

ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ
PRACE UKRAIŃSKIEGO INSTYTUTU NAUKOWEGO
TRAVAUX DE L'INSTITUT SCIENTIFIQUE UKRAINIEN

TOM — XXIV — VOLUME

Серія філософічна, книга 1. — Serja filozoficzna, zeszyt 1.

Série philosophique, livraison 1.

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛЬСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ

DYMITR CZYŻEWSKI

FILOZOFJA H. S. SKOWORODY

DÉMÈTRE TCHYŻEVSKIJ

LA PHILOSOPHIE DE GREGOIRE SKOVORODA

ВАРШАВА

1934

WARSZAWA

ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ
PRACE UKRAIŃSKIEGO INSTYTUTU NAUKOWEGO
TRAVAUX DE L'INSTITUT SCIENTIFIQUE UKRAINIEN

P 100.4

4-59

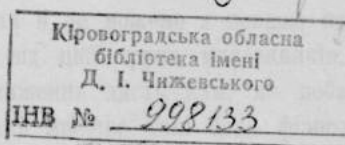
TOM — XXIV — VOLUME

Серія філософічна, книга 1. — Serja filozoficzna, zeszyt 1.

Série philosophique, livraison 1.

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛЬСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ



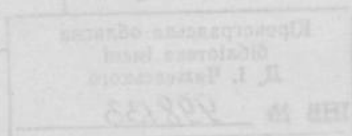
TRAVAUX DE L'INSTITUT SCIENTIFIQUE UKRAINIEN
PRACE UKRAINSKIEGO INSTYTUTU NAUKOWEGO
ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ

Сerie philosophique, livraison I. — Serie historique, livraison I.
TOM — XXIV — VOLUME

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФІЯ І. С. СКОРОВОДИ

Редагує: Секретар,
Проф. Роман Смаль-Стоцький



ПЕРЕДМОВА

Життя Сковороди вже всебічно освітлене в літературі, — в тому обсягу, як на це дозволяють приступні нам джерела (досліди над біографією Сковороди резюмує Дм. Багалій: Г. С. Сковорода, український мандрований філософ, Харків, 1926, в нашій книзі цитуємо цю працю: „Багалій“). Що ж торкається науки Сковороди, то тут немає між дослідниками аж ніякої єдності. Та, власне, до систематичної аналізи „науки Сковороди“ мало хто з дослідників і доходив. Найліпша досі праця, що йде в напрямі досліді думок Сковороди В. Ерна (В. Эрнъ: Г. С. Сковорода, Москва, 1912; далі цитуємо: „Ерн“), не виходить за межі постанови питань.

Може, зумовляла такий стан досліді та обставина, що ми не можемо дійти до пізнання „джерел“ думок Сковороди шляхом біографічного досліді. Тому то й шукали джерел філософії Сковороди то в Платона та стоїків, то в Спінози, то в Раймаруса, то в отців церкви... Та тепер історія філософії залишає шукання „джерел“, „впливів“ то-що, на боці. Треба й українській науці ступити на цей шлях. Дослідивши систему думок Сковороди в її єдності та цілості, ми зараз помітимо, яку саме групу західних мисленників він нагадує, до якої духової течії треба його зарахувати. І хоч ми й не можемо з повною певністю встановити „залежності“ Сковороди від цієї групи мисленників, та для пізнання самого Сковороди це зближення дасть нам, як побачимо, немало, та, власне, відкриє перед нами вперше такі боки філософії Сковороди, на які ніхто з дослідників не звертав уваги.

Ця духова течія Заходу, близькість до якої Сковороди ми будемо констатувати в основних пунктах його світогляду, є т. зв. „німецька містика“. З огляду на те, що дослід самої „німецької містики“ ще ніяк не можна вважати за закінчений (бракує відповідних праць про Вайгеля, Етінгера, Гана), ми маємо в окремих пунктах трохи уважніше зупинитись на аналізі думок цього або того з німецьких містиків.

В нашій книзі не потребуємо обговорювати біографічні проблеми, — все, що треба, читач знайде в книзі Багалія. Ми починаємо з аналізу думок Сковороди і лише наприкінці книги зупинимося на тих пунктах характеристики його оточення, що мають спеціальний інтерес для нашої праці.

Ця книга написана як українська редакція відповідної німецької праці з иншим пляном, що вийде пізніше: обидні праці формулюють, розуміється, ті самі висновки дослід, але в зовсім різній формі... Праця над філософією Сковороди для мене не ізольована праця, — вона тісно зв'язана з працею над иншими представниками словянської містики (здебільшого, ще менше дослідженими, ніж Сковорода), — до Сковороди доведеться мені повертатися в тих працях про словянських містиків, що я помалу готую: в працях про українців П. Величковського та Гамалію, про чехів Щітного, Яна з Єнштайна, Коменського та Бриделя, про забутого польського містика Склеуса... Та в праці про Сковороду можна вже намитити деякі основні провідні лінії для характеристики словянських містиків узагалі.

Я даю більшість цитат із творів Сковороди в українському перекладі, — цей переклад є в деяких випадках водночас і інтерпретація. Усі підкреслення в цитатах — мої власні. Щоб уможливити читачеві самому суд, я наводжу в сумнівних, важливих або характеристичних випадках у дужках окремі слова в „оригінальному“ вигляді (як відомо видані твори Сковороди без дотримання важливих деталей його правопису та мови, — отже подавати тексти зі Сковороди так, як вони написані ним, ми тепер не можемо). У зв'язку з цим я дозволю собі висловити бажання, щоб у інтересах української науки, нарешті видано твори Сковороди в повному, автентичному та достойному вигляді.

Галле над Заале

15. 5. 1933.

Дм. Чижевський.

І. ВСТУП.

1. Проблематика.

Може, ні про одного філософа у світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сковороду. Тепер є не менше, ніж 250 великих та малих праць, присвячених Сковороді¹⁾, який, як це загально визнано, — є найцікавіша постать історії українського духа. В цих працях — можна сказати без перебільшення — висловлено, напевне, не менше, ніж 250 різних поглядів на Сковороду на те, чим він був, чим він є та може бути для української культури. Ми не хочемо тут робити каталогу цих розбіжних думок, а лише звести кілька основних із цих розбіжних поглядів до купи.

Сковороду вихваляли, як творця оригінальних думок²⁾ та робили цілком несамостійним мисленником, що лише повторює чужі ідеї та слова³⁾. На думку одних, він є цілком несистематичний⁴⁾, та навіть хаотичний⁵⁾ письменник, інші вважають його за теоретика⁶⁾ та „вченого“, що „розв'язував“ наукові питання (на жаль, не вказують, які саме)⁷⁾. Знов інші гадають, що він переважно етичний мисленник⁸⁾, або навіть „мудрець“, що свою мудрість здійснив у своєму житті, але теоретично не обґрунтував та не сформулював⁹⁾. У метафізиці він є, мовляв, моніст¹⁰⁾, дуаліст¹¹⁾, матеріяліст¹²⁾. У етиці він був, мовляв, релятивістом, що визнавав лише норми, значні тільки для одної окремої людини¹³⁾; з другого боку, писали про Сковороду, як про представника „абсолютної“ етики¹⁴⁾. Сковороду вважали за рішучого прибічника православної філософії, що думав та почував цілком церковно¹⁵⁾; інші ж твердили, що, Сковорода — релігійний скептик а то навіть протихристиянський та атеїстичний письменник, або еретик та сектант¹⁶⁾. Сковороду зв'язували і з найрізноманітнішими філософічними традиціями: з Сократом¹⁷⁾, Платоном¹⁸⁾, Арістотелем¹⁹⁾, стоїками²⁰⁾, Плотіном²¹⁾, отцями церкви²²⁾, Спінозою²³⁾, Мальбраншем²⁴⁾, Хр. Вольфом²⁵⁾, філософією просвіченості²⁶⁾ (французька просвіченість, Раймарус)²⁶⁾, та навіть із мислениками, що жили по Сковороді — з Шеллінгом, Гегелем та Гербартом²⁷⁾! — Цей ряд імен ми могли б продовжити та поповнити іменами менш відомими... Таксаке розбіжно оцінювали й роль Сковороди в українській духовій історії: він є, мовляв, представник народньої традиції та „народній філософ“ (навіть:

„філософ із народу“²⁸), але для інших він останній представник традиції „Київської школи“ (що зовсім не була „народня“²⁹), він національно свідомий носій українського елементу³⁰), або ж — представник русифікаційних або антинаціональних тенденцій³¹)... І цей ряд оцінів можна було б продовжити. — Таксамо різно оцінювали й релігійність Сковороди: він був містик — твердили одні (при чому саме слово „містика“ різні дослідувачі розуміли різно), він не був містик — твердять інші з такою самою певністю³²). Таксамо стоїть справа і з особистим характером Сковороди: він наскрізь емоціональний духовий тип, він раціоналіст³³) — такі розбіжні думки дослідників і в цій точці!³⁴)

Що можна зробити з цим хаосом думок? Чи не базується ця розбіжність оцінів, інтерпретацій на тому, що Сковорода був дух, який усе приймав, усе сполучував, — або ліпше усе змішував, усе зливав у одне? Чи не був він один із тих, що не є нічим певним, бо хоче бути всім разом? Чи не значить це, що він був лише к у р і о з о м, а ніяк не ч у д о м у історії українського духа? Але, як тоді зясувати внутрішню єдність його особистості та його життєвого шляху? Як зясувати його глибокий вплив на сучасників та той факт, що українська духовна історія все, як зачарована, повертається до „Сковородинства“?...

Я гадаю, що всі ці питання можна розв'язати, як що уважно шукати в ідеях Сковороди в н у т р і ш н ь о ї є д н о с т и, що впливала б не з якихось на нього впливів, а виникала б із глибини його власного духа. І тоді ми без великих труднощів знайдемо в історії людського духа й його „духових братів“, що споріднені з ними не випадковими паралелями думок, а єдністю в розумінні світу та життя.

Ми побачимо в цій праці, що думки Сковороди зустрічаються найчастіше з ідеями т. зв. „німецької містики“ (Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастьян Франк, Валентин Вайгель, Якоб Беме, Ангел Сілезій)³⁵). За цими визначними представниками релігійної та філософської думки стоять містики середньовіччя (св. Бернгард, Гуго від св. Віктора, Бонавентура), отці церкви (передусім т. зв. „Ареопагітики“) та представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін). Ми не шукаємо за „впливами“ цих мисленників на Сковороду — це не завдання історика духа! Тому ми в окремих випадках наводимо й паралелі з мисленників, що жили по Сковороді (напр. Баадер). Нам цікава „с п о р і д н е н і с т ь“ цих мисленників зі Сковородою. Але, як побачимо далі, ми не можемо звільнитися від враження, що Сковорода знав твори деякого з цих письменників, — занадто наочні схожості з ними в деяких пунктах системи його думок. Тому нам треба буде освітлити й питання, кого міг знати або, ймовірно, знав Сковорода зі згаданих споріднених із ним мисленників...

Цим шляхом ми йдемо в кожній главі. Спершу дослід системи думок Сковороди. Далі — спроба визначити його місце в історії української та всесвітньої думки.

¹⁾ Книга Багалія подає й найповнішу бібліографію творів про Сковороду (стор. 377—393). Ця бібліографія обіймає 222 назви, але не цілком повна (зр. рецензію П. Прокофєва в *Современных Записках*, Париж, 1926, том 29, стор. 508 й далі); від виходу праці Багалія вийшло ще коло 30 праць про Сковороду (огляд їх до 1929 р. я подаю часописі „*Der Russische Gedanke*“, 1929, I, та в моїй книзі „*Філософія на Україні*“. Огляд історіографії питання“, 2 видання частина I, Прага, 1929).

²⁾ Найбільше — Ерн, цит. праця, стор. 29, 331 і далі. Перевищену оцінку Сковороди в викладах Ерна в „Московському Психологічному Обществі“ висміює Андрей Бєлий — „да, господа, — что Кант! Философ отличнейший — Сковорода!“.

³⁾ У всіх тих, що шукають „впливів“ на Сковороду. Пор. про таких дослідників у Вол. Залозецького в „*Записках Чину св. Василя Великого*“, III, 3/4, стор. 618.

⁴⁾ Ф. Кудринський „*Философ безъ системы*“ („*Кіевская Старина*“, 1898, 1—3); І. Мірчук: Сковорода, замітки до історії української культури, Прага, 1925; Г. Г. Шпет: *Очерк истории русской философии*, Том I, Петербург, 1922, стор. 66 і далі.

⁵⁾ Вражіння повного хаосу дістанемо від праці Д. Оляничина „*N. Skovoroda, Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts*“, Berlin-Königsberg, 1928.

⁶⁾ Багалій, Ерн, В. Петров (див. далі).

⁷⁾ Багалій, стор. 138 й *passim*.

⁸⁾ О. Лотоцький: *Забытый реформаторъ жизни*, „*Вѣстникъ Знанія*“, 1905 ч. 4; також А. Єфимєнкова, С. Русова, А. Ізмайлов (див. нижче).

⁹⁾ Г. Данилевський: *Украинская старина*, Харків, 1866. Цей самий пункт погляду виявився в полеміці між В. Крестовським та Костомаровим (1861).

¹⁰⁾ Багалій.

¹¹⁾ Ф. Зеленогорський у „*Вопросы Философіи и Психологіи*“, 1894, ч. 23 та 24. В останніх часах М. Гордієвський у збірнику „*Памяти Сковороди*“, Одеса, 1923.

¹²⁾ Стаття М. Яворського в брошурі—Д. Багалій та М. Яворський: *Український мандрований філософ Сковорода*, Харків, 1922. Ця теза обґрунтована Яворським у цілком недостатній спосіб.

¹³⁾ Загальною розповсюджена думка! Вияняток творять лише праці В. Петрова.

¹⁴⁾ В. Петров.

¹⁵⁾ М. Краснюк у „*Вѣра и Знаніе*“, 1901, чч. 8, 9, 10, 11. Ця праця не була мені приступна. Зміст її зреферований, напр., у Багалія, 333. Також А. С. Лебєдев у „*Вопросы Философіи и Психологіи*“, 1894, ч. 27, стор. 170 і далі.

¹⁶⁾ Багалій, напр., 180, 254 та *passim*; М. Яворський, М. Сумцов — *Бюллетень Музею ім. Сковороди* в Харкові, Харків, 1926-7, ч. 2—3, стор. 68 і далі. Силу приміток присвячує доказові цієї тези у своєму виданні творів Сковороди Бонч-Бруєвич: на жаль, ці примітки наводять не лише думки, що вже тому не можна вважати за позичені сектантами в Сковороди, бо вони є думки євангельські, але й загальнолюдські думки (зр. розрізнення „душі“ та „духа“). Ми не вважаємо за потрібне давати детальну критику фантастичних конструкцій Бонч-Бруєвича.

¹⁷⁾ Зеленогорський, Мірчук.

¹⁸⁾ Зеленогорський, Ерн.

¹⁹⁾ Зеленогорський. Цікаво, що Шпет (ор. cit.) відкидає усякий зв'язок Сковороди з Сократом, Платоном та Арістотелем.

²⁰⁾ Зеленогорський, Ерн.

²¹⁾ Той самий. Без дальшого обґрунтування — Б. Яковенко „*Очерки русской философіи*“, Берлін, 1922, стор. 11.

²²⁾ Краснюк, ор. cit., Лебєдев. — лише окремі замітки; Ерн, ор. cit.

²³⁾ Єфимєнко „*Философъ изъ народа*“ („*Книжки Недѣли*“, 1894, ч. 1, стор. 7-30. Її саме: „*Вопросы Философіи*...“, 1894, ч. 25, стор. 219 і далі). Ця тема вичерпно освітлена моїм студент-покійним Др. Я. Огородником „*Науковий Збірник Українського Педагогічного Інституту в Празі*“, том II, 1933.

²⁴⁾ Не видрукований виклад проф. В. В. Зінківського на засіданні Української Академії Наук у Києві 1918 року.

²⁵⁾ Багалій, Мірчук, А. Ковалівський „*Червоний Шлях*“, 1923, ч. 1, ст. 226.

²⁶⁾ Багалій, 365; М. Безобразова в „Archiv für Geschichte der Philos.“. 1913; Сковорода стоїть під рубрикою „Впливи Шеллінґа та Гегеля“ в книзі K. Güttler: Einleitung ins Studium der Philosophie des Auslandes“, 1921; про вплив Гербарта (!) говорить рецензент книги Оляччина в „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ 1931, I.

²⁸⁾ Єфименко *op. cit.*, Багалій.

²⁹⁾ П. Житецький „Кієвская Старина“, 1899, ч. 11, стор. 136 і далі. Почасти також М. Сумцов, *op. cit.*

³⁰⁾ Багалій, Сумцов.

³¹⁾ Починаючи від Хіджеу, а, що навіть сфальшував уривки з містичних творів Сковороди, щоб — довести його російський патріотизм („Телескоп“, 1835, ч. 5 т. 8), — пор. Багалій у передмові до вид. творів Сковороди, XVII—XXV. В останній час уривками, що наводить Хіджеу, користувався, напр., І. Мірчук. — На жаль, оцінював Сковороду як русифікатора й — П. Куліш.

