому некоторые хотели бы уподобить Сковороду» (62, стр. 223). «Платон для него самый настоящий и подлинный бог о в и д е ц» (62, стр. 222). В противовес тем, кто хотел «уподобить» Сковороду Джордано Бруно, Владимир Эрн уподобляет Сковороду Шопенгауэру, заявляя, что первый предвосхитил второго. Тем самым Эрн пытался отождествить взгляды украинского мыслителя, отличавшиеся историческим оптимизмом, со взглядами философа-пессимиста, одного из идейных предтеч Ницше и идеологии германского фашизма.

Следом за церковниками и преставителями казенно-самодержавной и либеральной «науки» шли украинские буржуазные националисты, перешеголявшие их в извращении облика Сковороды, в отрицании его крупнейшей роли в истории развития украинской общественной мысли, в стремлении доказать, будто его взгляды целиком заимствованы у «учителей церкви» и западноевропейских мистиков.

Чижевского, например, не удовлетворяет исследование церковника Лебедева потому, что тот лишь «намечает проблему влияний патристики на Сковороду» (67, стр. 62), но не доказывает этого, а вот другой церковник, М. Краснюк (33), дает, мол, «ценный материал по вопросу о влияниях «отцов церкви» на Сковороду» (67, стр. 63). Но более всего Чижевский опирается на Эрна, полностью солидаризируясь с ним. Чижевский пытается свести взгляды Сковороды к воззрениям

Плутарха, Филона Иудеянина, Цицерона, Горация, Лукиана, Климента Александрийского, Оригена, Нила, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника, Августина и т. п. Впрочем, и этого ему мало: «Не следовало бы ограничиваться отцами церкви,— и новейшая (времен контрреформации) символика могла найти себе отклик у Сковороды» (67, стр. 66). Подвергнув критике Ефименко, но не за то, что она пытается найти влияние на Сковороду, а за то, что ищет это влияние со стороны Спинозы, Д. Чижевский утверждает, что Сковорода является учеником мистиков XVIII в., таких, как Дютуа-Лозанский, Беат Людвиг де Муральт, Пурхоций, и тому подобных воинствующих мистиков и реакционеров.

В своей «Исторії української літератури» М. Возняк также допустил ошибку, утверждая, будто философские взгляды Сковороды находятся в полной зависимости «от античных мыслителей и еще больше от отцов церкви», что Сковорода является проповедником «христианской философии» и «индивидуализма», и к тому же называл Эрнэ «наилучшим исследователем философии Сковороды» (21, стр. 89, 90, 92).

Д. И. Багалею принадлежит обширный библиографический обзор работ, посвященных Сковороде; однако его собственные высказывания, как мы уже говорили, эклектичны и очень далеки от действительно научной оценки философских и социологических воззрений украинского мыслителя. Он утверждал, будто Сковорода является не оригинальным и не самостоятельным мыслителем,

а почерпнул свои идеи из различных мистических школ. Багале́й высказывал недовольство тем, что «Филарет не установил связи между взглядами Сковороды и наукой мартинистов» (18, стр. 322), и установление такой связи берет на себя: «Философская теория Сковороды напоминает многое из теории мартинистов или, что то же самое, из теории Бёме» (18, стр. 322); Багале́й солидаризировался с превратным представлением Сумцова: «...мысль Филарета о мистицизме науки Г. С. Сковороды развил (самостоятельно) в 1886 г. проф. М. Ф. Сумцов» (18, стр. 324). Он присоединяется и к Зеленогорскому, но упрекает его за недостаточную разработку «попытки Сковороды, как философа, осветить Библию, в чем, на наш взгляд, заключается существо, сущность всей его деятельности, как писателя» (18, стр. 329). Таким образом, Багале́й сводит философские взгляды Сковороды к мистицизму и религиозной философии. Он солидаризируется также с В. Эрном, Милюковым, Шпетом и со всеми, кто отождествлял взгляды Сковороды с философией лозанского мистика Дютуа (см. 18, стр. 340). В противоположность указанным фальсификациям советские философы не отрывают воззрения мыслителя от социальных условий и борьбы классов его времени и концентрируют свое внимание на прогрессивных сторонах его учения, не игнорируя вместе с тем и ретроградные стороны его философии.

И действительно, подлинные истоки формирования взглядов Сковороды коренились в условиях жизни Украины того времени,

ожесточенной борьбе классов, в русской и украинской передовой культуре.

Его философские и общественно-политические взгляды — значительный шаг вперед в истории философской мысли Украины XVIII столетия, одна из необходимых идейных предпосылок для последующего возникновения и развития украинской революционно-демократической мысли.

«МИР — ЧТО ТЫ ЕСИ?»

...И тогда ж зачинается цыплинонок,
когда портится яйцо.

Сковорода

Итак, Сковорода смотрел на людей, на народ как гуманист, страдал от того, что трагические противоречия раздирают человека и губят общество. Но что же такое человек, что такое общество?! Что такое мир? Божественного ли они происхождения? Конечно, нет! Он высмеивает теолога: «Нещасный книжник! Читал пророков, искал человека, да попал на мертвеца, и сам с ним пропал» (15, стр. 9). В человеке мыслитель искал естественную природу. Тем, кто сводил человека только к духовной сущности, он саркастически замечал: «Фу! Можно ль, чтоб был человек без плоти, крови и костей? Фу! Что се?» (15, стр. 11). Антропологический взгляд привел мыслителя к убеждению, что человек — часть природы. Но что такое природа, мироздание? Какое место в нем занимают общество и человек? Каким законам подчиняются мироздание и человек? Что такое духовная жизнь человека и в каком отношении она находится к его телесной природе, к его жизни в обществе, к общей системе мироздания?!

Таков более широкий круг проблем, волновавших современную ему науку. Мыслитель столкнулся с коренными онтологическими,

гносеологическими и социальными вопросами, ответ на которые он пытался дать и давал по-своему на протяжении всей своей жизни. Но ответить на эти проблемы нельзя было, не разрешив основного вопроса всей философии — об отношении духовного к материальному. А ответ на него как раз и оказался камнем преткновения его философской системы, источником коллизии его ищущего разума. Ответ на этот вопрос приобрел у Сковороды собственную оригинальную окраску и связан был с его теорией «трех миров» и «двух натур».

Всю окружающую действительность Сковорода рассматривал как три взаимосвязанных мира: первый мир — это природа, «макрокосмос», или «мир обительный»; второй мир — это общество и человек, или «микрокосмос»; и, наконец, третий мир — это «мир символов», или Библия.

В наиболее законченном виде эта теория излагается в произведении «Потоп змиин» (15, стр. 533—580). Здесь Сковорода пишет: «Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Другии два суть частнии и малыи мыры. Первый микрокозм, сиречь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сиречь Библиа» (15, стр. 536).

К теории «трех миров» Сковорода пришел не сразу. Правда, еще на заре своего творчества он считал, что человек — это целый «мирик», а Библия — «мир символов». Однако это был лишь первый набросок теории «трех миров». По мере дальнейшего развития

взглядов философа все более четко вырисовывалась эта теория; ее смысл заключается в том, что естественная природа «макромира» преломляется и продолжается в «микромире», в человеке.

Человек, микромир не сверхъестественный феномен, не нечто случайное и не продукт божественного творения, напротив, его «естество», «природа», «натура» есть закономерное продолжение «макромира», мира «обительного», общей природы вещей. Все неживое и живое на небесах и на земле подчиняется единым естественным законам. Противоестественное — выдумка праздных умов и лжецов.

Обращаясь к реальной природе, человеку, отбрасывая церковную схоластику, мыслитель все же не в состоянии был расстаться с религиозными традициями. Поэтому он стремился найти место для Библии в своем представлении о мире. В результате он создает теорию так называемого «третьего мира», «мира символов», которым и является Библия. Желая видеть в Библии нечто рациональное, он пытался аллегорически толковать ее сказания. Он резко выступал против официальной религии и дословного понимания Библии. Он разоблачал библейские сказания о сотворении мира как «бабские сказки» и хотел придать Библии новое, «разумное», аллегорическое толкование. В этом случае она якобы может стать источником познания «макро-» и «микрокосмоса».

Его противоречивое отношение к религии и Библии является одной из основных форм проявления противоречивости его мировоз-

зрения, его колебания между идеализмом и материализмом. Эта противоречивость и колебание нашли свое выражение в теории «двух натур».

Согласно этой теории, каждый из трех миров обладает «внешней», «видимой», «материальной» природой («натурой») и «внутренней», «невидимой», «духовной» природой («натурой»). Впервые теория «двух натур» была высказана Сковородой в одном из первых его произведений — «Начальная дверь ко христианскому добронравию»: «Весь мир состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая» (15, стр. 16). Эту мысль он далее развивает в произведении «Беседа, нареченная двое». Здесь он уже резко расчленяет весь мир на два мира: на мир внешний, материальный и мир внутренний, духовный: тот «глуп, кто двое нащитать не умеет», «нужно везде видеть двое» (15, стр. 171): «мир и мир, тело и тело, человека и человека,— двое в одном и одно во двоих, неразделно и неслитно же» (15, стр. 175).

Двойственной природе мироздания он посвящает найденные мной произведения: «Беседа 1-я» и «Беседа 2-я». Материальное, плоть — это нечто внешнее, видимость, за которой таится внутренняя, истинная природа всего сущего и человека: «Каждый... человек состоит из двоих, противостоящих себе и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сиречь, из вечности и тления. Посему в каждом живут два демона или ангелы... ангел благий и злой, хранитель и губитель, мирный и мятежный, светлый и темный» («Беседа 2-я», л. 19, об.). Потому-то

перед человеком всегда маячит «двоепутие»; Библия, как и все на свете, также обладает двойкой природой, и «от сих же источников рождается двойной вкус в Библии: добрый и лукавый, спасительный и погибельный, ложный и истинный, мудрый и безумный» («Беседа 2-я», л. 30). Отсюда и вытекало противоречивое отношение мыслителя к религии и Библии.

Для Сковороды весь материальный мир во всем его многообразии — это лишь «видимая» натура, которой «также не одно имя, например: вещество, или материя, земля, плоть, тень и проч.» (15, стр. 16).

Идеалистическое решение основного вопроса философии заключалось в том, что Сковорода считал первичным именно духовное начало, которое и есть сущность всех вещей. Все же материальное, внешнее или, как он говорил, «вся тварь» есть не что иное, как «рухлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, и плоть, и плетки» (15, стр. 15).

В начале своей творческой деятельности мыслитель считал истинной сущностью вещей только их духовную природу. Если материальный мир он называл «тварью», то мир духовный, «невидимую натуру» называл «богом»; «Видимая натура называется тварь, а невидимая — бог» (15, стр. 16). В начальном периоде творчества мыслителя на первый план выступает идеализм, в последующем же развитии его взглядов все более проявляется и усиливается материалистическая тенденция. Следует, однако, отметить, что и в начале своего творчества Сковорода не стоял все-

цело на монистически-идеалистической точке зрения. Еще тогда у него имелась определенная материалистическая тенденция, находившая свое выражение также и в том, что, говоря о древних греках, мыслитель постоянно склонялся к древнегреческим материалистам и отдавал им предпочтение, особенно любимому им Эпикуру.

Когда он говорил о «боге», то это ничего общего не имело с ортодоксально-религиозным пониманием бога. В его воззрениях проступала определенная пантеистическая тенденция. Она проявлялась в его понимании бога и в том содержании, которое он вкладывал в это понятие. Для него бог — это внутренняя сущность вещей, закономерность мироздания. Он говорил: древние мудрецы называли бога, или внутреннюю природу, «умом всемирным»; далее он продолжал: «невидимая натура» или «бог» имела различные имена, «например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч... А у христиан знатнейшие ему имена следующие: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Последняя два имени кажутся свойственнее протчих, потому что ум вовсе есть невеществен, а истинна вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу» (15, стр. 16). Тем самым «невидимая натура» или «бог» теряли свою сверхъестественную, мистическую сущность и выступали в качестве внутренней закономерности вещей.

В главе 3-й «Начальной двери ко христианскому добронравию», озаглавленной «О промысле общем», он прямо называет «невиди-

мую натуру» «всеобщим законом, или уставом» (15, стр. 17; подчеркнуто мной.— И. Т.).

Таким образом, Сковорода один из первых в истории украинской общественной мысли выступил против ортодоксально-религиозного понимания бога, вытравливая из понятия «бог» мистическую сущность и наделяя его новым содержанием — закономерностью вещей.

Проблема закономерности является одним из центральных вопросов всей философской системы мыслителя.

Поиски закономерностей природы были новым, прогрессивным явлением. Хотя они и вызревали в старой, теологической форме, но стремление найти закономерность в природе объективно ломало ту устаревшую религиозную форму.

Еще в начальном периоде своего творчества он ревизует религиозное понимание бога, утверждая, что «господен мир» не в боге и не за пределами действительного мира, а в самом мире и в человеке, ибо «бог, и мир его, и человек его есть то едино» (15, стр. 193). Отождествляя бога с миром и человеком, растворяя бога в мироздании и человеке, он считал, что «нового» человека и «новый» мир необходимо искать не в потустороннем царстве, а в самом человеке, «в плотской нашей тени» (15, стр. 196), так как «он в тебе, а ты в нем» (15, стр. 195).

Сковорода отрицательно относился к «материальному» не потому, что это нарушало сказки о божественном творчестве, а потому, что в «материальном» он видел лишь пошлое, связанное с богатством и стяжательством.

Он не мог отграничить философский материализм от грубого, если можно так выразиться «житейского», материализма, который он связывал со «златожадной» погоней за богатством, «грунтами», «людьми» и «чинами». Отрицательное отношение к безудержному материальному стяжательству мыслитель перенес на философское решение вопроса об отношении духовного к материальному.

Один из либералов, Ф. А. Зеленогорский, понимал это и писал, что Скворода «ратовал против материалистического направления жизни» (подчеркнуто мной.— И. Т.), но Зеленогорский придавал этому положению ложное толкование, стремясь затушевать и скрыть свойственную Сквороде острую постановку социальных вопросов. Зеленогорский сознательно останавливался на абстрактно истолковываемых категориях «добра» и «зла», разглагольствуя об «умственных» и «нравственных» запросах «человеческого духа» вообще, чтобы представить мировоззрение мыслителя в искаженном виде (25, № 3, стр. 198).

Скворода относился резко отрицательно не только к погоне за богатством и к грубо материалистическому образу жизни, но и к представлениям о сверхестественном, мистическом мире, отрицал его и считал пригодным только для «бабских сказок».

Если философ враждебно относился к миру «видимому», «материальному», считал его «ложным» и не признавал мистического мира, то где же в таком случае было ему искать другой мир — «истинный мир»?

Отсюда и вытекало раздвоение им существ-

вующего реального мира на два мира: мир «видимый» — материальный и мир «невидимый», духовный; «мир наш есть риза, а господень — тело» (15, стр. 192).

В замечательном произведении «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни»* материалистическая тенденция в мировоззрении Сковороды приобрела более яркий характер. Хотя он по-прежнему делит мир на два мира и называет «невидимый» мир «божественной сущностью», эта последняя приходит в более резкое противоречие с его материалистическими утверждениями, а по мере эволюции его философских воззрений утрачивает божественный характер. Он пристально вглядывался в неразрешимый конфликт между библейскими легендами и естественными законами природы, во внутренние противоречия самой Библии. Если в ней он находил отступления от канонического толкования бога, то эти отступления его уже не устраивали: «В Библии бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и протчими безчисленными именами». Но даже эти дезавуирующие бога имена не удовлетворяют Сковороду, и он идет значительно далее, левее и продолжает: «Для чего ж его не назвать (Natura) натурою? Что ж до моего мнения надлежит — нельзя сыскать важнее и богу приличнее имени, как сие. Натура — есть римское слово, по-нашему природа или есте-

* Это произведение встречается и под иными названиями: «Разговор дружеский о душевном мире», «Разговор дружеский о мире», «Разговор о душевном мире». Разночтения заглавия были внесены переписчиками.

ство. Сим словом означается все-на-все, что толко родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется мир» (15, стр. 213).

Теперь он уже считает мир бесконечным и многообразным, а за богатством его проявлений он видит общее начало, имя которому «натура» или «природа». Явления и предметы мира временны и преходящи, а внутренняя, «раждающая» природа вещей остается вечной, никем не созданной, никогда не рождавшейся и не могущей погибнуть. Она не имеет ни начала, ни конца и бесконечна во времени и пространстве: «Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало. А понеже сия мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим» (15, стр. 214).

Эти положения о природе рождающей и рождаемой перекликаются с известным положением выдающегося голландского материалиста и пантеиста Бенедикта Спинозы о природе порождающей (*Natura naturans*) и природе порожденной (*Natura naturata*) (см. 50, I, стр. 107).

Далее Сковорода приходит к таким выводам: внутренняя природа вещей, природа «раждающая» — это «тайный закон», «правление», «царство», внутренняя закономерность вещей, которая «всегда была», «всегда везде

есть», «всегда будет». Эта рождающая природа или внутренняя закономерность, «как прекрасное, цветущее дерево, закрывается в зерне своем и оттуда ж является» (15, стр. 213—214). Мир бесконечно многообразен, ибо все «раждаемое» происходит «от тайных неограниченных ея (природы. — И. Т.) недр» (15, стр. 214). Если внешние формы проявления мира несчетны и вместе с тем временны и преходящи, то «раждающая» природа является единой, вечной и непреходящей. Сковорода заявляет: «Сия повсеимственная, всемогущия и премудрия силы действие называется тайным законом, правлением, или царством, по всему материалу разлитым бесконечно и безвременно, сирич нельзя о ней спросить, когда она началась — она всегда была, или поколь она будет — она всегда будет, или до коего места простирается — она всегда везде есть» (15, стр. 214).

В «Разговоре пяти путников о истинном щастии в жизни» мыслитель говорит о вечности и бесконечности природы, о ее многообразии и единстве.

Понимая, что это материалистическое положение противоречит принципам религиозного мировоззрения, он преднамеренно обостряет вопрос о «натуре», о «природе». Устами одного из беседующих лиц — Афанасия он бросает следующую реплику: «Постой! Сие слово, кажется, воняет ересью... Твоя натура пахнет идолопоклонством. Лучше сказать: бог открыл, не языческая твоя натура» (15, стр. 212).

Реплика Афанасия не только литературно-

полемический прием, но и действительное обвинение, брошенное ему церковниками. Один из цензоров Московской духовной цензуры— В. Иванов сделал следующее заключение по поводу более раннего произведения Сковороды «Наркисс», или диалог «О познании самого себя»: «...второй разговор (из диалога: «О познании самого себя») по содержащейся в нем наивеличайшей ереси, достоин сожжения и проклятия» (32, стр. 12). На это обвинение Сковорода (его взгляды изложены от имени Якова) язвительно отвечает: «Здравствуй же, олховый богослов! Естли я, называя бога натурою, зделался язычником, то ты и сам давно уже преобразился в идолопоклонника» (15, стр. 212).

Таким образом, уже в этом произведении Сковорода отбрасывает ортодоксально религиозное понимание бога как негодное, языческое, идолопоклонническое. Бог для него — природа, да и не только природа, но и человек, и добродетель, и истина. В этом его пантеистическая тенденция. Но как известно, всем пантеистам свойственно противоречие (см. 3, стр. 589). Противоречия в последующем развитии философских убеждений Сковороды не снимаются, а развертываются дальше. С полевением взглядов мыслителя «внутренняя природа» рассматривается им не столько в качестве «духовного начала», сколько в качестве «закономерности», «естества», «натуры» вещей и всей природы в целом.

В связи с обращением Сковороды к реальным условиям жизни народных масс, к природе, к объективному миру происходит дальнейшее развитие его философских взглядов.

Это нашло свое воплощение в одном из лучших произведений мыслителя — «Иконе Алкивиадской» (15, стр. 371—402).

Здесь философ формулирует ряд материалистических положений о природе: она бесконечна в пространстве, вечна во времени, неисчерпаема в своих проявлениях, она никем не была создана, никогда не погибнет. Природа — это бесконечное количество миров: «Взглянем теперь на всемирный мир сей, как на увеселительный дом вечнаго, как на прекрасный рай из безщетных вертоградов, будь то венец из веночков, или машинище, из машинок составленный» (15, стр. 381), а в харьковском автографе собственноручно добавляет: «ни местом, ни временем, не ограниченный» *.

Вслед за Коперником и Ломоносовым Сковорода считал, что мир не ограничен Землею и планетами солнечной системы; он состоит из бесконечного количества материальных миров **. Еще до написания «Иконы Алкивиадской» он выдвигал материалистическое представление о мироздании, считал библейские легенды противоестественными, противоречащими законам материальной природы. В произведении «Кольцо», написанном им во второй половине 1773 г., которое, между

* Этот второй вариант был написан Сковородой в 1780 г. Сохранялся он в библиотеке Харьковского Историко-Филологического Общества; ныне находится в Харьковском областном архиве МВД УССР под шифром: «Харьк. истор.-филол. об-во», XIII отд., № XVII.

** Сообразно с уровнем развития науки того времени он наивно полагал, что на Луне существует жизнь и имеются города.

прочим, наиболее засорено теологическими рассуждениями о «третьем мире» — «мире символов» (Библии), он все же говорил: «Возможно ль, чтоб Енох с Илиею залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождении осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судия на радуге? Кая огненная река? Кая челюсть адская? Верь сему, грубая древность, наш век просвещенный» (15, стр. 270). В «Иконе Алкивиадской» он развивает эту мысль и едко высмеивает библейские сказания, будто «летали Илиины кони», «при Елиссее плавало-де железо, разделялись воды, возвращался Иордан, за Иисуса Навина зацепилося солнце, за Адама змии имели язык человеческой» (15, стр. 373).

Он называет «бабскими сказками» библейские сказания, будто «звезды спадут», «солнце померкнет», «свиется небо аки свиток», и разоблачает библейский «нелепый вздор», который давал повод думать, что «мир обительный когда-то погибнет». Все это «вздор исторический» (15, стр. 389), говорил он, и «речь сия никак не пристала ко вселенскому миру» (15, стр. 385).

Сковорода спрашивает: а как с другими мирами? Кто их создал? Погибнут ли они? (см. 15, стр. 385). Он тонко иронизирует над библейским мифом о конце мира: «Скоро-де конец миру... бог знает, может быть, в следующий 1777 год спадут на землю звезды», и язвительно замечает: «...от бога вся возможна». Суеверы же упиваются этим, «браничат и козлогласуют нелепую, объявляя

неприятелями и еретиками всех несогласных». Затем ирония сменяется гневом,— это уже не детское мудрствование: «наглость» думать, будто натура «когда-то и где-то делала то, чего теперь нигде не делает и впредь не станет»; более того, философ считает, что «восстать противу царства ея законов* — сия есть нещасная исполинская дерзость»; он с возмущением спрашивает: как это природа могла восстать против своих законов? такие нелепые мысли могут быть «в детских и подлых умах» (15, стр. 373—374), у тех, «кто угорел или в горячке, тот скажет: «...от богаде вся возможна»» (15, стр. 375).

Высказав ряд материалистических положений в общей теории мироздания, Сковорода пришел в противоречие с идеалистическим решением основного вопроса философии.

Определяя свое отношение к Платону и к идеалистическому миропониманию, он говорил: «...в сем месте встречается со мною любомудрое слово Платоново** в такой силе: «Подлость не почитает за сущую точность». Nisi quod [prix] teneat, сиречь кроме одно тое, что в кулак схватить может, а в кулак схватить можно одно осязаемое» (15, стр. 382). Платон утверждал, что признание материальности мира есть «подлость», считающаяся только с осязаемым «веществом». С точки

* Законов природы.

** В произведении «Кольцо» о Платоне и других идеалистах античного периода Сковорода пишет: «Во время оно Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью земли летающия» (15, стр. 251).

зрения древнегреческого идеалиста, «вещество», материальный мир — это ничто, временная и преходящая тень вечно существующих «идей». Сковорода противопоставил платоновской линии в философии прямо противоположную, демокритовскую: «... как свидетельствует острое философских учеников речение: *Unius interitus est alterius generatio* — «Одной вещи гибель рождает тварь другую»» (15, стр. 381).

Приводя указанное положение Платона, Сковорода говорил: «Если ж мне скажешь, что внешний мир сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается. Видишь, что одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыплинок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в бесконечность. Вся исполняющее начало и мир сей, находясь тенью его, границ не имеет. Он всегда и везде при своем начале, как тень при яблоне». И наконец, впервые в своей творческой деятельности без обиняков Сковорода говорит: «*Materia aeterna*» * (15, стр. 382).

Таким образом, Сковорода стал на точку зрения вечности материи, объективности и реальности природы, ее бесконечности в пространстве и во времени, ее постоянного развития, неисчерпаемости форм ее существования, признания материальной субстанции и возникающих, развивающихся и сменяющихся явлений природы.

* Материя вечна (латин.).

В «Иконе Алкивиадской» Сковорода впервые с такой безапелляционностью говорит о материальности, вечности и бесконечности природы, мироздания. В его рассуждениях имеются и элементы диалектики.

Эти материалистические положения закономерно пришли в непримиримое противоречие с его теорией «двух натур», согласно которой природа обладает двумя началами — материальным и духовным.

Разрешить это противоречие, вызывающее производные противоречия, возможно было на основе либо последовательного материализма и атеизма, либо последовательного идеализма и теизма. Находясь под влиянием идейных традиций своего времени, он не смог справиться с этим противоречием. Он встал на путь примирения этих двух взаимоисключающих начал. Тем самым Сковорода не только сохранил свою теорию «двух натур», но и пришел к необходимости ее дальнейшего развития.

