

В. Горський (НаУКМА, Київ)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ТИП УКРАЇНСЬКОГО ІНТЕЛІГЕНТА

У назві цієї статті, крім Імені видатного мислителя Григорія Сковороди, все інше потребує додаткових роз'яснень.

Адже, перш ніж розкривати запропоновану тему, необхідно пояснити, що мається на увазі, коли вживається слово "інтелігент"? В якому сенсі йтиметься про Г.Сковороду як тип саме *українського* інтелігента?

Й, зрештою, чому, аналізуючи образ філософії як життєвого шляху, пройденого її творцем, ми говоримо про певний "тип" українського інтелігента.

Спочатку щодо розуміння поняття "інтелігент". Одразу ж зазначимо

відмінність його від терміна "інтелектуал", що пов'язаний з характеристикою певної сфери і способу діяльності особистості. В понятті "інтелігент" увагу привертає не характер професійної діяльності, яка визначає місце представників інтелектуальної праці в соціальній структурі суспільства, а, передусім, певна моральна установка чи, точніше, позиція, що визначає місце інтелігента щодо головних сфер, які визначають сутність людини, особливо її людського буття. Щодо останнього, донедавна ми звикли говорити про людину як поєднання двох сфер — біологічної, яка визначає спорідненість людини з усім світом живого, та соціальної, що вирізняє її в цьому світі. У такій схемі втрачається найголовніший компонент — духовність, що з давніх-давен не безпідставно вважалася філософами вирішальним компонентом у сукупності сфер, які визначають сутність людини як такої. Йдеться про простір, у якому людина реалізує не свої біологічні особливості як індивід, не соціальні — як представник великих і малих груп, з яких складається суспільство, а одержує змогу реалізувати власну родову сутність. Цей простір утворює поле культури як сферу позасоціального, надсоціального буття. Простір духовності, власне, й містить можливості самореалізації людського в людині. В ньому здійснюється звільнення людини від тиску соціального й тим самим утворюються можливості до реалізації свободи. Це — сфера не так дії, як бажання діяти, і в цьому розумінні вона і є сферою свободи. Можна змусити людину чинити той чи інший акт діяльності, але неможливо примусити її бажати, прагнути, діяти в певний спосіб. Тут життєдіяльність людини визначається не нормами права, здійснюється не згідно з вимогами економічної потреби чи у відповідності з настановами певної політики. Це — сфера панування моралі як вищої норми власне людського буття. І саме закони людського буття в цій сфері є визначальними для діяльності інтелігента. Міра інтелігентності визначається в цьому розумінні ступенем моральної духовності людини. Що ж до сфер діяльності, до яких передусім виявляє дотичність зона духовності як простір буття інтелігента, то до них передусім належить філософія, мистецтво і релігія.

Звичайно, і тут необхідні певні роз'яснення. Філософію я розумію не як науку про всезагальне, а як сферу духовної діяльності, спрямованої на досягнення граничних підстав людського буття. В цьому сенсі філософія утворює духовну квінтесенцію культури і як така є принципово асоціальною. Безумовно, має рацію М.К.Мамардашвілі, коли стверджує, що "участь у суспільній боротьбі не лишає місця для філософії"¹ і тому "... в Радянському Союзі сформувалася філософія, яка насправді філософією не є, а становить елемент ідеологічного апарату держави"².

Сказане рівною мірою стосується й мистецтва. Обмежувшись посиланням на вже цитованого М.К.Мамардашвілі, який, характеризуючи традицію російської літератури XIX ст. із притаманною їй підкресленою соціальною заангажованістю, відзначав, що вона тим самим була позбавлена передумов для філософської рефлексії. Це сталося тому, пише Мамардашвілі, що "російська література у своїй самій літературній якості (за винятком деяких елементів, котрі розкрилися в Гоголя, Достоевського і Толстого) намагалася бути моральною свідомістю народу й брати участь у суспільній боротьбі"³.