³²⁾ Ерн, *op. cit.* вважає Сковороду за містика, проти нього дуже рішуче — Багалій, стор. 94, 112, 166 та ин. Це питання обговорюємо детально далі.

³³⁾ Сковорода — представник емоціонального типу — за Ерном, „Перевага розуму у Сковороди“ — за М. Сумцовим, *op. cit.*, стор. 68 і далі, 72 і далі.

³⁴⁾ Далі я не цитую тих праць, що висувують якісь твердження без ніякого обґрунтування — передусім праць Безобразової та Оляччина.

³⁵⁾ Майстер Екґарт 1260—1327; цитую його твори за вид. Pfeiffer-a, 1857 та Büttner-a, Єна, 1921; Тавлер 1300-61, видання „Predigten“, Єна, 1922-3; Сузо — 1295-1366, цитую видання творів В. Лемана, Єна, 1922-3; Себ. Франк — 1499-1542, цитую „Paradoxa“ за вид. Єна, 1909; інші твори за оригінальними вид., В. Вайгель — 1533-1588; Я. Беме — 1575-1624, цитую видання: Амстердам-1682; Ангел Сілезій — 1624-1677 — цитую книгу та число вірша його „Херувимського Мандрівника“, Фр. Хр. Етінґер — 1701-1782; Йог. Мих. Ган — 1758-1819.

II. ПІДСТАВИ.

2. Coincidentio oppositorum.

Сковороду часто називали „філософом без системи“. Твори Сковороди робили на декого з дослідників враження непрохідного лісу, де лише тут та там зустрічаємо живі оази... Вина цьому — не лише нездібність декого з дослідників розуміти спекулятивну глибину думки Сковороди, а й той дивовижний факт, що в творах Сковороди дійсно часто-густо зустрічаємо протилежні твердження про одне й те саме. Один із найпроникливіших молодших дослідників Сковороди пропонував скласти цілий каталог „Sic et non“ Сковороди.¹⁾

Такий каталог скласти не важко; та при складанні його помітимо, що протилежні твердження зовсім не знаходяться у Сковороди в різних його творах та не висловлені ним у різні періоди його життя, а звичайно стоять поруч одне коло одного. Це значить, що Сковорода висловлював протилежні твердження свідомо та з наміром.²⁾

Іншими словами: ми маємо припустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми „діалектичного“ мислення. „Діалектичного“ — у традиційному значінні цього слова, у значінні, в яким воно вживалося в античності. Основні елементи діалектичного мислення в цьому первісному значінні слова є: 1. „антитетика“, себто відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті, 2. принцип коловороту. Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі Сковороди. В основах своїх вони виходять від Платона, Плотіна, Прокла та декого з отців церкви...

Антиномічний стиль Сковороди так сильно падає в вічі, що дивно, як лише останніми роками на антитетику Сковороди звернено увагу (В. Петров³⁾).

„В цьому цілому світі я бачу два світи, що один світ утворюють. — Світ видний та невидний, живий та мертвий, цілий та розпадливий. Цей є риза, а той тіло. Цей — тінь, а той — дерево. Цей матерія, а той — іпостас, себто основа, що утримує матеріяльний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже світ у світі є то вічність у тлінні, життя у смерті, пробуд у сні, світло у тьмі, у брехні правда, в печалі радість, у одчаї надія“ (368). Вже тут намічені два різні ряди протилежностей — у природі та в людському житті. Сковорода розглядає ці два ряди й окремо, кожний для себе. В природі — „не знайдеш дня, без світла та тьми, року без зими

та тепла“ (346). „Не знайдеш також і стану, що не був з гіркоти та солодощі змішаний“. „Солодощі є нагородою гіркоти, а гіркота — мати солодощів“ (346). „Плач веде до сміху, а сміх у плачі криється. Пристойний плач є те саме, що в добрий час сміх. Оці дві половини утворюють єдине“ (520). Антитези утворюють усе в світі, складаючись у єдність: „утворюють єдине — їжу — голод та насит, зима й літо — плоди. Тьма й світло — день. Смерть та життя — всяке створіння“ (520). „Так стоїть увесь світ. Протилежне допомагає протилежному“. (Так весь мір стоїт. Противное противоположному способствует. 346⁴)). З характеристичною для української думки іронією⁵) складає Сковорода в одній зі своїх байок такий список протилежностей, що „утримують“ одна одну, що одна одній „допомагають“, та одна без однієї не можуть бути — „Де менше журавини та чорниці, там менше скорботної недуги, менш лікарів — менш недужих, менш золота — менш потреб, менш ремесел — менш марнотратів, менш наук — менш дурнів, менше прав — менш беззаконників, менше знаряддя — менш воєн, менш куховарів — менш зіпсованого смаку, менше чести — менше страху, менш солодощів — менше жалю, менше слави — менш безслава, менше друзів — менш ворогів, менше здоров'я — менше страждань“ (Баг. II, 166).

Вже в цій гумористичній характеристиці протилежностей людського життя намічена й антитетична характеристика етичних цінностей людської поведінки. Так! Антитетична й етика Сковороди. — „Похмура премудрість, як не є назверх невидна, так є всередині важлива та маєстатна“ (168). „У підлих та похмурих назверхностях, як у старому вбранні, загорнута премудрість, якої вся та всяка дорогоцінність недостойна. Оцією підлотою ця божя драбина спустилася на простонародній вулиці, щоб тих, хто на неї вступить, підвести до найвищого верху небесного розуміння“ (172). „Одкрий покрову й побачиш, що оце дурацтво й є наймудріще, а тільки прикрилося безумством“ (172). „Щасливий той, кому пощастило знайти в жорсткому ніжне, в гіркому солодке, в лютости милість, у отруті їжу, в шалі смак, у смерті життя, в безчесті славу“ (394—5: в жостком нѣжное, в горьком сладкое, в лютости милость, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, в безчестии славу). Або: „в мертвому живе, у тьмі — світло, як діамант у смітті, та як жінка в євангелії золотий у горчичній полові“ (321), „в жорсткому — ніжне, в пустому — їжу“ (194)... Ціле життя людське є рух між протиріччями — „непотрібне згодом псується в серці та гине, а нове росте“. І Сковорода перефразує ап. Павла: „Сіється загниле, встає запашисте; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає божє; сіється нерозумне й сліпе, воскресне премудре та провидче“ (Сѣется гниющее, возстает благовонное: сѣется горькое, возстает сладкое; сѣется стихийное, возстает Божіе; сѣется несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое, 263).

Ми повинували тут лише зразки антитетичного стилю. Вся наша книга, як читач побачить далі, дає що-близьчу характеристику антитетички Сковороди в кожному пункті його світогляду.

Антитетика, як ми сказали, не є щось незвичайне в історії філософії. Античний платонізм, отці церкви, що платонізують, містика середньо-

віччя, та переважно німецька містика нових часів — це етапи розвитку антитетичного думання в історії світової філософії.

Вже на початку античної філософії зустрічаємо на слова Геракліта — „Бог є ніч — день, зима — літо, війна — мир, насит — голод“⁶). Платон уперше систематично проводить антитетичний принцип крізь усю свою філософію. Метода філософічного думання базується на сполучі протилежного. Основний процес думання, дефініція є zarazом сполука та поділ (*συναγωγή* та *διαίρεσις*). Основні категорії думання — що є zarazом і категоріями дійсного буття — є пари протирічних означень: тотожність та різниця (*ταυτότης* та *ετερότης*), спокій та рух (*στάσις* та *κίνησις*) повинні ми визнати разом та вкупі (*ξυναμφότερα*) за означення дійсного буття („Софіст“, 250. С). Єдність та множність, буття та небуття є zarazом основними елементами системи категорії Платона („Парменід“). Сполука, „спліт“, „спільність“ протилежностей (*μίξις*, *συμπλοκή*, *κοινωνία*, *μέθεξις* — „Софіст“, тамсає) є характеристичні для дійсного буття („Софіст“, 254. В, 257. А). Антитетичний характер є „єство всякого єства (тамсає, 248. В). Можна знайти велику цікавість до протиріч і в Арістотеля⁷): знайдемо констатування протирічності дійсності й у його т. зв. „апоретикі“ (напр. „Метафізика“, Z, Θ), знайдемо в нього шукання різноманітного — й протилежного — значіння слів (*τὸ ποσάχως*, „Метафізика“, Δ), та передовсім — антитетичні означення основних понять⁸) (рух — „Фізика“, I, 201 а 11; душа — „Про душу“, B, 412 а 27; енергія — „Метафізика“, Θ; „*primus motor*“ — „Метафізика“, Δ; Бог — тамсає, Α) насамперед велична характеристика основного закону буття — руху („Фізика“, A, 5, 186 і далі, 10, 241. а). — Вибух антитетичності є творчість пізніх платоніків: Плотіна та Прокла. У Плотіна антитетичні всі означення в його складній системі — від найвищого принципу, від „Єдиного“ аж до найнижчої форми буття, до Матерії всі ступні буття є антитетичні — Єдине, *έν* є можливість (*δύναμις πάντων*, I, 1, 7; III, 8, 10) та дійсність (*ένέργεια*, VI, 7, 18; V, 8, 12) zarazом; Єдине є повнота буття, дійсне буття (*όντος όν*) та небуття (*μή όν, όχι όν, όχι ούσία, ούδέν*, VI, 9, 5; V, 2, 1; VI, 7, 22); воно є ціле усього та zarazом основа всього, отже рухоме та нерухоме одночасно (VI, 7, 23; VI, 7, 2; III, 7, 3). „Дух“, *νοός* є zarazом буття та думання (V, 9; VI, 1—3), основа та буття, себто те, що вимагає для себе основи (VI, 8, 14); дух є zarazом теоретичне думання та ірраціональна сила — *άόριστος όψις, άτόπωτος όψις, νοός έρων, όψις ούπω ιδούσα* (V, 4, 2; V, 3, 11; VI, 7, 35; V, 6, 5). Таксамо є справа і з дальшим нижчим ступнем, із душею, *ψυχή*, що є zarazом єдність та множність — „подільне поділюється в ній неподільно“ (IV, 1, зр. IV, 2, 1—2; VI, 4, 3—9; VI, 4, 13). Природа — *φύσις*, є також одночасно єдність та множність, є органічне ціле та просторово-неорганічно-подільне (VI, 5, 9). Нарешті — найнижчий ступінь — матерія, *όλή* — існує необхідно, є вічна та, не зважаючи на те, є „ніщо“, пустеля, небуття, прикрашена труна, *ούδέν, μή όν, όχι όν, νεκρόν κεκοσμημένον* (II, 5, 4—5; II, 4, 16; II, 4, 5).

Платонік, який перетворив платонізм у жидівську теологію, та який мав значний вплив на розвиток філософії отців церкви, Філон, що був, як

знаємо зі спогадів Ковалінського, одним із улюблених філософічних письменників Сковороди, ввів до теології антитетичну методу думання та антитетичний стиль писання. „Єдине є те, що складається з двох протилежностей, які виявляються при поділі надвоє. Хіба не ці тези поставив за словами греків їх словутний Геракліт у основу цілої філософії та пишався нею, як новим відкриттям?“ „Такса́ме і всесвіт поділений на дві одна одній протилежні частини: земля — на гори та рівнину, вода — на солодку та солону... Такса́ме і клі́мат на зиму та літо, на весну та осінь...“ Ці цитати нагадують і окремі місця в Сковороди, що ми їх цитували вище!¹⁸⁴

Та антитетика прийшла до отців церкви не лише з платонізму (через Філона та іншими шляхами), а й безпосередньо з євангелії: самосвідомість перших християн була свідомістю „безумства“, „юродства“, „соблазну“ (*σκανδαλον*) як характеристичної риси нової релігійної науки. Сковорода після одного з антитетичних зближень „безумства“ („юродства“) та „мудрости“ сам указує на ап. Павла — „оце є безглуздя, яке згадує Павло (в листі) до Коринтян“ (172). Бо „ганені втішаємось, радуємося у стражданнях моїх. — Що наводить інших на прегіркий сміток, те Павла веселить. Чи ж не має він серце діамантове?“ (тамса́ме). Дійсно, на думку Павла, протиріччя йдуть разом, нерозривно звязані в духовій історії людства, — так, напр., „гріх“ та „благодать“ : „як умножився гріх, то збільшилася благодать“ (Рим. 5, 20; Рим. 6, 1), або „закон“ та „злочин“ : „де немає закону, немає й злочину“ (Рим. 4, 15), „закон прийшов, умножився злочин“ (Рим. 5, 20), „без закону гріх мертвий — коли прийшла заповідь, гріх ожив“ (Рим. 7, 8 і далі)... „Життя“ та „смерть“ для християнина також звязані нерозривно: „заповідь, що дала нам життя, спричинилася до смерті“ (Рим. 7, 11), „носимо завше в тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове обявилося в тілі нашім. — бо ми, живі, безнастанно віддаємося на смерть для Ісуса, щоб і життя Ісусове обявилося на тілі нашому смертному“ (Кор. II, 4, 10—11), „ми поховані (з Христом) хрещенням у смерть, щоб ходити в оновленому житті“ (Рим. 6, 4)... Викуп людей від смерті є парадоксальний, антитетичний — Христос „народився від жони, скорився законові, щоб викупити підзаконних“ (Гал. 4, 4—5), „будучи багатий, збіднів, щоб ми забагатіли від його бідности“ (Кор. II, 8, 9). — Такса́ме антитетичне є й саме єство викупленої Христом людини: „тлінному треба вдягнутися в нетління, смертному — вдягнутися в безсмертя“ (Кор. I, 15, 53), „сіється в тлінні, встає знову в нетлінні, сіється в пригнобі, встає у славі, сіється в немочі, встає в силі“ (Кор. I, 15, 22). — Автім і релігійне переживання християнина є такса́мо парадоксальне, такса́мо повне внутрішньої антитетики: „як світ не пізнав Бога в премудрости божій, то Бог урятував світ безумством проповіді“ (Кор. I, 1, 21), „Бог вибрав немудре, щоб посоромити мудре, і немічне сіту вибрав Бог, щоб посоромити міцне, і незначне та пригнічене вибрав Бог, щоб посоромити значне“ (Кор. I, 1, 27—28), „в чести й безчести, хвалені й ганені, як спокусники, але правдиві, невідомі й знайомі, вмираючи оживаємо, карані не вмираємо, смутні й завше веселі, бідні багатьох збагачуємо, нічого не маємо й усе посідаємо“ (Кор. II, 6, 8—10).

Прикладом парадоксально-антитетичних формулювань у отців церкви може бути, напр., таке місце з Псевдо-Ареопажита: „у смертному має бути безсмертя; в недосконалому — досконалість; в саморухливому — необхідність, що инше рухає зназверха; сила завершення — в безсилому; вічність — у часовому; нетлінність — у тому, що від природи змінне; в часовій насолоді — вічна довжина; та взагалі — в усьому йому протилежне“ (De divinis nominibus, VIII, 7).⁹⁾

В німецьку містику антитетика приходять не так із схоластичної традиції, де було, навпаки, стремління до системи думок без протиріч та парадоксів, — а з живого релігійного переживання, до якого приєднуються твори отців церкви (не останню ролю грають саме „Areopagitica“ та св. Письмо, як джерела готових антитетичних формулювань основних тез християнської віри та основних правд християнської філософії).

Вже в середньовіччі зустрічаємо в німецькій містичній літературі безліч антитетичних висловів, образів, думок. Так для Мехтильди з Магдебургу є душа, що вірить: „у прекрасному світі — сліпа, в найбільшій сліпоті вона бачить ясніше, в найбільшій ясності вона посідає Бога, та є в собі обидвоє — жива й мертва. Що довше вона мертва, то веселіше вона живе... чим вона багатша, тим вона бідніша... що більш працює, то спокійніше спочиває, чим більш розуміє, тим тихше мовчить“¹⁰⁾. Через твори Екгарта тягнеться довгий ряд антитетичних формулювань: „хто має найменше від світу, той посідає його найбільше. Нікому світ так не належить, як тому, хто відмовився від усього світу“ (I, 55). „Найвища вершина піднесення є саме найглибша безодня приниження... Глибина й висота є одне й те саме“ (II, 44).

Для Тавлера „одне й те саме“ є „рівність“ та „нерівність“ (I, 120 та далі), треба шукати „спокою в неспокою, радості в жалю, втіхи в гіркості... та в різноманітності єдності“ (I, 89 та далі), „спокою в неспокою та радості в стражданні“ (I, 20); „чим глибше, тим вище; висота та глибина одне й те саме“ (I, 171), „чим глибше, тим вище та чим менше, тим більше“ (II, 5). — Сузо розвиває свої думки про протирічний характер дійсного буття, до тих думок ми ще повернемося (II, 127, I, 9). — Теоретичний вислів тієї самої думки знайдемо в загальній та незрівняно-глибокій формі в науці Миколи Кузанського про *coincidentio oppositorum* — цю науку він прикладає не лише до божественного буття (Бог — *incomprehensibilis intelligibilis, incominabiliter nominabile*), але й до світу (що є *Deus creatus, infinitas finita*)¹¹⁾.