Тот факт, что он не разрывал мир «внешний» и «внутренний», рассматривая их в органическом единстве, не спасал дела. Теория «двух натур» является ярким проявлением противоречивости философских взглядов Сковороды, его колебания между идеализмом и материализмом. Противоречие не только не снималось, но воспроизводилось на более расширенной основе.

В «Иконе Алкивиадской» он говорит: «...вижу в сем целом мире два мира, един мир составляющия: мир видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза, а тот — тело; сей тень, а тот —

древо; сей вещество, а тот — ипостась, сиречь: основание, содержащее вещественную грязь, так как рисунок держит свою краску» (15, стр. 381—382). Для него эти два мира не разгорожены непроходимой стеной, они едины в своем различии и различны в своем единстве. Положение это диалектично, однако высказано оно было на идеалистической основе. Вместе с тем сама диалектика этого положения неминуемо влекла его и к материалистическому его истолкованию.

Поэтому в этом же произведении Сковорода придает новый оттенок своей теории «двух миров» и высказывает глубокую мысль о том, что между явлением и его сущностью нет тождества, как нет и непроходимой пропасти. Это положение рассматривается на материальных, естественных процессах, потому оно вполне материалистично и к тому же носит диалектический характер. Но так как оно связано с гносеологией Сковороды, то будет рассмотрено в соответствующем месте.

В самой концепции Сковороды таилась **возможность** преодоления этого противоречия и потому, что он признал материальность, вечность, несотворимость и неуничтожимость мира, и потому, что он считал мир безусловно познаваемым. Теологическая же сторона его взглядов, дань прошлому, препятствовала превращению возможности в действительность. Только в последующем развитии прогрессивной философской мысли на Украине эта теологическая сторона была отброшена.

Понимая, что его теория «двух натур» носит дуалистический характер, мыслитель

субъективно стремился вырваться из пут дуализма и прямо заявлял: «Два кота в меху скорее, нежели два начала, поместятся в мире» (16, стр. 433). Он хотел найти единую субстанцию, «единое начало» во множестве миров: «А я вижу в нем единое начало, так как один центр и один умный циркул во множестве их» (15, стр. 381). Но объективно дуализм этим еще не преодолевался, напротив, он был перенесен в ту сферу, из которой Скворода хотел изгнать дуализм, а именно в сферу субстанции. Если все мироздание состоит из двух натур, двух миров, «един мир составляющих», а единство его коренится в «начале» или «субстанции», то остается выяснить, какова же эта «субстанция», каково это «безначальное начало» — материально или идеально?

Философ специально и неоднократно оставался на различных гранях животрепещущего для него вопроса, в плену которого он оставался на протяжении всей своей творческой деятельности. Рассмотрим два главных для Сквороды аспекта этого вопроса — его формальную сторону и его существо.

Если исходить из формальной стороны этого вопроса, из его чистой дефиниции, то «начало точное есть то, что прежде себе ничего не имело». Но такое определение Сквороду не устраивало, он считал его противоречащим даже формальнологической стороне, ложным, превратным, так как небытие не может предшествовать бытию и породить его: «ничто» не может породить «ничтошь», «ничто началом и концом быть не может». В своем позитивном решении этого вопроса

даже с формальной стороны он высказывает глубокие диалектические мысли: «Начало и конец есть... то же»; они — две стороны одного: «так, как в колце: первая и последняя точка есть та же, и где началось, там же и кончилось» (15, стр. 379). Вместе с тем критикуемое понимание «начала» он считал противоречащим не только логическому определению, но также и существу дела, самой природе реальных вещей.

Это и есть второй аспект того же волновавшего Сковороду вопроса. Дело, конечно, не в признании или отрицании материального и духовного начала: философ не сомневался в их бесспорном существовании. Дело заключается в другом — какое из них первично и какое вторично, производно. Однако это лишь иная формулировка высшего вопроса всей философии, вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе. Назло церкви и вопреки ей этот вопрос принял «более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?» (4, стр. 283).

Разве зоркий взгляд Сковороды не видел, насколько болезненно реагируют на этот вопрос теологи? Он это отлично понимал и потому острие своей полемики направлял главным образом против теологов, которых он называл «мистагогами», жрецами мистерий. Он преднамеренно обостряет этот вопрос: «Божественные мистагоги, или тайноводители, приписывают начало единственно точно богу. Да оно и есть так точно, естли осмотреться». Сковорода как будто соглашается с христианскими теологами, которые усматривали «начало» в боге. Однако он выходит

далеко за пределы религиозного понимания бога, подменяет его понятием вечности и отождествляет его с вечностью: «Ничего нет ни прежде ея, ни после ея. Все в неограниченных своих недрах вмещает. И не ей что-либо, но она всему началом и концем. Начало и конец есть, по мнению их, то же. И точно так есть, если разсудить. Вечность не начинаемое свое и после всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все. В ней так, как в колце: первая и последняя точка есть та же, и где началось, там же и кончилось» (15, стр. 379).

Пытаясь разрешить вопрос о «начале» не по его формальному признаку, а по существу, мыслитель неизменно обращается к реальной природе, материальной действительности: «В самых тварях сие можно приметить: что тогда, когда согнивает старое на ниве зерно, выходит из него новая зелень и согнитие старого есть рождением новаго, дабы, где падение, тут же присутствовало и возобновление, свидетельствующее о премудром ея и всесохраняющем миростроительстве» (15, стр. 379; подчеркнуто мной.— И. Т.). Чтобы не оставалось сомнений, носит ли «начало» духовный или материальный характер, он прямо говорит, что оно представляет собой нечто цельное и твердое, и находит ему другие подобные определения: «Сие правдивое начало везде живет. По сему оно не часть и не состоит из частей, но целое и твердое, затем и неразоряемое, с места на место не преходящее, но единое, безмерное и надежное. А как везде, так и всегда есть. Все предва-

ряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое» (15, стр. 379).

Итак, перенеся решение вопроса о том, что же является первичным — материальное или идеальное, в область субстанции или «начала», Сковорода все же не освободился от дуализма: в одном случае начало для него вполне материально — это и природа, и закономерность, и вечность, и бесконечность, и, наконец, «бессмертная материя»; в другом случае оно идеально — это духовная субстанция, бог и т. п. Но знаменательно следующее: когда мыслитель идеалистически трактует «начало», он не находит необходимых красок для его характеристики, оно выступает как нечто весьма абстрактное, худосочное, бедное; когда же он трактует «начало» материалистически, тогда он находит огромное число разнообразных определений, характеризующих содержание «начала» богатством различных сторон.

Не преодолев дуализма, Сковорода отошел далеко влево от последовательного идеализма в сторону материализма, но к материалистическому монизму он все же не пришел. Поэтому мы можем применить ленинскую оценку взглядов Аристотеля к Сковороде. Колебание между идеализмом и материализмом, между метафизикой и диалектикой — вот что характеризует его философские воззрения, причем эта борьба между двумя линиями в философии оказалась в рамках его философской системы источником ее внутренней противоречивости, непреодолимой коллизии. Историческая заслуга Сковороды состоит в том, что он стал на позиции воинствующего

антиклерикализма, отошел от идеалистического монизма, все более склонялся к материализму, вопреки церкви выступил против религиозного понимания бога как творца Вселенной, растворил его в природе и в своей воинствующей критике религии и Библии, высказал такие положения, которые объективно носили атеистический характер.

И действительно, Сковорода отождествлял бога и с «началом», и с «вечностью», и с «бесконечностью пространства», и с «природой», и с «естественной закономерностью», и с «внутренней пружиной», и с рядом иных понятий, каждое из которых приходило в непримиримое противоречие с официальной религией и теологией. Надо было обладать мужеством, чтобы во времена безраздельной духовной диктатуры церкви заявить, что бог есть «языческое название» (15, стр. 212) и кроме уже перечисленных понятий отождествить его с «любовью», «добродетелью», «истиной» и т. д.

Наиболее законченный вид теория «трех миров» и «двух натур» получила в последнем произведении философа — «Потоп эмиин» (15, стр. 533—580). В этой работе теория «двух натур» приобретает вид теории «материи и формы»: «Все три мыры состоят из двох, едино составляющих естеств, называемых материя и форма», а эта последняя является внутренней движущей силой развития «материи», «натуры». «Форму» он называет «идеей», «богом»; «божие естество... есть форма», а весь материальный мир — это лишь тень божья. Его колебания между материализмом и идеализмом приобрели новый отте-

нок, материя выступает лишь тенью духовного начала: «... в сем мыре есть материя и форма, сиречь, плоть и дух, стень * и истина, смерть и жизнь (15, стр. 539); «материя», плоть — это лишь стень, она олицетворяет смерть, а «форма» — это дух, истина, жизнь.

С одной стороны, Сковорода говорил, что материя является вечной, никогда и никем не была создана и не может быть разрушена, а с другой — «плоть по природе враждебна духу» (15, стр. 548).

И все же, невзирая на эту противоречивость, Сковорода склонялся к материализму, стремился к нему, заявляя, что материя «все места и времена наполнила», что она не исчезает, а лишь «в различные формы преобразуется». «Младенческой ложью» является легенда, будто мир может быть разрушен. Все эти и тому подобные положения подтверждают его порыв к материализму и нередко приводят к тому, что «божественная» субстанция теряет всякий смысл в его объяснении природы.

Итак, Сковорода не смог освободиться от противоречивости в своих философских взглядах. Чтобы преодолеть эти противоречия, нужно было отказаться от искусственного расчленения мира надвое и от несуществующей «духовной субстанции».

Следует отметить, что поиски духовного начала вытекали у Сковороды из его морально-этического представления о борьбе двух начал — «доброто» и «злото». Он выступал с резкой критикой господствующих классов

* Тень (църковнослав.).

за их погоню за богатством, землями, крепостными, за то, что они предавались тунеядству, разврату и вообще низменным «материальным», «телесным» наслаждениям, за отсутствие у них возвышенных духовных интересов. Для Сковороды погоня за материальным — «зло», поиски духовного, возвышенного — «добро».

Сковорода признавал внешний мир, считал его материальным, но так как все материальное было для него «тленным», «нечистым» и «мертвым», он стремился найти в окружающем мире некую духовную сущность, которая была бы возвышенной, отличной от «низменного», «материального». Поэтому он и называл материальный мир «мертвой внешностью», которая есть не что иное, как «сень, тень, краска, абрис, руга^{*}, маска, таящая за собою форму свою, идею свою, рисунок свой, вечность свою» (15, стр. 540).

Морально-этический подход мыслителя к окружающему миру раскрывается в следующем его утверждении: «Все мыры состоят из двоих естеств: злаго и добраго» (15, стр. 551); все «материальное» — «злое», все «духовное» — «доброе». Духовное не является внешним, оно внутренне присуще материальному миру, оно «из ползущаго божественным, из ядовитаго делается спасительным, из мертваго живым» (15, стр. 559). Он говорил, что «вся система мыра сего есть земля и прах, вода текущая и сень псам переходящая» (15, стр. 560).

* Льняная одежда (церковнослав.).

Стремлению дворянства и духовенства к богатству Скворода противопоставил «духовное начало», идейную возвышенность. Как уже было указано, это духовное начало он искал не в потустороннем, а в действительном, материальном мире. Поэтому он не разделял «мир материальный» и «мир духовный», но и не отождествлял их. Пренебрегающие «духовным миром» — стяжатели; пренебрегающие «материальным миром» — суеверы. В материальном Скворода искал духовное. Он говорил, что «сии две половины составляют едино; так, как пищу — глад и сытость, зима и лето — плоды, тма и свет — день, смерть и живот — всякую тварь, добро и зло — нищету и богатство господь сотворил и слепил во едино» (15, стр. 567—568). Говоря о «добре» и «зле», он прямо связывает эти морально-этические категории с нищетой и богатством, с «материальным» и «духовным». Он призывает: «Ты только старайся, чтоб из твоей лживой земли блеснула правда божия» (15, стр. 578).

Морально-этический подход к проблеме «материального» и «духовного» predetermined предпочтительное отношение Сквороды к духовному. В своем отношении к «материальному» и «духовному» он исходил не из онтологического решения основного вопроса философии, а из морально-этического отношения к «доброму» и «злому». Мыслитель не видел отличия между философским материализмом и философским идеализмом, с одной стороны, и «житейским» материализмом и возвышенными, духовными, идеальными стремлениями — с другой. Как известно, в то

время вообще еще не было понимания того, что представляет собой философский материализм: признание первичности материи и вторичности сознания.

Через полстолетия Фейербах сделал аналогичную ошибку. Как Фейербах, так и Штарке, писавший о нем, как известно, не поняли, что такое философский материализм. Энгельс говорил, что Фейербах «не может преодолеть обычного философского предрассудка, предрассудка не против самого существа дела, а против слова «материализм»» (4, стр. 286) потому, что «он, несмотря на «основу», еще не освободился от старых идеалистических пут» (4, стр. 289); над ним тяготел тот предрассудок, согласно которому «вера в нравственные, то есть общественные, идеалы составляет будто бы сущность философского идеализма» (4, стр. 289).

Этот «философский» предрассудок «возник вне философии» (4, стр. 289), в самой объективной, материальной деятельности людей, где «воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений»». В этом виде «идеальные стремления» становятся «идеальными силами» (4, стр. 290), которым сообразно с идеалистическими предрассудками придается самостоятельное значение. Все это относится также и к Сковороде. Он считал, что мысль человека есть «тайная в телесной нашей машине пружина, глава и начало всего движения ея» (15, стр. 238). Отсюда он делал вывод, будто мысль, «духовное начало», имеет

самостоятельное значение, будто оно определяет действия «телесного начала» и стоит над ним.

Сковорода считал, что человек не может жить без удовлетворения своих материальных потребностей, но при потере «меры» эти стремления, непомерно раздуваясь, превращаются в стяжательство. В этом случае «телесное начало» перерастает в «зло».

Мыслитель считал, что мысль, «духовное начало», стоит над «телесным началом». Все «телесное» является «низменным», а «духовное» — возвышенным. Поэтому «идеальные стремления» приобретают характер самостоятельных и определяющих «идеальных сил».

Этот предрассудок питался еще и тем, что Сковорода ставил идеальные стремления выше материальных. Именно в этом этическом, а не онтологическом понимании он отдавал предпочтение «идеальному началу».

Таковы субъективные мотивы, определившие предпочтительное отношение Сковороды к духовному началу перед началом материальным. Эти мотивы вытекали не столько из сознательного отношения к вопросу об отношении мышления к материи, сознания к бытию, сколько из морально-этического подхода к решению основного вопроса всей философии.

Сложность оценки философских взглядов Сковороды заключается в том, что, отдавая дань идеалистическим положениям, вместе с тем он без оговорок признавал вечность материи, ее несотворимость и неразрушимость, безграничность в пространстве и бесконечность во времени. Это безусловно ма-

териалистическое утверждение находилось в противоречии с идеалистическими предрассудками и служило постоянным источником его колебаний между идеализмом и материализмом.

Как говорит Ф. Энгельс, XVIII в. вообще не разрешил «противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте» (3, стр. 600).

Сковорода своеобразно отразил эти противоречия общественной жизни Украины в XVIII в., причем обе стороны этого противоречия во всей резкости их противостояния и борьбы оказались в рамках его философских взглядов: «Великое противострашие, сиесть антипафия, коликое между небом и землею... между сокрушаемым и вечным. Мысль или сердце есть то дух, владетель телу, господин дому» (15, стр. 429).

Противоречивость философских взглядов Сковороды приняла форму пантеизма, но, как указывал Энгельс, «сам пантеизм есть лишь преддверие свободного, человеческого воззрения на мир» (3, стр. 594).

Представители передовой русской и украинской мысли следующего, XIX столетия преодолели идеалистические заблуждения. Гениальность великого kobзря Тараса Григорьевича Шевченко заключается и в том, что революционный демократизм сочетался у него с материалистическим мировоззрением. Т. Г. Шевченко, сын крепостного и сам крепостной, революционер-демократ и певец крестьянской революции, не мог пройти ми-

мо противоречий во взглядах Сковороды, мимо его слабых сторон. Поэтому Т. Г. Шевченко критиковал Сковороду за его идеализм, за наличие элементов мистицизма, за ограниченность его демократизма — критиковал его слева.

Враги украинского народа — буржуазные националисты критиковали Сковороду справа, с реакционных позиций, за его ярко выраженную материалистическую тенденцию, за его демократизм, за его служение народу. Они делали акцент на слабых сторонах его философских и общественно-политических взглядов, на его идеализме. Они замалчивали социальный протест, красной нитью проходящий через все творчество мыслителя, затушевывали его непримиримую борьбу против официальной религии, церкви, духовенства, вытравливали его рассудок и непомерно раздували предрассудки, стремясь таким образом представить великого мыслителя и выразителя социального протеста юродствующим христианским проповедником.

В действительности же Сковорода был выдающимся прогрессивным представителем своей эпохи, создавшим идейные предпосылки дальнейшего развития украинской общественной мысли, ее движения вперед. Поэтому любые попытки представителей реакционного лагеря извратить взгляды Сковороды, затушевывать его истинную роль в истории классовой борьбы, философской и общественной мысли Украины представляют прямое искажение исторического процесса.

«ТАЙНА И ЕЕ ИЗОБЛИЧИТЕЛЬНАЯ ТЕНЬ»

Природа есть первоначальная
всему причина и самодвижущаяся пружина.
Сковорода

Гносеологические взгляды украинского мыслителя вытекали из его теории «трех миров» и «двух натур» и из принципа безусловной познаваемости мира.

Еще в начале своей творческой деятельности Сковорода считал, что макро- и микрокосмос познаваемы, но его гносеологические взгляды были настолько же противоречивы, насколько противоречивым было решение им основного вопроса философии. Противоречивость его гносеологии заключалась не в том, что он ставил под сомнение возможность познания мира либо ограничивал эту возможность. Он никогда не был агностиком и ничего общего не имел с гносеологическим скептицизмом. Более того, он высмеивал агностицизм как «смешные вздоры», «суеверные сказки», стремящиеся утвердить слабость человеческого разума. Украинский мыслитель был певцом могущества познавательных способностей человека, его разума; он считал беспредельными возможности человеческого познания.

Противоречия в теории познания Сковороды, от которых он не освободился вплоть до последнего произведения — «Потоп эмин», коренились в иной плоскости, в плоскости противоречивого решения основного

вопроса философии, в колебании между идеалистическим и материалистическим пониманием искомого им «начала». В соответствии со своей теорией «двух начал» он требовал познания обоих «естеств» — «духовного» и «материального»: необходимо «понять во всем два естества: божие и вещественное» (15, стр. 538), часто отдавая предпочтение «духовному» началу. Это и предопределило его колебание между отрицанием Библии и стремлением ее сохранить.

Критикуя Библию и нелепые библейские сказания, он вместе с тем стремился найти ей место в познавательном процессе. Это закономерно вытекало из раздвоения им мира на мир «материальный» и мир «духовный». Сковорода наивно полагал, будто Библия, аллегорически понимаемая, представляет некий «третий мир» — «мир символов», в котором раскрывается «внутреннее», «духовное», «божественное» начало природы и человека, что познать себя — это значит познать бога, ибо «бог, начало, вечность, свет есть тожде» (15, стр. 542), а все «телесное», «материальное» является «стихийной грязью», «златожаждностью». В «самопознании» он искал «внутреннюю», «духовную» сущность человека, которая является «вечной» и «нетленной». Не освободившись от элементов мистицизма, он считал, что Библия есть средство такого познания, восхождения человека к «вечным мыслям», «от смерти в живот», «от материи к форме» (15, стр. 540), что она ведет «мысль нашу в понятие вечных натур» (15, стр. 536), и полагал, что в этом «пасха» (15, стр. 540), «воскресение» (15, стр. 572).

В этой плоскости коренились противоречия и ограниченность теории познания Сковороды, именно это мешало ему выйти за пределы идеализма и преодолеть имевшиеся в его взглядах элементы мистицизма.

И все же Сковорода стремился вырваться из пут идеализма и религиозного мышления. Это нашло весьма определенное выражение в его теории познания, которая претерпела такую же эволюцию в сторону материализма, как и вся его система философских воззрений. Создав свою оригинальную теорию познания с явно выраженной материалистической тенденцией, философ внес крупный вклад в развитие украинской философской и социологической мысли.

Теория познания Сковороды приняла форму теории «самопознания», созданной им еще в начале творческой деятельности. Ей принадлежит определенное место в системе его философских и общественно-политических взглядов, по мере развития которых эта теория приобретала все более яркое социальное содержание.

Своей теории «самопознания» мыслитель придавал определяющее значение, так как именно в этом он видел возможность познания человеком окружающей природы. Он исходил из того, что человек является составной частью природы и поэтому в нем, как в «микрокосмосе», преломляются и продолжают общие законы всей природы, «макрокосмоса». Он утверждал: «Если хотим измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самых себе... собственной нашею мерою. А если наша, внутри нас, ме-

ры не сыщем, то чемь измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знать меру в протчих тварях? Да и можно ли?» (15, стр. 41). Невзирая на то что в этом положении законы природы и человека отождествлялись, Сковорода неоднократно выступал против религиозно-библейской легенды о сотворении человека богом.

Сковорода считал, что в «самопознании» человек должен познать себя как частицу общества, и переносил центр тяжести в своей гносеологии именно в эту область.

В одном из ранних своих произведений («Наркисс») философ рассматривал вопрос о «самопознании» с позиций абстрактного гуманизма, в соответствии с общим своим подходом к вопросу о человеке и общественной жизни. В «самопознании» нельзя ограничиваться познанием «телесной» внешности — необходимо еще раскрыть свой внутренний «план», «сердце», «мысли», «духовный мир». В ярких красках он показал борьбу в каждом индивидууме двух начал — «злого» и «доброего». Погоня за «материальным» — проявление «злого» начала; стремление к возвышенному, к счастью людей — проявление «доброего» начала. Человек, раскрыв свою духовную сущность и борющиеся в нем начала «добра» и «зла», должен отказаться от всего «злого» и дать полное развитие всему «доброму», возвышенному. Именно в «самопознании» философ видел путь к достижению счастья, умножению «сопричастников» счастливой жизни и спасению общества от разъедающих его язв. Теория «самопознания» занимала у него одно из ведущих мест, так как она

упиралась в центральную проблему его мировоззрения, в поиски путей, ведущих человека и все общество к счастью.

Теория «самопознания» мыслителя в определенной мере была облечена в теологическую форму, ибо в самопознании он видел богопознание, в богопознании он искал «истинного человека», а «истинный человек и бог есть тожде» (15, стр. 47). Невзирая на эту теологическую форму, мыслитель уже тогда придавал весьма земное содержание своей теории «самопознания», так как «истинного» человека он видел в человеке высоких порывов, свободном от погони за богатством и вытекающих отсюда низменных страстей: «разврата», «татьб», «вражд», «убийств» и прочих пороков, из-за которых человек теряет свою человеческую сущность. Человек высоких идеалов — это «новый человек», именно такого человека он и обожествлял. Для него бог был не чем иным, как идеализированным человеком; но этим не только обожествлялся человек, но и очеловечивался бог. В подобном низведении бога к человеку было нарушение основных канон церковной ортодоксии.

В «самопознании» мыслитель видел лучшее средство отыскания «истины» и «правды». В другом произведении того же раннего периода творчества он писал: «Хощеш ли постигнуть гору? Узнай правду... Хощеш ли постигнуть правду? Узнай царство божие. Хощеш ли постигнуть царство? Узнай себе самого» (15, стр. 107). Однако так называемое «царство божие» уже тогда усматривалось не в чем-то мистически-потустороннем,

а в самом человеке, в «правде», «истине» и «добродетели».

Таким образом, в центре теории «самопознания» находится человек, а не бог. Вместе с тем, не понимая социальной сущности человека, мыслитель искал эту сущность в «духовном» начале, коренящемся в «сердце» и «мыслях» человека, т. е. в его возвышенных идеалах и благородных порывах. Поэтому понятие «бог» сводилось им к понятиям «человек», «сердце», «мысль», «правда», «истина», «добродетель» и аналогичным иным определениям.

Однако философ считал, что одно лишь «самопознание» не может раскрыть истину во всей полноте. Недостаточно раскрыть внутренний «план» предмета, необходимо еще познать его предназначение. Он спрашивал: «Если бы ты в строении коего-то дома план узнал и силу стен его, довольно ли то к познанию совершенному онаго дома?» — и отвечал на этот вопрос отрицательно: «Не думаю. Надобно, кажется, еще знать и то, для которых советов или дел тот дом построен — бесам ли в нем жертву приносят или невидимому богу, разбойническое ли жилище или ангельское селение?» (15, стр. 43). Но дело в том, что так называемое «предназначение» выходит далеко за пределы внутренней природы или «плана» самого дома, оно упирается в социальную, а не естественную природу предмета. Это всего более интересовало Сквороду. Только в этом случае предмет раскрывается перед нами во всей полноте своих качеств.

Отсюда философ пришел к необходимости

наряду с раскрытием внутренней сущности человека, как и всех предметов вообще, раскрыть его предназначение, его роль в жизни общества и в общей системе мироздания — только в этом случае познание будет полным, истинным, всесторонним.