Асоціальною за своєю природою, що спрямована на сфери людської духовності, є й релігія. В рукописі тез о.Олександра Меня "Експеримент без релігійного суспільства"⁴ автор, розмірковуючи над причинами, що призвели до перемоги в Радянській країні матеріалізму та атеїзму як нової форми релігії, відзначав, що "коріння феномена започатковані в епоху кризи загальноєвропейської системи християнства, яка чинила опір втіленню євангельського ідеалу в соціальне життя". Не знаю, чи справедливо вважати початок цього процесу кризою загальноєвропейської системи християнства, але переконаний, що сама по собі причина виродження християнства відзна-

¹ Мамардашвілі М.К. Думка пригноблена//Філософська і соціологічна думка.- №8, 1992.- С.17.

² Там само. - С.18.

³ Там само. - С.17.

⁴ Див.: "Известия", - 16 квітня 1993 р. - С.5.

чена слушно. Вона — в забутті тієї сфери, до якої апелює християнство, і в намаганні втілити його принцип безпосередньо в інші, соціальні сфери суспільного життя. Це не пощастило зробити навіть першим апостолам Христа. І річ не в недостатній рішучості зусиль до такого втілення. Йдеться про принципову відмінність сфери соціального життя від тієї, до якої апелює християнство. Здається, й сам Христос ніколи не прагнув поширити християнство на сферу соціального життя. "Кесареве — кесареві, Богове — Богові". Християнство не для соціального, а для духовного життя. Воно адресується сфері духу як соціальній, понадсоціальній, до тієї "духовної сфери, — як зазначає в уже згаданих тезах о.Олександр Мень, — що містить у собі специфіку, яка відрізняє людину від природи".

Три названі типи духовної діяльності — філософія, мистецтво, релігійне, християнське начало — не випадково утворюють органічну єдність, що характеризує творчість Григорія Сковороди.

Адже весь пафос філософії та органічно пов'язаного з нею життя спрямовано передусім до утвердження духовності як дійсно адекватного середовища для власне людського існування.

Суттєвим є не лише етико-моральний пафос, властивий філософському світобаченню Сковороди, для якого буття особистості невіддільне від вчинку її і який мислить буття як моральне діяння. Найголовніше, що сенс діяльності визначається сферою не матеріальних потреб, не соціальних запитів, вона однозначно спрямована на сферу духу. "Философия и любомудрие, — пояснював він, — устремляют весь круг дел своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия"⁵.

Суттєвим, що відрізняє інтелігентську позицію Сковороди, є не саме по собі ствердження "республіки духу" як вищої цінності, котра визначає сенс людського буття. А передусім зумовлене цим ставлення до світу соціальності. Й, по-друге, обґрунтування того спрямування життєвої активності індивіда, що дозволяє реалізувати жадане досягнення ідеалу духовного життя.

На перетині цих двох параметрів, як мені здається, й визначається своєрідність позиції Сковороди саме як українського інтелігента.

Загалом кажучи, питання "українськості" Сковороди теж є певним чином проблемою, яку треба досліджувати хоча б тому, що в літературі, присвяченій мислителю, приналежність його до української національної традиції вирішувалась далеко не однозначно. М.Грушевський в цьому зв'язку відзначав, що Г.Сковорода, цей "громадянин всесвітній", певним чином поділяє настрої більшості тогочасної української еліти, для якої руїна старого ладу відобразилась індивідуальною та соціальними питаннями⁶. О.Я.Єфименко, звертаючи увагу на відсутність, як їй здавалось, безпосереднього генетичного зв'язку Сковороди з традицією української національної культури, запитувала: "Чи не належав Сковорода до тих цікавих, так би мовити, самородних індивідуальностей, до яких пасує вислів: сам собі предок"⁷. Для сумнівів такого роду, як мені здається, немає достатніх підстав, і не лише тому, що молена навести свідчення про справжню любов Сковороди до рідного краю, до батьківської землі. Обмежимося свідченням учня і друга Сковороди — М.Ковалинського, який про нього писав: "Он обыкновенно называл Малороссию матерью, потому, что родился там, а Украину теткою по жительство его в оной и по любви к ней"⁸.

Йдеться про те, що національна природа інтелігента визначається не кількістю його декларацій про любов до батьківщини, а відповідністю власної духовної діяльності специфіці менталітету рідного народу і потребам його розвитку, спричинених своєрідністю конкретної історичної ситуації.