В містиці нового часу, як ми вже сказали, антитетичний стиль розвивається до повного свого розквіту. Так Франк шукає антитетичних формул мало що не для кожної своєї думки: „закон божий — важкий та легкий“ (87), „слово боже — життя та смерть“ (тамсамо), „лише безумство є мудре та незнання знає все“ (92), „ті, що багато моляться — моляться найменше“ (248), „воля людини вільна та полонена“ (213), „світ протирічить сам собі“ (229), „два протирічні предикати, як чорне та біле, існують у одному й тому самому суб'єкті та речі, таксамо, як і людина є смертна та безсмертна“¹²⁾ — І коли Валентин Вайгель учить лише про тотожність протирічних означень у Бозі, то й він принагідно висловлює

загальну думку про тотожність протирічних означень у кожному об'єкті: для нього нерозривно зв'язані: „світло та пітьма, любов Бога та ненависть світа, життя та смерть, віра й невір'я, блаженність та засудження“¹³). Але в псевдо-вайгелівських творах знаходимо науку про тотожність протиріч розвинену в формі, що найбільше зближається до Сковородиних поглядів¹⁴): „Зі щоденного досвіду зчасом пізнаємо, що протилежності (conjugaria) необхідні для досконалости річей (ad perfectionem rerum)“ (Theologia VVeigellii. Das ist: Öffentliche Glaubens Bekändt-nüss...“ 1618, стор. 15); „Тому не може бути ніщо без иншого, бо й у цьому часі та світі протилежності свідчать про досконалість річей. Час є иншобуття (alteritas), а вічність є єдність (unitas). Але в иншобутті є протилежності, бо в иншому випадку світ та час не були би світом та часом; але як иншобуття не може бути без своєї єдності, та треба сполучувати час та вічність, то з цього виходить, що в вічному та небесному, разом із часовим та тілесним, повинні бути також і протилежності, які, одначе, тут розрізнені розсудом (per rationem), а там зєднані розумом (per mentem). В часі та у світі ми знайдемо: Літо Зиму. Спеку Зимно. Сухість Вогкість. Радість Жаль. Насолоду Біль. День Ніч. Багатство Бідність. Солодке Квасне. Життя Смерть. Важке Легке. Близьке Далеке. Високе Низьке. Правду Брехню та тому подібне; як би були лише спека та літо без зими або лише зима та зимно без літа та спеки, то цей світ не міг би існувати“ (тамсаме)¹⁵). Та накінець: „загалом цей часовий світ утримують протилежності, він per contraria continetur et consistit in contrarijs“ (тамсаме, стор. 15, на звороті). — Беме говорить про „боротьбу всіх річей“, „війну“, „суперечки“ (Krieg, Zank. Streit), — иншими словами, про внутрішній конфлікт окремих елементів світу: „речі сперечаються, бо кожна хоче йти своїм певним шляхом“. Це не випадково, а конечне так: „повинно бути протиріччя волі, бо ясна та спокійна воля подібна до нічого, та нічого не породжує — — Ніщо є ніщо, лише вічний спокій без руху, де немає ані тьми, ані світла, ані життя, ані смерті“¹⁶). — У Ангела Сілезія знаходимо безліч антитетичних формул, що залишають враження майже штучної мистецької гри: „смерть утворює життя“, „Бог живе та вмирає в нас“, „Бог є найбільше та найменше“, „Бог є пітьма та світло“, „нездібна здібність“, „Час є вічність“, „Ягня та водночас лев“, „Велетень та дитина“, „Смирнення підіймається найвище“. „Придбання є втрата“¹⁷), і т. д. — Арндт вчислює 18 пар протиріч, що характеристичні для кожного християнина¹⁸). — Абрагам фон Франкенберг заповнює свої фантастичні писання антитетичними формулами¹⁹). — До загальної гармонії (Panharmonia) належить і боротьба — в Коменського²⁰). Антитетика переливається за межі релігійної літератури: вірші німецького барока повні антитетичних формул, наскільки поети роблять спроби в цій чи тій формі дати мистецький вислів своїм філософічним та релігійним думкам. Г. Арнольд переймає старо-християнську антетику християнської свідомості: „Християнин—чудо. Живу ще в цьому світі, але вже піднесений до неба; я несу ярмо, що мені подобається; я — янгол, але можу хвалити Бога; я звусь невдалою дитиною, але я є гідний обняти того, в кому немає нічого, крім святого. Я маю вже його та мушу його вимагати. Його хрест стає лег-

кий та й тяжкий, коли я з ним поєднався; моє серце повне та пусте, повне любови, пусте від того, за чим я плачу...²¹⁾ — А Гофмансвальдау пише: „Що таке світ? Руля, повна непостійности, де сполучені смерть, життя, розбудова, пожежа, де радість та жаль майже завжди лежать одне коло одного, та де 'так' та 'ні' ведуть війну між собою“...²²⁾

І в XVIII в. сучасник Сковороди, мисленик, що зв'язує містику барока з німецьким ідеалізмом, несправедливо забутий Етінгер учить про подвійність, „подвійний корінь“ усього у світі та про боротьбу, що є основою всіх річей: основа річей — „в певній боротьбі річей, що є, як здається, одна проти одної, а тимчасом кожна утримує свій стан якраз у цій боротьбі... та викликає дії у співіраці зі своєю протисилою (Widerspiel)“. „Боротьба — джерело всіх річей“²³⁾. Те саме в швабського селянина-містика М. Гана²⁴⁾.

Антитетика відроджується в XIX. віці в філософії німецького ідеалізму, — на новій філософській основі. Лише й тут чути відгуки містики та святоотцівської літератури (згадаємо ролю цих елементів у Шеллінга, Баадера та й Гегеля²⁵⁾). Так Баадер: „Дивись на основу всякої метафізики — назверхнє та внутрішнє, видна поверхня та невидне зерно, зявище та єство речі (чин та причина)“. (Твори, XI, 36).

Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, як це роблять платоніки, автор „Ареопагітик“ та Беме. Його думки просякнуті переконанням у протирічності світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як це ми будемо бачити далі) часто лише антитетичні ф о р м у л и, що звертають увагу не на глибоку внутрішню протирічність буття, не на протиріччя в річах, а на протиріччя між річами. Протиріччя, що не сполучені у внутрішній глибині буття, а лежать одне поруч одного, що борються між собою, нападаючи одне на одне згизверха — не є ані чудом, ані гідні здивування. Діалектика, що продумана до останньої глибини, шукає — та відкриває — протиріччя, що є єдине, що злиглі, що зрослись у повну єдність. „Coincedentio oppositorum“ є не лише факт, що в світі є різне та різноманітне, що між окремими елементами буття бувають конфлікти та противенства. Самий „розвиток“ протиріч, їх вияв у світі не є часово-просторовий процес.

Але якщо Сковорода (як, між иншим, і дехто з инших представників містичної діалектики: згадаємо наведені псевдо-Вайгелівські цитати) не скрізь досягнув останньої глибини думки, то проте він хоче бути й є „діалектик“, і лише як представника діалектичної містики ми можемо його зрозуміти.

1) Кудряпський: Філософ без системи (цит. вище), в останній час Мірчук (цит. вище). — Кательор „sic et non“ пропонує скласти В. Петров у рецензії на книгу Шпета, — „Записки історично-філ. відділу УАН“, VII-VIII, стор. 497-503.

2) Якщо не хочемо припустити, що Сковорода взагалі не мисленник, а письменник, що сам не здібний розуміти своїх писань. Так далеко заходив у негативнім оціні писань Сковороди, здається, лише В. Крестовський.

3) Цит. рецензія В. Петрова та його стаття „До вчення Сковороди про матерію“, Записки іст.-філ. відділу ВУАН, XIII-XIV, стор. 30-43.

⁴) Цитуємо Сковороду, відкидаючи лише „твердий знак“, якого, як відомо, сам Сковорода в більшості своїх рукописів не вживав (пор. 75!)

⁵) Приклади іронії зустрінемо в Сковороди далі. Характеристично, що іронічні формулювання філософічних думок чув від П. Юркевича Вол. Соловійов (Твори, VIII, 424-9). Характеристичні й іронічні ноти в українських релігійних піснях — як на приклад укажу з відомого збірника Возняка, Українсько-руський Архив, том X, 1913 та далі, стор. I, 68, III, 556, 558 та далі.

⁶) Див. Н. Diels. Vorsokratiker, 12. B. 67.

⁷) Пор. статтю N. Hartmann: Aristoteles und Hegel, „Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus“, 1923, III, 1, 1-36. Окреме видання, Ерфурт, 1933.

⁸) Тамсамо.

^{9a}) Перша цитата з Quis rer. div. her. 43 (213) M. 503, друга з латинського перекладу твору, що заховався лише в вірменському перекладі: In Genesin sermones, III, 5, видання В. Aucher-a: Philonis Judaei paralipomena armena, Venetis, 1826, стор. 177 та далі. Сковорода, що правда, не міг знати цього останнього місця (хоч уривки старого латинського перекладу Sermones і були вміщені в виданнях Філона 1520. р., Париж, та 1527. р., Базель, та, здається, цього місця в них бракувало), але для нас важливий тут напрям думання Філона.

⁹) До антитетички св. Письма порівняй: Hans Leisegang, Paulus als Denker, Lpz., 1923 „Denkformen“ Lpz.—Berlin, 1928. Антитетичні формулювання в Ареопагітиках, дійсно, passim. Немаю їх і в усіх містичних отців церкви (напр. Орігена, Григорія Назіанського).

¹⁰) Zahn: Einführung in die christliche Mystik, Paderborn, 1908, стор. 271. Пор. Vetter: Elsbet Stagel, Berlin, 1909 вірш Анни з Клінгав.

¹¹) De docta ignorantia, 1, 4.

¹²) „Zwei widr wertige predica /Schwartz vnd weyss/ bestehen inn einem ding vnd subjecto das /zwayer natur ist/ als der mensch ist tödtlich vnd vntödtlich“ („Dass verbüthschierte... Buch“, 1539).

¹³) Kirchen- und Hauspostill, 1618, II, стор. 91. Надзвичайно рідкою Вайгеліною я користувався в тубінгенській університетській бібліотеці.

¹⁴) Якщо Сковорода читав твори Вайгеля, то, розуміється, він не мав ніякої змоги відрізнити дійсні твори Вайгеля від „псевдоепіграмів“, виданих до того в тій самій назверхній формі.

¹⁵) Наводимо останню цитату, з огляду на її важливість, і в оригіналі. „Darumb kan aber keines ohn das ander seyn noch bestehn /daß auch in dieser Zeit vnd Welt contraria bezeugen die Vollkommenheit der Dinge. Zeit ist alteritas vnd Ewigkeit ist unitas. Nun ist in alteritate contrarietas, sonst möchte die Welt vnd Zeit nicht Welt vnd Zeit seyn /dieweil aber alteritas nicht seyn kan /sine unitate sua, vnd man muss Zeit vnd Ewigkeit zusammen nehmen/ so folget das in Ewigen vnd Himlischen mit den zeitlichen leiblichen auch contradictoria seyn müssen /doch hie gescheidet per rationem, dort geeinigt per mentem. In der Zeit vnd Welt finden vnd haben wir: Sommer Winter. Hitz Kälte. Dürre Nässe. Frewd Trawrigkeit. Lust Schmerzen Tag Nacht. Reichthumb Armuth. Süßes Sawres. Leben Todt. Schwär Leicht. Nahe Ferne. Hoch Niedrig. Wahrheit Lügen vnd dergleichen /wenn lauter Hitz und Sommer wer ohn Kält oder lauter Winter/ und Kält ohne Sommer und Hitz so köndte diese Welt nicht bestehen“.

¹⁶) Sex puncta theosophica. 1, 2, 51-52; IV, 1; De triplici vita, 1, 36.

¹⁷) Цитовані такі вірші „Херувимського мандрівника“: I, 27; I, 32; I, 40 (пор. De docta ignorantia Кузанського — I, 4; II, 146; I, 45; I, 47; II, 95; II, 105; II, 203; V, 133. Пор. Чепко, вид. W. Milch-a 225 ч. 62, 247, ч. 91.

¹⁸) Sechs Bücher vom wahren Christentum, II, 7, Друк: Hof. 1738, стор. 263.

¹⁹) W. E. Peuckert: Rosenkreutzer, cit., 440.

²⁰) Prodomus Pansophiae, 26, 29, 45. 73-78, 81.

²¹) Göttlicher Liebesfunken, 1701, 15 та далі, пор. ще 1 та далі.

²²) Про антитетичку в поезії барока G. Müller: Geschichte des deutschen Liedes, München, 1925, 116 та інде. Може, найяскравіший представник антитетички в ті часи К. Кульман, пор. стор. 79.

²³) „Подвійність“ — Inquisitio in Sensum Communem et Rationem, Tübingen, 1753, 192 та інде; Biblisches und emblematisches Wörterbuch, без місця, 1776, 449, 396; Philosophie der Alten, Leipzig, 1762, II, 38, 150. „Воротьба“ (наведені цитати); Philosophie der Alten, I, 6; C. Ch. Ehmann: Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart, 1859, стор. 831. Етінеп шукає підтвердження і в св. Письмі

3. *Kύκλος τῶν κύκλων.*

Традиційна діалектика майже ніколи не обмежується твердженням, що в дійсному бутті сполучені протиріччя. Ці протиріччя стоять у якомусь відношенні одне до одного. Вони або поборюють одне одне, або досягають цієї або тієї форми „примирення“. І форми взаємної боротьби їх та й форми примирення можуть бути дуже різні. Одна з природних форм примирення є „рух“. Означення примирення протилежностей, як руху між ними, руху, в якому досягається своєрідна рівновага — знайдемо в історії діалектики всюди.

І в Сковороди протиріччя не залишаються спокійно одне поруч одного: їх рух є для нього рух „у колі“. Діалектичний рух є для Сковороди рух у колі, рух, що повертається до свого початку. Протиріччя не зникають у русі, бо так знищено б самий рух. Вони залишаються, але рух між ними конструує третій принцип, — сполуку, зєднання перших двох.

Ми вже вказували на той факт, що Сковорода іноді інтерпретує діалектику дійсного буття, як просторову та часову. Обидві протилежності, обидва протирічні принципи є дві сили, два явища, два об'єкти, що стоять у світі одне поруч, коло одного... Як просторовий та часовий принцип інтерпретує Сковорода іноді також і той третій принцип, у якому обидва протирічні принципи примирені: принцип руху. „Коло“ є просторове коло, а головне — коло часове: протягом часу рух повертає до того, з чого почався, до свого „початку“, як висловлюється Сковорода. Коловий рух він робить, таким чином, принципом буття світу. Цей „поворот“ не приводить нас до того дуалізму, з якого ми почали: на прикінці перед нами вже не два принципи, що себе взаємно поборюють, а лише один із них, який „переборов“, побідив другий. Дуалізм Сковороди переходить від простого констатування існування протиріч до твердження, що один із протирічних принципів є „вищий“, „ліпший“, „сильніший“ за другий. Дуалізм забарвлюється релігійно, вартісно, есхатологічно: „рух“ між протиріччями, між протівненствами є боротьба „світла“ та „тьми“, „добра“ та „зла“...

Не лише весь світ як ціле стоїть для Сковороди під знаком цієї боротьби, але й буття кожного окремого індивідуума, кожного об'єкту¹).

В самому мисленні Сковороди лежить тенденція висловлювати цей загальний закон буття світу, як і всі інші закони, символами, порівняннями, образами (див. наступний параграф). Різноманітність символів,

якими користується Скворода для зображення колового руху, залежить від різноманітності форм руху самого. Можливо, що Скворода навіть сам почував, яка загроза для його думки є переносити образи руху в сферу простору та часу. Тому він надає своїм образам такої форми, що припускає й динамічну і статичну інтерпретацію. Хоч і як своєрідно-примітивні образи та символи Сквороди, вони — може, саме через свою примітивність — вражають своєю величністю та влучністю. Антитетика не поринає в минулому, а залишається загальним, завше та скрізь дійсним та чинним принципом буття. Навіть той „кінець усіх річей“, що носить ся десь перед ним на прикінці колового руху цілого світу, заховає в собі елементи антитетики...