Гносеологические воззрения мыслителя эволюционировали далее и в последующих произведениях привели его к утверждению, что в «самопознании» нельзя ограничиваться только собственным «я» и потому, что такое познание односторонне, а значит, неполно, и потому, что оно уподобляется самовлюбленности Наркисса, являя собой тщеславие, но не познание. Действительное знание он уже рассматривает как результат всестороннего раскрытия человеком своей естественной природы и своего места в жизни общества.

Не удовлетворенный прежними поисками абстрактных начал «добра» и «зла», философ требует раскрытия определенной, конкретной природы человека, его естественных склонностей.

Сковорода высказывает глубокие диалектические мысли о том, что у каждого индивида по-своему проявляются самые разнообразные способности человека. Такие воззрения вытекали из общей системы его взглядов, согласно которой в природе не существует тождественных явлений, все они отличны, индивидуальны, специфичны. В этом многообразии природы, она бесконечна не только во времени, и в пространстве, но и в неисчерпаемой разносторонности своих проявлений.

Все предметы в природе, как и человек в обществе, рассматривались автором системы

в их единичной неповторяемости, поэтому и выдвигалось требование познания всех явлений «отлично», «неслитно» с другими. Но наряду с этим в неповторяемости есть повторяемость, в отличии — сходство. Поэтому он выдвинул новое по тому времени требование: познать все явления в природе, как и человека в обществе, также и «слично», «слитно».

Применив это положение к человеческому обществу, мыслитель пришел к выводу о неисчерпаемом богатстве человеческих дарований.

Не отказавшись целиком от категорий «добра» и «зла», он все же отошел от абстрактно-гуманистического их толкования и придал этим категориям новое, более яркое социальное содержание. Морально-этическая сторона его гносеологии не только сохранилась, но и получила дальнейшее развитие.

Теперь уже мыслитель требовал раскрытия природы человека с многих сторон. Человек должен раскрыть свою «природу», свое, как он говорил, «особство». Здесь проявился новый мотив в понимании природы человека. В «Разговоре пяти путников о истинном счастье в жизни» (15, стр. 207—247), «Кольце» (15, стр. 248—315) и «Алфавите, или Букваре мира» (15, стр. 316—370) и последующих произведениях философ рассматривал внутреннюю «природу» человека как «сродность», склонность, способность, предрасположение к определенному виду деятельности и труда и развернул в этих произведениях свою теорию счастья и служения народу. Особенно заостряется этот вопрос в произведении «Ал-

фавит, или Букварь мира». В этом произведении автор подверг критике свое прежнее представление о самопознании, свойственное раннему периоду его творчества — периоду написания «Наркисса». Самопознание должно быть не таким, говорит он, какое было свойственно самовлюбленному Наркиссу, а совершенно иным, ибо всякая самовлюбленность есть не что иное, как «тщеславие», «пустоцвет», оторванный от собственной природы (15, стр. 358). Истинно лишь то знание, которое основано на раскрытии своей естественной «природы», «сродности», своей способности к тому или иному роду деятельности. Только тот, кто познал свою природу, может быть полезен «для себе и для братии» (15, стр. 324). От этого познания зависит выбор человеком своей роли в жизни общества. Выбор деятельности не может быть произвольным продуктом прихоти либо чужих советов «бессоветников» *, он должен вытекать из природы и задатков человека. Деятельность, противоречащая внутренней природе человека, его «статии», «есть родной нещастия путь» (15, стр. 322).

Но так как познание каждой из сторон природы человека мыслитель рассматривал в двух аспектах — «отличия», «неслитности» и сходства, «сличности», «слитности», то и внутреннее естество человека также рассматривалось им в этих же двух аспектах.

«Труд», «делание» есть то, что свойственно людям и «сличает» их между собой, «отли-

* Подробно Сковорода говорит об этом в «Благодарном Еродии» и «Убогом Жайворонке», излагая свои педагогические взгляды.

чая» от «глупомудрой мартышки», от животных. Между прочим, поэтому «истинный человек» не может и не должен быть тунеядцем. Но если труд, «делание» «сличает» людей, то склонность к определенному виду труда отличает их друг от друга. Эту мысль Сковорода выражает в своем положении: «сколько должностей, столько сродностей» (15, стр. 331).

Обращение к труду как внутренней природе человека было ново не только в эволюции философских взглядов Сковороды, но и вообще в истории украинской общественной мысли. В этом также сказалась одна из черт демократизма мыслителя.

Впрочем, подлинную, наиболее глубокую сущность человека Сковорода, конечно, не мог видеть, ибо для этого необходимо было открыть его социальную природу и подняться до уровня исторического материализма.

Дальнейшее изложение теории самопознания выходит за рамки гносеологии и относится к области учения о человеке. Поэтому более подробно мы остановимся на этом вопросе в соответствующем разделе.

Свою теорию «сродности» мыслитель распространил и на мир животных: то, что может делать орел, не может делать черепаха. Сковорода искал объективную закономерность, определяющую природу органического мира, отбрасывая религиозно-мистическую легенду о «божественном» происхождении мира, животных и человека. В этом проявилось его понимание общности органического и неорганического мира.

Разумея, что между людьми и животным миром кроме общности существует еще и раз-

личие, философ стал искать то, что свойственно только людям. Если у животных «сродность» проявляется в их естественной природе, то у человека она таится в его склонности к определенному виду труда и гражданской деятельности. В поисках внутренней сущности явления и единой «природы» мироздания Сковорода подошел к проблеме «внешнего» и «внутреннего». Бесконечное разнообразие природы он относил к внешним формам ее проявления, а внутреннюю сущность — к «единому» началу. Правда, это «начало» оказалось у него не «единым».

И все же Сковорода высказал замечательную мысль о том, что между явлением и сущностью нет тождества, что в познавательном процессе нельзя ограничиваться поверхностью явлений, а необходимо проникнуть в их внутренний «план», распознать их «начало», «натуру», «вечность», «закономерность». В произведении «Алфавит, или Букварь мира» он говорил: «Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обвязательностью. Бомба не чугуном опасна, но порохом или утаенным в порохе огнем» (15, стр. 341), а затем, обращаясь к собеседнику, заключал: «Видиш ли, друг мой Афанасий, что невидное сильняе есть своего виднаго и от невиднаго зависит видное» (15, стр. 342).

Стремление остановить познавательный процесс на внешней стороне явлений он высмеивал как детское, мнимое познание: «Не тот мне знаток в корабле, кто перечол и перемерил каюты и веревки, но кто познал силу и природу корабля: тот, разумея компас, разумеет путь его и все околичности» (15,

стр. 318). Останавливающийся на поверхностной стороне явлений «подобно как младенец рыдает о разбитом орехе, не понимая, что орешная сущая иста состоит не в корке его, но в зерне, под коркою сокровенном, от котораго и самая корка зависит» (15, стр. 48). Отрицательное отношение к поверхностному пониманию природы и познавательного процесса привело мыслителя к очень широкому и далеко идущему обобщению, а именно: «...хотя бы ты все Коперникянские мыры перемерил, не узнав плана их, который всю внешность содержит, то бы ничего из того не было» (15, стр. 41). Только распознавание внутреннего «плана», «натуры», «закономерности» есть истинное познание.

Не отождествляя «видимое», «внешнее» с «сущей истой», «планом», философ вместе с тем не вырывал непроходимой пропасти между ними и считал первое внешней формой проявления второго. Он утверждал, что внутренняя закономерность предметов не может проявляться иначе, чем она проявляется. Формы проявления «сущей исты», «плана» не случайны, а закономерны. Из признания безусловной познаваемости мира закономерно следовал вывод, что всякая «тайна» имеет свою «истину», по которой она распознается и в которой проявляется.

«Истиной» Сковорода считал сущность предметов, их «план», «натуру», «ипостась», «закономерность», «начало». Но как уже установлено, противоречивость его философских взглядов и решения им основного вопроса философии была перенесена именно в область «начала», так как в одном случае он

считал «начало» «духовным», «божественным», в другом — вполне реальным, материальным, т. е. внутренней закономерностью материальной природы. Это нашло свое выражение в гносеологии мыслителя; в этом была ограниченность его теории познания, ее противоречивость, обусловившаяся колебанием мыслителя между идеализмом и материализмом.

Сковорода понимал, что содержание, вкладываемое в искомое им «начало», было противоречивым, что высказанные им в одной фразе положения исключают друг друга. Одно положение, что мир есть «тьнь божия», было несовместимым и исключало другое его кардинальное положение, высказанное тут же: «...и давно уже просвещеннии сказали весть сию: *Materia aeterna* — «вещество вечно есть», сиречь, все места и времена наполнила. Един точию младенческий разум сказать может, будьто мыра, великаго сего идола и Голиафа, когда-то не бывало или не будет» (15, стр. 552). Далее он назвал это «младенческою лжею». Таким образом, с одной стороны, внутренняя сущность предметов есть не что иное, как «форма»: «Сии формы у Платона называются **идеи**, сиречь, видения, **виды, образы**. Они суть первороднии мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сень, или материю, содержащия» (15, стр. 539), с другой — по поводу искомым закономерностей в природе он восклицал: «**Закон** же сей что есть, если не владеющая тлением господственна **природа**, названа у древних отцов... «**трисолнечное единство и естество**»? Сия единица всему глава, а сама безначаль-

ная ни временем, ни местом, ни полом не ограниченная, ни именем» (15, стр. 318). Такова была двойственность, противоречивость его понимания «начала».

Однако, стремясь к материалистическому пониманию природы, он саркастически замечал по поводу идеалистического понимания «начала»: «Сие, душа моя, в одном разсуждении о боге возможное, а в натуре тварей недостаточное», так водится только в «символическом мире», в Библии, «но сие в нашем великом мире, есть небыль», только «в бозе и от бога — все возможное», но «не от тварей ни во тварях» (15, стр. 544; подчеркнуто мной.— И. Т.). Как мы уже говорили, субъективно Сковорода выступал против дуалистического понимания «начала» и стремился «к единому началу», так как «едино начало» и «начальная единость всю тварь предваряет» (15, стр. 557). Выход Сковорода нашел в том, что духовное начало он отдал компетенции Библии, а материальное — науке, ибо наука «есть дочь природы» (15, стр. 350).

Если отсечь это «духовное» начало и стремление аллегорически толковать Библию, то остается чистейший материализм. Но так как от духовного начала и Библии он не освободился, то ему пришлось по-своему пытаться преодолеть дуализм на путях пантеизма. Однако пантеизм, как известно, не преодолевает противоречия между материей и духом. Так получилось и у Сковороды: его преодоление противоречия было мнимым, иллюзорным; противоречие не устранялось, а сохранялось. Он не смог отказаться от бога. Отсюда ему пришлось и сохранить Библию как

средство познания божественного начала и искать ей место в познавательном процессе. Так, во взглядах мыслителя в своеобразной форме выступала бытовавшая в то время теория «двойственной истины», согласно которой Библия имеет дело с богом, а наука с природой. В те времена теория двойственности истины имела прогрессивное значение.

Сковорода занимает непримиримую позицию против теологов, заявляя, что при познании и самопознании «все богословския тайны превращаются в смешные вздоры и суеверные сказки» (15, стр. 318). Он высказывает глубоко диалектическую мысль о том, что истина столь же «безначальна» и «бесконечна», как и природа (15, стр. 316), что истина углубляется и расширяется вместе с развитием наших знаний и науки. Из признания принципиальной познаваемости природы он делал вывод, что познание мира «сегодняшнего» дает понимание его не только в настоящем, но и в прошлом и в грядущем. Он говорил: «Аще кто видит днесь, той видит и вчера, и откровением единого дня отверзается 1000 лет» (15, стр. 190). Познание закономерностей роста яблони из зерна дает познание «безчисленных садов миллионы», поэтому «уразумей едино зерно яблочное и довлеет тебе», ибо «едино в нем древо с корнем, с ветвами, с листьями и плодами сокрылося». Более того, познание внутренней сущности предметов позволяет заявить: «...дерзаю сказать, и безчисленные миры. Видиши ли в маленькой нашей крошке и в крошечном зерне ужасную бездну божия силы?» (15, стр. 193). Аналогичным был подход и к рас-

крытию сущности человека: «Если кто единого человека знает, тот всех знает», так как «един в тысяще, а тысяща, как человек един» (15, стр. 190). Правда, здесь сказался в определенной мере антропологизм в оценке человека, но вместе с тем великая заслуга мыслителя заключалась в том, что во внутренней закономерности он усматривал непреходящее единство макро- и микрокосмоса, природы и человека.

Уступка Сковороды Библии, когда он говорил, что познание должно раскрыть «божью силу», идет вразрез с заявлением, что оно устремлено к «своей госпоже натуре» (15, стр. 193), ибо «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» (15, стр. 323).

Из всего сказанного видно, что, хотя Сковорода и называл «начало» всех вещей «богом», он все же искал во всех предметах и явлениях не какую-то сверхъестественную силу, а «натуру», «природу», действительную внутреннюю закономерность вещей и мироздания в целом, скрытую за внешними формами их проявления. Он всегда и во всем отдает ей предпочтение: «С природою жить и с богом быть есть то же; жизнь и дело есть то же» (15, стр. 328). Сковорода в своей аргументации исходил только из естественных закономерностей самой природы: «Если дана свыше твердость алмазу, прозрачна зелень смарагду, если сапфир родился с голубым, анфракс с блистательным, как огонь, сиянием,— назови, как хотиш, но естества его не тронеш» (подчеркнуто мной.—И. Т.). В конце концов мыслителю было безразлично,

как назвать «естество», «существо» предмета; для него более важными были внутренние природа предмета, его объективное существование, его реальность с вполне материальным содержанием: «Пустое имя без существа подобное виноградному гроздью, на стене живописью хитро изображенному» (15, стр. 357). Его интересовали не «рисунки», не отображение, а отображаемое, сами предметы, их естественная природа.

Рассматривая принципиальный вопрос о возможности познания мира вообще, Сковорода утверждал, что непознаваемых вещей не существует, ибо «всякая тайна имеет свою обличительную тень» (15, стр. 344). «Тайна» вещи — это не нечто потустороннее, сверхъестественное, это ее внутренняя сущность, она раскрывается в естественных свойствах предметов. Источником же раскрытия этих свойств и их познания является только практика, именно в ней «корень» и «плод» истины. Правильная практика — это и источник познания, и его результат: «Во всех науках и художествах плодом есть правильная практика» (15, стр. 353).

Сковорода резко выступал против отрыва теории от практики, так как только природа и естественные закономерности — подлинный источник всех наук и правильной человеческой деятельности, да и не только человеческой. Животное растет, развивается, и его естественная природа «учит» всем свойственным ему навыкам: «Природа превосходит науку. Вот кто его учит!», она есть «самый лучший учитель» (15, стр. 363), наука есть «практика», «дочь натуры» (15, стр. 350).

Приоритет принадлежит естественным закономерностям и при познании человеком своих склонностей, и при оценке взаимоотношения науки и природы; наука без природы то же, что «без вкуса пища», «без очей взор, без кормила корабль, без толку речь, без природы дело... без размера строить, без закроя шить, без рисунка писать, а без такта плясать» (15, стр. 336). Признание определяющей роли практики и предпочтение, отдаваемое природе в познавательном процессе, было прямым выступлением против схоластики.

Природа раскрывается перед человеком в различных проявлениях и может быть познана так же, как можно «распознать между дружеским и ласкательским сердцем» по наружной тени, которая «будто изъяснительное стекло, и самые сердечные закоулки ставит в виду острым блюстителем» (15, стр. 344).

На каждом шагу в произведениях мыслителя звучит его вера в неограниченное могущество человеческого разума, в познавательные способности человека: «Боже мой, чего не умеем, чего мы не можем!», нашим «любопытством», «рачительностью» и «проницательностью» мы «измерили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем* и привлекаем стремления

* Обращаем вспять (церковнослав.).

водняя, что денно новые опыты и дикия изобретения» (15, стр. 222).

Теория познания Сковороды отличается гносеологическим оптимизмом. В этом отношении он опередил своего великого современника Иммануила Канта, взгляды которого отличались агностицизмом. Однако веры в возможности познания и успехи наук еще недостаточно, если науки будут проникать в природу беспредметно, бесцельно; они должны служить народу, в этом их главное предназначение. Познание, оторванное от общественных нужд, превращается в праздное любопытство, становится бессмысленным. К сожалению, многие науки не свободны от этого порока. Людей, отрывающих науку от народных нужд, он называл «шайкой ученых» (15, стр. 320), такой «ученый проповедник без вкуса говорит» (15, стр. 328).

Эти заявления отнюдь не означают, что Сковорода пренебрежительно относился к наукам, напротив, «я наук не хую и самое последнее ремесло хвалю» (15, стр. 224), но «все сии науки не могут мыслей наших насытить» (15, стр. 222), если они не служат обществу.

Так как самым главным вопросом в философской концепции Сковороды было его учение о счастье, то и свою гносеологию он подчинил поискам счастья. Он стремился найти в науке, познании и «самопознании» путь к достижению счастья человеком и людьми; он искал такую «науку», которая раскрывала бы народу путь к счастью. Науки изучают природу, ее многообразные проявления, изучают «математику», «медицину», «физику»,

«механику», «музику с своими буими* сестрами», но «чем изобильнее их вкушаем, тем пуще палит сердце наше голод и жажда» (15, стр. 222—223), ибо эти науки не раскрывают самого главного — где искать путь преобразования общества на лучших, более разумных основаниях. Мы все видим, все замечаем, но «не примечаем и не радим о удивительнейшей всех систем системе нашего телышка».

Мыслитель считал, что «то хулы достойно, что, на их (прочие науки.— И. Т.) надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку, до которой всякому веку, стране и статье, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастье всем без выбора есть нужное, чего, кроме ея, ни о какой науке сказать не можно» (15, стр. 224). Истинное предназначение науки — служение народу, отыскание пути, ведущего народ к счастью.

Сковорода говорил, что нельзя заменить науку о счастье какой-либо отдельной наукой; каждый из ее представителей «произносит сентенцию» о счастье, но не знает его сущности и путей к нему. Астроном может «странствовать по планетам», историк «бродить по векам», но это еще не значит, что они понимают, что такое счастье и в чем его «мудрость» (15, стр. 252).

Незнание истинных путей преобразования общества создавало наивную иллюзию, будто такой наукой, ведущей к искомому счастью, является познание и «самопознание». Отсюда и вытекала связь гносеологии Сковороды

* Неразумными (церковнослав.).

с его этикой. Если познание раскрывает истину, то добродетель должна поставить ее на службу народным интересам. Особенно четко вопрос о единстве гносеологии и этики был поставлен им в произведении «Икона Алкивиадская», в котором (басня о пустыннике и госте) философ высмеивал тех, кто ищет «начало» мироздания, забывая об обществе и его нуждах, и тех, кто желает быть добродетельным и служить народу, но пренебрегает познанием всей окружающей действительности (15, стр. 378).

Не понимая социальной природы человека и действительных законов развития общества, он не мог найти реальных путей преобразования общественной жизни, а потому его утверждение о том, что только то «самонужнейшее», что «необходимо для всенародного счастья» (15, стр. 225), повисало в воздухе и оставалось утопической мечтой. Искомое счастье он усматривал не в уничтожении эксплуатации человека человеком, не в ликвидации эксплуатируемых классов, а в абстрактном, надысторическом счастье, находящемся вне времени и пространства, везде и всегда, внутри самого человека (см. 15, стр. 267—268), а потому, собственно, нигде и никогда. Он искал счастье в «сердце человеческом», в «мире душевном» и считал, что именно здесь находятся «всех наук семена» и «их источник» (15, стр. 259).

Сковорода жадно искал, как он говорил, «кафолическую», т. е. всеобщую, науку, которая объясняла бы сущность человека, общественной жизни и открывала людям путь к достижению счастья; он считал, что ни

одна из частных наук не может удовлетворить этому требованию. В этом была правильная и прогрессивная постановка вопроса, но не более того. Известно, что законы развития общества могли быть поняты и объяснены только в результате той революции, которую совершили Маркс и Энгельс в истории философской и общественной мысли.

Это не умаляет роли Сквороды в истории украинской философской мысли, того факта, что его творчество было крупнейшим явлением в истории развития отечественной прогрессивной философской и общественной мысли, вполне стоявшей на уровне мировой философской мысли XVIII в. Он поставил ряд важнейших философских и социальных вопросов и среди них вопрос о том, что общественная жизнь должна быть познана так же, как и вся окружающая действительность, что познание ее должно служить обществу, достижению всенародного счастья.

Положительная сторона теории познания Сквороды состояла в том, что философ постоянно обращался к природе, к человеку и к обществу, считая их безусловно познаваемыми. Свою теорию познания он изложил в живой для своего времени, оригинальной и яркой форме, она наносила удар по официальной религии и средневековой схоластике, рвала путы духовного рабства.

Морально-этическая сторона его гносеологии сыграла огромную роль в последующем развитии философской мысли, ибо она представляла демократизм взглядов Сквороды и требовала от науки служения народу, а от людей — посвящения себя обществу.

«ГЛАГОЛ БОЖИЙ ИЛИ БУЙНАЯ ЛОЖЬ?»

Нет смертоноснее для общества
язвы как суеверие.

Сковорода

Из онтологических и гносеологических взглядов Сковороды вытекало и его отношение к религии и Библии. Оно было таким же противоречивым, как и все его философское мировоззрение. Это противоречивое отношение к религии являлось субъективным отражением противоречий общественной жизни того времени: народные массы стремились освободиться от всех форм кабалы, в том числе от духовного гнета — от религии, но они не обладали иными идейными средствами в борьбе против религии, как ее собственными. Это вытекало из уровня развития и характера жизни украинского общества, из состояния наук, образования и просвещения, которые в то время находились в монопольном владении духовенства и церкви.

Выражая крестьянский протест, революционная мысль часто выступала в форме ересей, наносила удары по религиозной ортодоксии и иногда приближалась даже к атеистическим положениям. Ко взглядам Сковороды можно с полным основанием применить слова Энгельса о Мюнцере, указавшего, что у последнего «религиозная философия... приближалась к атеизму» (2, стр. 371).

Во время безраздельного господства религии Сковорода бесстрашно восстал против

официальной церкви и Библии и в борьбе против них порой доходил до утверждений, носивших объективно атеистический характер. Об атеизме Сковорода неодобрительно отозвался всего два-три раза (15, стр. 373, 376), в то время как все его произведения были направлены против официальной религии, схоластики, мертвого догматизма.

Фальсификаторы Сковороды стремились ухватиться за его «христианскую словесную форму» и всячески раздуть ее, изъять из его взглядов прогрессивное, живое и оставить мертвое, консервативное.

Противоречие в решении основного вопроса философии предопределило соответствующее отношение Сковороды к религии и Библии, принявшее форму теории «третьего мира» — «мира символов», которым якобы является Библия.

К официальной религии и Библии Сковорода относился резко враждебно. Это вытекало и из его глубокого социального протеста против суеверия как «смертоносной для общества язвы» (15, стр. 374), разъедающей человеческий разум, и из его явно выраженной материалистической тенденции. Он объявил войну официальной религии и Библии, стремился вырваться из цепких пут их суеверий к живому разуму, природе, человеку, но не смог полностью преодолеть религиозного мышления.

Став на путь аллегорического толкования Библии как некоего мнимого «мира символов», за которым якобы кроется реальный мир, он, следовательно, не избавился и от элементов библейской мистики.

В силу логики вещей, логики противоречивого решения основного вопроса философии Сковорода рассматривал Библию, так же как и «макро»-, и «микрокосм», в аспекте своей теории «двух натур», «двойкой природы» — «внешней» и «внутренней».

Субъективно Сковорода полагал, что наносит удар по «внешней», «материальной» стороне Библии, по ее суевериям, что путем «разумного», аллегорического толкования якобы сохраняет ее «внутреннее», «духовное», «божественное» содержание, являющееся источником мудрости и познания.

Объективные же результаты его критики были иными. Так как Библия не обладает и не может обладать «разумным содержанием», то своей яркой и воинствующей критикой мыслитель наносил удары Библии и религии вообще. Он бил не только по ее «форме», но и по ее «содержанию» ввиду их единства и соответствия. Поэтому критика формы не могла не стать критикой содержания. Попытка же Сковороды сохранить за Библией «разумное» содержание была наивной и беспомощной, так как не имела под собой объективных оснований.

Еще в начальном периоде своего творчества Сковорода подвергал критике официальную религию и Библию. По мере дальнейшего развития его взглядов эта критика усиливалась и приобретала все большую социальную остроту.

Уже в первых произведениях, высмеивая библейские сказания о Христе, мыслитель называл эти легенды «плотским» пониманием и пытался придать им аллегорическое значе-

ние. Отрицая Христа как историческую личность, он искал, однако, его в духовной сущности человека: «Научились мы братью нашу судить по плоти: так и на Христа смотрим, одни толко пустоши на нем примечая, не на самого его» (15, стр. 4—5).

В одном из ранних произведений («Асхань») Сковорода называет Библию «азиатской рекой», вьющейся «как змий», «угрюмой премудростью», «ужасной пещерой», «угрюмым обиталищем», «юродством», «подлостью» и т. п. (15, стр. 134, 135, 140).

В последующих произведениях он с еще большим гневом и сарказмом клеймит Библию, говоря, что «Библия весьма есть дурною и несложною дудою», что она «бодущий терновник, горькая и невкусная вода, дурачество... или скажу лайно, мотыла, дрянь, грязь, гной человеческий» (15, стр. 265), «прах и персть» (15, стр. 280), «ложь», «буйство» (15, стр. 375), «шелуха», что вся «Библиа есть змий, хоть одноглавный, хоть семиглавный» (15, стр. 400), ее «речь дышет гаданий мраком» (15, стр. 388), она «смерть, глад, яд и урод» (15, стр. 394). Сковорода говорил, что Библия состоит из «делания чудес божиих», «фабрика фигур его» (15, стр. 386), что в этом «природный штиль Библии», как и в том, чтобы «соплетать фигуры и символы» с «историалною или моральною лицемерностью», у нее «иное на лице, а иное в сердце» (15, стр. 388).