Коли, скажімо, ми говоримо про філософію Канта як специфічний виплід саме німецького духу, то йдеться не про те, що Кант думав і писав про свій

⁵ С.Р. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ // "Мир божий". - 1884, ноябрь. - С.5-6.

⁶ Грушевский М.С. Очерк истории украинского народа. - К., 1990. - С.306.

⁷ Ефименко А.Я. Личность Г.С.Сковороды как мыслителя / Вопросы филологии и психологии. - 1984. - Кн.5. - С.444.

⁸ Ковалинский М. Жизнь Григория Сковороды // Григорий Сковорода. Полное собр. тв. У 2-х т. - Т.2. - К., 1973. - С.45Т.

народ. Суттєвим є відображення особливостей національного духу в підході до розв'язання вселюдських проблем. Безумовно, має рацію С.Б.Кримський, зауважуючи, що нація взагалі "характеризується саме виходом народу на арену світової історії, пошуком свого досвіду творення загальнозначущого, здатністю збуджувати універсум культури імпульсами власної енергії та долі"⁹.

З'ясування "української природи" позиції Г.Сковороди вимагає врахування тих імпульсів національної енергії і долі, що позначилась внеском Г.Сковороди у збагачення загальнолюдського фонду духовності.

Певна річ, такий пошук аж ніяк не виключає наявності багатьох рис, котрі визначають аналогічність позиції Сковороди з духовною орієнтацією представників культури інших народів. Навпаки, ознак, що зближують українського мислителя з подвижниками духу, зродженими інонаціональними культурами, надзвичайно багато. Я би не зважився назвати жодної з характерних ознак творчої позиції Г.Сковороди, яку незаперечно можна було б вважати виплодом лише української духовної традиції. Це відбилось і в характеристиках Г.Сковороди, серед яких чи не найпоширеніші — "український Сократ", "харківський Діоген", на думку Д.Оляничина, Г.Сковорода поєднує риси Сократа, Епікура і Христа¹⁰, — а К.Митрович вважає, що Сковорода не лише подібний Сократові, а й разом з тим, оскільки не лише втілював у життя власну філософську позицію, а й обґрунтовував її у філософських творах, то "був своїм власним Платоном"¹¹. Г.Сковороду порівнювали з Арістотелем і стоїками, Плотіном, отцями церкви, Спінозою, Мальбраншем, німецькими містиками та ін. Але всі подібні зіставлення, — за певної обґрунтованості їх, — виявляються недостатніми, щоб визначити особливість позиції Г.Сковороди. В чому ж вона?

Риси, що визначають своєрідність Г.Сковороди як саме українського інтелігента, слід шукати у специфічному ставленні його до двох головних типів інтелігенції — західноєвропейського і російського, які склались на той час і одержують свій розвиток надалі. Звичайно, схематизуючи і максимально спрощуючи це складне і неоднозначне явище, його в літературі визначають як відмінність притаманної російському типові інтелігенції принципово колективістської позиції, що віддає перевагу "етиці переконань" із властивою їй вимогою відданості певній ідеології, віруванню, філософській та естетичній системі, науковій концепції тощо, позиції інтелігента, який мислить себе як конкурент чи партнер влади, який дбає за "всіх" і сфера інтересів якого не виходить за межі зовнішнього соціального, групового існування та індивідуалістичної позиції, характерної для західноєвропейського типу з властивою їй "кристалізацією суб'єктивності". Суть її, цієї другої позиції, полягає в тому, що цілісність світові надає не святість традиції, не відданість певній ідеології, вченню, релігійній догматиці тощо, а автономний, тобто незалежний від будь-яких зовнішніх авторитетів індивід, котрий приречений покладатись лише на власне, суб'єктивне розуміння того, що відбувається й відбувалось у минулому.