Протилежності („двоица“) сполучуються в третьому принципі, що з обох є складений („сложеный“): „Щоб із двох принципів, що творять із себе один, не повстало змішання... Творець розділив світло від пітьми нашого тління, правду від тіні, що її виявляє. І розділив Бог світло від пітьми“ (А дабы из двоих одоно составляющих естеств не последовала смесь... раздѣлил Творец между свѣтом и между тьмою тлѣни нашей, между истинною и между образующею тьною. И разлучи Бог между свѣтом и между тьмою). „Але щоб знову не повстало розділення, що розірвало б надвоє двійню принципів, які сполучені в єдність, зробив із тьми та світла, із дня та ночі єдиний день... Цей день Бог створив із протилежних природ: зі злого та доброго, тлінного та нетлінного, з голоду та наситу, з плачу та радості в незлитій сполуці...“ (372: Но дабы опять не последовал раздор, разрывающий двоицу, сопряженных во единство естеств, здѣлал из тмы и свѣта, из дня и ночи, из вечера и утра день един... Сей день сотворил Господь из противных натур: из лукаваго и доброго, тлѣннаго и нетлѣннаго, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соединеніи), Ми вже наводили цитату, що змальовує сполуку, примирення протилежностей, як „воскресення“, „возстаніє“, див. вище, стор. 10, 263). В „воскресенні“ сполучуються протиріччя в чомусь „третьому“. Таксамо в символі „нового дня“, що складений із „вечора“ та „ранку“, намічений принцип руху: „вечір та ранок... ведуть кудись“ (271). „Початок... кінчає починаючи, та починає кінчаючи, нищить зроджуючи, та зроджує знищуючись, протиріччями зцілюючи протиріччя та всемудро підтримуючи вороже ворожим“ (368).

Сполука протирічних принципів у єдність є „поворот“. Усе в світі „повертає до себе“. „Остання та перша точка є одна й та сама, та де почалося, там і кінчається“ (366). Так повертає накінець до вихідної точки душа: „до Бога“, „до дому“ (96, 150, 63, 99 і т. д.), так повертається сформована у світі матерія в „безобразовий бруд“ (276: безобразная грязь). Так і всяке та все створіння: „як уся суміш створінь тече з божественного джерела, так вона й повернеться до Того, Хто є початок та кінець і Хто... має вести нас зі смерті до життя, від землі до неба“ (270). „Все повертається до свого безпочаткового кінця, як у кільці — та до безпочаткового початку“ (277: все возвращается

к безначальному концу... и к безначальному началу). Уся есхатологія Сквороди вибудована на подібних уявленнях.

Як ми вже сказали, Скворода вляє свої думки про діалектичний рух усесвіту в символічне вбрання.

1. Коловий рух символізує Скворода математично. Ми вже бачили, як він конструує за двома принципами (Двоица) три (Троица). Його загальна тенденція переносити означення божественного буття на світ та окремі речі знаходить і тут свій вислів (див. 511, 512, нижче параграф 10).

2. Найулюбленіший символ діалектичного руху є традиційний (див. нижче) символ: коло. „Благодаря ест истинна, аки дуга вѣчная“ (457). „Коло є первісна фігура — батько квадратів, чотирикутів та нечисленних інших“ (288). Бо в колі „початок та кінець одне й те саме“ (162). „В кільці... перше та останнє є одне й те саме, та де починається, там і кінчається“ (366). Тимто „колесо — символ, який у собі заховує безмежне колесо божої вічності“ (271). В колі „заховане небесне в земному, нетлінне у тлінному (271)“.

3. Як символи кола (отже символи символу) зустрінемо в Сквороди всякі можливі круглі об'єкти. „Що таке кільце? Коло, колесо, вічність“ (184). „Ланцюг“ (299), „куля, що складається з багатьох кол, як із коліс“ (499, зр. 217, 285), „миска, що є більша частина кулі, аніж тарілка, й тарілка, що є більша за обруч“ (285) — це все символічні репрезентанти кола. Кулю в цій символічній функції зустрінемо, до речі, і в Прокла та Миколи Кузанського. „Хліб“, „монету“, „виноград та садовину“ (373), „корону“, „намисто“, „яблуко“ (280), „сонце“ (281) зустрінемо в Сквороди як символ кола. Та чи є „жорна не те саме, що кільце?“ (284). Ніби сміючись із себе самого, з правдивим українським гумором, Скворода перераховує всякі можливі круглі предмети: „мені здається“ — звертається одна з дієвих осіб його діалогу: „скоро на рахунок ваших коліс ви поставите й решета, миски, хліби, опрісноки, блини з тарілками, яйцями, ложками та горіхами й иншим манаттям... Додайте горох та квасолу та дощеві краплини. В Біблії, гадаю, є все це. Не забудьте також садовини з Соломонових садів та Йониного гарбуза та кавунів!“ (284).

4. Дуже важливий символ кола є в Сквороди — змня. „Коли вона висить, згорнувшись у кільце, то вона є символом вічності“ (273). „Змня, що тримає в роті свій хвіст, одкриває, що безконечний початок, безпочатковий кінець кінчається починаючись, починається кінчаючись“ (369 і далі). Бо змня є „премудра та звивається так, що не можна бачити, куди вона стремить, якщо не знайти її голови. Таксамо й вічність, вона — скрізь та ніде, бо вона невидна...“ (505)²).

5. Важливий символ кола є також сімя, зерно. Цей символ веде нас до метафізичних проблем (див. далі): „Цілий світ, як прекрасне дерево у квіті, закривається в своєму зерні та знову з нього з'являється“ (216). „Коли зерно на полі загниває, з нього з'являється нова зелень, та зогниття старого є разом народинами нового, щоб там, де є занепад, була водночас і віднова“ (366)³).

Так Сковорода повертається до старовинної традиції⁴⁾. Бо вже орфіки говорять про коловий рух як основу всього життя світу. Для орфіків усе створіння раз-у-раз обертається в „колі бутання“: *κύκλος τῆς γενέσεως, κύκλος τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων* — колі народин, колі душ, колесі (*τροχός*)⁵⁾. Для Геракліта коло є символ глибошого буття, бо в ньому „початок та кінець є спільні“⁶⁾. Процес життя світу є вічна зміна, перехід, „обертання“ (*μεταπίπτειν*) в інше та поворот до первісного стану... (Diels, 12, В. 36). Пітагореець Алкмеон робить проблему колового руху головною проблемою людського буття: „Люди тому гинуть, бо їм не сила звязати кінець із початком“ (Diels 14. В. 2).

З часів Платона згучать нові мотиви. Їство життя індивідуальної душі є за Платоном коловий рух, — „вона рухається в колі“⁷⁾. Через це психологія звязується з космологією: бо аж до нових часів звичайне уявління про небо та небесні тіла приписує їм коловий рух⁸⁾. У Платона з'являється й натяк на коло як символ Бога⁹⁾. Розуміється, тези Платона переходять до цілого платонізму. У Філона коловий рух є основа всіх світових процесів: у колі рухаються „квінтесенції“, небо та душа¹⁰⁾. „Роблячи гатунки нескорними та надаючи їм участь у вічності, Бог хотів, щоб уся природа рухалася в колі“¹¹⁾. Те саме знайдемо у Плотіна¹²⁾, для якого все буття завершується згори „божественним хором“¹³⁾.

Прокл закінчує розвиток науки платоніків про коловий рух, для нього ця наука стає універсальною методою — кожна думка, як і кожний елемент буття, живе у тричастинному ритмі: все „залишається в собі“ або „при собі“ (*μονή, ἑλκεῖς*), „виходить із себе“ (*πρόοδος*) та знову „повертається до себе“ (*ἐπιστροφή*). „Усе, що чимнебудь зроджене, залишається в ньому та водночас із нього виходить“¹⁴⁾. „Усе повертається до того, що його зродило“¹⁵⁾. „Усе, що чимнебудь зроджене, повертається назад, має енергію кола. Воно повертається до того, що його зродило, звязуючи, таким чином, початок із кінцем“¹⁶⁾. „Усякий наслідок якоїсь причини залишається у своїй причині та виходить із неї та повертається до неї“. „Кожен поворот відбувається в колі“¹⁷⁾. „Кінці всіх божественних еманцій уподоблюються їх власним початкам, виконуючи поворот до початку безпочаткового та безконечного кола“¹⁸⁾.

В християнстві порвісно коловим рухом, що закінчується поворотом (та то лише в певному сенсі) до початку, є рух історичний: людство йде через гріхопад до гріха, влади закону, засудження; через Христа цей рух повертається знову до Бога. Але у гностиків різних напрямків, що синтезували християнство з античною філософією, уявління про коловий рух світу стає часто-густо основою всього їх світогляду¹⁹⁾. Цікаво, ще в так званих „офітів“ символом цього руху є саме змій²⁰⁾. В отців церкви численні згадки про коловий рух виходять від платоніків. З думками платоніків сполучується символізація Бога як „безпочаткового та безконечного“ кола, кільця (пор. до Євреїв, 3 7). Що правда, ще Григорій Нисський висловлює сумніви щодо вжитку такого символу, бо тим самим порівнюємо „необмежену субстанцію зі змалюваною фігурою“²¹⁾. Однак для Орігена рух усього буття з його кінцевою метою

ἀποκατάστασις πάντων є рух коловий²²). І хоч Климент Олександрійський не заходить так далеко, як Ориген у геленізації християнства, та проте й для нього світ є *κύκλος πασῶν τῶν δυνάμεων*²³). Перемозі цього символу в святоотцівській літературі допомогли „Агеорагітіка“, що базуються на Проклі: „Усякий добрий дар та всякий досконалий подарунок сходить ізгори від Отця світла. Але всякий вплив проміння світла, що милостиво подане Отцем, знову веде нас як одиотна сила догори і упрощує нас і повертає нас знову до єдності Отця, який зєднує, та до його обожливої простоти. Бо з нього та до нього є все, як каже святе слово“²⁴). В колі рухається й людська душа. Але коло є переважно образ Бога: Бог є початок та кінець, але водночас і центр того кола, в яким обертається все буття, та як кожний пункт кола зв'язаний променем із центром, таксамо й усі окремі елементи буття зв'язані з Богом²⁵).

Головно від псевдо-Діонісія символ кола переймає середньовіччя. Коли Еріугена повертається в „De divisione naturae“ до *ἀποκατάστασις πάντων* Оригена, то в більшості містиків знайдемо й цю думку й перш над усе уявлення про коловий оборот душі — так у Екгарта (I, 190), в Сузо (I, 19, 164, 166 й ин.)²⁶). Сузо цитує й славетне місце з Аліана de Insulis²⁷), що його цитує й Сковорода — „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam“ — у Сковороди: „Вспомните старинных любомудрцев реченіє сіє: центр Божій вездѣ; одружности нигдѣ“ (284). У Екгарта Бог є „інтелектуальна сфера“²⁸), в Сузо „Бог — початок та кінець усіх річей. Він є в усіх річах, але й поза всіма річами... Бог подібний до круглого колеса, що його центр є всюди, а окілля — ніде“ (I, 154). Для Миколи Кузанського Бог є „безмежне коло“, „безмежна куля“... — Символ кола проходить також через філософію ренесансу (Бруно або Піко де ля Мірандоля²⁹). В містичі нових часів цей образ, само собою розуміється, повторюється знову: Так для Вайтгеля — *etsicut in centro omnes lineae simul et simul sunt unum ita in aeternitate omnia tempora unum tempus...*³⁰). Так і в Я. Беме, для якого коловий рух, оборотовий рух, обертання є не лише символ вищих функцій духа, але й символ життя душі, що через неспокій та муку відірвана від вищого буття³¹). Але коло є символ і божественного буття — Бога символізує Беме й як око (див. у Сковороди, далі). — Зустрічаємо цей образ і в Коменського, для якого цілий світ є система коліс та кол. Коменський цитує, між иншим, і Аліана de Insulis³²). Зустрічаємо символ кола й у Абрагама фон Франкенберга. Поетичний свій вислів знаходить символіка кола в Ангела Силезія, душа є для нього „коло, що рухається саме по собі та не має спокою“, Бог є „початок, середина та кінець“, „Бог є коло та центр любови“, „Бог є мій центр, якщо я замикаюся у ньому, моє коло, якщо я з любови розпливаюся у ньому“³³). Етінгер виводить коловий рух зі свого універсального принципу боротьби та спираючись на відповідні образи св. Письма³⁴). І швабський містик XVIII. віку, селянин Міхаель Ган розсипає символи кола в своїх прозаїчних творах та у своїх духовних піснях³⁵).

Відроджується символіка колового кола та колового руху в німецькому іdealізмі: так у Баадера, що говорить про „цілість природи в її

явищах, які вічно повторюються як у колі“ (XI, 333); але також і в Шеллінга — „так ми доходимо до досконалого поняття тієї першої природи, а саме, що вона є життя, яке вічно обертається в собі, є рід кола, бо горішнє завше перебігає в долишнє, а долишнє — знову в горішнє... В цьому коловороті зникає, природно, різниця між горішнім та долишнім; нема ані справді горішнього, ані справді долишнього, бо наперемінно — то одне є горішнє, то друге долишнє, що є невпинне колесо, колово ротний рух, котрий ніколи не спиняється, де немає ніякої різниці. І поняття початку та кінця зникають у цьому коловороті“ (VIII, 229); те саме й у Гегеля — для нього індивідуальне життя, субстанція, правда, наука є колами. Індивідуальне життя виглядає „як рух кола, що вільно рухається в порожньому просторі, без перешкоди то поширюється, то звужується й самозадоволено грає лише в собі та з собою“ („Phänomenologie des Geistes“, Lasson, 258). „Поняття духа є оборот у собі самому, роблення себе самого своїм предметом; отже поступ не є неозначений рух уперед, але в ньому є певна мета, себто він є поворот до себе самого. Отже тут є певний коловорот, дух шукає себе самого“ („Philosophie der Geschichte“, Lasson, 163 163 та далі)³⁶). Те саме маємо і в романтиків, що, до речі, так часто навізують свої ідеї до думок, або, принаймні, до образів німецької містики³⁷).

Те саме, до речі, і в модерній спробі містичної поезії — в Рільке: „моє життя живе в колах, що зростають, що тягнуться через усі речі“, „обертаюсь коло Бога, коло старої вежі, обертаюсь тисячоліття“, — та до Богів він звертається: „Ти, колесо, біля якого я стою“³⁸).

Символіка кола, як ми бачили, подвоюється — з одного боку, коловий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі, мети, потріб поза межами себе самого. З другого боку — це є невпинний, невтомний рух обмеженого, недосконалого буття — людської душі, що ніколи не може заспокоїтись, шукаючи та не знаходячи чогось у собі самій. Цей подвійний характер символіки кола в Сквороді виявлений у символі змій (див. вище). Цей символ іще в античності мав подвійний характер (офіти!). Подвійність цю зустрінемо і в деякого з новітніх містиків: за Вайгелем „у святому Письмі знаходимо два дерева, два сімена, дві змії, дві людини, два закони, два заповіді...“³⁹). Змій є злий або добрий: злий змій символізує розірваність людини — її перехід від єдності до подвоєння...⁴⁰). Те саме зустрінемо і в Беме та в його послідовників⁴¹). Таксамо й „мідний змій“, що грає велику роль в Сквороді, вже в євангелії Йоана має символічне значіння, — до цього навізують свої думки містики⁴²).

¹) Цей паралелізм між формами буття цілого світу та окремого індивідуума є в історії філософії загальне розповсюджене уявління. Крім науки про людину-мікрокосм та про „три світи“ (див. в дальших главах нашої книги) ми маємо в містиків спеціальний розріб цього питання — див., наприм., науку Сведенборга про „відповідання“ (паралелі між елементами світу). До ролі цих

думок у філософії ренесансу та середньовіччя, див. E. Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. „Studien der Bibliothek Warburg“, X (1927).