Философ высмеивал библейские легенды о «сотворении мира», «отдыхе божием», «вылеплении из глины Адама», «вдуновении жизненного духа», «изгнании из рая», «пьян-

стве Лотовом», «всемирном потопе» и «столпотворении», «пешешествии чрез море», «лабиринте гражданских законов», «шествии в какую-то новую землю», «странных войнах и победах» (15, стр. 270) и т. д. и т. п.

Всю библейскую писанину он называл «сенно-писменным мраком», который убивает сознание людей «баснословными бабскими историями» (15, стр. 436). Библия представляет не что иное, как собранные Моисеем различные «басни»: Моисей, «придав род благочестивых предков своих, слепил «Книгу Бытия», сиречь мироздания... Сие заставило думать, что мир создан за 7000 лет назад» (15, стр. 384). Сковорода отрицал библейскую легенду о сотворении и конце мира как нелепый вздор: «Если же обитаемым миром несть числа, как ныне начали думать, и тут нелепый вздор: «Сие небо!..» А другое ж, десятое, сотое, тысящное кто создал? Конечно, каждого мира машина имеет свое, с пловающими в нем планетами небо» (15, стр. 385). Кто их создал? — иронически вопрошал Сковорода. Как с этими мирами — погибнут ли они? «Скоро-де конец миру... бог знает, может быть, в следующий 1777 год спадут на землю звезды» (15, стр. 373). Сковорода с возмущением говорил, что «отсюда речи пророков: «звезды спадут»; «солнце померкнет»; «свиется небо, аки свиток» и протчая,— дали повод думать, будто мир обительный когда-то погибнет» (15, стр. 389).

Библейские сказания о сотворении мира Сковорода считал ложными, указывая, что «речь сия никак не пристала ко вселенскому миру» (15, стр. 385). Пусть такие нелепые

мысли имеют место «в детских и подлых умах... и высоких фамилий людях», пусть «вкушают Божию сию ложь и буйство дети и то до времени, а благоразумные да будут готовы к лучшему столу». Если же благоразумные не являются «причастниками лжи сея и буйства», пусть они тушат «факел» этих суеверий и «бражничающего раскола» (15, стр. 374).

Самым вредоносным и губительным для человека и общества являются суеверия. Все суеверы бесятся из-за нарушения ритуалов, упиваются «потопными речами», «блевотиной змиинной» (15, стр. 449), «родословиями пустыми» (15, стр. 436), поисками «тленнаго» рая, «исцелением», «воскресением», «спорят ся о происхождении духа, о сакраментах *», о вере, о церемониях, о ангелах, о муках, о блаженствах и протчая» (15, стр. 437).

Суеверия привели не только к тому, что Библию во все века и у всех народов критикуют за ее «нелепая враки и срамная и небыль», за то, что она «во многих местах безстыдно и вредно, без всякаго вкуса лжет» (15, стр. 551), но и к тому, что породили во всем мире расколы, споры, вражду, кровопролития и обезобразили братскую кровью парижские улицы **.

Обрушивая свой гнев на «мрачные суеве-

* Священнодействиях.

** Речь идет о Варфоломеевской ночи с 23 на 24 августа 1572 г. В эту ночь двором и феодально-католической знатью была организована массовая резня протестантов-гугенотов, в результате которой было истреблено в Париже свыше 2 тыс. человек, а по всей Франции — свыше 30 тыс. человек, некоторые источники говорят о 100 тыс. человек.

рия библейских сказаний», на официальную религию и ее догмы, Сковорода беспощадно бичевал духовенство и церковь как носителей суеверий и различных пороков*.

Он заклеил церковь как «мертвую храмину», а духовенство — как «идолопоклонников» и лжепороков.

Церковные обряды для него лишь пустые церемонии, которые «как орех без зерна, пусты» (15, стр. 115); в них «лицемерная обманчивость», их может исправить «самый несчастный безделник» (15, стр. 25); на этих «церемониях» «во всех странах и веках» (15, стр. 115) все дело кончалось. Сковорода — борец за возвышенные идеалы и народное счастье — восклицает: «... так скажите, к чему они мне, а следовательно, и вам? Что с них?.. Столько уже веков мудрствуете в церемониях, и каков плод, кроме одних расколов, суеверий и лицемерий? Безделники прикрылись сим листом в наготе своей. Глупцы, основали на тени сей блаженство свое. Безразумныи ревнители породили раздоры раскольничии... Отсюда непримиримыи соседних земель вражды, ненависти, а нередко и кровопролитие». Все церковные обряды являются «пустошию и мерзостью» (15, стр. 116), «враками церемониальными» (15, стр. 119),

* В. Д. Бонч-Бруевич допустил ошибку, полагая, что будто Сковорода принадлежит к сектантам. Однако нельзя считать, что Бонч-Бруевич только по этим мотивам опубликовал первый том «Сочинений» Сковороды (второй так и не вышел) под рубрикой «Материалов русского сектантства и старообрядчества». Немаловажную роль сыграл тот факт, что под этой рубрикой легче было обойти цензурные рогаки.

«ежедневно, как на театре, представляемыми» (15, стр. 123), ядом и дурманом, угодным для тех, кто «засел на мясных пирах» (15, стр. 126). В то же время «весь мир спит... глубоко, протянувшись», народ бедствует, в обществе господствуют пороки, а христианские наставники «не только не пробуждают, но еще поглаживают: «Спи, не бойсь! Место хорошее, чево опасатся?» Он клеймил духовенство и бросил ему вызов, заявляя, что «тма твоим очам сносна, а на истину смотреть не терпиш» (15, стр. 3).

Мыслитель гневно называл церковь, монастыри, духовенство и Библию «пустынными птицами», «лжепророками, пустое поющими», «безумными птицами» (15, стр. 166), «ложной позолоткой», «сиренской лжой» (15, стр. 167), «блевотиною». По поводу духовенства он говорил, что в его «запутанных думах и в затменных речах гнездится лжа и притвор... обман и суета» (15, стр. 177), «монашеский маскарад» (15, стр. 180; подчеркнуто мной.— И. Т.), а храмы их «вид имеют блудных домов» (15, стр. 182).

В произведении «Брань архистратига Михаила со сатаною» автор с возмущением писал о духовенстве: «Кое странное сие вижу позорище!.. Пятерица человек бредут в преобширных епанчах, на пять лактей по пути влекущихся. На головах капишоны. В руках не жезлы, но дреколие. На шее каждому по колоколу с веревкою. Сумами, иконами, книгами обвешенны. Едва-едва движутся, аки быки, парохияльный колокол везущии. Вот разве прямо труждающиися и обремененнии! Горе им, горе!.. Сии суть лицемеры... Мар-

тышки истинная святости: они долго молятся в костелах, непрестанно во псалтырь барабанят, строят кирпичи и снабдевают, бродят поклонниками по иерусалимам,— по лицу святы, по сердцу всех беззаконнее. Сребролюбивы, честолюбивы, сластолюбцы, ласкатели, сводники, немилосерды, непримирительны, радующиеся злом соседским, полагающие в прибылях благочестие, целующие всяк день заповеди господни и за алтын оные продающие. Домашние звери и внутренние змии лютейшие тигров, крокодилов и василисков. Сии нетопыри между десным и шуим путем суть ни мужескаго, ни женскаго рода. Обоим враги, хромы на обе ноги, ни теплы, ни студены, ни зверь, ни птица. Шуий путь их чуждается, яко имущих образ благочестия; десный же отвергает, яко силы его отвергшихся. В сумах их песок иорданский с деньгами. Обвешенные же книги их суть типики, псалтыри, прологи и протчая... Вот останавливаются молящиеся и петь начинают. Послушаем безбожные их песни божия» (15, стр. 454).

В следующей затем песне в художественно-образной форме Сковорода раскрывает цинизм, двуличность и торгашескую сущность духовенства. Обращаясь к богу, лицемеры поют:

Мы ж тебе свечицы ставим,
Всякий день молебни правим!
И забыл ты всех нас (15, стр. 455);

мы, мол, и постимся, и в пост не употребляем «хмелю», странствуем по святым городам; хоть и не придерживаемся псалтыря, но на-

изусть его знаем, а ты забыл нас. Заканчивается песнь обращением молящихся церковников к богу:

Услыши, боже, вопль и рык!
Даждь нам богатство всех язык!
Тогда-то тебе прославим,
Златые свечи поставим,
И все храмы позлащенны
Возшумяют твоих шум пений —
Токмо даждь нам век злат! (15, стр. 455).

Сковорода ненавидел духовенство за его «златожадность», разврат, опустошенность, лицемерие, моральный распад. Они «смердящие гробы», они «под видом Божиим сатану обожают», у них «злота, во одежду преподобия одета» (15, стр. 455). «О, да прильпнет язык их к гортани их!» — восклицает Сковорода и, обращаясь к народу, говорит: «Изблуй онаго духа лжи вон» (15, стр. 177).

Его критика официальной религии, Библии, церкви и духовенства была доходчива и выразительна по своей литературной форме и реалистической по содержанию. В этом была ее великая сила. Сковорода поднялся до уровня воинствующего антиклерикализма, объективно носившего атеистический характер, но, субъективно будучи связан религиозными предрассудками своего времени, он не дошел до атеизма.

Сковорода утверждал, что он подвергает критике якобы только «внешнюю», «материальную» сторону Библии, но считал ее мнимое «внутреннее» содержание источником мудрости и познания.

Стремясь сохранить Библию в подновленном виде, он заявлял, что за ее «ложью»,

«буйством», «шелухой» (15, стр. 375) и т. д. кроется «глагол божий», (15, стр. 376), что «вся сия дрянь дышет богом и вечностью» и несет в себе «прекрасную ипостась истины» (15, стр. 377). Он говорил, что «Библиа есть маленький богообразный мир, или мирик», являющийся «единственным монументом начала» (15, стр. 384), что «Библиа есть ковчег и рай божий» (15, стр. 387), в котором «божие таится сокровище» (15, стр. 399), что она, как орех, имеет «лузу» и «орешняк» (15, стр. 433) и сверх «бабних басень» имеет еще «второе, чистое, нетленное» (15, стр. 432), являясь носителем «мыслей божиих», «сердца вечнаго», человека вечного (15, стр. 430). Он полагал, что счастлив тот, кто «понял ее и нашел в жестком нежное, в горком — сладкое, в лютости — милость, в яде — ядь, в буйстве — вкус, в смерти — жизнь, в безчестии — славу» (15, стр. 409). И наконец, в своем предсмертном произведении он восклицает: «Теперь уже не обинуясь скажу, что Библиа есть и бог и змий» (15, стр. 550; подчеркнуто мной.— И. Т.).

В этом произведении наряду с талантливой и очень глубокой критикой библейских легенд он говорил: «праведен суд суди» о Библии, «не на лицо одно взирай... Знаешь видь, что змий есть, знай же, что он же и бог есть. Лжив, но и истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ» (15, стр. 558).

Поэтому, пытаясь связать свои материалистические положения во взглядах на природу со своеобразным признанием Библии, Скворода проводил резкую грань между «миром обительным» и миром «библейским». Считая

Библию миром «образов» и «символов», он говорил, что она не имеет никакого отношения к материальной природе, к действительному миру и «ни в чем не трогает обительного мира» (15, стр. 384).

Безусловной заслугой Сковороды является то, что в период безраздельного господства религиозного мышления и духовной диктатуры церкви он мужественно и решительно подверг критике религиозную догматику, церковь и духовенство, стремился освободить человеческий разум от сковывающих его цепей религиозных суеверий, от тлетворного влияния «библейских сказок». До атеизма же Сковорода не дошел потому, что духовное раскрепощение человека видел в создании новой религии — религии «правды», «любви», «сердца» и «добродетели».

Критерием отношения к устаревшей религии и Библии у Сковороды был человек, и только человек. Но с другой стороны, критерий отношения к «новому человеку», «истинному человеку» он хотел видеть в «обновленной» религии и Библии. Таким образом, для него вопрос упирался не столько в познание Библии, сколько в «самопознание», ибо только через самопознание человек может прийти к «истине», «добродетели» и «правде», но эта «правда» была у него абстрактна, надисторична, надклассова и к тому же облечена в теологическую форму.

Когда Сковорода критиковал религию, Библию, церковь и духовенство, он был реалистичен, прогрессивен и намного опережал свою эпоху и свое время. В этом сказалась сила его рассудка, отразившая мудрость ши-

роких крестьянских масс, протестовавших против всех форм экономической, политической и духовной феодально-крепостнической кабалы. Но когда мыслитель искал спасения человека в новой религии «любви» и «сердца», он отдавал дань консервативным пред-рассудкам своего времени.

Попытки Сквороды сохранить и подновить религию и Библию были искусственны, слабы и неубедительны. На фоне этих попыток ярче выступала его гневная, беспощадная и воинствующая критика религии.

Противоречивость критики религии и Библии у Сквороды отражала противоречия прогрессивного, демократического протеста закрепощенных крестьянских масс против всех форм феодального гнета. Революционная часть крестьянства выступала против всякого порабощения людей, в том числе и духовного, но под влиянием условий жизни и пред-рассудков, наслаивавшихся на протяжении многих сотен лет, она еще не понимала, в чем действительные средства освобождения от пут духовного рабства. Это противоречивое отношение к религии было идеологической формой выражения общих противоречий крестьянского протеста против крепостничества, ибо, как мы уже говорили, вся жизнь крестьянина научила его ненавидеть помещика, чиновника и попа, но еще не научила и не могла научить, как освободиться навсегда от всяческого феодального рабства. Это противоречивое отношение к религии и Библии крестьянских масс и отразил Скворода в своей теории «третьего мира» — «мира символов» и в теории «двух натур».

«ЧЕЛОВЕК, ЧТО ЖЕ ТЫ ЕСИ?»

Всяк есть тем,
сердце в нем.

Сковорода

Центральное место во всей философской системе Сковороды занимал человек, борьба за счастье всего народа, о котором обездоленные мечтали веками.

Многие социальные вопросы были поставлены Сковородой еще в начале его творческой деятельности — в «Саде божественных песней», особенно в песне 10-й «Всякому городу нрав и права». Правда, в некоторых из них социальные проблемы были облечены в наивную теологическую форму. Но свою приверженность к народным массам он определил уже на заре своей литературной деятельности.

Вопрос о человеке и его сущности, об обществе и общественной жизни Сковорода также рассматривал в аспекте своей теории «двух натур».

Как мы уже говорили, в его теории «трех миров» центральное место отводилось именно «микрокосмосу», т. е. человеку. Это вытекало из того, что общие законы макрокосма, природы повторяются в микрокосме, в человеке, и в маленьком мире» так же «трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машине начало сыскать» (15, стр. 50).

Человек, как и природа, имеет внешнюю и

внутреннюю стороны: если «всего ты теперь по двое видишь: две воды, две земли», то «и вся тварь теперь у тебе на две части разделенна» (15, стр. 51). «Внешнюю» сторону человека он называл «телесностью» или «телом земляным», а его внутреннюю сущность — «телом духовным» (15, стр. 52).

Выступая против идеалистического понимания человека как носителя какой-то сверхъестественной, бестелесной духовной субстанции и неоднократно иронизируя по этому поводу, Сковорода наряду с этим возражал против ограничения сущности человека лишь его «телесной» стороной. Не понимая социальной природы человека, он стал искать ее в «духовном» начале, назвав его «правдой божией». Внутренним же ее содержанием была его этика, но духовную сущность он видел не в «божественной» силе, а в началах «правды», «истины» и «добродетели», в этом — «истинный Человек». Его необходимо искать не в мистическом потустороннем царстве, а в самом себе. Глубоко и тонко, беспощадно и гневно он критиковал лицемерие и фарисейство официальной религии, которая «истинного» человека ищет в «божественной сущности»; он высмеивал тех, кто ищет истинного человека «в единоначалствиях кесаря Августа, во временах Тивериевых, во владениях Пилатовых и прочая», кто «волочится» по различным «священным местам» Иерусалима, Иордана, Вифлеема (15, стр. 7), ищет «в долгих молениях, в постах, в священнических обрядах» (15, стр. 8). Философ критиковал и тех, кто ищет «истинного человека» в богатстве и чинах, «по высоких мир-

ских честях, по великолепных домах, по церемониальных столах и прочая» (15, стр. 7—8), «в денгах, в столетнем здоровье, в плотском воскресении», а также и тех, кто ищет этого «истинного человека» не в человеке и не в обществе, а оторвавшись от них — «ищут, зевая, по всем голубом звездоносном своде, по Солнцу, по Луне, по всем Коперниковым мирам» (15, стр. 8). Все эти поиски — «язычество», «тление», возня книжников, копашащихся в «царстве мертвецов».

Вместе с тем критика церковнофарисейского представления о человеке еще не давала ответа на острые и жгучие вопросы. Сущность человека мыслитель искал в разуме, сердце, абстрактной добродетели, надысторических морально-этических нормах, якобы не зависящих ни от времени, ни от классов, пригодных для всех времен, везде и всегда.

Как бы то ни было, Сковорода считал необходимым искать человека не вне человека, а в нем самом, в его внутренней сущности. Внутренняя сущность человека, говорил он, в его делах и речах. Внутренняя природа человека «делает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человеками, то есть зверьками, к содружеству и к помянутым сожителствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми» (15, стр. 18—19). Внутренняя духовная природа, казалось бы, «снаружи неказиста и презренна», однако она отличает нас от животного царства, она «важна и великолепна» (15, стр. 19). Духовная сущность человека выражалась в различных наименованиях: «образ божий», «слава», «свет», «вос-

кресение», «живот» *, «путь», «правда», «мир», «судьба», «истина» и т. д. И затем он заключал: «А самые первейшие христиане называли ее Христом, то есть царем» (15, стр. 21). Отвергая библейскую легенду о личном Христе как ненужный и вредный миф, как «суеверие», «лицемерие», «лукавство», «прелюбодейство», «фарисейство» и т. п., он видел в Христе не сына бога, а «сына человеческого», истинного человека, а истинный человек — это и есть его духовная сущность (15, стр. 4).

Если при рассмотрении макрокосма Скворода отождествлял бога и природу, то при рассмотрении «микрокосмоса» он отождествлял бога с человеком: «... истинный человек и бог есть тожде» (15, стр. 47). Но для него внутренняя «божественная» сущность человека не нечто сверхъестественное, а вполне естественное, земное, человеческое: «истинным человеком есть сердце в человеке» (15, стр. 49).

Уже в ранних произведениях мыслителя внутренняя, духовная сущность человека рассматривалась им как борьба двух начал — «добра» и «зла», и в этом он видел «разнь межь добрым мужем и злым» (15, стр. 49). «Злыми» люди — это те, кто «сердце свое, то есть самих себе, потеряли» (15, стр. 50). Но даже тогда в творчестве мыслителя звучал социальный мотив, ибо причину потери человеческого облика он видел в беззаконии: «О беззаконное zde! ** Чего ты наделало?»

* Жизнь (церковнослав.).

** Здесь (церковнослав.).

Отвело ты нас от живого человека» (15, стр. 9).

Еще тогда он усматривал потерю человеком своей человеческой сущности в господствовавшем беззаконии, в бесправном положении широких крестьянских масс. По мере развития взглядов мыслителя расширяются и углубляются его представления о социальных источниках зла, он зорче видит социальное неравенство, несправедливости, таящиеся в расчленении общества на «бедных» и «богатых». Уже в произведении «Беседа, нареченная двое» он уподобляет жизнь современного ему общества житейскому морю: оно постоянно кипит, бурлит в алчной погоне за богатством, в нем господствуют тунеядство, паразитизм, там «зло» и «злые люди» подавляют добро, людей «трудолюбствующих». Злые в своей «златожадной» погоне за «сволочью золотой монеты» теряют человеческую сущность, у людей же «трудолюбствующих» сердце чистое, оно поднимается «верх всяя дряни» (15, стр. 184). Всеми средствами своего сочного и образного языка мыслитель воспевает чистоту и возвышенность людей труда: они высоко стоят «над зверскими бешенствами», «над волею своею», над «всякой властью и славой»; они «восстали на бога», «дерзают в нищете» и «в гонениях», «в болезнях, во смерти». Подлинное добро только в труде; человек, занятый трудом,— «орел парящий», «сокол» (15, стр. 183), «голуб чистый» (15, стр. 184), в нем «дух благочестия», «дух премудрости». Где же истинная сущность человека? Она в сердце его: «Сердце есть корень и существо. Всяк есть

тем, чье есть сердце в нем. Волчее сердце есть родной волк, хотя лице и не волчее» (15, стр. 182). Истинный человек — это «волмолотящий», сердце его — это сердце «трудолюбствующего». Стяжатели — люди с волчьим и нечестивым сердцем, обуянные тремя «адскими горячками», «дщерями ехидниными»: «суетна слава, тщетная прибыль, сласть ядовита» (15, стр. 178). В мире, где господствует погоня за богатством, в этом злом веке нет истинного человека — он лукав, звероподобен, сердце его хамское, свинское, любящее мутную воду. Истинный человек может быть в мире, где нет алчности, стяжательства и лжи. Философ, чем дальше, тем все более склонялся к пониманию того, что подлость и все прочие пороки человека не являются врожденными, а вытекают из господства в жизни общества богатства, находящегося в руках немногих, и его неизменного спутника — угнетения, безысходной нищеты и народного горя. В противоположность злу «добро» является врожденным натуре человека, оно вечная «сущность» или «природа» «истинного человека», если же в человеке господствует «зло», это значит, что он утратил свою истинную человеческую сущность.

Если вначале у мыслителя понимание «добра» и «зла» было абстрактно и выступало прежде в теории «самоочищения»: «Кто может очистить сердце свое от всея стихийныя грязи, да узрит очима сего человека» (15, стр. 204), то затем его понимание общественной жизни становится более глубоким.

Его замечательное произведение «Разговор пяти путников о истинном щастии в жиз-

ни» знаменовало переход к весьма острой постановке социальных проблем. В этом произведении истинную сущность человека Сковорода видел в трудолюбии, в поисках счастья для всего народа, в освобождении от грязи и мерзости современного ему общества. Но дальнейшее рассмотрение вопроса о том, как понимал Сковорода природу человека, связано с его взглядами на сущность общества, с его критикой феодальной системы и всей общественной жизни своего времени.

«ОБЩЕСТВО ИЛИ СТАДО СВИНОЕ?»

Труд есть живой и неусыпн
всей машины ход.

Сковорода

Что же представляет собой общество? Этот вопрос, как и все прочие, Сковорода стремился разрешить, исходя из теории «трех миров» и «двух натур». Общество, состоящее из людей, это малый, но замысловатый мир, именуемый «микрокосмосом». Он, так же как и великий мир, т. е. «макрокосм», так же как и третий мир, т. е. «мир символов», обладает «внешней», «видимой» природой и «внутренней», «невидимой» сущностью или «натурой». Разумность общественного устройства таится в его внутренней сущности, она «по всем членам политического корпуса, из людей, не из камней состоящего, тайно разлившись, делает его твердым, мирным и благополучным» (15, стр. 18).

Общественная жизнь обладает сложной структурой и многообразными отправлениями. И если во всем необходимо различать «двое», то тем более в жизни общества за «внешней», «тленной» и «суетной» стороной следует видеть внутреннюю сущность, вечное и непреходящее; за «злом» — «добро», за «ядом» — «ядь». Кто не видит двойкой природы общества, тот не видит «ничего, кроме тмы и стихийных сени» (15, стр. 173), тот не может различить, где «древо живое и дре-

во мертвое, лукавое и доброе, лжа и истина» (15, стр. 175).

Но в современной ему общественной жизни философ не видел такого устройства, которое соответствовало бы предполагаемой им «внутренней» разумной сущности. Окружающую жизнь он называл «житейским морем», в котором господствует «тяжелее олова беззаконие» (15, стр. 177), всеобщая безумная погоня за «палатами», «престолами», «колесницами», «серебром и золотом», «чинами», «венцом», «скиптром», «елеем», «гвардией», «обладанием народами» и т. п. (15, стр. 179 — 180). Все это, говорит Сковорода, «плоть», «гора», «труд» (т. е. труд безрассудный, тяжкий, подневольный.— И. Т.), «горесть», «тьнь», «вода», «беда» (15, стр. 179), «блато», «грязь», «мерзкое» и «мирское» (15, стр. 178).

Он ненавидел эту всеобщую погоню за богатством и бичующими эпитетами характеризовал алчность стяжателей, их паразитическую сущность. У этих людей «сердце хамское», мудрствующее «о брашне» и «чреве», «сердце златожаждное, любящее мудрствовать об одних кошельках, мешках и чемоданах, есть сущий верблюд, любящий пить мутную воду». «Подлецов сих» он гневно называл «зверями», «скотами», «стадом свинным», «вепрами», «псами», «змиями» (15, стр. 182).