Звичайно, Сковорода виявляє безсумнівну близькість до цього другого, індивідуалістичного типу інтелігента. І якщо західноєвропейська духовна традиція генетично бере свій початок значною мірою з філософської і життєвої позиції Сократа, то не випадково чи не найпоширенішим в образі Сковороди, як уже відзначалось, стає характеристика його як "українського Сократа". І все ж таки слово "український" тут означає не просто визначення того культурного поля, яке зродило "нового Сократа", воно вказує й на суттєву відмінність між славетним греком та українським подвижником. На цю різницю вказував свого часу Микола Шлемкевич, який у праці "Загублена українська людина" писав: "Ми називаємо самого Сковороду українським Сократом, однак мусимо добре пам'ятати одне — велику різницю між тими двома моралістами. Сократ проповідь моральної відбудови виніс на атенські

⁹ Кримський С. Універсали! українського менталітету//Кур'єр ЮНЕСКО - вересень-жовтень 1992р. - С.73.

¹⁰ Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали - К., 1992.- С.249.

¹¹ Там само. - С.351.

базари і протиставляв їй мужню і одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода зі своєю правдою жив на затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їх сутолоки"¹². У цьому протиставленні не відображення відмінності темпераментів, а принципова різниця вихідних концепцій, що визначають сенс життя інтелігента. Подібно до більшості інтелігентів Сходу й Заходу Сковорода — в опозиції до навколишньої соціальної дійсності. Він не приймає світ зла, в якому живуть його сучасники. Але на відміну од них він аж ніяк не прагне перетворити цю дійсність чи то шляхом насильницького введення всіх у "світле майбутнє", яким воно вимальовувалось представникам російської інтелігенції, чи то через максимальне розширення поля реалізації своїх "природних" потреб, до якого прагне виплеканий західноєвропейською культурою тип індивіда-егоїста. Адаже не випадково етична думка Західної Європи змушена була розробити особливу етику "розумного егоїзму", яку Макс Вебер назвав "етикою капіталізму", Е. Фромм — "етикою чесності", а головний принцип якої сформулював Кант. Згідно з ним свобода однієї людини поширюється доти, доки вона не починає обмежувати свободи іншої людини.

Позиція Сковороди — відмінна. Заперечуючи наявну соціальну дійсність, він не прагне змінити її ані в ім'я щастя мільйонів, ані заради задоволення власних "природних" потреб. Він усвідомлює "непотрібність" світу соціального як самоцінності з огляду на реальні потреби людського буття.

Мені близькою є ідея А. Бергсона, згідно з якою творчість філософа являє собою розкриття, розгортання одного чи небагатьох прозрінь у буття ("Філософська інтуїція"). Для Сковороди в притаманному йому прагненні до свободи і щастя суттєвим було усвідомлення того, що бажаної мети можна досягти на шляху заглиблення в себе, в устремлінні до найпотаємніших, сердечних глибин власного "я", де й чекає зустріч з Богом як жаданий результат реалізації мрії про волю і щастя.

Гадаю, що помилялись як ті дослідники, котрі намагались змалювати Сковороду в образі критика, який викриває вади феодалізму чи капіталізму, так і ті, хто звинувачував його у соціальному конформізмі. Звичайно, підстави для цього творчість Сковороди містить. Він рішуче засуджує тих, котрі "дбають про золото, про почесні, про сарданапалові бенкети, про низькі насолоди", хто шукає "слави, ласки вельмож"¹³. Він вважає неприродним принцип "рівного равенства, которое глупци в мір ввествь всеу покушаються"¹⁴.

Його байка "Голова і Тулуб", розділ "Сродность к хлебопашеству" в діалозі "Букварь мира" дають підставу окремим авторам звинувачувати Сковороду в консерватизмі і соціальному конформізмі. Але ці й подібні ним місця виявляють свій реальний сенс з огляду усвідомлення філософії життя Сковороди не як протесту або примирення з оточуючим його соціальним світом, а враховуючи неприйнятність для Сковороди абсолютизації соціального життя як такого. Тут, коли хочете, чи не найчистіший вияв суто інтелігентської позиції, що ґрунтується на ствердженні пріоритету надсоціального світу, світу духовного, в якому людина тільки й може реалізувати свою власну сутність.