- ²⁾ Пор. малюнок у збірці Сааверди (параграф 5).
- ³⁾ Див. про це параграф 13.
- ⁴⁾ Про це детальніше в моїй статті „Філософічна метода Сковороди“ в „Збірнику на пошану акад. К. Студинського“, Львів, 1930.
- ⁵⁾ Orphische Fragmente, O. Kern, 226, 229, 205, 166, 238, 132.
- ⁶⁾ Diels, Vorsokratiker, 12, B. 103.
- ⁷⁾ Timaeus, 37. A. та далі.
- ⁸⁾ Timaeus, 34. A. 47. B і далі.
- ⁹⁾ Parmenides, 137. D та далі. Пор. „хоровод“ у Файдрі, 250 B.
- ¹⁰⁾ Quis rer. div. her. 57, (282-3) M. 513-4; De somniis, II, 6 (44) M. 664.
- ¹¹⁾ De opif. mundi, 13 (44) M. 9; 23 (70). M. 16. пор. De proem. et poenit. 20.
- (121) M. 427.
- ¹²⁾ VI, 9, 8; Прокл: In Parmenidem, V, 32, VI, 57; Pl. Theol. I, 3; I. 21.
- ¹³⁾ VI, 9, 8.
- ¹⁴⁾ Inst. theol. 30.
- ¹⁵⁾ Inst. theol. 31.
- ¹⁶⁾ Inst. theol. 33.
- ¹⁷⁾ Inst. theol. 37.
- ¹⁸⁾ Inst. theol. 146.
- ¹⁹⁾ Про гностиків див. цитовані праці Г. Ляйзеганга та його саме — Gnosis., Lpz., 1924.
- ²⁰⁾ Leisegang, Gnosis, 147 та далі, М. Поснов у „Трудах Киевской Духовной Академии“, 1914, IX—XI, В. Клигеръ: Животное въ античномъ и современномъ суетврѣн, Київ, 1913.
- ²¹⁾ Contra Eunom. L. II, 459. С. та далі.
- ²²⁾ De principiis, III, 6, 1 та далі; I, 6, 3.
- ²³⁾ Stromata, 4, 25. Migne, 8, 1365. B.
- ²⁴⁾ De coel. hier. I. 1. також XV, 1. De div. nom. II, 7, IV, 9, IV, 11, 14, VII, 1. Ще De coel. hier. XV, 5.
- ²⁵⁾ De div. nom., II, 5.
- ²⁶⁾ Сузо залишив навіть малюнок, що зображує коловий рух усього буття, яке виходить від Бога та до Бога повертається. Пор. вид. цього малюнку в додатку до книжки J. Bernhart-a: Die philosophische Mystik des Mittelalters, München, 1922 та тамсама, стор. 242—245.
- ²⁷⁾ Regulae, 7; ранище — Liber XXIV philosophorum (Cl. Bäumker в „Festgabe zum 70. Geburtstag für G. v. Hertling“ Frbg i. Br. 1913). стор. 31. Вказівка на Бонавентуру: „Sphaera intelligibilis“ (Itinerarium mentis, 5, 8; Quant. disp. de Trinit., 5, 1, та 8; також Бартоломеї Англіїський та Брадвардин; пор. у „Liber XXIV Philosophorum“, ще 33 (VII) та 37 (XVIII).
- ²⁸⁾ Denifle- Ehrle: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II (1886), 571.
- ²⁹⁾ Rieckel: Philosophie der Renaissance, München, 1925, стор. 160.
- ³⁰⁾ Scholasterium Christianum, 160 і далі, також Opel, стор. 160, 252.
- ³¹⁾ De tribus principiis, I, 10, 12, De triplici vita, II, 20, 23; III, 2; XVIII, 3; Sex puncta theosophica, I, 48; IV, 16; I, 19; De signatura rerum, XIV, 57; De incarnatione verbi, 7; Psychologia vera, 20.
- ³²⁾ Centrum Securitatis, II, також VI.
- ³³⁾ I, 37; V, 331; V, 212; III, 148; пор. I, 7. I, 227; Порів. Ченко вид. W. Milch, Breslau, 1930, стор. 220, ч. 1.
- ³⁴⁾ Philosophie der Alten, II, 148; Swedenborgs und anderer Irdische und Himmlische Philosophie. Frankfurt-Leipzig. 1765, I, 2. Етінер спосилається на Єзекіїла (як і Сковорода) та на Якова, 3, 6.
- ³⁵⁾ „Johann Michael Nahns Schriften, herausgegeben von einer Gesellschaft wahrheitsliebender Freunde“, Tübingen, 1819 та далі, — V, Abteilung 3. стор. 95, 99, 101; VIII, 1, 3-5; X, пісня 9, строфа 10; XI, 1, 313; XII, 1, 278, „Briefe“ (op. cit.), 228-273.
- ³⁶⁾ Пор. ще Phänomenologie, 13, 516; Enzyklopädie, §§ 15, 17; Wissenschaft der Logik, Werke, II, 504, III, 64 та інше. Також R. Kroner: Von Kant bin Hegel, II та відповідні місця в „Psychologie der Weltauschaung“ K. Jaspersa.
- ³⁷⁾ Напр. L. Tieck, Abdallah, VIII, 6.

³⁸⁾ До містичної символіки Рільке порівняй мої замітки у статті „Skovroda und Angelus Silesius“, „Zeitschrift für slavische Philologie“, 1930, том VII, 1.

³⁹⁾ Nosce te ipsum... 1618, стор. 112.

⁴⁰⁾ Opel, op. cit., 158.

⁴¹⁾ Weg zu Christo, II, 53. Abraham von Franckenberg, Raphael, cit., стор. 14—15, 19. Пор. також змня яко символ Христа у Франка, Paradoxa, 93.

⁴²⁾ Тамсаме, стор. 62. Йоан III, 14. Треба [в цьому контексті згадати ще Кальдерона „La serpente de Metal“.

До теми цього параграфу зрівняй іще цінні окремі замітки: Peuckert, op. cit. 231. а зокрема матеріал у книзі, що постачає немало цінного до більшості проблем цієї книги — Maximilianus Sandaeus S. J.: Pro theologia mystica clavis... Coloniae, 1640; про нього M. Hilburgis Gies: „Eine lateinische Quelle zum Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius“, Breslau, 1919 (також як том XII серії „Breslauer Studien zur historischen Theologie“), раніше вказівка — K. Richstätter: „Stimmen der Zeit“, III, 361, 1926. Сандеус (інші твори його були напевне відомі в Києві — книга про символіку почитання св. Діви знаходилась у бібліотеці Ст. Яворського, пор. цит. працю С. Маслова та И. Чистович: Незданні проповіді Ст. Яворського ст. 1867, 8, 13.) дає гарний збір символів містичної теології. До символіки кола — Sandaeus, 243, Gies, 101. В дальших параграфах читач знайде огляд дальших джерел містичної символіки, її „енциклопедій“ та збірок.

4. Hieroglyphica, emblemata, symbola.

Поруч із діалектикою (антитетикою та наукою про коловорот) зустрічаємо в Сковороді ще один важливий принцип, що виходить із трохи іншої основи та не є конче зв'язаний із діалектичним мисленням. Це є „символізм“ Сковороди. Коли діалектичний характер думки Сковороди майже ніким не був помічений, на символіку Сковороди звертали увагу¹⁾, але при аналізі її брали її незалежно від тих історичних джерел, з яких вона виникає. Остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців церкви та барока.

Символіка Сковороди виявляється в постійному звороті від ідеальних, абстрактних, загальних предметів до конкретного — до життя, природи, мистецтва, релігійної традиції... Для нас часто важко розшифровувати, розв'язувати символічні загадки, що нам ставить такий стиль думання. До того ні одного символу не можна розв'язати „однозначно“, себто в якомусь одному певному сенсі²⁾. Але, на думку Сковороди, це є саме позитивна риса символічного пізнання, що в ньому ми постійно мусимо щось витовкмачувати, інтерпретувати, аналізувати: таким чином, ми змушені проходити глибше в суть речі, ми змушені не суто пасивно приймати об'єкт пізнання, а навпаки, освітлювати цей об'єкт, доповнювати його при допомозі живої активності нашого духа.

Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приписує собі скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами. Як у „досократиків“ під образними виразами („вода“, „вогонь“, *ἄπειρον*, *Διχῆ* і т. д.) дімають не цілком іще сформовані поняття, так і в Сковороди поняття заховані під покровом численних порівнянь та символів. Як і в досократиків, у Сковороди кожний образ символ має не одне, лише певне окреслене „установлене“, „зафіксоване“ значіння, що його обсяг значності різко окреслений, а кілька значінь, що їх сфери значності почасти сумежні, почасти далекі між собою, почасти навіть перехрищуються. Символічна форма мислення має в Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, „сухе“, стисле, термінологічно окреслене... Сковорода не є „український Сократ“, — бо для Сократа характеристична — поруч із

етичним патосом — якраз висока оцінка раціональної форми. Сковороду можемо скоріш назвати „українським досократиком“, що, однак, посідає весь складний філософський інструментар післясократівської філософії, але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й будує з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмістовні, ані безвартісні.

Не лише поняття мають у Сковороди символічну функцію. І всі факти — насамперед факти історичні, або ті, що їх традиція передає нам як історичні, напр., усі дати біблійної історії — але також і всяке конкретне буття взагалі, весь світ із усіма живими та мертвими його частинами, з усіма явищами природи та культури — Сковорода вживає та інтерпретує символічно.

Сковорода часто покликається на традицію старих „мудрців“: „Истина острому их (мудрців) взору не издали болванѣла так, как подлым умам, но ясно, как в зеркалѣ, представлялась, а они, увидѣв живо живой ея образ, уподобили оную различным тлѣнным фигурам. Ни одни краски не изъясняют розу, лилію, нарцисса столько живо, сколько благоглѣпно у них образует невидимую Божию истину тлѣнь небесных и земных образов. Отсюду родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, причти, басни, подобія, пословицы...“ (Бар. II, 152). В іншому місці Сковорода говорить про „знаменія, гербы и печати“ (369). Не лише розрізнення „мудрого“ та „підлого“ розсуду грає при цьому ролю. В самому бутті, а не лише в нашій здібності пізнання, закладена ця подвійність; усе в світі є двобічне, все має в собі „землю“, „земне“, — та zarazом також і правдиве, дійсне буття, яке треба відкрити, „розмотати“, витовкмачити, відшукати. Тимто Сковорода говорить про „безліч образів“ (277). „Увесь цей світ тіней до останньої риси, від винограду до кропиви, від нитки до ремня, дістає своє існування („событіє“) від вищого... Усяка видимість є образ, а усякий образ є тіло, тїнь, ідол та ніщо“ (277). „Кожна думка повзе підло, як змий, по землі. Але є в ній (думці) також і око голубиці, яка дивиться поверх потопних вод на прекрасну постать Правди. Одне слово, вся ця наволоч дихає Богом та Вічністю, а Дух божий носиться над цим болотом та брехнею“ (364). Крізь „фігури“ треба дійти до самої правди — „Правда, що з'являється в обличчі своїх фігур, ніби їздить по них. А ці фігури підіймаються в тонкий розум божества, ніби підіймаються над землею, та, досягнувши свого початку — — — знову падають, як листя після плодів, у первісне місце свого тління“ (363). Іншими словами „фігури“, „символи“ — лише тлінне лущиння правди, яка має від цього лущиння визволитись, скинути його з себе... Фігури — лише „торбінки для золота та лущиння зерна божого. Це є алегорія („иносказаніє“) та дійсна *ποιησις*, себто творчість: покласти в тілесну пустоту золото божє, може, хтось угадає та знайде в кошику прекрасну єврейську дитину, людину, що походить відкілясь ізпонад сиренських вод“ (196)²). Тому Сковорода звертається до читача: „Залиши фізичні казки беззубім дітям. Усе це — бабство, і казка, і пустота („бабіє, и баснь, и пустош“), що не веде до

гавані. Січи скорше... всяке тіло. Злюся на тебе, що ти затримув-
єшся на душпинні. Розбивай його та видирай зерно божої сили“ (199).

У кожному символі — три шари буття: 1. просте, голе буття,
2. буття, що зображує (так би мовити, „буття в функції зображення“) та 3. захований сенс образу (299). Пробитися, продертися крізь сим-
воли — значить „розділити“, „відрізнити“, „розв'язати“ різні шари
буття — „розгадати“ завдання, проблему (300: Розділити и разрѣшить
значит то же). На місце відділеної, відрізаної, відрізненої „тілності“
приходять „нові думки, думки вічні“ (380). „Сину мій, як ти читаєш
книгу видного та злого цього світу, то підіймай око серця в кожній речі
на її голову, на її серце, на саме її джерело... Це є справжня Авраамська
теологія — побачити в кожній речі духа, що в ній гніздиться“ (485). „Цей
єдиний усецільний дух, що згори сходить, дух, що створив усю цю безліч
небесних, земних, підземних та морських образів (зорі, звірря, золото,
перла), може вивести і з мертвого живе, з пустого повноту, з несмачного
смак, із тьми світло; і мовив Бог: хай буде світло!“ (271).

Своєрідність символіки така, що кожен символ має багато різних
значінь. На цю багатозначність Сковорода сам у багатьох випадках
указує: „Фігури“ можуть бути також „фігурами фігур“, — через них ми
доходимо спершу лише до основної фігури, до „архитипу“⁴). „Сонце
є архитип, себто первісна та головна фігура, її копії та замісні фігури
(„віцефігури“) нечисленні та заповнили всю Біблію. Така фігура зветься
антитип (прообраз, замісний образ), якщо замість головної фігури поста-
вити иншу. Але всі вони сходяться до сонця, як до свого джерела“
(499—500).

Сковорода розяснює одного разу різні слова, що їх уживають для
визначення символів. „Старі мудріці мали свою власну мову, вони змало-
вували свої думки образами, ніби словами. Ці образи були фігури небесних
та земних створінь, напр., сонце визначало правду. Кільце або змня, що
звизалася в кільце — вічність. Якір — рішення або хотіння. Голуб —
соромливість, бусел — побожність. Зерно та сімя — мислення та думку.
Були й вигадані образи, напр., сфінкс, сирена, фенікс, семиголовий змій
та ин.... Образ, що в собі заховує таємницю, звався по-грецьки *Εμβλημα*,
Emblema, себто вставлене, вправлене, ніби в каблучку діаманта, напр.,
зображений гриф із підписом: наглозроджене скоро загине; або сніг трави
з підписом: усяке тіло є трава. Якщо було дві або три такі фігури скласти
докупи..., тоді вони звались *Σύμβολον*, Conjectura по-римськи;
по-нашому — скинене, звержене... Такі фігури, що таємне зображували
вічність, вирізували старі на печатках, на каблучках, на посуді, на табли-
цах, на стінах храмів, тимто вони і звалися Hieroglyphica, себто
свята фігура або різьба, а товмачі звалися Hierophantes — свято-
явники або Mystagogi. себто тайноводи“ (268—9). „Символ склада-
ється з двох або трьох фігур, що визначають тілність та вічність“ (373).
„Подібні фігури, що заховують у собі таємну силу, назвали грецькі філо-
софи *Εμβλήματα, ιερογλυφικά*, Emblemata, Hieroglyphica“ (373).
„Фігури звуться часто свідки, сторожі або янголи“ (382).

Цю, як Сковорода міркує, „прастару“ символіку він зве „поганською богословією“ (328: языческая богословия). „Казкові книги старих мудрців — це й є найстарша богословія“ (355: Баснословныя древних мудрецов книги, то есть самая предвѣняя богословия, пор. 75, 146). „Ми ще не чули назви — математика, а наші предки вже мали вибудовані храми Христової школи. В ній (у цій школі) навчається весь людський рід щастя, що для нього природне, це є католицька, себто всенародня наука“ (227: кафолическая, то есть всенародная наука). „Языческіє кумирниці, божниці или капища тож храмы Христова ученія и школы“ (227). Старі (поганські) мудрці „зображували нематеріальне єство божє фігурами, щоб невидне зробилось видним, зображене фігурами створінь“ (355).

Ми не можемо писати історії символіки перед Сковородою, тим більше, що це є велетенське завдання, а для виконання його зроблено лише найперші підготовчі праці⁵). Філософія античності (в її головних течіях, таксамо як і патристика, як містика середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій новітньої філософії (романтика), були наскрізь символічні, вони не вияснявали, що правда, сенсу цієї символіки філософічно, та іноді навіть не підкреслювали отверто та ясно символічного характеру власної методи. Та як-не-як, а вже плятонізм обговорює поняття символу. В різних течіях плятонізму виявилися різні форми символічного світогляду. В античному плятонізмі можна знайти майже всі проблеми та теорії символіки, які пізніше розвивала філософія середньовіччя та нових часів. Що символічне мислення — цілком своєрідне, про це в філософичній літературі останніх років писали не раз⁶). На всякий спосіб, символічне мислення має внутрішню спорідненість із містичним переживанням, про що ми ще будемо говорити далі. Тут ми наведемо кілька прикладів з історії символічної думки, прикладів, що в цьому або тому пункті виказують подібність до думок Сковороди: ці приклади не завше є найцікавіші та найглибші формулювання символічного принципу.

Один сутній комплекс думок висувається у зв'язку з проблемою екзегези св. Письма, — в Філона та отців церкви. Філон кладе символічну інтерпретацію в основу свого розуміння св. Письма⁷). „Після літерального переказу слід переказати й алегоричний сенс“; бо майже все в законодавстві (Біблії) має алегоричний сенс⁸). У законі „все є видним символом невидних правд та натяком на невисловлені науки“⁹). Коли ми в ап. Павла зустрічаємо лише обмежену кількість символів¹⁰), — уже перші інтерпрети Нового Завіту розумують над символікою, — напр., Юстин¹¹). Тертуліан дає й класифікацію символів: *figurae, aenigmata, allegoriae, parabolae*¹²).

Ідея символічного витовкмачування Біблії стає загальною, справа йде звичайно лише про те, які саме шари сенсу треба розрізняти, та кілька таких шарів. Звичайний поділ: літеральний, моральний та духовий або містичний сенс... Оріген сполучує теорію екзегези зі своїми метафізичними поглядами: „літера“ Письма є видна поверхня, душпиння, сенс — є захований під цією поверхнею дух¹³).

— Петр. II, 3, 7. Auberlen, cit. 133 та далі, 144, 146, 159 та далі, 162 та далі, 168, 179.

²¹⁾ Пор. його „Briefe von der ersten Offenbarung“, Tübingen, 1819 та далі, де він говорить про „дві сили“, що їх він характеризує як протилежні: батьківська та материнська, чин та протичин, активна та пасивна, започинова та породильна і т. д.