В произведении «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни» в наиболее ясной форме поставлены животрепещущие социальные вопросы того времени. С первых же слов критикуется современное философу общество, впервые так резко говорится о поро-

ках общественной жизни, о разделении общества на богатых и бедных, имущих и питающихся крупцами со столов их, о князьях и царях, роскошную жизнь которых оплачивают «нешетные тысячи» бедных людей. Вот только несколько строк первой страницы этого произведения: «О, сколь великим весельем довольствуются знатные и достаток имеющие в свете персоны! В их-то домах радостью и удовольствием растворенной дух живет. О сколь дорога ты, радость сердечная!

За тебя царие, князья и богатые нешетные тысячи платят; а мы, беднячье, достатков не имущие, как бы от крупц, с столов их падающих, питаемся. Разсуди ж теперь, каким триумфом объаты все славные европейские города» (15, стр. 207).

Вот где подлинный «источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжб, войн, граблений, татьбы *», всех машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт... заговоры... падения государств и вся нещастий бездна»; «сколко тысяч людей онное погубило?» — «Целыя республики чрез оное пропали» (15, стр. 217).

Еще более ярко Сковорода говорит об эксплуататорах и тунеядцах в произведении «Алфавит, или Букварь мира». Он резко критикует не только богатеев, но и их духовных представителей — церковников, проповедников, философов, называя их «стадом свиным», рабами наживы. Афинская республика, ранее бывшая «родником мудрости», потому и погибла, что была «затаскана и за-

* Воровства (церковнослав.).

бита стадами свинными. Стада сии были соборища обезьян философских, кои, кроме казистой маски (разумей, философскую епанчу и бороду), ничево существа от истинных мудрости не имели»; они «растлением спортили самое основание афинского юношества... Безпутно стремились вслед бешенных своих замыслов... дабы как можно пробраться к знатнейшим званиям, нимало не рассуждая, сродны ли им те звания и будут ли обществу, а во-первых, сами для себя полезными. Только бы достать блистательное, хоть пустое оно, имя или обогатиться. Судите коликое множество там было пожаловано ослов мулами, а мулов лошаками. Тогда-то богочтение превратилось в яд, в раздоры — в суеверие и лицемерие, правление — в мучительство, судейство — в хищение, воинство — в грабление, а науки — в орудие злобы» (15, стр. 333).

Критике подвергались не только богатеи, но и их прихлебатели — чиновники и вообще вся система управления снизу доверху: «Общество есть то же, что машина. В ней замешательство бывает тогда, когда ее части отступают от того, к чему оныя своим хитрецом зделанны» (15, стр. 348). Мыслитель понимал, что не отдельные части общества находятся в состоянии «расстройства», а все общество в целом. Все «правители» — это «волки», правящие в «овчарне». Крестьянин, хоть и пашет землю сообразно со своей внутренней природой, но он все-таки находится в бедственном положении и нищете, ибо его разоряют эти «правители». Во всех произведениях мыслителя в глубоко эмоциональной

и образной форме характеризуется вся система современного ему «правления».

Но все же спасение от порочного устройства общества Сковорода видел не в насильственном устранении «правителей» и их системы «правления», а в «самопознании» и «добродетели». Это не значит, что он выступал против вооруженной защиты интересов народа; напротив, пацифизм был ему чужд. В произведении «Алфавит, или Букварь мира» он специально рассматривает вопрос о долге воина: воин должен защищать отечество, «земледельство и купечество от внутренних грабителей и внешних неприятелей» (15, стр. 349).

Но Сковорода не призывал закрепощенных крестьян, посполитых и рядовые казацкие массы к оружию, к вооруженному ниспровержению богатеев, помещиков, чиновников и царя. «Алфавит, или Букварь мира» — произведение, в котором мыслитель говорит о необходимости защиты отечества с оружием в руках против внешних и внутренних неприятелей, — был написан во второй половине 1774 г. Прошло только около шести лет после Колиивского восстания и его трагического исхода. Оно было написано в период еще более мощного крестьянского движения под руководством Емельяна Пугачева, и вместе с тем философ в указанном произведении, равно как и в других произведениях и в переписке, не отозвался на эти крупнейшие события второй половины XVIII в., сыгравшие столь великую роль в истории России и Украины.

Хотя мыслитель не дошел до призыва

крестьянских масс к вооруженному восстанию, но все же он один из первых в истории украинской общественной мысли стал на путь резкой и гневной критики феодального общества. Он ненавидел духовенство как лжецов и развратников, чиновничество как грабителей народа, и царей, о которых он писал своему другу Ковалинскому: «Я не высоко чту и не уважаю не только таких царей, каков был Ирод; — но даже и хороших царей» (16, стр. 364). Все это говорит о том, что Сковорода отразил в своих произведениях и в своем мировоззрении крестьянский протест против крепостничества и феодальных порядков и сочувствовал крестьянскому антикрепостническому движению. Его отношение к борьбе народа за свое освобождение ярко выступает в стихотворении «De libertate», в котором воспет был Богдан Хмельницкий как борец за свободу народа.

Отношение Сковороды к жгучим проблемам общественной жизни привлекло внимание представителей и прогрессивного, и реакционного лагерей в последующем развитии украинской общественной мысли. Революционный демократ Т. Г. Шевченко критиковал мыслителя слева за недостаточность его демократизма, а буржуазный националист Пантелеймон Кулиш критиковал его справа за его чересчур большой демократизм, за то, что он не порицал восставших с оружием в руках против своих угнетателей, за то, что он не осудил крестьянские восстания и гайдамацкое движение (см. 34).

Сковорода не был революционером, но он был подлинным идейным бунтарем и своим

протестом против язв феодального общества подготовил почву для возникновения революционной демократии на Украине.

Сковорода ограниченно понимал классовую сущность общественных отношений, что объясняется условиями того времени. Вместе с тем он горячо протестовал против существовавших порядков, поборник народных интересов упорно искал счастья для народа. В этом и был его демократизм. Еще в начале творческой деятельности философ заложил основы своей теории счастья. В произведении «Начальная дверь ко христианскому добродравию» он утверждал, что бог «нужное сделал нетрудным, а трудное ненужным», что самым нужным для человека является счастье. Он часто облакал вопрос о счастье в теологическую форму, утверждая, что счастье есть «царствие божие». Но, невзирая на теологическую форму, счастье для него отнюдь не является мистически потусторонним, а находится «внутри нас» (15, стр. 14), оно не зависит от места, времени, его необходимо искать в душе, сердце и любви: «Не ищи щастия за морем, не проси его у человека, не странствуй по планетам, не волочись по дворцам, не ползай по шаре земном, не броди по иерусалимам... Златом можешь купить деревню, вещь трудную, яко обходимую, а щастие, яко необходимая необходимость, туне везде и всегда даруется» (15, стр. 15).

Мыслитель по мере дальнейшего развития его взглядов все больше подвергает осмеянию различные ответы на вопрос, «где и в чем искомое тобою щастие» (15, стр. 212). Критикуя иллюзорные представления о счастье,

он обращается уже к социальным проблемам, поэтому его критика приобретает более глубокий и реалистический характер. Какая ирония кроется в его словах: люди ищут счастье в «знатном доме», «пригожем лице», «нежном воспитании», в «доходном месте», в «прибыльном звании», в «молодости», «столе, из десяти блюд состоящем» (15, стр. 240), «блистающем имени», в алчности «на денги, на землю, на здоровья, на людей (крепостных.— И. Т.), и на все, что толко ни есть в свете» (15, стр. 215); но все это лишь «волнующеся море», «многомятежная» толпа людей, так называемый «мир или свет; чего он не делает? Воюется, тяжбы водит, коварничит, печется, затевает, строит, разоряет, кручится, тенит» (15, стр. 221). Кто из светской толпы, из этого темного «мрачного царства» не «просмерделся» кривым путем к счастью» (15, стр. 217). Среди этого «свиного болота» «где ты мне сыщеш душу, не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, серебра, волостей?» (15, стр. 217). Конечно, не всем людям и не всем «натурам» свойственна погоня за богатством. Он утверждал, что существуют две «натуры» — «рабская» и «господственная», и пагубной ошибкой было бы смешивать «рабскую и господственную натуру в одно тождество» (15, стр. 321).

Сковорода резко критиковал представление о счастье, свойственное господствующим классам, тунеядцам, живущим за счет «беднячья». Но все же решение поставленного вопроса он дать не смог, в своей положительной программе он уходил от реальной основы в сторону утопии, в ту же иллюзорную сферу

«самопознания», «сердца», «добродетели» и «господственной природы». Отвечая на вопрос, где же необходимо искать счастье, он полагал, что счастье нужно искать не в других странах, не в других временах, не в других местах и вне себя, а в самом себе, в своем сердце, в своих мыслях. Он призывал к чистоте мыслей и бескорыстию в борьбе за счастье не только для себя, но и для множества «сопричастников».

В произведении «Алфавит, или Букварь мира» утверждается, что достичь счастья можно, если «отдаться в волю Божию». Но не удовлетворенный этой теологической формой, Сковорода сам трактует ее следующим образом: «Сие-то значит: «жить по натуре»» (15, стр. 321). Тем самым «воля Божия» низводилась к естественной природе человека, к его задаткам, его «сродни». В этом произведении он показывает, что одного самопознания для достижения счастья еще недостаточно (15, стр. 328). Необходимо, чтобы самопознание было сопряжено с добродетелью, а добродетель — это труд на пользу общества. Единство самопознания, истины и труда является источником всенародного счастья. Познание дает истину и раскрывает природу человека, а добродетель требует следования этой природе. Противопоставление себя природе — «исполинская дерзость». Здесь, поднимаясь на более высокую ступень, мыслитель развивает свое учение о роли труда в деятельности человека, в жизни общества и в достижении всенародного счастья.

Призывая к нравственной чистоте в борьбе за человеческое счастье, Сковорода был чужд

ложному аскетизму и не требовал пренебрежения к «телесным» потребностям. Человек должен есть, пить, одеваться. «Одеть и питать тело... надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь телесная, и никто о сем труде каяться не должен, а без сего попадет в тяжчайшую горесть, в холод, голод, жажду и болезни» (15, стр. 243). Порок заключается не в заботе о «телесных» нуждах, а в пресыщении ими, в предании забвению нравственных нужд. Он призывал: «Естли украшаешь и одеваешь тело, не забывай и сердца» (15, стр. 243). Не лучше ли удовлетворяться самыми скромными «телесными» потребностями «и притом иметь сердце... одеждою веселия одетое, нежели носить златотканное платье» (15, стр. 243). Что пользы сидеть в роскоши, «естли сердце вверженое в самую крайнейшую тму»? (15, стр. 243).

Порок заключается не в заботе о «телесных» нуждах, а в пресыщении ими, в предании забвению нравственных нужд.

«Веселие сердца» достигается путем самопознания, но не того самопознания, которое было свойственно Наркиссу. Тщеславная самовлюбленность Наркисса — порок, ведущий человека к гибели. «Тщеславие, как трава на кровлях растущая, прежде исторжения сохнущая» (15, стр. 358), это пустоцвет, оно вскармливается не «естественной природой» человека, а непомерно и противоестественно раздутым самомнением, эгоистической самовлюбленностью. В противовес такого рода тщеславному самопознанию Сковорода теперь уже выдвигает требование познания собственной «сродности», «натуры», естественного

призвания; он говорит о значении труда в жизни человека, в деятельности общества. Истинный источник счастья он видит теперь не столько в абстрактном начале «добра», сколько в труде. В указанном произведении мыслитель хотя и возвращается к своей теории самопознания, однако теперь обогащает ее и говорит уже о естественных склонностях человека к труду, о необходимости распознать и осознать, «к чему ты рожден», — лишь в этом случае ты «будешь для себе и для братии твоей полезным» (15, стр. 324).

Сковорода видел счастье человека и спасение всего общества от разъедающего его зла в выполнении каждым своей роли в общественной жизни сообразно со своими внутренними задатками: «...паши землю или носи оружие, отправляй купеческое дело или художество твое. Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбивый гражданин» (15, стр. 358). Счастье и прочное основание общественной жизни не столько в результатах труда, сколько в самом труде. Он сладок и животворен: «Не бойся: самый в делании твоём труд будет для тебе сладчайший, нежели... самые трудов твоих плоды. Сего ожидает от тебе отечество твое». Счастье человека — в труде, в выполнении долга перед отечеством. Все люди не могут заниматься одним делом. Счастье везде, оно в каждом человеке и в каждом промысле. «Ты к сему родился затем, что иные к иному; а они рождены к другому потому, что ты к сему» (15, стр. 348). Человек действительно свободен, если его деятельность соответствует призванию, «кто сыскал и повинулся, приняв-

ся за природное звание, тому легко все прочее нужное присовокупляется» (15, стр. 326), ибо «сладок труждающемуся труд, если он природный» (15, стр. 326).

Счастье в самом труде и «слаже сота труд» (15, стр. 327), «если и самая доходов убыль, нищета, хула, гонение — любви его угасить не может» (15, стр. 339). Погоня за материальной прибылью не дает «внутреннего увеселения». Напротив, алчность — источник всех зол. Отсюда вытекало одно из коренных требований мыслителя: «Берегись сребролюбия» (15, стр. 353). Вместе с тем философ не выступал и против необходимости получения материальных результатов труда: «Но кто может пектися о других ползе, презрев собственную? И если для себе зол, кому добр будет?» (15, стр. 337). Он требовал сохранения необходимой меры, разумной воздержанности и честных путей: «Если любишь прибыль, ищи ее приличным путем. 1000 на то пред тобою благословенных ремесел» (15, стр. 359). Сковорода ненавидел «сребролюбцев», тунеядцев, пользующихся результатом чужого труда, которые «нагло», «безчестно», «низменно», «подло» и «бешено» стяжают незаслуженную прибыль: «Сие то есть жить в телесном изобилии, а лишиться душевнаго утешения» (15, стр. 348). Только «труд», «ремесло» являются благородным источником радости и счастья человека и общества; труд «царским чертогам не завидит» и доставляет радость даже тогда, когда человек трудится, «находясь при одном ржаном хлебе и воде» (15, стр. 339). Любого богатея гораздо «щасливее природный ни-

ший» (15, стр. 351), довольствующийся результатами собственного труда, поэтому «добрым сердцам гаразда милые и почтеннее природный и честный сапожник, нежели безприродный штатский советник» (15, стр. 329).

Труд, и только труд, является основой всей «машины» общественной жизни, «началом» и «венцом» радости человека и общества: «Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости» (15, стр. 323).

Но если, «сродность» свою презрев, «пойдеш вслед своих прихотей и посторонних советников, не забудь проститься навек со всем утешением, хотя бы ты схоронился в роге изобилия, и, боясь умереть по телу, станеш всеминутно терпеть душевную смерть» (15, стр. 350).

Отказаться от труда — это значит «отнять от души сродное делание», лишить сердце и разум жизни, это значит «щадить тело», но «убивать душу», предать себя «лютой смерти» (15, стр. 350). Люди, борющиеся со своей природой и идущие вразрез с нею, «самим себе суть убийцы». Но занятые делом вопреки своему призванию не могут полюбить такой труд: «Коликое мучение — трудиться в несродном деле?» Деятельность, противоречащая склонностям, — источник уныния и несчастий: «И сия-то есть вина тому, что во всяком звании находятся щасливые и нещасливые, спокойные и безпокойные, куражные и унылые» (15, стр. 337). Пренебрегающий склонностями, следующий за «слепой модой» уподобляется «глупомудрой мартышке» (15,

стр. 350). Не бойся голода и холода, ненависти и гонения, клеветы и поругания за свой труд: «...всякий труд не только сносен, но и сладостен, если ты к нему рожден» (15, стр. 352); не бойся препятствий, встречающихся «в сродном труде», он обладает всепобеждающей силой, он все ломает на своем пути, он как «ключевой поток или пламень, быстрее рвется чрез препятствия» (15, стр. 352).

Внутренняя природа, «сродность» — это «господин в человеке» или «господь»: «Господь твой — сила твоя» (15, стр. 352). И в этом случае теологическая форма противоречила содержанию, которое вкладывал философ в это понятие, ибо речь шла не о какой-то сверхъестественной и потусторонней силе, а о «сродности», «склонности», природе человека.

Так, Сковорода прямо ставил вопрос о том, что труд является источником и залогом всенародного счастья, центром, в котором концентрируются и переплетаются личные интересы с народными нуждами.

Вот к чему в конечном счете была направлена теория «самопознания» выдающегося украинского гуманиста, поборника народного счастья. Он воспевал труд и видел в нем основу жизни общества и общественного благополучия в то время, когда господствующие классы рассматривали труд как «низменное» занятие «подлых» и «черни». В этом величие Сковороды, его демократизм, его органическая связь с народом.

Но, воспевая труд, мыслитель не говорил о том, что труд закрепощен и что его необхо-

димо освободить, раскрепостить. Поэтому его прославление труда носило абстрактный характер. В этом и заключалась ограниченность социальной философии Сковороды. Здесь сызнова выступала все та же противоречивость его взглядов, обусловившая противоречие между реалистической критикой существовавших общественных порядков и утопически-иллюзорными средствами, предлагавшимися им для их ликвидации.

Спасительное начало Сковорода видел в «самопознании», в «истине», в «добродетели», в уразумении своей «сродности», в приобщении к труду сообразно со своими склонностями. Он стремился не через социальное освобождение к освобождению духовному, а через духовное освобождение к социальному. И именно здесь он сталкивался с религией, церковью и духовенством, которые не только не способствовали духовному освобождению человека, но, напротив, были орудием духовного порабощения людей. Он видел их противонародную сущность, считал их носителями «рабострастного суеверия», беспримерного ханжества, лицемерия, алчного стяжательства, разврата, носителями всех общественных пороков.

Взгляды Сковороды на человека, общество и труд как основу общественной жизни далее были продолжены и развиты в его этике и педагогике.

«НРАВСТВЕННОСТЬ, ГДЕ ТЫ?»

Не то скуден, что убогой,
но то, что желает много.

Сковорода

Общественную жизнь Сковорода образно называл «житейским морем», в котором господствует алчное стяжательство. Носителями всех видов общественного зла являются богатеи, установившие свои нормы «морали» и «нравственности». Подвергая «этику» стяжателей всесторонней критике, он тем самым объективно критиковал этику феодального общества и противопоставил ей свою этику, отражавшую интересы крестьянских масс.

С тонкой иронией и едким сарказмом говорил Сковорода о богатеях: «О бедный страдалец! Сей есть сребролюбец. Боже мой! Весь обременен мешками, сумами, кошельми, кошельками, едва движется, будто навюченный вельблюд. Каждый ступень — ему мукою» (15, стр. 452). В «Песне богача» философ в художественно-образной форме высмеивал мерзость и опустошенность «внутреннего мира» тунеядцев:

Пусть я во свете скверн — только бы был богат.
Днесь не в моду совесть, но злато идет в лад.
Как нажил, не спросят, только б жирный был грош.
Сколь богат, столь всем брат и честен и пригож.
Что у нас безчестно в мире? Кошель пустой.
Нищим ли жить? Лучше пушуся в смертный гной.
И смерть сладка, поколь рубль за рублем плывет.
О святое злато! Над тебе в свете нет.

Не столь милый отец, не столь рождшая мать,
Не столь любезныи и чада веселят.
И если такая у Венеры краса,
Не дивно, что в ее влюбилася тварь вся

(15, стр. 452—453).

Таковы «философия» и «мораль» богатеев. «Горе вам богатый!» — с возмущением восклицал Сковорода. Он с негодованием говорил о том, что золото наделяется атрибутом святости, становится мерилom оценки не только вещей, но и людей, их деятельности, мыслей, стремлений, внутреннего мира и внешнего облика; что оно дороже отца, матери и детей; что ценность и полноценность человека определяются только объемом его кошелька. Бедность в глазах богатеев является бесчестьем.

В неумении довольствоваться своим трудом (которое Сковорода называет «неблагодарностью»), в стяжательстве рождаются «уныние, тоска и жажда, из жажды — зависть, из зависти — лесть, хищение, татьба, кровопролитие и вся беззаконий бездна. В бездне же сей царствует вечная печаль, смущение, отчаяние и с неусыпным червием удка, увязшая в сердце. Сим образом живет весь мыр» (15, стр. 500—501). Так живет весь современный ему мир. Сколь порочен он, сколь прогнул он до самого своего основания!

Этой безнравственной «морали» мыслитель противопоставил подлинное высшее достоинство человека — довольствование своим трудом, его результатами; только в этом «начало и конец» (15, стр. 497) морали и общественного благополучия. Погоня за наживой — «необузданная похоть», которая никогда не

удовлетворяется и требует «чинок ли, или грунтик, или импералик» (15, стр. 502); стремление к «драгоценным одеждам», «сластным трапезам», «светлым чертогам», «позлащенным колесницам», «к чинам и власти» есть источник всех общественных бедствий.

Мораль богатеев Сковорода в эзоповской форме излагает в «Убогом Жайворонке» устами Тетервака, который не может чужого не тронуть, «когда само в глаза плывет». Бедность для последнего является пороком, кто беден — тот глуп. Богатый, может, «десятка шибениц * достоин», однако он почитаем и знаменит. При порядках, установленных богатеями, прав не тот, «кто в существе прав», а тот, кто богат и «казаться правым умеет», кто лицемерит и шествует «стезеею спасительная оныя притчи: концы в воду»; не тот прав, кто прав «по совести», «но прав есть по бумажке, как мудро глаголют наши юристы». Таковы волчьи законы их «морали» и «нынешняго света самая модная и спасительная премудрость!» (15, стр. 518). Так мыслитель раскрывает внутреннюю порочность «этики» господствующих классов, их «модной премудрости», их законов и правовых норм.

Весь этот «полк честолюбивцев» идет в «житейском море» с «пищанием и ржанием», «со свистом», «конским топотом», под «шум бичей», с «торжествующим козлогласованием», с «поваренными запахами, гаром и курением» (15, стр. 453), с «граблением», «лицемерием», «лихоимством», «суеверием». Эти

* Виселиц (укр.).

люди «из самага детска напоенны сим лукавым духом, засеянны сим зминым семям, заняты внедрившеюся в сердце ехидною» (15, стр. 53).

Как страстно звучит буйная ненависть Сквороды ко всему миру стяжателей, какие бичующие эпитеты он находит для их разоблачения! Поэтому жалким шарлатанством и клеветой на Сквороду были утверждения буржуазных националистов — грушевских, ефремовых, антоновичей, мирчуков, чижевских и прочих, будто Скворода призывал к примирению с господствующими классами.

Но вместе с такой воинствующей и реалистической критикой эксплуататорского общества, вместе с вполне конкретной постановкой основных животрепещущих социальных вопросов своего времени у мыслителя были отклонения в сторону абстрактного морализования, поиска источника всех общественных зол в «воле» и «сердце» человека.

Человеку, утверждал философ, дана «не одна, но две воли» (15, стр. 478): одна — «злая», другая «добрая». «Злая» воля основана на «чревоугодии», «богатстве», «трапезах», «граблених», «неправде» и «беззаконии». Она обращена ко всему «материальному», «земному», «плотскому», обуреваема алчностью, стяжательством и тому подобными пороками. «Сие дело, — говорит Скворода, — родилося от сердца неблагодарнаго, своею долею недовольнаго, алчущаго и похищающаго чужое» (15, стр. 523). Он считал, что в злой «воле» и алчном «сердце» — источник всех общественных пороков. «Обаче весь мир обременен чревоенистовством. Чрево

есть бог миру, пуп аду, челюсти, ключ и жерло, изблевающее из бездны сердечная всеобщую скверну, неусыпных червей и клокощущих дрождей и блевотин оных вод... Зависти, грабление, тяжбы, татьбы, убийства, хулы, клеветы, лицемерия, лихоимства, любодеяния, студодеяния, суеверия... се всеродный потоп ноевский верх, влас и главу миру подавляющий» (15, стр. 482).

Характеризуя категорию «злой воли», мыслитель обращается именно к реальным социальным процессам и своим выразительным, сочным языком, отличающимся огромным богатством эмоциональных окрасок, вскрывает истинную и вполне конкретную природу эксплуататоров. Философские и социологические категории переплетаются у него с публицистическими приемами и впечатляющими художественными образами.

Такими же средствами он характеризует и «добрую волю». Она основана на любви: «Любовь не завидит, не безчинствует, не радуется о неправедном богатстве — вся любит, все терпит» (15, стр. 479—480). Но и любовь у него не совсем абстрактная категория, она таит определенное социальное содержание; прежде всего — это творческая, жизнесозидающая деятельность. Далее, важнейший признак «любви» или «сердечной доброты» — это «мера», «благодарность». Мера — решающий критерий в оценке поведения человека, нет ничего вреднее безмерного, она определяет «здоровый» и «чистый вкус». Обладать чувством меры — значит довольствоваться малым (15, стр. 409). Зависть — источник всех страстей и беззаконий (см. 15,

стр. 25), и, напротив, чувство меры — источник разумного и честного образа жизни: «Благодарность — вот вам начало и конец моего рождения!» (15, стр. 497), она «есть твердь и здравие сердца» (15, стр. 498), она основана на труде, и в ней истинная «природа» человека.

Труд и презрение к туеядству — одно из коренных оснований этики Сковороды. Кто не желает подчиниться своему человеческому естеству и трудиться, тот катится по наклонной плоскости в пучину корыстных человеческих страстей. Нищий не тот, кто не обладает богатством, а тот, кто внутренне опустошен: «Не то скуден, что убогой, но то, что желает много» (15, стр. 519).

Следующим основанием этики Сковороды является подлинная честь человека, которую он противопоставлял тщеславию и мнимой славе. Тщеславие, погоня за «видным местом» — это напускная честь подобно «воровской монете» (17, стр. 120).