Не сприймаючи наявну соціальну реальність, він не прагне будувати новий світ соціального, усвідомлюючи, що людина не лише "суспільна істота", а ще й людина. Він не задрить тим, хто прагне уявних скарбів, проголошуючи своєю метою оволодіння "духовним багатством і тим хлібом духовним і тим одягом, без якого не можна увійти у вельми прикрашені чертоги небесного жениха"¹⁵.

А тому, на відміну од західноєвропейського типу інтелігента, поле свободи в етичній концепції Сковороди не знає обмежень, оскільки воно спрямовується не зовні, а всередину людини. Він реалізує потребу у внутрішній безкінечності, що врівноважує безодню соціального простору й часу, в якому може загинути, потонути сенс людського буття.

¹² Шлемкевич Микола. Загублена українська людина. - К., 1992. - С.20.

¹³ Сковорода Григорій. Повне зібр. тв. - Т.2. - С.384.

¹⁴ Там само. - Т.1. - С.435.

¹⁵ Там само. - Т.2. - С.384.

Звичайно, така настанова теж спирається на певну тенденцію, що ґрунтувалась передусім на християнській етиці з властивою їй ідеєю "переображення", богоподібності людини, прагненням до енергетичного злиття людини з Богом. Але при цьому така позиція є породженням тієї конкретно історичної ситуації, в якій опинився в часи Сковороди український народ. Це й дає право розглядати її як виплід властиво українського духу.

Г.Сковорода, за влучною характеристикою І.Франка, жив на "розграні двох великих епох"¹⁶. Він був чи не останнім яскравим виплодом культури українського бароко. Разом із ним, за виразом Дм.Чижевського, культура ця "догоріла повним полум'ям до кінця та враз згасла"¹⁷. Це був час ліквідації політичної спадщини Гетьманщини, остаточної втрати Україною автономії, закріпачення селян, що здійснене було після царських указів 1763 та 1783 років. Гинула зроджена попередньою добою казацька людина, в якій привабливо відображались такі риси менталітету, як героїка вояцького подвигу, безоглядне молодецтво, широта душі, романтичні, ліричні поривання, сильні пристрасті, буйні веселощі, гумор. Нова соціальна дійсність суперечила цьому, вона позбавляла надії на самозбереження. В такій ситуації лишилось три виходи — або змиритись і стати на шлях пристосування до нових умов, або вийти на боротьбу з цією дійсністю в ім'я збереження того, що ця дійсність знищувала, або спрямувати споконвіку властиву українському духові, породжену "Кордонною цивілізацією", стихію вільної самодіяльності особистості поза межі соціального, у сферу духовної реальності, яка свідомо протиставлялась неприйнятній соціальній дійсності. Цей третій шлях обрав Сковорода, і, як на той час, такий вибір був чи не найбільш реалістичним з огляду на потребу збереження й розвитку української духовності як такої.

Таке збереження було неможливим на шляху угоди перед властью імушними. Але й шлях боротьби за зміну існуючого ладу тоді був приречений на поразку. І все ж таки вибір, здійснений Сковородою, не став єдиним, навіть панівним у подальшій історії української інтелігенції. Завершуючи характеристику типу "сковородинівської людини", вже цитований нами М.Шлемкевич відзначає, що "Сковорода при всій шляхетності й величчю означає тільки кінець епохи, а не початок нової"¹⁸. Певна річ, такий висновок важко заперечувати. І все ж він потребує, як мені здається, теж принаймні деяких зауважень. Це, власне, зумовлює необхідність уточнення погляду на Сковороду саме як на "тип" українського інтелігента.

У зв'язку з цим видається доречним навести слова значного російського мислителя Г.Федотова: "Нема нічого важчого, аніж національні характеристики. Вони легко даються чужому спостерігачеві і завжди віддунюють вульгарність для "свого", що має хоча б мізерний досвід глибини і складності національного життя. Краще було б раз і назавжди відмовитись від однозначних характеристик народної душі. Жоден типовий образ, навіть найулюбленіший і найпоширеніший, не може визначити усієї нації. І якщо необхідно є типізація, — а до певної міри вона необхідна для національної свідомості, — то вона може спиратись скоріше на полярні вирази національного характеру, між якими розташовується уся шкала перехідних типів. Формула нації повинна бути дуалістичною. Лише внутрішня напруга полярностей дає розвиток, дає рух - - необхідну умову будь-якого живого життя"¹⁹.