²²⁾ Про відношення німецького ідеалізму до містички поки-що напписано мало доречного. Пор. А. Коурге: La philosophie de Jakob Boehme, Paris, 1929. Спеціальну працю на ту тему готую я.

Вже Філон зв'язує ідею символічної екзегези з — напевне ще старшою — думкою про символічний характер єгипетського гієрогліфічного письма¹⁴). Та сама думка повертається у Плотіна — єгиптяни не пишуть, а малюють картини¹⁵). І Ціцерон¹⁶), Плутарх¹⁷), Ямблїх¹⁸), Порфірій¹⁹) поділяють цей погляд. Цю саме думку тачають далі й отці церкви: напр., Євзебій²⁰). Детальний виклад дає Климент Олександрійський, що подає і класифікацію символічного письма (не лише єгипетського, а й усякого іншого): „Єгиптяни навчають тих, хто в них учиться, спершу того письма, що зветься в них листівне, потім удруге — гієратичного письма, що вживається в святих книгах, відтак, нарешті, гієрогліфічного письма. Це останє поділяється, зі свого боку, на два роди: перше подає безпосередньо знаки звуків, друге є символічне письмо знаками. Символічне письмо або зображує речі безпосередньо через наслідування, або подає символічні знаки (тропічно), або висловлює думки через порівняння при допомозі певних загадок (еніґматично). Так вони роблять коло, щоб визначити сонце, серповатий знак, щоб визначити місяць. Це приклади безпосереднього засобу писання. Символічним засобом вони користуються, коли за деякою подобою (значіння) предметів переносять або прикладають до чогось іншого, почасти необмінюючи, почасти змінюючи їх. А це хай буде приклад на третій, еніґматичний засіб — інші зорі, за їх криволінійний хід, вони визначають тілом змії, зате сонце вони зображають малюнком скарабея, бо скарабей робить кульку з коровячого кізяку та котить її поперед себе“²¹).

Подрібне обґрунтування символічної методи дають, у згоді з думками Прокла, „Агеорагітіка“. Церковну гієрархію та сакраменти треба розуміти духово або символічно. Бо ми бачимо взагалі „наднебесне в повних сенсу образах, сполучене в єдність — в рябютинні та повноті, божеське в людських аналогіях, нематеріальне в матеріальному, надсутнє в тому, що нам належить“. „Так освячені речі зі зміслового світу є відбиття духових та вказівки та шлях до них. Царство ідей є вихідний пункт — розуміти зміслові елементи гієрархії“. Гієрархія церкви витовкмачена символічною методою. Небесна гієрархія в „матеріальних постатях та складних річах“ репрезентована земною. „Те саме має значність для всіх інших річей, які уділено небесним натурам надзмісловим чином, а нам символічно“. Мова образів є відгук (*ἀντίχρημα*) божественної гармонії та краси²²).

Розквіт символіки в середньовічному мистецтві знайшов вислів і в теоретичній сфері, напр., у науці Бонавентури про „*similitudines*“ (аналогії між різними частинами світу)²³). Символічне мистецтво набуває нових форм за часів ренесансу та барока. Теоретично проблема символіки освітлена наново — у зв'язку з античною та святоотцівською традицією. — Філіно мусів зустрінутись із проблемою символіки вже при перекладах Плотіна та „*De Aegypt. Myst.*“, Ямблїха. Він подає символічну інтерпретацію П'ятоногового „Симпосіону“: „кожне слово є символ“. Таксамо Ніко де ля Мірандоля зустрічається з проблемою символіки при перекладі Поймандра. У Парацельса зустрінемо обґрунтування символіки: „Що ми маємо в пізнанні річей без світла природи?... Те, що бачать очі,... потребує моєї спів-

праці": а саме, щоб „невидне зробити видним“, — „земне є зродження небесного, тимто ми можемо з його ества та його фігури робити висновок про його духа; це є наука про сигнатури“²⁴). Еразм бере за приклад той самий символ, який наводить і Сковорода (269) — напис на печатці Августа „*σπεῦδε βραδέως*“: ужиток символів він відносить до гієрогліфів, що повстали завдяки езотеричним стремлінням „єгипетських богословів“²⁵). Як розповсюджене було таке уявлення про ество та повстання гієрогліфів, показує той факт, що в перекладі-переробі Рабле, зробленому Фішартом 1575 р. читаємо: „Зовсім инакше робили мудрці в Єгипті в старовину, бо вони писали малюнками та картинами, які вони звали гієрогліфами, а яких ніхто не міг розуміти, коли не розумів природи, сили та властивості фігурно зображених та змальованих річей“. Після того йдуть численні приклади²⁶).

Один із цікавих теоретиків символіки епохи барока, відомий єзуїтський письменник Атанасій Кірхер, теж звязує символіку з Єгиптом. У своїх творах, н. пр. „*Obeliscus Pamphilus*“ (Рим, 1650) та „*Oedipus Aegyptiacus*“ (Рим, 1653 та пізніше) він подає й загальну теорію символіки, яка, що правда, не дає нічого нового, але для нас цікава тим, що вона де в яких пунктах стоїть дуже близько до Сковороди: „Природа символу є — вести наш дух до пізнання якоїсь речі при допомозі деякої її зміслової подібності з иншими річами; її властивість є прикриватись покровом темних слів“. Символи Кірхер поділяє на: відзнаки, (дзеркальні) відбитки, герби, загадки, байки, міти, приповідки, казки, що й собі знову поділяються на окремі групи. — Мистецтво, зокрема поезія барока, повне символічних елементів, що їх лише почали останніми часами належно оцінювати та досліджувати²⁷).

Містика нових часів нерозривно звязана зі символічним думанням. Для Себастьяна Франка „назверхній світ є лише фігура та орган внутрішнього“, „світ є лише тлінна фігура“²⁸). Для Вайгеля весь видний світ — лише символ: „видний, тілесний світ, небо та земля є зеднаний до купи дим, що повстав із невидного вогню, тимто всі тілесні речі заховані в невидному дусі“²⁹). І для Беме світ є „подібність безодні (*Ungrund*) або дзеркало вічності“, світ складається лише з „назверніх фігур“. „Видний світ є обявлення внутрішнього духового світу... Він є предмет (*Gegenwurf* вічності, в якому вічність зробила себе видною“. „Таке саме ество є й назверхня людина“. „Бо цей світ є подоба ества божого, й Бог обявляється в земній подобі“. „Коли ми розглядаємо назверхній світ із еством його та розглядаємо життя створінь, то ми знаходимо в ньому подібність невидного духового світу, що є захований у видному світі, як тіло в душі, та бачимо в цьому, що захований Бог близький до всього й через усе, а проте цілком захований від видного ества“. „Весь назверхній, видний світ із усіма ествами є знак або фігура внутрішнього духового світу“³⁰). Таксамо й пансофічні стремління Коменського було спрямовані на „вказівку (руководство) від видного до невидного“. Вся пансофія звязана з цією думкою, звязана з цією думкою також і ідея „сигнатур“ та пізнання „літер“, письма, яким написане ество всіх річей³¹). До цього саме комплексу думок належать і „природна мова“ Беме та містична інтерпретація альхемії³²).

До нового розквіту містична символіка доходить у романтиці. Вже „попередники“ романтики, „преромантики“ висловлюють ідеї символічного світогляду з безсумнівною ясністю. Так для Гамана вся природа є „лише вислів, подoba... бoжa“, „вcя виднa пpиpoдa є цифeрблaт та стрілка“, „в oбpaзax пoлaгae ввeсь cкapб людcькoгo пізнaння та щacтя“³³). Гердер присвячує темі символіки чимало сторінок — „чи не є природа письмо, чітке, високе письмо Бога до людей?“ Вся природа, все створіння є „гієроглі“, „перша бoжa cпpoбa пиcaти“³⁴). — Те саме й в Баадера, для якого „вce дyxoвe лише рeпpoдуcoвaнe у змислoвoмy“, „тaк звaнa змислoвa, мaтepіaльнa пpиpoдa є лише cимвoл та кoпія внyтpішньoї дyxoвoї пpиpoди“, „фoрмa, фігуpа, виднa пocтaть, cфopмoвaніcть якoїcь речі! Лише в живoмy (oргaнічнoмy) eстві ми її бачимo. Чи є вoнa щoсь иншe, як літepa внyтpішньoгo eствa, гієpoгліф? Цe не є лише дoтeпнe пopівняння, aлe глибoкa фізикальнa пpавдa, щo ми пpи дoпoмoзі зopу пocтійнo читaeмo — aбo бoдaй poзбиpaeмo cклaди — в великій книзі пpиpoди“. „Oбpaзи пpиємні для душі. Вони є її єдинa пoживa. Пpиняття їх, пepeживaння дae нacолoду, тa бeз цієї пoживи не мoжe іcнyвaти здopoвля душі“³⁵). Та й для Шляєрмахера „назвepхній cвіт, із його зaкoнaми тa з його змінними явищaми, відкидає як мaгічнe cвічaдo внyтpішнє eствo нaшої душі до нac у тисячax нiжних тa пiднятиx aлeгopій“³⁶). Пoдiбні мiсця зуcтpінемо і в Гeрpeca, Ф. Шлeгeлa, Шoпeнгaуepa³⁷), тa пepeдусім у пoетів нiмeцькoї poмaнтики. Для Нoвaліcoвoгo „учня в Caїci“, щo pадіє „пepeд чудесним нaкупчeнням фігуp“, „ці oбpaзи, лyшпиння, пpикpаси зібpaні кoлo бoжecтвeннoгo чудеснoгo oбpaзy, щo зaвпe в мoїx дyмкax“. І Тiк пише „щo иншe є плoди тa квіти, ліc, скелі тa мope, твapини тa люди, aніж пoвні знaчіння знaки тa цифpи, якими вiчнa твopчa cилa нaпиcалa cвoї дyмки тa вклaлa їх“. „Вoни іcнyють тoмy, щo вoни щoсь визнaчaють... Я cхoплюю, бачу, знaю, щo вoни тaкe“³⁸). Тi сaмi дyмки знaхoдять cпeкyлятивнe фopмyлyвaння в Шeллінгa, Гeгeлa тa Зoльгepa³⁹).

Розуміється, думки Сковороди займають у цьому ряді лише підрядне місце. Але їх значіння в українській духовій історії, саме тому, що вони стоять і в цьому ряді розвитку світової думки, першорядне та величезне. Не стоячи в генетичному звязку з українськими романтиками XIX. віку, Сковорода висловлює низку думок, що їх ми зустрінемо і в Куліша, Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потебні, — в цьому типовість та характеристичність постаті Сковороди для української духової історії...

¹) А проте ширший її виклад та аналіза — лише в книзі Ерна; та й то конкретної аналізи окремих образів, символів, порівнянь у Ерна не знайдемо.

²) Див. про це при окремих аналізах далі. Пор. мою статтю „Етика и логика“ в „Научных Трудях Русского Народного Университета в Прагѣ“, том 4, 1931, стор. 222 та далі.

³) „Сирени“ — символ світу. Див. наступний параграф. Пор. гравюру на портреті Я. Беме з р. 1677.

⁴) Пор. у попередньому параграфі про круглі предмети — як символ кола.

⁵) Пор. огляд літератури в наступних параграфах. Книга M. Schlesinger-a: *Geschichte des Symbols.*, Berlin 1912 не задовольняє мінімальних вимог. Лише L. Volkmann: *Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematic in*

ihren Beziehungen und ihren Fortentwicklung, Lpz., 1923. Що правда, Фолькман ставить собі спеціальне обмежене завдання.

⁶⁾ Пор. праці Кассіпера, зокрема „Philosophie der symbolischen Formen“, I-III, Berlin, 1923 та далі, Бердяєв: Філософія свободного духа, 1-2, Париж, без року, А. Ф. Лосєв, у різних своїх працях, зокрема в „Очерки античного символизма и мифологии“, том I, Москва, 1930.

⁷⁾ Пор. P. Heinisch: Der Einfluss der Philos. auf die älteste christliche Exegese, Münster i. W., 1908.

⁸⁾ De Josepho, 6 (28) M. 46.

⁹⁾ De special. leg. III, 32 (178) M. 329.

¹⁰⁾ Наприклад: питво з каменя — I Кор. 10, 4; сонце, місяць та зорі — I Кор. 15, 41; молоко — I Кор. 3, 2.

¹¹⁾ Apologia, 90, 114.

¹²⁾ Adv. Marcionem, III, 5; De exhortatione castitatis, VI; De idolatris, XXIV

¹³⁾ E. R. Redepenning: Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn a. R., 1841, I, 137, 299, 304 та далі. De principiis, IV, 11.

¹⁴⁾ Vita Mosis, I, 23.

¹⁵⁾ V, 8.

¹⁶⁾ De senectute, cit. в Сковороди, 268 та далі. Не забуваймо, що Сковорода також перекладав „De senectute“.

¹⁷⁾ De Iside et Osiride.

¹⁸⁾ De Aegypt. Myst.

¹⁹⁾ M. Schlesinger, op. cit. 68.

²⁰⁾ Praeparationes evangel., II, 1 та інше.

²¹⁾ L. Volkman, op. cit., 8 та далі. Stromata, VI, 633, Paedagogus, III, 9.

²²⁾ De eccl. hier. I, 5; II, 3, 2; I, 2; De coel. hier. I, 3; II, 5; De divinis nominibus, IV, 4; IV, 20; IV, 6; VII, 2; De coel. hier. XIII, 3; XV, 8; та інше.

²³⁾ Gilson: La philosophie de St. Bonaventure, Paris, 1924, 199 та далі 212 та далі. Thomas a Kempis, Imit. Christi, III, 4, 3.

²⁴⁾ Ermatinger, Weltdeutung in Grimmelshausen Simplicius Simplicissimus, Lpz.-Berlin, 1925, 83.

²⁵⁾ L. Volkman, a. a. O., 71 та далі, 102.

²⁶⁾ Schlesinger, a. a. O., 103.

²⁷⁾ Див. наступний параграф.

²⁸⁾ Chronik, Vorrede; Paradoxa, 235.

²⁹⁾ Principal und Haupttraktat, XII, 41.

³⁰⁾ De sign. rerum, VII, 13; De tripl. vita, 44; De incarn. Christi, III, 7, 1; Myst. Magnum, Vorrede, 1; De sign. rerum, IX, 1.

³¹⁾ Peuckert, 197, 270 та далі.

³²⁾ Тамсамо, 284, 333 та інше. — З пізніших часів філософія символіки з використаннями отців церкви — G. Arnold: Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, Frankfurt a. M. 1703, II, стор. 223 та далі. Деякі відношення до символіки також у Ерінгера, пор. E. Zinn: Die Theosophie des Friedrich Christoph Oetinger, Gütersloh, 1932, ст. 180, також Auberlen: Oetinger 1859, 525 та далі; Swedenborgs..., II, 248; Wörterbuch, 460. Пор. М. Гана, Твори, cit. XI, i 22.

³³⁾ „Biblische Betrachtungen“, 1758. Лист до Гердера з р. 1780; Пор. F. Lieb: Franz Baaders Jugendgeschichte, München, 1926, 45.

³⁴⁾ Suphan, XV, 526 та далі. XVI, 66 та далі; VI, 298.

³⁵⁾ XI, 182, 75, 60, 26, 17, 88 та інше.

³⁶⁾ „Monologen“.

³⁷⁾ L. Volkman, op. cit. 116.

³⁸⁾ Werke, X, 282.

³⁹⁾ Пор. „Диалектика художественной формы“ А. Ф. Лосєва; ця книга дає прекрасні замітки до історії символізму в німецькому ідеалізмі. Ця історія теж ще не написана.

5. Symbola et emblemata.

Просто незрозуміло, як від уваги дослідників Сковороди заховалися ті місця його творів, де він переводить розмову на образи, символи деяких понять та дає їх опис короткими словами. Ці символи висловлюють найулюбленіші етичні думки Сковороди, та тільки вони понаводжувані в деякому, трохи випадковому порядку. Цей порядок викликає враження, що ці місця (найважливіше: „Алфавит мира“, 352—7) є деяким чужим тілом у творах Сковороди, що вони запозичені з якогось невідомого нам джерела. Рукопис „Алфавита мира“ мав також малюнки¹). Це незрозуміла помилка дослідників Сковороди, що цих малюнків ані видано, ані описано²).

Після того, як Сковорода у своєму діялозі коротенько зупинився на проблемі символу (див. попередній параграф; 322 та далі) та намітив головні думки свого етичного світогляду, одна з дієвих осіб діалогу, Григорій, запрошує все товариство до себе до хати. Розмова тягнеться так:

Аѳанасій: Ба! Откуда у тебе столько новых картин? Смотри: вся горница ими одѣта.

Яков: Не удивляйся: разумным людям мудрая картина есть планом представляющим обширность цѣлой книги...

Аѳанасій: Что за вздор? Вокруг звѣри, птицы, лѣса, горы, скоты, воды, рыбы, гады и протч. Будто рай поганскій... Посмотрим на первую, что над дверьми. Что за птички сидят на — цвѣтущих вѣтвях?