Этика Сковороды непосредственно вытекала из его теории «сродности». Естество каждого — в его труде, труд не только основание всей общественной жизни, но и источник чести человека. В басне 17-й высказываются глубокие мысли по поводу познания каждым человеком своей «природы». Философ излагает свои мысли в эзоповской форме: Смагд, находясь при дворе, спрашивает у Адамантия, почему тот похоронил себя в пепле и не занимает при дворе «виднаго места» согласно своим достоинствам. — «К чему наше сияние, если оно не приносит удивления и веселия народному взору?» Адамантий отве-

чал, что видное место не есть еще народная слава, оно «питает народную пустославу»; «цена» человеку и честь его — внутри самого человека: «Грановщики не дают нам, а открывают в нас оную. Она видным местом и людскою хвалою не умножается, а презрением, забвением и хулою не уменьшится» (17, стр. 120). Тщеславие не может быть основанием подлинных высоких человеческих достоинств, истинная честь кроется во внутренней сущности человека. «Видное место» не может заменить отсутствие человеческих достоинств, как блеск золотого мундира не может прикрыть внутреннюю пустоту и духовную нищету, ибо внутренняя сущность человека основана не на внешней великолепии.

Одним из оснований этики Сковороды является дружба между людьми. Он презрительно относился к волчьему закону всеобщей вражды, ибо там, где нет дружбы, там нет разумных форм человеческого общежития:

«Всякой власти, званию, чину, статью, ремеслу, наукам начало и конец — дружба, основание, союз и венец обществу. Она создала небо и землю, сохраняя мир миров в красоте, чине и мире» (16, стр. 147). Для него нет ничего дороже дружбы.

Обращаясь к украинскому и русскому народному творчеству, Сковорода писал: «Великая Русь просвещенно поговаривает: В поле пшеница годом родится, а доброй человек всегда пригодится. «Где был? — «У друга». «Что пил?» — «Воду, лучше неприятелскаго мiodу». Носится и в Малороссии пословица: Не имей ста рублей, как одного друга» (16, стр. 147).

Тот недостоин дружбы, кто рассматривает ее как нечто второстепенное, такой человек — эгоист, он выдвигает на первый план свою особу и пренебрегает общественными интересами. Поэтому «не достоин дружна любви превозносящий что-либо выше дружбы и не положивший оную остатним краем и пристанищем всех дел и желаний» (16, стр. 147). Однако в понятие дружбы украинский мыслитель вкладывал более широкое содержание, чем дружеские отношения между двумя индивидами, — это любовное отношение к людям вообще; оно проявляется в деятельности и труде, служащих интересам народа. «Любовь» — «самонужнейшее» в жизни общества, а «самонужнейшее» только то, что «необходимо для всенародного щастия» (15, стр. 225).

В этой связи нельзя пройти мимо искаженной трактовки этики Сковороды как якобы имеющей индивидуалистический характер. Подобное утверждение явно противоречит всей сущности общественных взглядов и приведенному нами основному положению этики украинского философа.

Далее Сковорода развивает основные нормы и категории своей этики и морали: «доброжелательство», «незлобивость», «кротость» и «прямоту».

Наихудшими пороками человека он считает «сребролюбие, честолюбие, сластолюбие, тщеславие» (15, стр. 408). Критикуя этику господствующих классов, их пороки и безнравственность, он говорит, что они «алчны, как пес», «жадны, как водная болезнь», «лукавы, как змий», «постоянны, как море»,

«верны, как ветер», «надежны, как лед». Такой человек, говорит философ, «человек ложный», «тма», «пар», «тлень» (15, стр. 418). Именно такой и является вся опустошенная и развратная дворянская знать.

Важнейшими элементами этики Сковороды являются взаимосвязанные у него самопознание и добродетель. Раскрывая социальные пороки, он наивно полагал, что средством освобождения общества от пороков должно быть познание их. Человеку свойственно добродетельное начало, а не пороки, поэтому достаточно познать свои пороки, чтобы освободиться от них.

В самопознании он требует: «Не суди по лицу ничего, никого, ни себе» (15, стр. 508); о человеке необходимо судить не по внешним качествам, а по его внутреннему существу, по его «сердцу», «мыслям», намерениям, делам и результатам деятельности.

«Добры плоды», говорит Сковорода, результат «благих дел»; корень «благим делам» находится в самой природе человека: «природа благая есть всему начало и без нея ничто не бысть» (15, стр. 497). Но «природа» человека часто принимала у него абстрактно-идеалистический характер, он видел ее в человеческом «сердце» и «мыслях». «Благая природа» — результат «благого сердца», «благое сердце» — результат «благих мыслей», «благия мысли» — «семя благих дел»; все же «протчее человеческое: чин, богатство, науки и все ветроносныи их блонды и пукли с кудрями вменяю во хвост, без коего голова и живет, и чтится, и веселится, но не хвост без головы» (15, стр. 497). Движущую силу

деятельности людей Сковорода искал в мыслях человека; это она «тайная в телесной нашей машине пружина, глава и начало всего движения ея» (15, стр. 238).

Этика философа жила на «истине», «правде» и «добродетели»; в них основа нравственного поведения человека, его духовных порывов и разумного человеческого общежития: «Хочешь ли быть царем? На что же тебе елей, венец, скиптр, гвардия? Сия есть тень и маска. Достань же себе свыше сердце царское... Дух правды, он-то есть сердце царево... И что сильнее ея? Кто, яко правда? Сей есть истинный царь и господь... Сей дух да царствует в тебе!.. На вот тебе царя без маски» (15, стр. 180).

Обладатель царских чертогов, златотканой одежды, золота и серебра — это ложный человек. Обращаясь к простому народу, он говорил: «Сыне, храни сердце твое... Сыне! не взирай на то, что твое телишко есть убогая хижинка и что плоть твоя есть плетка и тканка простонародная, портище подлое, слабое и нечистое... В хижинке той и под убогою тою одеждою найдешь там царя твоего, отца твоего, дом твой, ковчег его, кифу, гавань, петру и спасение твое» (15, стр. 508). Не будь царем, а имей сердце царское, ибо правда — это «царь без маски» (15, стр. 180).

Он видел спасение народа не в царе, не в Христе, не в религии и не в духовенстве. Истинные основания и нормы этики он усматривал в «добродетели», «правде», «истине», «дружбе», «нищете», «смирении» и духовной «целомудренности». Поэтому он призывал: «явившись человеком» и «уклонися от зла»,

«бегай молвы, объеми уединение, люби нищету, целуй целомудренность, дружись со терпеливостью, водворися со смирением» (15, стр. 180).

Наряду с глубоким реализмом он впадал в утопию, когда полагал, что источником общественного зла является «мысль нечистая», «буря лютая» (15, стр. 340), которая может быть устранена самопознанием:

Глянь, пожалуй, внутрь тебе: сыщеш друга
внутри себе,

Сыщеш там вторую волю,

Сыщеш в злой блаженну долю.[...]

Зарежь ту (злую.— И. Т.) волю, друг.[...]

Убий ту душу, брат, так упразднишь весь ад
(16, стр. 52).

Так наивно предполагал Сковорода устранить социальное зло, общественные пороки, которые он критиковал столь сильно, ярко и гневно.

Зачастую свои этические взгляды он облекал в теологическую форму: «Сумма всей нашей речи будет сия: чем кто согласнее с богом, тем мирнее и щастливее» (15, стр. 273), ибо «без бога же и нищета и богатство есть окаянное» (15, стр. 526).

Сковорода искал «нового человека», но отрывал его от реальной почвы. Если в критике этики феодального общества он проявлял большую глубину мысли и реализм, то в своих поисках «нового человека» он уходил в иллюзорную сферу утопий. Он искал нового человека в абстрактных и надысторических началах «истины» и «добра». Он мечтал о «духовном человеке», руководствующемся в своей деятельности высокими идейными по-

рывами, свободном от гнета, обладающем «орлиными крылами», «оленьей проворностью», «львиной дерзостью» (15, стр. 418). Таким должен быть человек грядущего.

Он считал, что этот «новый человек» находится не в каком-то потустороннем царстве, а таится в нашей «плоти». Его лишь необходимо освободить от пут современного общества, от физического и духовного рабства. Ведет к этому «новому человеку» якобы Библия; она является «мостом» и «лестницей». Но так как «внешняя» сторона Библии есть «дрянь» и «змей», то дело не столько в ней, хотя под ее символами и таится истина, сколько в «сердце» самого человека: «...сердце есть истинный бог» (15, стр. 430), а бог — это и есть любовь.

Однако именно в этике Сковороды меньше всего теологии. Его произведения «Благодарный Еродий» и «Убогий Жайворонок», посвященные вопросам этики и педагогики, почти не имеют религиозной окраски и написаны на доступном для широких масс простом, народном языке. Более того, его этика находится в прямом противоречии с феодально-церковной идеологией, является протестом против феодально-крепостнической церковной «этики», основанной на «заповедях», якобы предначертанных самим богом.

Источник феодально-церковной «этики» коренится в мистическом представлении о человеке, в проповеди веры в загробную жизнь и смирении в «земной», в уповании на «потустороннюю» жизнь, на «рай» на небесах и т. д. и т. п.

Классовый, антинародный смысл ортодок-

сальной христианской этики заключается в апологетике господства эксплуататорских классов, защите их интересов, в освящении авторитетом церкви угнетения, крепостничества и всех форм материальной, политической и духовной кабалы вообще, в проповеди безропотного непротивления угнетенных и эксплуатируемых, довольствовании своим нищенским положением, в безмолвном подчинении власть имущим — князьям земли и церкви как predetermined и предначертанном свыше богом.

Источники и сущность этики выдающегося украинского гуманиста прямо противоположны источникам и сущности ортодоксальной христианской этики. Он выступал против тирании над обездоленным людом и искал счастье для народа не в потустороннем царстве, не на небесах, а на земле. Счастье он видел не в каких-то мистических категориях, а в труде, приносящем радость человеку и максимальную пользу обществу. Труд predetermined определяет все остальные нормы поведения; он является оселком, вокруг которого вращались все остальные вопросы этики Сковороды — служение народу, дружба и т. п. В этом «правда», «истина», «добродетель». Внутренняя сущность человека не в сверхъестественных силах, а в самом человеке, в его гражданской деятельности. Человек не должен впадать в пессимизм, он не должен бояться смерти и мнимого «ада», незачем уповать на «бога» и «рай»; все подчиняется естественным законам:

Плюнь на гробные прахи и на детские страхи;
Покой — смерть, не вред.

Так живал афинейский, так живал и еврейский
Эпикур — Христос (16, стр. 57).

Сравнение Христа с материалистом Эпикуром было неслыханным вызовом религии и церкви, полным отрицанием ее канонов, и в том числе христианской этики.

То, что Сковорода был сторонником материалиста Эпикура, не означает, что он полностью придерживался и его этики. Сковорода и Эпикур жили в различные эпохи, были идеологами разных классов.

Эпикур считал, что человек должен наслаждаться, но отнюдь не только в грубо материальном, физиологическом смысле. Высокое наслаждение он видел в дружбе и в познании. Дружба и познание также входили в качестве элементов и в этику Сковороды, но не они были в ней определяющими. В этике украинского философа в отличие от Эпикура определяющим был труд. Отличны были и их общественные воззрения. Этика Эпикура зиждилась на индивидуалистической основе, этика Сковороды — на основе служения народу. Эпикур считал, что поведение человека не должно идти вразрез с интересами общества; Сковорода же заявлял, что человек должен своей деятельностью служить народу. Эпикур говорил, что человек — чувствующее существо, а поэтому чувства должны быть критерием морали, ибо «все хорошее и дурное заключается в ощущении» (29, стр. 591); Сковорода утверждал, что человек «трудолюбствующее» существо, поэтому критерием морали должен быть труд, который является разграничительной линией между

благом и злом. Благо там, где труд, зло там, где тунеядство. Эпикур говорил, что общество — это совокупность индивидуумов; Сковорода считал, что общество — это «машинище», разумным основанием общества является «сродный» труд каждого члена общества и т. д. и т. п.

Невзирая на наличие в этике Эпикура и Сковороды некоторых общих элементов, нельзя считать, что украинский мыслитель заимствовал у греческого философа этику или общественные взгляды вообще.

Таким образом, и в области этики Сковорода выступил как замечательный новатор, выразивший интересы народных масс, и нанес серьезные удары по религиозной идеологии.

Конечно, в этике Сковороды была определенная ограниченность. Она носила у него надысторический и внеклассовый характер, в ней были и элементы теологии: христианское смирение, аскетизм, обращение к Библии, в аллегорическом ее толковании и т. д. Но, несмотря на это, Сковорода в своей этике намного опередил свою эпоху.

Этические взгляды Сковороды показывают кристальную чистоту выдающегося сына украинского народа, вся жизнь которого была живым воплощением протеста против феодальной кабалы и христианских заповедей. Поэтому вполне понятна любовь крестьян и рядовых казаков всей Украины к философу, вышедшему из народа.

И все же указать народным массам пути их освобождения от крепостной кабалы он не смог. Нельзя было этот выход искать в «срод-

ном» труде, когда труд был закрепошен, в «самопознании», и в «убеждении» феодальной знати, в чем «добро» и в чем «зло», в призыве их к труду. Обращаться к «хамскому», «златожаждному», «волчьему» сердцу украинской феодальной светской и духовной знати значило обращаться овце к волку за спасением.

Материальные узы крепостного рабства нельзя было разбить иллюзорным оружием «самопознания», «добродетели» и «правды». Но ведь сила Сковороды вовсе не в его «ответах», а в том, что он выдвинул перед народными массами и общественной мыслью жгучие социальные вопросы своего времени, в том, что он прославлял труд, видел в нем основу общественного благополучия, правовых норм и этических принципов.

Педагогические воззрения Сковороды были выражением и продолжением его философской концепции, общественно-политических взглядов, этической системы и, конечно, его теории «двух натур», «самопознания» и «сродности».

Наиболее полно Сковорода излагает свои педагогические взгляды в произведениях «Благодарный Еродий» и «Убогий Жайворонек».

Вся педагогика Сковороды пронизана любовью к своей отчизне, своему народу, его языку и обычаям. Он более чем скептически относился ко всяким французским, немецким и прочим иностранным «учителям» и «гувернерам», зачастую являвшимся если не проходцами и авантюристами, то ненавистниками страны, гостеприимно принявшей их. Он

называл их «всеязычными попугаями» и гневно бичевал тех, кто искал «разум» не в собственном народе, а у «покупных учителей». Поборник народной мудрости высмеивал тупоумие дворянской знати, отгораживавшей себя от народа, предпочитавшей иностранный язык своему родному. Он был убежден, что передача воспитания «наемным учителям», чуждым языку и обычаям приютившего их народа, несовместима с природой человека, родительских обязанностей и гражданского долга. Воспитание — священная обязанность родителей, на которых возложены два великих основных предназначения: «...благо родить и благо научить» (15, стр. 492).

Воспитание и обучение не должны быть уделом богатых и власть имущих, ибо, во-первых, «и кошка блудлива не находит себе пристанища» (15, стр. 494), но деньги от «блуда» не спасают и ничто не может заменить правильного воспитания: «...ни чин, ни богатство, ни фамилия, ни милость вельмож» (15, стр. 493); во-вторых, воспитание и обучение должны быть **всенародными**.

Всякое «модное», «шляхетское», «аристократическое» воспитание — «сие несть воспитание и несть учение» (15, стр. 496), оно является «орудием злобы», дает «бешенству меч» в руки; «у них науки, яко же на торжищах купля, кипят и мнутся. Обаче, они хищнее суть птиц, невоздержнее скотов, злобнее зверей, лукавее гадов, беспокойнее рыб, невернее моря, опаснее африканских песков» (15, стр. 496—497).

Обучение должно воспитывать человека в духе слияния с народом, служения ему, воспи-

тивать «благородное сердце» и «благородные мысли».

Сковорода первый в истории украинской общественной мысли выступил против церковной школы с ее мертвящей схоластикой, подавляющей человеческий разум. Он стоял на вершине педагогической мысли своего времени, будучи современником Ж.-Ж. Руссо и Песталоцци.

В некоторых отношениях он опередил их, придя к более прогрессивным выводам.

В его педагогических взглядах материалистическая тенденция проявляется уже в том, что главной задачей воспитания он считал совершенствование склонностей, задатков, «природы» человека. Только «природа» человека должна определять направление и задачи обучения. Она является «матерью» воспитания и науки, она должна быть единственной «учительницей» и «путеводительницей» в деятельности человека.

В эпоху Сковороды вообще еще не существовало понимания социальной природы человека, поэтому мыслитель переносил естественные законы природы на человека, склоняясь к антропологическому его пониманию. Он говорил, что никакая наука не может научить орла летать, яблоню — родить яблоки, этому «научила» их сама природа; необходимо только оградить яблоню от свиней и гусениц, а людей — от различных общественных пороков, дав полное развитие их «сродности». Его крупнейшая заслуга заключалась в том, что он выступил со своей теорией в период безраздельного господства религии, когда сущность человека представлялась бо-

жественной, мистической, сверхъестественной, а попы, обращаясь к угнетенным народным массам, утверждали, что человек — это раб божий. Поэтому поиски внутренней закономерности, естественной природы человека являлись открытым вызовом религии, воспитанию церковников и церковной школе.

Исходя из своей теории «сродности», Скворода выдвинул следующие основные принципы воспитания.

В связи с тем что, по его мнению, движущей силой деятельности человека и всего общества является мысль, первым предметом воспитания должен быть разум человека. Без «разума» человек уподобляется животному, он слеп и не может в своей деятельности стать на правильный путь, служить народу и всенародному счастью.

Философ утверждал, что тело «порабощено мыслям нашим». «Мысль владычица его находится в непрерывном волновании день и ночь. Она то разсуждает, советует, определение делает, понуждает... Итак, не внешняя наша плоть, но наша мысль — то главный наш человек. В ней-то мы состоим. А она есть нами» (15, стр. 34).

Поэтому одной из первых задач воспитания является развитие мыслительных способностей человека. Для этого необходимо воспитать память, ибо «память есть недремлющее сердечное око, презирающее всю тварь, незаходимое солнце, просвещающее Вселенную» (15, стр. 525).

Однако одного только развития умственных способностей недостаточно, так как сумма знаний еще не добродетель. Получаемые

знания необходимо возвращать на воспитываемых высоких моральных качествах, без которых любое обучение будет мнимым и ложным. Правильное воспитание — в единстве истины и добродетели, знаний и высоких моральных качеств.

Следовательно, предметом воспитания должно быть также «сердце» человека. Если воспитание мыслительных способностей обращено к разуму, то воспитание моральных качеств обращено к «сердцу». Необходимо воспитывать «честность», «малодовольствие», «трудолюбие», «воздержанность», «отсутствие прихотей», пренебрежение к соблазнам «житейского моря», к «богатству», «чинам», «моде» и т. д.

Третьей и вместе с тем главной задачей воспитания должно быть развитие трудолюбия сообразно со склонностями человека, с его «сродностью». **Человек, предающийся праздности, тунеядству и паразитизму, гибнет, а общество терпит крах.**

Сковорода высказал глубоко диалектическую и материалистическую мысль о том, что не воспитание и наука создают природу, а природа творит науку, определяет воспитание человека. Наука должна «приводить в совершенство сродность».

Отсюда вытекает следующее требование: воспитание воли человека. Недостаточно обладать разумом, высокими моральными качествами и «сродностью» к определенному «делу», необходимо еще единство «слова» и «дела». Единство мыслей и поступков, слова и дела предопределяет результаты деятельности человека. Если мыслительные способ-

ности и моральные принципы раскрывают истину, то вне «добродетели» она перестает быть истиной. Истина в том случае становится «добродетелью», когда поступки человека разумны и высокоморальны. Для этого нужна сильная воля, помогающая человеку осуществлять разумное начало в своей деятельности. Различным страстям человек должен противопоставить волю. Разум действителен в том случае, когда он опирается на сильную волю: единство воли и разума есть естественное и природное «супружество», ибо «нельзя построить словом, если то же самое разорвать делом. Сие значит давать правило для корабельного строения, а делать телегу» (15, стр. 353).

Весьма интересно представление Сковороды о будущем человека в грядущем разумно устроенном обществе, когда не будет ни богатства, ни нищеты, ни беззакония, ни несправедливости. Этот человек должен обладать высоким интеллектом, моральной чистотой, отличными физическими качествами, быть сильным и волевым в борьбе за свое и народное счастье: «Не мешают ему ни горы, ни реки, ни моря, ни пустыни. Провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в преждебывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окиана, входит дверем заключенным. Очи его голубины, орлины крыла, еленья проворность, львиная дерзость, горличина верность, пеларгова благодарность, агнцово незлобие, быстрота соколя, журавля бодрость... Глас его — глас грома. Нечаянный, как молния и как шумящий бурный дух (15, стр. 418—419).

Сковорода верил в неисчерпаемые силы народа, в его высокие моральные качества и разносторонние таланты. Он надеялся, что правильным воспитанием можно будет раскрыть таящиеся в народе внутренние богатства, как «огонь в кремне», нужно только уметь высечь этот «огонь».

Сильная сторона педагогических взглядов Сковороды заключалась в их народности, демократизме, в требовании образования для всех слоев общества, а не только для избранных, в требовании развития естественных задатков человека, в понимании того, что труд не только основа жизни человека и общества, но и единственный источник развития человека, в том, что он выступал против церковно-схоластического воспитания и феодально-аристократического обучения.

«ЧТО ЖЕ ДАЛЬШЕ?»

Да, этот вопрос всего более волновал Сковороду. Его внутренний мир очень широк и глубок, раздумия его охватывали мироздание, человеческое общество, человека. Но в центре всех его помыслов была жизнь человека и общества, общества и человека. Он был проникнут любовью к своему народу, вся система его философских и общественных воззрений вращалась вокруг этой оси. Он переживал трагедию своего народа, еще более его волновало грядущее народа. Он отдал свою жизнь тому, чтобы народ проснулся от вековой спячки, прозрел; он стремился просветить народ: «Обучатися и купно обучати братию добродетели: якоже свыше заповедано мне; сей мой есть и жребий и конец и плод жизни и трудов моих успокоение» (58, стр. 153).

Это, конечно, не значит, что украинский мыслитель и гуманист пренебрежительно относился к другим народам. Ему чуждо было малейшее проявление национализма и национальной ограниченности. В равной мере он порицал тех, кто пренебрежительно относился к своему и к другим народам. Украину и украинский народ он не отделял от России и русского народа. Бесконечно любя Украину

и «Русь святую», он во многих своих произведениях * с огромной болью писал о язвах, разъедавших их общественную жизнь. Его мучительные переживания, вызванные положением народа, стали достоянием не только довольно узкого круга людей, которые обладали рукописями Сковороды или читали их. Молва об этом разошлась среди народа. Сковорода скорбел по поводу того, что его прекрасная родина находится в руках «гогочущих», «алчных» и «лукавых» «обезьян», «змиев», «крокодилов» — дворянства, помещиков, духовенства и чиновников, истязавших народ и разорявших страну.

Вместе с тем он выступал против тех, кто утверждал, будто верхушечная часть общества — дворянство, чиновники и духовенство представляют людей особой крови, вышедших не из народа, стоящих над народом. Он был убежден, что господствующие классы не свалились неведь откуда. Он высказывал догадку о том, что некогда произошло расчленение общества на классы, что люди отличаются не биологическими особенностями, а именно их положением в обществе; лишь «барская умность» может предположить, будто деление народа на «черную» и «белую» кость — результат божественного предначертания.

Сковорода видел, что «простой народ» подавлен или, как он говорил, «...простой народ спит», но он не сомневался, что народ про-

* В «Алфавите, или Букваре мира», «Иконе Алкивиадской», «Брани архистратига Михаила со сатаною», «Пря бесу со Варсавою», «Убогом Жайворонке» и многих других.

снется. Об этом он говорил уже в начале своего творчества, в первых своих произведениях, говорил об этом почти во всех своих работах. Но на вопрос о том, как произойдет это пробуждение, как народ «забодрствует», какими путями народ сможет освободиться и сбросить ярмо тех, кто усыплял его и владычествовал над ним в продолжение долгих веков, каково будет новое общественное устройство,— на все эти вопросы он прямого ответа не давал, да и не мог дать.

Отсюда не следует, что Сковорода не сделал попытки дать ответы на эти мучившие его и весь народ вопросы. Другое дело, что в своих ответах на эти вопросы, в своей положительной программе он был утопичен и представления его были полны иллюзий.

Каковы же общественные идеалы Сковороды, к осуществлению которых он так страстно стремился? Каким вырисовывалось грядущее народа?

Сковорода отрицал и бичевал современное ему общество как негодное и искал лучших форм человеческого общежития. Не верил он и в мистически-потусторонний мир и также отрицал его. «Новый мир» необходимо искать «там, где старое небо и земля» (15, стр. 191), ибо «старый мир» есть «тьень», которая «проходит и не постоянствует» (15, стр. 192). «Старый мир» — «зло», «новый мир» — «добро», «старый мир» временен и преходящ, «новый мир» будет прочным. Однако если «новый мир» надо искать не в потустороннем царстве, а на земле, в «старом мире», то отсюда, естественно, вытекал вывод, что в «злом» необходимо найти «доброе». Поэтому

«новый мир» и счастье находятся везде, «под носом у тебе» (15, стр. 191).