Звичайно, позиція інтелігента взагалі не може обмежуватись — скористаємось висловом М.Шлемкевича — "втечею від життя в душу й долю". Нормальний розвиток національної культури потребує по можливості органічної узгодженості соціального і духовного життя. І коли соціальне стає на перешкоді розвитку духовного, вступає з ним у суперечність, інтелігенція не лише реалізує себе втечею від поневолюючого світу, а й спрямовує свої зусилля на перебудову цього світу соціального відповідно до вимог духу.

¹⁶ Франко І. Збір. тв. У 50-ти т. - К., 1984. -Т.29.- С.434.

¹⁷ Чижевський Дм. Історія української літератури. - Прага, 1942. - Кн.2. - С.51.

¹⁸ Шлемкевич М. Загублена українська людина. - С.20.

¹⁹ Стихи духовные. - М., 1991. - С.11-12.

Історія української інтелігенції не розвивалась по одній лінії, де на зміну "сковородинівської людини" приходила "шевченківська людина" з притаманним їй гаслом "Борітеся — поборете!". Правдивішим є погляд на історію української культури як на поле взаємодії обох цих типів інтелігента. Така ситуація була характерною для нашої барокової культури. "Людина бароко, -зазначав з цього приводу Дм.Чижевський, — або втікає до усамітнення зі своїм Богом, або навпаки кидається у вир політичної боротьби ... займається плянами поліпшення стану цілого людства"²⁰.

Причому часто обидві ці тенденції визначали потенціал духовної культури в житті однієї людини. Вельми характерним для цієї доби було, коли запорожець, якщо доживав до старості, ішов у монастир. Участь у відчайдушних походах, чумацьких мандрах сполучалась у свідомості тогочасної людини з мрією про тихе, у молитві й покуті, завершення власного земного життя.

Ситуація до певної міри не змінилась і в епоху, що наступила після Сковороди.

В середовищі інтелектуалів, безумовно, верх бере протилежний сковородинівському тип інтелігента з притаманною йому соціальною, героїко-революційною, прометеївсько-романтичною спрямованістю. Це й зумовило сумну долю філософсько-теоретичної спадщини Сковороди, яка до кінця XIX ст. лишалась поза сферою серйозного осмислення. Наприкінці XIX ст. відомий український дослідник Д. Багалій справедливо констатував: "До останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці-дослідники: всі цікавилися не так його творами, як його особою і життям"²¹.

Але звернімо увагу на останні слова щойно цитованого автора. В них і слід шукати відповідь не лише на питання про долю сковородинівського типу інтелігентності як моральної настанови в подальшій історії української культури, а й, зрештою, питання про долю всієї філософії Сковороди. Ця філософія лишилась жити, знайшовши втілення в духовній настанові до самозаглиблення, самопізнання, шляхетного індивідуалізму, прагненні до суверенності внутрішнього життя, що зберігається впродовж усього XIX ст. як ознака моральної позиції багатьох представників найрізноманітніших верств українського суспільства. Саме життєвість цих рис забезпечила можливість українського народу в тяжких умовах соціального і національного гноблення під владою іноземних держав зберегти свою національну самосвідомість. Гадаю, мав рацію К.Митрович, коли відзначав, що сковородинівська "свідомість спільності морального і культурного життя послужили однією з підпор для виживання і відродження національної своєрідності українського народу у першій половині XIX ст. всупереч системі культурного, політичного і соціального гніту, нав'язаного Україні автократичним і шовіністичним царським режимом у часи правління Катерини II"²².

Отже, філософська й життєва позиція Сковороди яскраво репрезентує той тип українського інтелігента, наявність якого впродовж віків забезпечувала умови збереження й розвитку національної культури народу. З цього погляду слід розцінювати не лише значення її в минулій нашій історії, а й у тій ситуації, що склалась у культурі українського народу нині.

²⁰ Чижевський Дм. Історія української літератури. - Кн.2. - С.47.

²¹ Киевская старина. - 1894. -Т.10-11. - С.272.

²² Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. - К., 1993. - С.332.