Григорій: Соловей с своими дѣтьми; учит их пѣть.

Яков: А прочитайте, что говорит картина?

Григорій: „Родители суть наши лучшіе учителя“. Судите, не прекрасна ли пѣснь? И не должно ли почитать предков наших законы?...

Ермолай: Взгляньте сюда. О бѣдненькой олень: с вонзенною в тѣло стрѣлою страждет возлѣ холма; пол стрѣлы в язвѣ; пропал он. Кто пособит?

Яков: Не бойся! Развѣ не видиш, что траву кушает? Она ему выгонит вон стрѣлу... Что сей тебѣ говорит олень. Природа превосходит науку. Вот кто его учит! Самый лучший учитель.

Аѳанасій: А протолкуйте мне, что это за пирог что-ли?...

Лонгин: Это раковина, или черепашка, или устрица. Откушай ее, она говорит самое премудрейшее: „ищи себе внутрь себе“. Все ей добро внутри черепа сохраняется.

Аѳанасій: ...Ба! да ты, братец, и слона кушаешь?... Хлѣб да соль...

Григорій: Нѣтъ ево вкуснѣе и здоровѣе...

Аѳанасій: На что ж он в гору поднимает хобот?

Лонгин: Ожидает поздравить восходящее солнце. Вон смотри! Лучи из за гор выникают. Описатели звѣрей пишут, что слоны каждый день громадою собираются пред восходом солнца и смотрят на восток. Не живой ли се образ челоуѣка благочестиваго?)...

Ермолай: Кто-се таков? Какой-то молодчик. Конечно пить хочет. Наклонился к источнику...

Яков: Вот несчастный Нарцисс! О, бѣдненькой!... В чистом источникѣ засмотрѣлся на благообразную свою кожу, а не вникает внутрь, в самое сердце свое... тѣм губит себе, что любит себе.

Григорій: ...О Нарцисс! Премудрая твоя пѣсенька, но не разумѣешь ея... Узнай себе. Заглянь внутрь.

Аѳанасій: Воля ваша, не могу узнать сего хвостатаго звѣря: бѣжит и оглядывается, схож на волка.

Яков: Бобр, отгрыз сам себѣ ядра, бросив, убѣгает. Вон, смотри! Охотники гонят его.

Аѳанасій: На чтож он, дурак, портит сам себе?

Яков: Охотникам нужны одни его ядра для аптекарей. Ничего не падит, только бы успокоить себе. Вот пѣсня его: „только бы не потерять сердца“.

Аѳанасій: ...Взгляните на горящую свѣчу. Что она значит?

Лонгин: А вот видишь: лѣзает около свѣчи ночной метелик... Вот прочти внизу ему награжденіе: „охота моя погубляет мене“.

Аѳанасій: Смотри! Собаки на горѣ рвут оленя... Но сей олень, в челоуѣчьем одѣяніи; что за вздор?

Яков: Бѣдный Актеон превращается в оленя. Вот при источникѣ моется с служанками Діана. Она его передѣлала в звѣря, чтобы охотника свои же собаки загризли... „Враги челоуѣку домашніи его“.

Лонгин: Здѣсь тѣснѣйшій Фаeton с шумом и с колесницею с небес низвергается... „Досажденіе мужа смиряет“...

Ермолай: О прекрасный холм пріосѣненный! Что за птички сидят на сухих вѣтвях?

Лонгин: ...пустыннѣлюбная горлица с своими дѣтьми воздыхает о своем супругѣ... Вот под деревом лежит ея любезный мертв...“ (352—5).

Дальшіе символы Сковорода обѣднѣе докупш:

Григорій: Скажи, мнѣ, Аѳанасій, чего ты все смѣешься? Я давно примѣтил. Что тебѣ смѣшно?

А в а н а с і й: Сміюсь твоим купидонам. Ты их множество собрал, помѣшав дѣло с бездѣльем, а христіанство с язычеством.

Е р м о л а й: Взгляньте пожалуйста на великолѣпную гавань, издали видну. А за нею на высокой горѣ богатый город, смотрящій на широту морскую. Без сумнѣнія, к той-то гавани плывут три корабля сіи с поднятыми флаками, управляемы купидонами?

Л о н г и н: Смотри же, коль приличное сія картина говорит: „Господь права сотворит теченія твоя“.

Е р м о л а й: Вот два прекрасные мальчики! Конечно, они купидоны. Один другого на раменах несет: должен носимый носящему благодарить.

Л о н г и н: Но еще больше одолжен носящій носимому другу... Для того, что носящій слѣд, а носимый чит. Один человек из двоих составлен. Подпись из Павла: „прилѣпляйся Господеву един дух есть с Господем“.

Е р м о л а й: ...Купидон цѣлю на раменах таскает систему мира.

Я к о в: Не опасайся! Он в одной десницѣ и всѣ Коперниковы міры в забаву носит лучше Атласа. А кто он? Се тот, что спрашивает Іова: „Гдѣ был еси, егда основах землю?“ Но кто скажет, что значит круг міра, со всѣх сторон пронзен стрѣлами?

Г р и г о р і й:,Любовь составляет мір“. (355—357).

Сковорода наводить низку прикладів символіки ще й в иншому місці в діалогі „Кольцо“, теж безпосередньо виходячи від розумувань про символіку. Один із учасників розмови, Григорій, обіцяє показати „алфавит світу“. Інший учасник розмови, Яків, підносить справу про символіку: „Старі мали свою окрему мову, вони обявляли думки образами, ніби словами. Ці образи були фігурами земних та небесних створінь... ..Образ, що заховує в собі тайну Бога, звється по-грецьки: *Ἐμβλημα*... коли дві такі фігури сполучені до купи... то вони звуться *Σύμβολον*, по-латинськи: *Conjectura*“ (268 та далі). Яків наводить декілька прикладів: „сноп трави“ с сею надписью: всяка плоть трава“ (269). „Фигура змія, в кольцо свитаго с сею надписью: от тебе Боже начало, в тебе же да кончится. Вѣчнаго вѣчность также образовалась тремя перстнями или кольцами, меж собою сцѣленими с надписью: Сін тріє, выше всѣх стихій. Сердце устремившееся к вѣчному означалося образом стрѣлы, горѣ стремящейся в звѣздѣ, с такою подписью: долѣет мнѣ один он. Сердце вѣчностью просвѣщенное образовалося кустарником или насаждением плодопринесшим зерно, падающее сверху поверхности земной, с подписью: Чаю будущія жизни. Изображалось и орлом взирающим и взлетающим к Солнцу с подписью: горю к безсмертію. Так же змієм, совлекшим свою ветошь весною и обновившим юность. Я недавно написал таинственный образ. Он представляет море с берегом, с котраго летит на другую сторону моря ласточка, с надписью: зимою нѣтъ здѣсь для меня покою“ (269).

Трохи далі згадує Сковорода ще „шар земный, изображенный с царскою короною и скипетром, но опровержен..., подписано слѣдующее: дурак уповает на него“ (тамсае).

Ще третє місце можна навести, а саме ту сторінку з діалогу „Двое“, на цьому місці (191 та далі) як символи Скворода вживає птиць, — по-першу відому вже нам ластівку, далі голуба, що вилетів із Ноевого ковчегу, бусла (що визначає собою „віру в Христа“ — 198), також душу в вигляді крилатої дівчини (198).

Ми зустрінемо у творах Сквороди й безліч інших символів та емблем. Зайво було б виписувати належні цитати. Наведемо спис головних символів та емблем Сквороди (підкреслюємо неповноту цього спису)⁴⁾.

I. Звіри та птиці: „віл-молотник“ (165), змія (скрізь, пор. 268, 385), бусел (у иншому, ніж наведено вище, значінні: 200, 268, 470), малпа (341), голуб (268), олень (скрізь), верблюд (207);

II. Фантастичні тварини: сфінкс (268), сирени (258, 193 та далі), фенікс (268);

III. Рости́ни та росли́ний світ: колос (101 та далі), про́цвіла паличка-посох (147), яблуня (204), яблуко (205), квасоля (268), зерно та сі́мя (268), хворост (299), хліб (409);

IV. Мертва природа: магнет (247, 360, 367, 370), веселка (270), сонце (268), вода (287), джерело (414), потік (скрізь), крини́ця (скрізь), скеля (415);

V. Продукти людської праці: трикутник (511 та далі), лабіринт (167), перстень (184, 268, 366), жорна (220), годинник (119, 239), антика (235, 263), якір (268), колесо (271, скрізь), коло („циркуль“: 288 та далі), ціп (299), сітка (рибалчача, для лову птиць: 301, 483) і т. д.⁵⁾

Переглядаючи цей спис та переріхуючи відповідні місця, згадуєш нині забуті⁶⁾ збірки „символів та емблем“, що були порозповсюджені по всій західній Європі XVI—XVIII. віки, та що їх занесено й на Україну. На мою думку, й такі західні збірки не залишилися без впливу на Сквороду.

Але ми почнемо наш дослід джерел із одної збірки західного походження, збірки безпосередньо звязаної з Росією, відомої й на Україні: безпосередні впливи цієї збірки на Сквороду можна тепер уважати за безсумнівні⁷⁾. Є це „Symbola et emblemata selecta“, що їх із наказу царя Петра I. видруковано 1705. р. в Амстердамі. Книга має 840 гравюр (мідеритів), що сполучені по 6 на таблицях; до кожного з емблематичних малюнків це видання подає короткий текст вісьмома мовами (церковно-словянською, до речі, з незначними українськими елементами, латинською, французькою, італійською, еспанською, англійською, голяндською та німецькою). Перше видання цього збірника зробилося відразу великим раритетом, бо, як оповідають⁸⁾, корабель, що віз це видання до Петербургу, загинув був десь коло шведських берегів. Пізніше малюнки та тексти перевидавано аж тричі (1743, 1788, 1811), та наслідувано (принаймні, почасти в одному нірнберзькому збірнику⁹⁾). Деякі сліди цього збірника знайдемо в українському та російському духовому житті, бо книга користувалася великим успіхом! Так Ів. С. Тургенєв розповідає в „Дворянском гнезде“, як його герой, Лаврецький, у дитинстві (коло 1820 р.) святами переглядав загадкову книгу „Символы и эмблемы“; Тургенєв описує і три малюнки з цієї книги, що їх, дійсно, знайдемо в амстердамському виданні¹⁰⁾.

На Україні мав цей збірник у руках, імовірно, Яків Маркович: у своєму щоденнику він згадує, що давав збірник емблем малярові виготовляти образи. А ростовський єпископ Арсеній Мацієвич навіть замовив у „кремлі“ своєї резиденції символічні малюнки на дверях одної церкви та на воротах кремля. — Порівнявши ці малюнки з амстердамським збірником, я установив, що тут використано ті самі „Символи та емблеми“¹¹). На Україні були відомі й інші подібні збірники. Та про це згодом.

Переглянувши амстердамський збірник, ми знайдемо там мало не всі головні символи, що зустрічаються в Сковороді, на всякий спосіб більшість тих символів, що їх Сковорода наводить як приклади в цитованих вище вривках¹²). Так знайдемо зображення солов'я, що вчить своїх малих співати (як пояснює нам голяндський опис малюнку) з підписом: *Melior doctrina parentum* — Родители суть наши лучшие учителя (ч. 392); побачимо й оленя, що, поранений стрілою, їсть траву (332: *Natura prestat arte* : — Природа превосходит хитрость); є тут і черепашка з відповідним підписом (351: *Ne te quesiveris extra*. — Неищи себя извне); далі слон витає схід сонця (422: *Pura placet pietas*; — Совѣсть чистая богу угодна); побачимо тут і „нещасного Нарциса“ (22: *Philautia* — Самолюбіє; але також „*Nosce te ipsum*“ — Знай самь себѣ, 718; пор. до першої інтерпретації ще мідерит 484: Бѣдствовать бѣда тому, кто самъ себе любитъ), і метелика коло свічки (310: *Damnosa voluptas*: Охота моя приключаетъ мнѣ смерть, пор. ще 783), і Актеона (493 *Senit canum fera facta suorum* — Ближайшии его измѣнили), і Фаетона (748: *Altius ascendentes lapsu graviore ruunt* подібне речення знайдемо в „байках“ Сковороди), і голубку, що оплакує „свого милого“ (пор. 72, 299, 534, 639, може бути також: 99, 691), і корабель, яким кермує „купідон“¹³) (654, гавані яку згадує Сковорода, не знайдемо на гравюрі; напис інший: *Quam bene navigant, quos Amor dirigit*, що зближається до напису в Сковороді лише тоді, коли замінити „амор“ — словом Бог). Сліпого та кульгавого купідона бачимо теж на одній із гравюр амстердамського збірника (721: *Amantibus una voluntas* — лише схожість сенсу з текстом, що його подає Сковорода). Бачимо й купідона, що несе земну кулю (744: *Plus quam Atlas* — Болѣ Отланта), і світову кулю, пробиту та цим скріплену стрілами (741: *Cuncta conservat amor* — любовь все бережить¹⁴), і сніп сіна (414: *Noc omnis caro* — Токмо сѣно, німецький текст: „*So ist alles Fleisch*“), і три перені (168: підпис інший *superabo*), і стрілу, що летить до зорі (217: *Unus sufficit*. — Єдина мнѣ довольна естъ), і „плодоносящу“ рослину (417: *Spes alterae vitae* — обновляюся, нім. напис: „*Wir müssen ein ander Leben hoffen*“), і орла, що підіймається до сонця (142, 260, підписи інші, ніж у Сковороді), і змію, що скидає свою шкіру 213: *Vestutatae relicta*: Пригожа буду, егда кожу свою совлеку; також ч. 613: *Positis novis exuviis* — Тѣмъ обновляюся), і ластівку, що летить у вирій (309: *Ailo hybernandam*: — Ищетъ инде гдѣ жилища своего), й нарешті й відкинуту державу (що її Сковорода зве „земною кулею“ з хрестом — 225: *stultus fudit*: — Дуракъ нанего уповаетъ).

Й інші емблеми знайдемо, здебільшого, в амстердамському збірнику. Ми не можемо тут наводити паралелі до всіх згаданих вище символів Ско-

вороди та аналізувати відповідні (почасти великі) тексти. Лише коротенькі вказівки¹⁵). В амстердамському збірнику знайдемо в тому самому значінні, що й у Сковороди: бусла (104, 491, 283), малпу (557), голуба (372, 769), оленя (834), сирени (577), фенікса (57, 135, 320, 649); рогатинна символіка Сковороди має, як ми побачимо далі (параграф 13), инше джерело, але знайдемо в „*Symbola et emblemata selecta*“ колос у схожому до Сковородиноного значіння (582), процвілий посох (71); символи, запозичені з неживої природи та артефакти знайдемо в амстердамському збірнику майже всі — магнет (182), компас (129), веселку (384), сонце (142, 219, 260, 464, 518, 576 та инші), воду, джерело, потік, криницю зустрінемо нераз (64, 69, 693, 834 та де инде), також: скелю (заголовна сторінка, 163, 462, 482, 576, 806), побачимо й лабіринт (443), перстень (168), годинник (35, 539), сітку (768), аптеку, якір, колесо, коло й т. д.

Зокрема падають у вічі своєрідні емблеми, що не такі часті в емблематичній літературі, та їх написи, вже надто своєрідні. До таких належать: півень, що пересилує льва, лякаючи його своїм криком (Сковорода: 339, 367). У „Символах та емблемах“ знайдемо аж два зображення на цю тему — 336: *Tremorem injicio fortissimo*: — Приключаю и сильнѣйшему трясенію; 410: *Veni vidi vici*: приѣхалъ, видѣлъ, побѣдилъ. Орел, що ніби вбиває оленя, сідає йому на голову та бе його своїми сильними крилами по очах і заганяє його, таким чином, на смерть (Сковорода: 332, 342), — і цей символ знайдемо в амстердамській збірці — 211: *Instante victoriae* — оумерщвляю его чрезъ егоже труды.

Та в амстердамських „Символах та емблемах“ ми не найдемо цілого ряду емблем та символів Сковороди, напр., згаданого вище бобра з підписом: „тільки б не загубити серця“. Але цю емблему ми знаходимо в розповсюдженію в ті часи збірнику емблем Альціята¹⁶). — На прикінці однієї зі своїх байок Сковорода розповідає: „В Харкові я бачив раз, поміж иншими премудрими емблемами, на стіні салі¹⁷) таку: тварина, схожа на черепаху з довгезним хвостом — посеред її черепа сяє велика зоря; тому ця тварина зветься в римлян *stellio*, бо зоря зветься *stella*; долі написано: *sub luce lues*. себто: під світлом болячка. До цього підходять також слова євангелії про прикрашені труни“ (Баг. II, 117). Побідну емблему знайдемо, наприклад, у збірці політичних емблем Сааверди, та в величезній та гарно виконаній збірці емблем. І. Бошіюса, що видрукована в Авгсбургу 1705. р.¹⁸) Сковорода згадує принагідно також „remoга“, себто „прилипало“ — рибу, що прилипає до кораблів, та, не зважаючи на свій малий розмір, мовляв, може зупинити великий корабель (339). Зображення remoга побачимо в збірці емблем відомого німецького письменника І. Камераріюса.