Мыслитель простодушно верил в то, что новая форма общежития наступит тогда, когда люди, познав «зло», отбросят его, тогда же восторжествует «добро». Он мечтал о «Горней Руси» с республиканской формой правления. Тогда она станет «Горней Республикой». Это время наступит с освобождением человека от скверны старого общества: «...новому новое дай, чистому — чистое» (15, стр. 145).

Сковороде свойствен был исторический оптимизм, который зиждился на глубокой вере в творческие возможности народных масс. Силы народа являются залогом того, что Русь и народ русский увидят лучшее будущее, где не будет «тирании», «подлаго», «низменного», «грязного», «хамского», «златожадного», «льстиваго», «лживаго», — всего того, что составляло пороки современного ему общества.

Он наивно полагал, что людям достаточно отбросить все «плотское», «материальное», освободиться от подлости старого, раскрыть свою духовную сущность, чтобы построить «новую храмину» «Горней Руси» с новыми формами человеческого общежития.

Веря в «доброе» начало, в человеческое «сердце», он заявлял, что оно есть «гавань моя! Гавань веры, любви и надежды!» Когда люди преодолеют стремления «хамского сердца», тогда «чистое сердце» откроет им путь в «блаженное царство светлая» (15, стр. 185), тогда люди смогут основать «нашего щастия храмину» (15, стр. 163). Счастье необходимо

искать не в новой стране, не в Америке и не в других странах и мирах, не вне себя,— напротив: новое необходимо искать в старом, в самом себе, в сердце своем.

Отрицая спасение в официальной религии, Сковорода в то же время часто «христианизировал» свои «рецепты» спасения общества и облакал их в форму подновленной религии — религии «истины», «добродетели», «правды» и «дружбы». Вместо того чтобы поставить вопрос о завоевании народом общественных богатств, он противопоставил богатству любовь к нищете, эксплуатации и угнетению — христианские принципы «терпеливости» и «смирения», общественным порокам и развращенности — ту же, но несколько подновленную христианскую мораль «целомудрия» (15, стр. 180).

Не освободившись от элементов библейского мистицизма, Сковорода облакал в теологическую форму свое представление о будущем общественном устройстве, называя новое общество «миром первородным» (15, стр. 232); в нем не будет «ни болезни, ни печали, ни воздыхания» (15, стр. 233). Несмотря на свою критику Библии, он толковал ее по-своему и говорил, что «Библиа есть новый мир и люд божий, земля живых, страна и царство любви, горний Иерусалим» (15, стр. 415), что она ведет в «горния страны и чистый край» (15, стр. 422), «в страну совершеннаго мира и свободы» (15, стр. 423).

Впрочем, догадываясь, что все это является слишком абстрактным и искусственным, философ все же пытался дать некое реальное

основание предполагаемому им новому общественному устройству и говорил, что оно основано на совместном труде. Совместный труд — источник благополучия людей и их счастья.

Сковорода не высказал в собранном виде в каком-либо определенном произведении свои представления о том общественном устройстве, о котором он мечтал и к которому стремился. Его высказывания о будущих формах общежития разбросаны в различных произведениях, как, например, в «Наркиссе», «Асхани», «Разговоре пяти путников о истинном щастии в жизни», «Беседе, нареченной двое», в «Жене Лотовой», «Алфавите, или Букваре мира», «Иконе Алкивиадской», «Потопе эмином» и во многих других произведениях и притчах. Поэтому картину предполагаемого им будущего общественного устройства можно представить только по отдельным высказываниям, разбросанным в различных его философских и литературных произведениях. В произведении «Алфавит, или Букварь мира», например, он выдвигает глубокую и диалектическую мысль по вопросу о равенстве. Правда, эти мысли сопряжены были не с будущим общественным устройством, а со «сродностью», с расположением к определенному виду труда, однако и этот вопрос имеет прямое отношение к его воззрениям на будущее общество. Так вот, говоря о равенстве, он утверждал, что только «неравное всем равенство» является действительным равенством, иллюстрируя это положение в образной форме: вокруг фонтана стоят **неравные** сосуды различных размеров, в **равной**

мере наполняющиеся до краев сообразно со своей величиной.

Сковорода считал, что нет ничего глупее «равного равенства», ибо оно противоестественно и противоречит природе человека, как и природе вещей вообще. Он подверг это уравнилельное представление резкой критике: «И что глупее, как равное равенство; которое глупцы в мир ввестъ всуе покушаются? Куда глупое все то, что противно блаженной натуре» (15, стр. 345).

В этом совершенном обществе труда, свободы и равенства не должно быть и не будет богатства и нищеты, богатых и бедных: «Зачем суешься с твоею бедностью и смрадом во град вышняго?» (15, стр. 423), — восклицал Сковорода.

В этом обществе не должно быть и не будет «рабского ига» и «тяжкой работы», ибо новое общество «оскверняеш, когда вводиш рабское иго и тяжкую работу в страну совершеннаго мира и свободы» (15, стр. 423).

В этом обществе не должно быть и не будет «разнствия», а значит, и почвы для вражды и раздоров, ибо «нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствия — все там общее» (15, стр. 415).

В этом обществе не должно быть и не будет тирании и угнетения, ибо в сей «горней республике» ничего «тленнаго нет, но все вечное и любезное даже до последняго волоса, а законы совсем противны тиранским» (15, стр. 232).

В этом обществе не должно быть и не будет «страстей душевных», «зависти, ненависти, гнева, скорби, смущения... А сим са-

мым вместо сих тиранов воздвигнуть в себе царствие божие, сиречь духи спасительныя, мирныя, радостныя» (15, стр. 434).

Именно такая система общественного устройства отвечает «доброму» началу человека, его «духовной» сущности, «разуму» и «добродетели», ибо в «горней республике все новое: новые люди, нова тварь, новое творение — не так как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствий» (15, стр. 418). По поводу нее он восклицает: «Радуйся, страна щастлива!» (16, стр. 45).

Когда Сковорода от критики переходил к положительному определению своих взглядов, своей программы, тогда он утрачивал ясность изложения, язык его становился туманным, схоластичным, письмо засорялось теологическими рассуждениями и многочисленными ссылками на библейские тексты, художественная образность языка блекла и теряла силу интеллектуального и эмоционально-воздействия. Если его критика опиралась на разум, и в этом была сила мыслителя, то в позитивной программе сказались веками накопившиеся предрассудки, и в этом была его слабость.

Несмотря на то что его взгляды на грядущее устройство общественной жизни облекались в теологическую форму, за ней все же скрывались определенные требования и принципы: земля и все общественные блага должны равно принадлежать всем членам общества; только труд может быть источником богатства всего общества и народного благополучия; только республика может быть наиболее благоразумной формой политического

устройства общества; наконец, только введение всеобщего образования может быть источником духовного развития всего народа.

В конце концов эти его мечты о грядущем устройстве общества носили утопически-социалистический характер, выразивший стихийные демократически- и утопически-социалистические устремления крестьянских масс во всей их первичной неопределенности. Украинский мыслитель воистину был великим предтечей утопического социализма России и Украины XIX в.

К учению Сковороды, к его критике официальной религии, Библии и духовенства, стяжательства, богатства и паразитизма — словом, к его критике всех пороков феодального общества, а также к его представлениям о будущем общественном устройстве в определенной мере может быть применена характеристика, данная Энгельсом крестьянскому движению в Германии. И действительно, философское и «теологическое» учение Сковороды нападало на основные пункты ортодоксального христианства, а под христианскими словесными формами он проповедовал пантеизм. Мыслитель выступил против слепого отношения к религии и Библии, он отказался видеть в ней «неприложное откровение». Истинное «откровение» он искал в разуме, вера для него была не что иное, как пробуждение разума в человеке. Сковорода выступил против всего «потустороннего», мистического. В противовес религиозным воззрениям в центре своей философской системы он поставил не бога, а человека и в противовес поискам «царства божия» — страстные

поиски действительно свободной жизни на земле.

Ввиду того что Сковорода все же не вышел за пределы теологической формы, его представления о будущем общественном устройстве и путях освобождения народных масс были утопичны и иллюзорны. Средства достижения новых форм общежития он видел в «разуме», «просвещении», «самопознании», «добродетели», «истине», «сродном труде» и тому подобном, что никак не могло быть действительным оружием в борьбе против всех форм экономической, политической и духовной кабалы, в которой находились широкие крестьянские и рядовые казацкие массы.

Страстно и с огромной силой своего таланта Сковорода поставил основные социальные вопросы своего времени, подверг гневной и беспощадной критике феодальную эксплуатацию, феодальную знать и тиранию, в тисках которых изнывали закрепощенные крестьянские массы Украины и России; он выступил против алчности, стяжательства и всеобщей погони за богатством среди господствующих классов; он клеймил богатеев, роскошь и разврат, которым они предавались, их паразитизм и тунеядство; он подвергал беспощадному осмеянию лезть и пресмыкательство чиновничества и всей бюрократии перед властью имущими; он негодовал на украинскую феодально-казацкую, помещичье-дворянскую знать за ее погоню за землями, крепостными, за дворянским званием, военными и гражданскими рангами, роскошной жизнью; он выступал с бичующей критикой «морали» господствующих классов феодального общества,

их лицемерной лжи и кровожадности, отсутствия духовных интересов, возвышенных идеалов и нравственных устоев.

С особой силой выдающийся украинский гуманист и просветитель обрушил свой гнев против официальной религии и ее суеверных сказаний. Он презирал белое и черное духовенство за фарисейство, безнравственную «нравственность», за ханжество и елейно-лицемерную «христианскую святость»; он клеймил позором официальную церковь и монастыри как «блудные дома» за то, что они освящали пороки феодального общества и сами были носителями этих пороков, пышно расцветавших в стенах «святых» домов по внешности, «блудных» по своей истинной сущности; он ненавидел обскурантизм и юродствующую «святость», распространявшую в народе суеверия и невежество.

Клеймя феодальную систему эксплуатации, князей земли и церкви, он выступал против господствовавшей системы так называемого воспитания, как религиозно-схоластического, так и модно-светского; он считал диким и противоестественным монопольное владение наукой и образованием «светскими обезьянами», ратуя за то, чтобы наука служила народу и не была оторвана от общественных нужд и интересов народных масс, а образование было бы достоянием всего народа, без различия пола.

Сковорода гневно клеймил господствовавшие классы за отсутствие у них любви к своему отечеству и народу, за барски-высокомерное отношение к крестьянским и рядовым казацким массам и унижение их

человеческого достоинства, за пренебрежительное отношение к культуре, истории, традициям и мудрости своего народа.

Он выступал в защиту интересов «голяков» и «беднячья», «голоты» и «сиромах», мечтая о новом, лучшем устройстве общественной жизни, воспевая труд как основу основ жизни общества, отечества, как источник счастья человека и народа; он мечтал о новой морали с новыми действительно нравственными основами; он прославлял такое разумное общественное устройство, которое не знало бы невежества, темноты и забитости народных масс и зиждилось на просвещении народа и служении науке обществу.

Глубоко веря в неисчерпаемые творческие возможности народных масс, в их созидательную, «плодоприносящую» деятельность, мыслитель хотел, чтобы вся система общественного устройства раскрывала и развязывала внутренние задатки каждого человека. Веря в свой народ, его могучие силы, его гений, философ прославлял патриотизм и благородное служение своему отечеству.

Критика господствующих классов была у Сковороды яркой и реалистической. В постановке вопросов была его сила, его прогрессивность. Но ответы на поставленные им же вопросы, его положительная программа со всеми предлагаемыми «рецептами» спасения народных масс были иллюзорны, утопичны, нереальны и выражали незрелую мечтательность Сковороды, его веру в «самопознание» как главное средство спасения.

Сковорода в своем мировоззрении и в своем творчестве, как мы уже говорили,

отразил накипевшую ненависть крестьян и рядовых казаков к угнетателям, их стремление к лучшему и вместе с тем их политическую неорганизованность, «незрелость мечтательности» крестьянских антикрепостнических восстаний и антикрепостнического протеста против феодального строя (см. 9, стр. 212). Вот почему у философа столь причудливо переплетались великолепная, трезвая и реалистическая критика всех порядков феодального общества и казенной церкви с проповедью «самопознания», поисков «правды» и «добродетели».

Индивидуальные противоречия взглядов Сквороды являются субъективным выражением и отражением объективных противоречий развития Украины и России того времени. Напомним еще раз слова Энгельса, что XVIII век был периодом объединения и собирания человечества из состояния раздробленности и разъединения, что это был предпоследний шаг на пути к самопознанию и самоосвобождению человечества и именно как предпоследний он был односторонним и не мог выйти из рамок противоречий (см. 3, стр. 598—599). Социальные противоречия XVIII столетия отразились в противоречиях идейного развития человечества того периода.

Вполне естественно, что эти противоречия как общая закономерность смены феодального общества капиталистическим проявились также в развитии Украины и России, невзирая на национальные и другие особенности их исторической эволюции. И так как эти противоречия не могли быть разрешены в рамках XVIII столетия в Западной Европе,

так же они не могли быть разрешены и в развитии Украины и России того времени. Великая заслуга Сковороды заключается не в его попытках дать ответы на поставленные его эпохой вопросы,— он их не мог дать, как не дал их ни один из мыслителей XVIII столетия. Но постановка жгучих социальных вопросов того времени имела крупнейшее революционное значение. Ответ на эти вопросы мог быть дан только во второй половине XIX столетия, когда вышедший на историческую арену революционный пролетариат стал классом для себя и стал осознавать выпавшую на его долю великую историческую миссию собственного освобождения и освобождения всех трудящихся от различных форм социального, национального, экономического, политического и духовного гнета; это возможно было только тогда, когда на историческую арену вышли великие вожди революционного пролетариата, его идеологи — гениальные ученые Карл Маркс и Фридрих Энгельс, создавшие качественно новую философию — философию диалектического и исторического материализма, новую политическую экономию и теорию научного коммунизма, это стало возможным благодаря революционному перевороту, совершенному великими основоположниками марксизма в идейном развитии человечества.

Творчество Сковороды представляет крупнейший узловой пункт в историко-философском процессе Украины и России. Оно оказало значительное влияние на И. Котляревского, Г. Квитко-Основяненко, П. Гулак-Артемовского, Л. Глебова, Т. Г. Шевченко,

И. Франко, М. Коцюбинского и ряд других деятелей украинской культуры и литературы; оно оказало влияние и на представителей русской литературы конца XVIII и XIX столетий, таких, как В. Капнист, В. Нарезный, Н. Новиков и др. Известно увлечение Л. Толстого и Н. Лескова произведениями Сковороды; высоко ценил творчество Сковороды и А. М. Горький. Произведения Сковороды оказали определенное влияние и в советский период на творчество П. Г. Тычины, М. Рыльского, А. Малышко и других представителей литературы и философской мысли Украины.

Особый вопрос представляет отношение Сковороды к западноевропейской философии прошлого и настоящего. Однако это самостоятельная тема, выходящая далеко за пределы настоящей работы и требующая всестороннего и скрупулезного исследования, так как именно представителями реакционного лагеря в западноевропейской философской мысли были внесены наибольшая путаница, произвол и искажение взглядов мыслителя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение философии Сковороды получило подлинное развитие лишь в советское время. Это не значит, что в предшествующий период не было ничего сделано для раскрытия его взглядов. Напротив, мы с благодарностью отдаем должное тем, кто с любовью собирал и бережно хранил рукописное наследие, и тем, кто издавал произведения украинского мыслителя. Издателям пришлось с огромными трудностями преодолевать цензурные в подлинном смысле этого слова баррикады. Особо необходимо отметить заслуги Д. И. Багаля, опубликовавшего в 1894 г. «Собрание сочинений» Г. С. Сковороды к 100-летию со дня его смерти, и В. Д. Бонч-Бруевича, выпустившего в 1912 г. первый том «Сочинений» Г. С. Сковороды. Оба издания были неполными и имели многочисленные ошибки, однако их достоинство заключалось в том, что были пущены в научный обиход лежавшие под цензурным спудом сочинения мыслителя. Его произведения привлекли всеобщее внимание, интерес к Сковороде неуклонно возрастал.

Каждый раз в связи с выходом в свет новых произведений философа вокруг оценки его философских, социологических, обще-

ственно-политических и морально-этических взглядов разгоралась острая литературная борьба, отражавшая интересы различных классов и социальных слоев русского и украинского общества того времени. Споры, развертываясь и углубляясь, охватывали все более широкий круг вопросов философии, социологии, политики, этики, педагогики и литературного творчества мыслителя.

В предреволюционный период в борьбе вокруг Сковороды образовалось два лагеря — реакционный и прогрессивный. Представители первого лагеря извращали философские взгляды Сковороды, раздували идеалистическую сторону его воззрений, его религиозные предрассудки, отбрасывали и затушевывали его сильную материалистическую тенденцию, его глубокий социальный протест против феодальных порядков, против духовной диктатуры церкви, против официальной религии и духовенства; представители второго лагеря, хотя и взяли под защиту великого украинского мыслителя, все же подлинно научной оценки его философским взглядам и мировоззрению дать не могли.

В послеоктябрьский период перед советскими философами встала задача исследования весьма оригинальной, глубоко демократичной и вместе с тем противоречивой философской и социологической системы мыслителя, проникнутой духом социального протеста и воинствующего антиклерикализма.

Идейное наследие Сковороды стали разрабатывать философы и историки, литературоведы и фольклористы, представители педагогической науки и психологии, языковеды

и искусствоведы. Среди них В. Д. Бонч-Бруевич, А. И. Белецкий, П. Г. Тычина, М. Ф. Рыльский, Л. С. Грузинский, О. В. Трахтенберг, П. Н. Попов, Н. П. Маслов, П. М. Пелех, Ярослав Дмитерко, Д. Ф. Острянин, И. Я. Щипанов, Э. Н. Мелещенко, Г. С. Костюк, Ф. Ф. Еневич, Т. А. Билыч, Н. М. Нежинец, Н. Редько, П. С. Шкуринов и многие, многие другие. Исследование философии Сковороды поднялось на качественно новую ступень, открылась перспектива оценки его мировоззрения и творчества с позиций марксизма-ленинизма. Вплоть до 1961 г. исследовательская работа по изучению творчества Г. С. Сковороды затруднена была тем, что его сочинения, изданные в 1894 и 1912 гг., давно стали малодоступной библиографической редкостью. Положение коренным образом изменилось после выхода в свет Собрания сочинений Г. С. Сковороды в 1961 г. (см. 15, 16).

Советские исследователи связали творчество Сковороды и его мировоззрение с его эпохой, с революционной борьбой крестьянства против крепостнического гнета, против национального порабощения; все они единодушны в оценке Сковороды как оригинального и великого мыслителя Украины и России, демократа-просветителя, выразившего революционные настроения крепостного крестьянства, рядового казачества, «посполитых», как идейного предшественника украинской и русской революционной демократии.

Но единодушие не означает штамп. Сковорода — мыслитель весьма оригинальный, но и противоречивый, зачастую с причудливым

переплетением иногда даже и противоположных положений. В этой связи у советских исследователей и возникли различные оттенки в определении философских взглядов Сковороды.

Первыми, кто дали правильную оценку философским воззрениям Сковороды, были О. В. Трахтенберг, А. И. Белецкий, П. Г. Тычина, М. Ф. Рыльский и др. Так, например, Трахтенберг в своих работах говорит, что Сковорода — просветитель-демократ, выступавший против феодально-крепостнических порядков, человек железной воли, монолитной натуры, не знавший компромиссов и живший так, как учил, а учивший так, как жил. Цель жизни он видел в достижении счастья всем народом. Природа, действительность, бесспорно, познаваемы. Назначение науки — служение всенародным интересам. Источник и критерий правильности суждений — практика, «натура». Сковорода критиковал официальную религию и церковь, все формы сектантства, высмеивал духовенство, пустую обрядность, был сторонником прогрессивной в то время теории двойственной истины, проповедовал эмансипацию науки от теологии, освобождение ее от церковного гнета. Основная черта философских воззрений Сковороды — признание природной закономерности, высмеивание чудес; вслед за Фонтенелем, Коперником и Ломоносовым он признавал множество миров, их населенность живыми существами и т. д. и т. п.

Противоречивость философии Сковороды заключается в пантеистическом растворении бога в природе, его дуализм — в теории

«двух натур», двух начал — материального и духовного, материи и формы, в колебании между материализмом и идеализмом. В методе Сквороды имеются некоторые элементы диалектики.

Другой исследователь Сквороды, поэт и академик Павло Григорьевич Тычина (см. 56), характеризуя литературное творчество и общественно-политические взгляды Сквороды, говорил, что он был в конфликте с царями и царедворцами, шляхтой и духовенством, что его взгляды отличались чистотой и высокой моральностью, что руководствовался он на протяжении всей жизни стремлением найти путь к счастью для всего народа. Украинский мыслитель не мог избежать противоречий своего времени, однако, невзирая на эту противоречивость взглядов, он был фигурой монолитной, настоящим борцом за народные интересы, защитником угнетенных, пламенным патриотом и гуманистом.

После выхода в свет работ О. В. Трахтенберга, П. Г. Тычины, П. Н. Попова, давших широкий анализ литературного творчества мыслителя, вышла статья Ф. Ф. Еневича (см. 24). Он также дал высокую оценку Сквороде как мыслителю, борцу за народное счастье, однако по ряду вопросов высказал спорные положения. Например, автор говорит, что теологическая оболочка мировоззрения Сквороды была удобной формой, оберегавшей мыслителя от опасности преследования. Однако следует иметь в виду, что Скворода писал не для печати, произведения его распространялись только в рукописях среди друзей и с цензурой не были

связаны. Кроме того, вряд ли можно заподозрить воинствующего демократа в трусости, в то время как он открыто, бесстрашно выступил лицом к лицу против духовенства и церкви.

Настоятельными задачами дальнейшего исследования философского наследия Сквороды являются: составление научной биографии мыслителя с возможно наиболее полным освещением его окружения; разработка проблемы — Скворода и фольклор как один из животворных источников формирования его воззрений и в свою очередь превращение его произведений в достояние фольклора, в один из источников народного творчества; изучение и критическое рассмотрение литературных произведений Сквороды, проблемы — Скворода и русская и мировая литература; изучение языка философских, прозаических и поэтических произведений мыслителя и поэта; исследование соотношения различных языковых стихий в его творчестве — русского, украинского и старославянского языков; роль Сквороды в становлении и развитии украинского литературного языка и т. д.

К философским проблемам, требующим внимательного изучения, необходимо отнести: учение Сквороды о «трех мирах» и «двух натурах»; решение мыслителем ряда онтологических проблем: о соотношении материи и сознания, природы и духа, объекта и субъекта, закономерного и случайного, вечного и преходящего и т. д.; из гносеологических проблем — решение вопроса о явлении и сущности, форме и содержании, эмпирическом и рациональном, о роли практики как крите-

рии истины, о его теории самопознания, наконец, о его этике, педагогике, эстетике и т. д.

Особое внимание следует уделить вопросу об отношении Сковороды к религии, церкви, духовенству, его воинствующему антиклерикализму, вопросу об объективно-атеистическом значении многих его положений, о подготовке мыслителем почвы для распространения атеизма в России и на Украине. Необходимо специально исследовать гносеологическую и социальную природу противоречий его философских и социологических взглядов.

Г. С. Сковорода является одним из первых в России и на Украине мыслителей, в социологических и общественно-политических воззрениях которого, невзирая на теологическую форму, имеются хоть и не выраженные отчетливо и определенно, но все же весьма значительные социалистически-утопические идеи, в которых проявлялся его крестьянский демократизм. Это сказывается в учении о труде, о всеобщем равенстве (но отнюдь не уравнительном равенстве), о социальном и политическом устройстве общества, о равном обладании всеми людьми средствами труда и земель, о всеобщем образовании, об уравнении в правах женщин, о республиканской форме правления и т. д. и т. п.

Пристального внимания заслуживает проблема национального и интернационального в творчестве Сковороды, его связи с Грузией, Молдавией, с зарубежными странами — Румынией, Польшей, Болгарией, Чехословакией, Венгрией и Германией.

Необходимо дать подробный анализ философской и идеологической борьбы вокруг

Сковороды в предреволюционный период, разоблачить все виды фальсификации взглядов мыслителя, изучить проблему — Сковорода и русская философия.

Ждет своего всестороннего исследования и такая важнейшая проблема, как Сковорода — восточная и западноевропейская философия: что было заимствовано им из истории мировой философской мысли, как позаимствованное критически переосмыслено, что и почему было отброшено как непригодное для его воззрений; наконец, критически оценить написанное о Сковороде за границей, тем более что о нем писали главным образом реакционные авторы из числа белогвардейцев и националистов, такие, как И. Мирчук, Д. Чижевский, Олячин, Безобразов, В. Зеньковский, Лосский, Менинг, Бохеньский и др. Совершенно непостижимы по своей антинаучности и неосведомленности статьи, опубликованные в «Британской энциклопедии», во «Французской энциклопедии» Ляруса и других справочниках.

Но за рубежом и прогрессивные мыслители все более интересуются выдающимся украинским философом, особенно в странах народной демократии: в Германской Демократической Республике — Эдуард Винтер, в Польской Народной Республике — М. Якубец, Р. Зволинский; в Чехословакии — М. Готлиб, Ян Махала; им интересуются в Румынии, Болгарии и Венгрии. Необходимо обобщение всего, что пишется прогрессивными исследователями Сковороды.

Таковы, кратко говоря, некоторые задачи по разработке философского и литературного

наследства наиболее крупного и прогрессивного украинского мыслителя второй половины XVIII столетия.

В философских и социологических взглядах Сковороды причудливо переплетались элементы тяготевавших над ним традиций прошлого, устаревшего, дань религиозным предрассудкам со смелым, открытым, прогрессивным взглядом, с безбоязненным устремлением в грядущее, с прокладыванием пути к материализму, атеизму и к революционному демократизму в России и на Украине, со страстным антиклерикализмом и демократизмом.

В идейной борьбе представители реакционного и прогрессивного лагерей могли сделать прямо противоположные выводы из воззрений Сковороды. Поэтому во всей последующей истории философской мысли в России и на Украине вокруг мыслителя разгорелась борьба этих двух лагерей: все реакционное критиковало Сковороду справа за его материалистические положения в области философии, за его социальный протест, за его демократизм, они упорно цеплялись за старое, отжившее, что было в его взглядах, стремились сделать самые ретроградные, клерикально-церковные выводы об обновлении религии и церкви и представить его мистиком, юродивым; все же те, кто вслед за Сковородой смотрели в грядущее и продолжали его горячий протест, все представители прогрессивного, революционного лагеря критиковали Сковороду слева за его уступки идеализму, за попытки подновить религию, за недостаточность его демократизма, за то, что

он в своем протесте против феодальной системы не дошел до призыва народных масс к революционному ниспровержению существовавших порядков.

Философская, социальная и идейная борьба вокруг Сковороды выражала антагонистический конфликт реакции и прогресса. Только в нашей советской философской мысли этот антагонистический конфликт нашел свое разрешение, здесь была дана подлинно научная, объективная оценка и философских взглядов мыслителя, и его выдающегося места в историко-философском процессе.

Философские и социологические воззрения Г. С. Сковороды — важнейшая веха в истории русской и украинской философской и социологической мысли второй половины XVIII столетия; его творчество — решительное, смелое и самоотверженное отрицание заскорузлого-темного богословия, закостенелой теологической догматики, мертвой схоластики, церковной идеологии, господствовавшей в Киево-Могилянской академии. Оно знаменует радикальный поворот от церковно-религиозного миропонимания, от геоцентрической космологии к естественнонаучному мировоззрению, к гелиоцентрической системе мироздания, к признанию вслед за Фонтенелем и Коперником множества миров, к безоговорочному принятию успехов естествознания и сознанию необходимости его дальнейшего развития; в области философии оно знаменует поворот от идеализма как теоретической основы религиозного взгляда на мир в сторону материализма, к материалистическому пантеизму как наиболее удобной, правда и не-

последовательной, форме отрицания религии, от метафизики к стихийной диалектике, к великолепным диалектическим догадкам; в области социологии оно знаменует становление социального и национального самосознания закрепощенных и угнетенных трудящихся — крепостных, «свободных» крестьян (посполитых), рядовых казаков, «голоты», «голытьбы», «сиромах» — в сторону наиболее острой постановки жгучих социальных проблем своего времени.

Выдающийся мыслитель Украины второй половины XVIII в. вписал немеркнущую страницу в драматическую летопись, полную бурной социальной, философской, социологической и идейной борьбы, выразившей непреодолимый порыв угнетенных и обездоленных России и Украины второй половины XVIII столетия к освобождению от тяжкого феодально-крепостнического гнета и духовной диктатуры церкви, их демократические и утопически-социалистические устремления.

ИЗ РАБОТ Г. СКОВОРОДЫ

НАЧАЛЬНАЯ ДВЕРЬ КО ХРИСТИАНСКОМУ ДОБРОНРАВИЮ

[...] Не ищи счастья за морем, не проси его у человека, не странствуй по планетам, не волочись по дворцам, не ползай по шару земном, не броди по иерусалимам... Златом можешь купить деревню, вещь трудную, яко обходимую, а счастье, яко необходимля необходимость, туне везде и всегда даруется (15, стр. 15).

Весь мир состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая.

Видимая натура называется тварь, а невидимая — бог.

Сия невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит[...].

По сей причине у древних бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена, например: натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч. (15, стр. 16).

НАРКИСС

«...Если хошем измерить небо, землю и моря, должны, во-первых, измерить самих себе с Павлом собственною нашею мерою.

А если наша, внутрь нас, меры не сыщем, то чьем измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знагь меру в протчих тварях? Да и можно ли? Может ли слеп в доме своем быть прозор-

ливым на рынке? Может ли сыскать меру, не уразумев, что ли то есть мера? Может ли мерить, не видя земли? Может ли видеть, не видя головы ея? Может ли усмотреть голову и силу ея, не сыскав и не уразумев своя в самом себе? Голова головою и сила понимается силою (15, стр. 41).

РАЗГОВОР ПЯТИ ПУТНИКОВ О ИСТИННОМ ЩАСТИИ В ЖИЗНИ

Афанасий. Люди в жизни своей трудятся, мятутся, сокровиществуют, а для чего, то многие и сами не знают. Естли разсудить, то всем человеческим загеям, сколько их там тысяч разных ни бывает, выдет один конец — **радость сердца**. Не для оной ли выбираем мы по вкусу нашему друзей, дабы от сообщения своих им мыслей иметь удовольствие; достаем высокие чины, дабы мнение наше от почтения других восхищалось; изобретаем разные напитки, кушанья, закуски для услаждения вкусу; изыскиваем разные музыки, сочиняем тьму концертов, минуетов, танцов и контратанцов для увеселения слуху; созыдаем хорошие дома, насаждаем сады, делаем златотканые перчи, материи, вышиваем их разными шелками и взору приятными цветами и обвешуемся оными, дабы сым зделать приятство глазам и телу нежность доставить; составляем благовонные спиргы, порошки, помады, духи и оными обоняние довольствуем. Словом, всеми способами, какие голько вздумать можем, стараемся веселить дух наш. О, сколь великим весельем довольствуются знатные и достаток имеющие в свете персоны! В их-то домах радостью и удовольствием растворенной дух живет. О, сколь дорога ты, радость сердечная! (15, стр. 207).

АЛФАВИТ, ИЛИ БУКВАРЬ МИРА

Где ж возмеш охоту без природы? Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. Охота есть раждение, склонность и движение. Охота сильнае неволи, по пословице. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живой и неусыпный всей

машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости. Кратко сказать, природа запалает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким (15, стр. 323).

ИКОНА АЛКИВИАДСКАЯ

Из суеверий родились вздоры, споры, секты, вражды междусобные и странные, ручные и словесные войны, младенческие страхи и протч. Нет желчнее и жестоковейнее суеверия и нет дерзновеннее, как бешенность, разженная слепым, но ревностным глупаго поверия жаром тогда, когда сия ехидна, предпочитая нелепая и нестаточныя враки над милость и любовь, и онемев чувством человеколюбия, гонит своего брата, дыша убийством, и симь мнится службу приносить богу[...].

Говорят суеверу: «Слушай, друг! Нельзя сему статься[...] Противно натуре[...] Кроется здесь что-то[...] Но он во весь опор со желчию вопиет, что точно летали Илины кони. При Елиссее плавало-де железо, разделялись воды, возвращался Иордан, за Иисуса Навина зацепилося солнце, за Адама змин имели язык человеческой[...] Вот! Скоро-де конец миру[...] бог знает, может быть, в следующий 1777 год спадут на землю звезды[...] Что? Разве нельзя, чтоб Лот был пьян от нововыдавленного вина?[...] Пускай оно у нас не хмельное, но от бога вся возможна.»

Востать противу царства ея (природы.— И. Т.) законов — сия есть нещасная исполинская дерзость, любящая преграждение, невозможность и бесполезность, а супостат ползе.

Как же могла востать сама на свой закон блаженная натура, раз она велела тонуть железу — и бысть тако?

Такия нелепая мысли пушай место имеют в детских и подлых умах, не в возмужавших и высоких фамилий людях. Да вкушают божию сию ложь и буйство дети и то до времени, а благоразумные да будут готовы к лучшему столу. Они, не быв причастниками лжи сея и буйства, могут не зажигать, но тушить факел колеблющаго общую тишину и блаженничествующаго раскола (15, стр. 373—374).

ПОТОП ЗМИИН

Дух. Начало вечного чувства зависит оттуду, дабы прежде узнать самого себе, прозреть таящуюся в теле своем вечность и будто искру в пепеле своем вырыть. Сия искра протчия мыры, и сия мысленная зеница провидит в них вечность.

Душа. Разве вечность и бог есть то же?

Дух. Конечно, вечность есть твердь, везде всегда во всем твердо стоящая, и всю тлень, как одежду носящая, всякаго разделения и осязания чуждая. Она-то есть истина и нетление. Видишь, что свет премудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познавает: тленное и вечное. А о неразумяющих есть пословица: «Двоих нащитать не умеет» (15, стр. 536).

Все три мыры состоят из двох едино составляющих естеств, называемых **материя** и **форма**. Сии формы у Платона называются **идеи**, сиречь **видения**, **виды**, **образы**. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сень, или материю, содержащая. Во великом и в малом мыре вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах, или вечных образах. Такожде и в символичном, или библичном, мыре, собрание тварей составляет материю. Но божие естество, куда знамением своим ведет тварь, есть **форма**. Убо и в сем мыре есть **материя** и **форма**, сиречь **плоть** и **дух**, **стенъ** и **истина**, **смерть** и **жизнь**. Например, солнечная фигура есть **материя**, или **стенъ**. Но понеже она значит положившаго в сонце селение свое, того ради вторая мысль есть **форма** и **дух**, будто второе в сонце сонце. Как из двоих **цветов** два **духи**, так из двоих естеств две мысли и два сердца: тленное и нетленное, чистое и нечистое, мертвое и живое! (15, стр. 539).

Душа. Как же так? Библиа есть купно и бог и змий?

Душа [...]

Почему жь сему змию (Библии.—И. Т.) во всех веках и народах ругаются, плюют и презирают? [...]

Дух. Потому что во многих местах безстыдно и вредно, без всякаго вкуса лжет. Также нелепья враки и срамныя и небыль шепчет.

Душа. Где ж он лжет? Покажи мне хоть одно место.

Д у х. Покажу. А что б всю его ложь щислить к сему чуть ли довлеет полгода. Вот он тебе зараз, на самом пороге, лжет: «Вначале сотвори бог небо и землю».

Д у ш а. Боже мой! Неужель сие ложь есть?

Д у х. Самая главная критская и сиканская ложь. Поколь яблонь, потоль с нею и тень ея. Так значит местечко, яблонею от солнца заступаемое. Но древо вечности всегда зеленеет И тень убо ея ни временем, ни местом есть не ограничена. Мыр сей и все мыры, если они безчисленны, есть-то тень божия. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различных формы преобразуется видь, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; и давно уже просвещенныи сказали весть сию: *materia aeterna* — «вещество вечно есть», сиречь все места и времена наполнила. Един точию младенческий разум сказать может, будто мыра, великаго сего идола и Голиафа, когда-то не бывало или не будет. Сею младенскою лжею, во исходе десятаго после Христа века, христианску вселенну толь поколебал, что мырокрушения так все трепетали, как мореходцы в чрезвычайную бурю кораблекрушения. [...]

Откуду же свет сей, когда все небесныя светила показались в четвертый день? И как день быть может без сонца? Блаженная натура постоянна. Все что ли то днесь, то всегда не есть статочное. Таким вздором чрез всю седмицу рыгает, будто был зрителем вселенскаго сего чудотворнаго театра и будто нужда знать — прежде ли цвет или родился гриб? Наконец, всю божнюю фабрику сию самым грубым юродством запечатлел: «Почти от всех дел своих». [...]

Будто истомлен, ничево создать не мог уже больше. А если бы не сие помешало было, непременно у нас ныне показались бы безхвостые львы, крылатя черепахи и кобылы, хвостатые зайцы, единорожны волы, гладкогласные крастели, пухо-собольи ежаки, четыреokie и четыреушие судьи, правдолюбные ябедники и клеветники, премудрые (сказать по-тетуонску) — шпицбубы, по-малороссийску — умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслед, как елисейское железо, вынырнуло бы (сказать по-римску) *mobile perpetuum* и философский все благо европейское преобразующий в злато камень (15, стр. 551—553).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 54, 56
 Антоновский М. 9
 Аристотель 27, 80
 Багалея Д. И. 9, 40, 42,
 56, 57, 183
 Беат Л. де М. 56
 Безобразов М. 190
 Белецкий А. И. 185, 186
 Билыч Т. А. 185
 Бонч-Бруевич В. Д. 9,
 117, 183, 185
 Бохеньский И. М. 190
 Бруно Дж. 55
 Вацлав 38
 Винтер Э. 190
 Вишневский 34
 Возняк М. 56
 Вольтер Ф. М. 40
 Гавриил (архимандрит)
 53
 Гераклит 27
 Глебов Л. 181
 Гонга 19, 20
 Горащий 56
 Горький А. М. 182
 Готлиб М. 190
 Грузинский Л. С. 185
 Гулак-Артемьевский П.
 181—182
 Дионисий Ареопагит 54,
 56
 Дмитерко Я. 185
 Дютуа-Лозанский 54, 56,
 57
 Елизавета (императрица)
 31, 34
 Еневич Ф. Ф. 185, 187
 Ефименко Ал. 40
 Железняк 19, 20
 Зволинский Р. 190
 Зеленогорский В. 53
 Зеньковский В. 190
 Иванов В. 70
 Кальве де Г. 34, 37
 Кант И. 34, 107
 Капнист В. 182
 Квитко-Основяненко Г.
 181
 Климент Александрий-
 ский 54, 56
 Ковалинский М. И. 28,
 33, 34, 43, 45, 46, 51,
 136
 Колубовский 53
 Конисский Гр. 33
 Коперник Н. 27, 28, 186
 Костюк Г. С. 185
 Котляревский И. П. 181
 Коцюбинский М. М. 182
 Крайский П. 44
 Краснюк М. 55
 Кулиш П. 136
 Лебедев 55
 Ленин В. И. 12, 22, 26
 Лесков Н. 182
 Лсмоносов М. В. 27, 33,
 34, 71, 186
 Лосский Н. О. 190
 Лукреций Кар 27
 Лысенков И. Т. 9
 Максим Исповедник 54,
 56
 Малышко А. 182
 Маркс К. 16, 110, 181
 Маслов Н. П. 185
 Махала Ян 190
 Мелешенко Э. Н. 185
 Менинг 190

- Милюков П. Н. 53, 54,
57
Мирчук И. 40, 190
Миткевич И. 42
Мюнцер Т. 111
Нарежный В. 182
Нежинец Н. М. 185
Нил Сорский 56
Новиков Н. 182
Оляничин Д. 190
Ориген 54, 56
Острянин Д. Ф. 185
Паули Ж. 38
Пелех П. М. 185
Песталоцци 163
Петр I 26
Платон 27, 73, 74
Плутарх 56
Попов П. Н. 185, 187
Прокопович Ф. 27, 33
Пугачев Е. 20, 135
Пурхоций 56
Радлов Э. 53, 54
Редько Н. П. 185
Решетников 9
Руссо Ж.-Ж. 163
Рыльский М. Ф. 182,
185, 186
Сенека 27
Спиноза Б. 56, 68
Стеллецкий Н. 53
Стребницкий Н. 34, 46
Сумцов М. Ф. 57
Тамара С. 35, 42
Титов Ф. 26
Трахтенберг О. В.
185—187
Тычина П. Г. 182, 185—
187
Фейербах Л. 85
Филон Иудеянин 56
Фонтенель Б. 186
Франко И. 29, 182
Хаждеу А. Ф. 51
Хмельницкий Б. 21, 136
Цицерон 56
Чижевский Д. 55, 56, 190
Шевченко Т. Г. 19, 87,
88, 181
Шкуринов П. С. 185
Шопенгауэр Ар. 55
Шпет Г. Г. 53, 54, 57
Штарке К. 85
Щербинин Е. А. 21
Энгельс Ф. 24, 28, 85,
87, 110, 111, 176, 180,
181
Эпикур 27, 64, 159
Эрн Вл. 39, 41, 53—57
Якубец М. 190

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Об освобождении крестьян в России.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12.
2. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7.
3. Энгельс Ф. Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее»; Положение Англии. Восемнадцатый век.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1.
4. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21.
5. Энгельс Ф. Диалектика природы. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20.
6. Ленин В. И. Развитие капитализма в России.— Полн. собр. соч., т. 3.
7. Ленин В. И. Л. Н. Толстой и современное рабочее движение.— Полн. собр. соч., т. 20.
8. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу.— Полн. собр. соч., т. 24.
9. Ленин В. И. Лсв Толстой, как зеркало русской революции.— Полн. собр. соч., т. 17.
10. Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29.
11. Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? — Полн. собр. соч., т. 2.

* *
*

12. Сковорода Г. С. Сочинения в стихах и прозе. СПб., MDCCCLXI.
13. Сковорода Г. С. Сочинения, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794—1894). Сборник Харьковского

историко-филологического общества, т. 7. Харьков, 1894.

14. Сковорода Г. С. Собрание сочинений, т. I. С биографией Г. С. Сковороды М. И. Ковалинского, с заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. СПб., 1912.

15. Сковорода Г. [С]. Твори в двох томах, т. 1. Упорядник Табачников І. А. Київ, 1961.

16. Сковорода Г. [С]. Твори в двох томах, т. 2. Упорядники Табачников І. А., Іваньо І. В. Київ, 1961.

* *

*

17. Багалей Д. И. Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода. Харьков, 1923.

18. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків, 1926.

19. Билыч Т. А. Г. С. Сковорода — выдающийся украинский философ XVIII века. Киев, 1953.

20. Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. Київ, 1957.

21. Возняк М. Історія української літератури. Львів, 1924, т. III, ч. II.

22. Гавриил (В. И. Вознесенский). История русской философии. Казань, 1840, ч. VI.

23. Ефименко А. Южная Русь. Очерки. Исследования и заметки. Философ из народа. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя. Издание Общества им. Т. Г. Шевченко, т. II. СПб., 1905.

24. Еневич Ф. Ф. Суспільно-філософські погляди Г. С. Сковороди.— «Пропагандист і агітатор» № 4. Київ, 1946.

25. Зеленогорский Ф. А. Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия.— «Вопросы философии и психологии», 1894, № 23 (3), 24 (4).

26. Ибервег-Гейнце. История новой философии. СПб., 1890.

27. «История философии в СССР», в пяти томах, т. I. М., 1968.

28. Кальве де, Густав Г. и Вернет Н. Сковорода, украинский философ.— «Украинский вестник» (Харьков), 1817, ч. VI.

29. Кар Лукреций. О природе вещей, т. II. М., 1947.
30. Кирик Д. П. Семантический метод в историко-философском исследовании.— В сб. «З історії філософії на Україні». Київ, 1967.
31. Ковалинській М. И. Жизнь Григория Сковороды. В кн.: Г. Сковорода. Твори в двох томах, т. 2. Київ, 1961.
32. Котович Ал. Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб., 1909.
33. Краснюк М. Религиозно-философские воззрения Сковороды.— «Вера и разум» (Харьков), 1901, авг., сент., окт., ноябрь. (Харьковская духовная семинария).
34. Кулиш П. Поэма «Грицько Сковорода».— Сочинения и письма, т. III. Киев, 1909.
35. Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. СПб., 1872, т. II.
36. Ломоносов М. В. Сочинения в стихах. СПб., 1893.
37. Лященко П. И. История народного хозяйства СССР, т. I. М., 1947.
38. Мелешенко З. Н. Философия Сковороды (Из истории передовой обществ. мысли на Украине в XVIII ст.).— «Ученые записки Ленинградского университета», № 168. Серия философских наук, вып. 5. 1955.
39. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. Изд. третье, часть II. СПб., 1902.
40. «Основа» (СПб.), 1861, июль.
41. «Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», в двух томах, т. I. М., 1955.
- Гл. 7. Дмитерко Я. Д., Табачников И. А., Трахтенберг О. В.
42. Плеханов Г. В. «Ученая дружина» и самодержавие.— Соч., т. XXI. М.—Л., 1925.
43. «Полное собрание законов», I, т. XV, № 11490.
44. Попов П. Н. и Табачников И. А. Сковорода, Григорий Саввич.— «Большая Советская Энциклопедия», изд. 2-е, т. 39. М., 1956.
45. Попов П. М. Григорій Сковорода. Життя і творчість. Нарис. Київ, 1960.

46. Радлов Э. Очерк истории русской философии, изд. 2-е. П., 1920.
47. Райков Б. Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Из прошлого русского естествознания. изд. 2-е. М.—Л., 1947.
48. Редько М. «Світогляд Г. С. Сковороди». Львів, 1967.
49. Скабичевский А. М. Очерки истории русской цензуры (1700—1863). СПб., 1892.
50. Спиноза Б. Избранные произведения, двух томах. М., 1957.
51. Стеллецкий Н. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода.— «Труды Киевской духовной академии», 1894, т. 2, № VII, VIII.
52. Табачников І. А. «Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди».— В сб. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні». Київ, 1956.
53. Тараненко П. Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди.— «Комуністична освіта», 1940, № 4.
54. Тітов Х. Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI — поч. XIX в. Київ, 1924.
55. Трахтенберг О. В. Нарис філософії Григорія Савича Сковороди.— В кн.: Тичина П. [Г.], Попов П. [Н.], Трахтенберг О. [В.]. Збірник доповідей з нагоди 220-річчя народження (1722—1942). [Уфа], 1943; Трахтенберг О. [В.]. Очерк философии Григория Сковороды.— «Под знаменем марксизма», 1944, № 4—5.
56. Тичина П. Г. В кн.: Тичина П. Г. Записць сонетів і октав. Київ, 1920; Тичина П. Г. Сковорода. Симфонія. Радянський письменник. Київ, 1971; Тичина П. Г. Из поэмы «Сковорода». В кн.: Тичина П. Г. Избранные стихотворения. Харьков, 1927.
57. Франко І. Я. Рецензия на кн.: «Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем...».— «Записки наукового товариства ім. Шевченка», 1895, т. V, кн. 1.
58. Хаждеу. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк.— «Телескоп» (М.), 1835, ч. XXVI, № 5, 6.
59. Шкуринов П. С. Мировоззрение Г. С. Сковороды. Лекции для студентов-заочников философских

факультетов государственных университетов. М., 1962.

60. Шпет Г. Очерк развития русской философии, ч. 1. М., 1922.

61. Эрн В. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды.— «Вопросы философии и психологии». (М.), 1911, март—апрель, № 2 (107).

62. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

* *
*

63. Бобринский. Сковорода. Париж, 1931.

64. Винтер Е. Візантія і Рим у боротьбі за Україну. Прага, 1944.

65. Мірчук І. Замітки до історії української культури. Прага, 1925.

66. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931.

67. Чижевский Д. Філософія на Україні (Спроба історіографії). Прага, 1926.

68. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934.

* *
*

69. Arsenjew N. Skoworoda.— „Kyrios“ Königsberg, 1936, Heft I.

70. Besobrasof M. Gregor Skoworoda, ein Philosoph der Ukraine.— „Archiv für Geschichte der Philosophie“. Bd. 26, H. 2. Berlin, 1913.

71. Haase F. Bedeutung des Grigorij Skoworoda.— „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven“. Neue Folge, Bd. IV, 1928.

72. Matl J. Europa und die Slaven. Wiesbaden, 1964.

73. Mircuk I. G. Skoworoda.— „Zeitschrift für slavische Philologie“, V. 1927.

74. Oljantschyn D. H. Skoworoda. Der ukrainische Philosoph des XVIII Jahrhunderts. Berlin—Königsberg, 1928.

75. „Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen“, Berlin, 1966.

76. Tschizewsky D. Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph (1722—1794). Der russische Gedanke. Bonn, F. Cohen. Bd. V, 1930.

77. Winter E. Russland und das Papsttum, v. 2. „Von der Aufklärung bis zur Grossen Sozialistischen Oktoberrevolution“, XII, 1961.

78. Winter E. Frühaufklärung, Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch slawische Begegnung. Berlin, 1966.

79. Zenkovsky V. V. A History of Russian Philosophy, vol. I. Sovjetika, 1953.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо введения	7
Глава I. Пора безвременья	13
Глава II. Жизнь и муки поисков	31
Глава III. «Мир — что ты еси?»	59
Глава IV. «Тайна и ее изобличительная тьнь»	89
Глава V. «Глагол божий или буйная ложь?»	111
Глава VI. «Человек, что же ты еси?»	124
Глава VII. «Общество или стадо свиное?»	131
Глава VIII. «Нравственность, где ты?»	146
Глава IX. «Что же дальше?»	168
Заключение	183
Приложение. Из работ Г. Сковороды	194
Указатель имен	199
Литература	201

Табачников И. А.
Т 12 Григорий Сковорода. М., «Мысль»,
1972.

207 с. (Мыслители прошлого)

В книге даются краткий биографический очерк и анализ философских и социологических взглядов выдающегося украинского мыслителя Г. С. Сковороды, подвергаются критике буржуазные фальсификации его теоретического наследия.

Книга рассчитана на преподавателей, студентов, на всех интересующихся историей философии.

1Ф

1-5-1

7-БЗ-13-72

Табачников, Исая Аронович
ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА

Редактор *А. В. Мамонтов*

Младший редактор *И. Такама*

Оформление художника *В. А. Носкова*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *А. И. Скапинский*

Корректор *Л. Ф. Кирилина*

Сдано в набор 17/V 1972 г. Подписано в печать 3/VIII 1972 г.
Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 7,6.
Учетно-изд. листов 7,48. Тираж 36 000 экз. А-04586. Цена 22 коп.
Заказ № 503.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский
проспект, 15.

Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати при
Совете Министров УССР. Львов, Зеленая, 20.