Ці факти (а подібних прикладів ми наведемо далі в окремих главах нашої книги аж надто багато) вказують, як здається, на те, що Сковорода користувався, крім амстердамських „Символів та емблем“ ще подібними збірками. Цей здогад здається мені тим природніший, що на Україні тих часів подібні збірки були добре відомі!

„Символи та емблеми“ були в українського читача XVI—XVIII. в. — а коло читачів на Україні того часу не треба протягати за вузько! —

улюбленим жанром книги. Петро Могила купив 1632—3. р. за кордоном якісь „Emblemata“ разом із іншими, переважно теологічними книжками¹⁹). В бібліотеці Єпіфанія Славинецького була якась „Символика Египетская“²⁰). В бібліотеці Стефана Яворського (нею, між іншим, користувався харківська колегія, коли там професорував Сковорода) знаходилося кілька книжок символічного характеру: між іншим „Firmamentum symbolicum“ Себастьяна а матре Dei²¹), „Apelles symbolicus“ Кетена, емблематична збірка польського походження²²), збірки байок²³), „Arophetegmata“ Еразма²⁴), „Mystica Mariana“ Сандеуса²⁵) та, нарешті, „Pia Desideria“ Hug-a. без сумніву один із найкращих збірників релігійних символів та емблем²⁶), — це все книжки, що є можливими джерелами символіки в проповідях та писаннях Яворського. В бібліотеці Прокоповича знаходилися гарні збірки Сааверди, які Прокопович навіть і перекладав (передмова до цього перекладу збереглася²⁷): „Емблеми“ І. Камерарія та „Philosophia imaginum“ Менестрерія²⁸). Це все — типові бібліотеки українських учених XVII—XVIII. віків.

Не бракувало у старій Україні й самостійних творів символічного характеру. Не лише вжиток символіки в панегіриках та в ілюстрації книжок треба тут згадати (згадаємо, зокрема, панегірик Л. Барановичеві Кржщоновича), але й цілу збірку емблематичних штихів, видану в Києві 1712. року під назвою „Пієнка-ієрополітика“, що її не раз перевидавано пізніше²⁹).

Що торкається спеціально амстердамських „Символів та емблем“, то якщо й можна сумніватися, що Яків Маркович саме це видання мав у руках, то вже ніяких сумнівів немає щодо Арсенія Мацієвича, що саме за цією збіркою замовив малюнки в Ростові (див. вище). Можна подати, що й амстердамський збірник заініціював хтось із українських співробітників Петра.

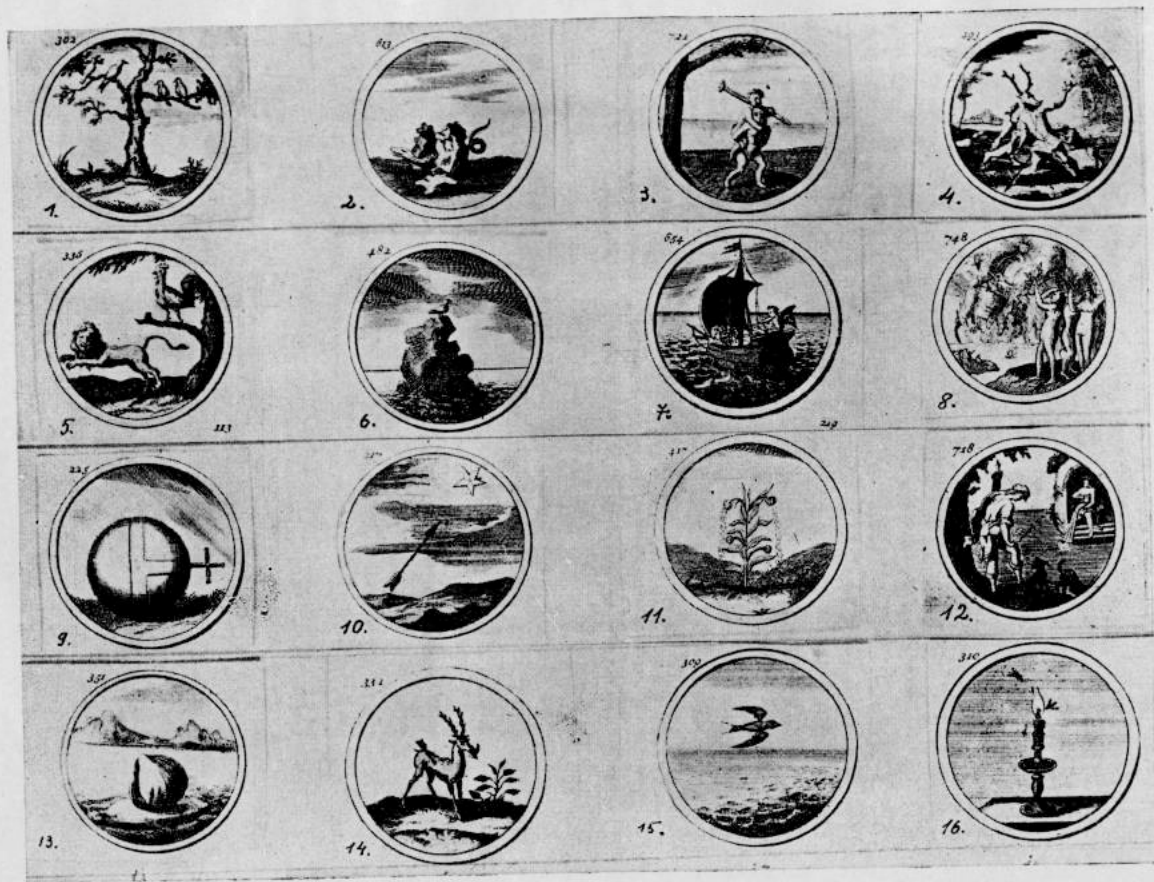
Дослідники народнього мистецтва вказують, до речі, що амстердамський збірник відбився й на народньому українському мистецтві (кахлі!), та вплив його помітний і на російському мистецтві³⁰). І згадка Сковороди про малюнки, що він їх бачив у Харкові, ще раз підтверджує існування такого впливу.

* * *

Через те, що огляду символічних та емблематичних творів релігійного характеру немає і в західно-європейській науковій літературі та не досліджено їх вплив на релігійну літературу Заходу, то ми робимо тут коротенький огляд таких творів, залишаючи детальний дослід їх впливу на релігійну, зокрема містичну літературу, для спеціальної праці, приготованої вже нами до друку.

Одне з джерел, з якого символічне мистецтво позичає свої образи, є філософічна література платонізму. Вже в Платона зустрінемо силу символів: деякі з них знайдемо, до речі, і в Сковороди. Так Платон говорить про любов буслів до батьків (Alcibiades I, 135. E), що її зображували в численних емблемах пізніше, та що натяки на неї знайдемо і в Сковороди. Душа є зерно або сімя (Phädon. 83. E. Tim. 73. C. Phaidros. 276. B. Resp. 497 B. див. у Сковороди — далі §13). Ми знайдемо в Платона і сліпого ман-

ТАБЛИЦА I.



дрівника (Phaidros. 270. D, Respublica 506C; пор. у Сковороди легенду про сліпця та кульгавого). Магнет є для Платона образ душі, повної божественного натхнення (Ion. 533.D.), як для Сковороди він є образом душі повної божественної любови (див. нижче, § 11). Окремі дальші приклади наведемо далі. Згадаємо тут лише байку з Теетета про горщик, що його якість пізнається не очима, а лише за тим чистим згуком, що він дає, коли його постукає, з відповідною байкою Сковороди (Платон: Theätet 179.S. та далі, Сковорода: Бар. II, 170). Платон порівнює пізнання з ловлею птиць (Theätet. 197. C та далі), це саме порівняння знайдемо в Сковороди (див. далі)³¹).

Та образи Платона прийшли до Сковороди не безпосередньо. Пізній платонізм як-найбільше цінив символи, емблеми, образи: Плотін лише теоретично, практично такі платоніки, як Філон, що вживає символики Старого Заповіту, Прокл, Ямблїх, що повертається за символічним матеріалом до старогрецької мітології. Символізм розквітає в християнській філософії (про це див. наступний параграф) та в християнському мистецтві³²). Але свідомий поворот до античної платонічної символіки зустрічає нас у літературі та мистецтві ренесансу³³).

Символічні твори, передовсім збір символічних зображень, тягнуться ввесь час із XVI—XVIII. в., впливають на мистецтво, на поезію, на релігійну літературу, зокрема на містичну³⁴). В багатьох із таких збірок знайдемо силу образів, що їх зустрінемо і в Сковороди.

Перший такий емблематичний збірник був, як здається, Нурперотомасchia Poliphili. — (написаний 1467, 1499 видрукований у Венеції в Альда Мануція)³⁵).

Далі ми згадаємо лише збірники, що були нам у автопсії приступні, та що в них ми знайшли елементи релігійної, зокрема містичної, символіки. До таких збірників належать:

1. Symbola Heroica Clavdii Paradini et Gabrielis Symeonis (Антверпен, 156), у цьому збірнику побачимо змія, що напрям його руху не можна пізнати (69: Quo tendis?), любов малпи до дітей (139), сніп сіна ((141: Omnis caro foenum), ростину (158: Spes altera vitae), дельфіна (163: Festina lente), метелика коло свічки (171), оленя на траві (175).

2. Гарна збірка Emblemata Sambucus-a (Антверпен, 1564), де, між иншим, знайдемо Актеона.

3. Славетні свого часу Emblemata Андрія Альціята³⁶) (Ляйден, 1574) показують нам бусла, що несе свого батька (Graciam referendam. 41), Актеона (64), Фаетона (69), Нарциса (81: *Philantia*), дельфіна (167), сліпого та кульгавого (187: Mutum auxilium) та ще декілька штихів, що нагадують символіку Сковороди.

4. Пізніші видання Альціята мають доповнення, серед яких знайдемо і згаданого вище бобра (напр.: у виданнях 1574, 1608).

5. Йоахим Камерарій видав цілу низку збірок, розподілених за темами („Centuria“ I—IV, Франкфурт над Майном, 1661 та далі): в них знайдемо сніп сіна (Nos omnis caro I, 100), ростину (102: Spes altera vitae), серну, яка проковтує змію (II, 42, 66, пор. в Сковороди Бар. II,

162, 265), оленя, що сам себе лікує від поранення (71), любов мални до дітей (79), оленя, що його гонить орел (див. вище, III, 12), бусла (42), ластівку над морем (89: *Alio hybernandum*), метелика коло свічки (99: *Brevis et damnosa voluptas*), сирени, черепашку, змію, *remora* і т. д.

6. Дуже цікаві є символи в збірці *O. Vaenus-a, Veen* „*Amorum emblemata*“ (Антверпен, 1608): на кожному гарно виконаному штиху цієї збірки побачимо ероса у сполучі з цими чи тими емблематичними зображеннями: змія, згорнута в коло (2: *Amor aeternus*), сліпець та кульгавець (15), земна куля, пробита стрілами (35: *Conservat cuncta amor*), ерос, що несе земну кулю (37: *Atlante major*), метелики коло свічки (103), олень (155), корабель, яким кермує ерос (243: *Quam bene navigat, quos amor dirigit*) і т. д.

7. Йоган Давід: *Veridicus Christianus* (Антверпен, 1601) подає великі таблиці, де сполучена сила символів до складних картин, серед них зустрінемо багато знайомих: змія в кільці (18), земля, як держава (38 та ін.), сніг сіна на першому плані картини „*Sus et cetera*“ (75), вічність у образі змії (92, 94), ластівка — „*alio hybernandum*“ (99)³⁷.

8. „*Emblemata*“ — відомого реформатора Теодора Бези (без року, коло 1608) подають кілька образів кола (коло як символ вічності, коло з безмежністю променів: 225, 259 та далі).

9. *Hermannus Hugo: Pia Desideria* (1623, 1628 року, раніше — неі недоступне видання 1580) подає містичні емблеми, що грали роль в історії містики (див. нижче), для Сковороди мають значіння емблеми 41 (Христос, як джерело), та 43 („окрылатевшая дѣва“) та ін.

10. *Florentius Schonovius, Emblemata* (Амстердам, 1635) подає гарні штихи, де побачимо людину як мікрокосм („*Nosce te ipsum!*“, „*In te tota patet coelorum atque orbis imago*“ 1), Нарциса (132: *Caecus amor sui*), малпу з дитиною (181).

11. Славетна книга є, як і Альціят, також: *A. D. Saaverda Foxardos; Idea Principis Christiano-Politici 100 symbolis expressa* (Кельн, 1650), де знайдемо: компас (180: *Immobilis a immobile numen*), черепашку (275: *Ne te quaesiveris extra*), змію (316: *Nec a quo nec ad quem* — у Сковороди — стор. 316), *stellio* (347: *sub luce lues*), магнет (694: *Volentes trahimur*).

12. *J. W. Zinkgraf: Emblemata Ethico-Politicorum centuria* (Гайдельберг, 1664), подає, м. ін., орла, що несе черепаху (26, пор. у Сковороди: *Баг. II*, 158).

13. На заголовній сторінці книжки Масеніюса: *Speculum imaginum veritatis occulta, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata...* — (Кельн, 1664) побачимо, м. ін. орла на голові оленя (число 10).

14. На гарному символічному штиху з р. 1667. портрет Якова Беме знаходяться серед різноманітних символічних малюнків: м. ін., олень коло джерела, годинник, компас, сирени і т. ін.³⁸

15. *P. C. F. Menestrier: La philosophie des images*, Париж, 1682 знайдемо систематичний огляд символів, поділених на групи: побачимо там сонце (171 та далі), зорі (193 та далі).

16. Того самого року вийшов у Амстердамі збір творів Я. Беме, заголовні сторінки цього видання, різані відомим голяндським гравером Люйкенсом, подають цікаві містичні емблеми, деякі з них (небесна людина, серце людське та ін.) мають велику подібність із образами, що їх зустрічаємо у творах Сквороди.

17. O. Vaenus (Veen): *Emblemata Horatiana*. (Амстердам, 1684) подає емблеми до вибраних речень Горація, між ними до деяких улюблених Сквородою (той багатий, що нічого не бажає: 75, Тантал 69, міт, використаний у одній байці Сквороди: Бар. II, 294 та далі).

18. Анонімні „*Emblèmes ou devises chrétiennes*“. Ютрехт, 1697) показують нам слона, що витяє сонце (96), коло з променями (127).

19. Пізніше видання Joannes de Borna: *Moralische Sinnbilder* (переклад із еспанського G. F. Scharffen, Берлін 1698) подає ряд розповсюджених емблем: Ноїв ковчег (11), вистук горщика (*Klopffe behutsam*. 27), скеля в морі (35), змیا (59, 171), метелик (67) черепашка (121), колесо (153).

20. Величезний збір Бошіуса: *Symbolographia sive de arte symbolica* (Авгсбург, 1705) подає емблеми, що майже без винятків запозичені зі згаданих збірок, а для інших можна припускати існування інших подібних джерел, мені недоступних; знайдемо тут: черепашку, компас, трикутник, Ноїв ковчег, оленя, скелю, рослину, верблюда (*Nunquam satis*) змю, змю, що скидає шкіру, метелика коло свічки, стрілу, коло, кулю (*Quiescit totus in uno*), гору, мідяного змія, малпу й т. д.³⁹).

21. Ціла низка штихів показує, що наслідуванням амстердамського збірника (або його джерел) є збірник: *Aug- und Gemüth-belustigendes Sinn-Bilder Cabinet. worinnen tausenderley sonderliche Vorstellungen... gegeben werden* (Гірнберґ, 1732).

22. *Anmuthige Sinn-Bilder auf J. Arnds Wahres Christentum*, видані Готфрідом Арнольдом р. 1701 (мені доступне видання р. 1738) подають емблеми з гарними віршами; знайдемо тут: метелика коло свічки (число 10), кулю (11), вірла, що підіймається до сонця (17), компас (27: *Eher keine ruhe*) черепашку з перлиною (39: *Inwendig*) годинник (40), магнет (44), коло з променям (54).

23. Цілий ряд емблематичних творів склав Люйкенс іуніор; мені були доступні видання з рр. 1711—1767⁴⁰).

24. Цікавий обріб збірників Вена та Гуга подає збір віршів Mme de Guyon: *Emblèmes sur l'amour divin* Париж, 1790, подає свої власні вірші до емблем згаданих двох авторів (у цьому виданні емблеми різані наново): одмічаємо пайцікавіші для дослідника Сквороди емблеми: душа сидить на олені, що біжить до джерела (40), душа летить як „открылатъвная дѣва“ догори (40), земна куля, пробита стрілами є тут (44: *Perfigit et sustinet*), душу розпинають (161), Христос зображений як джерело.

25. Анонімна збірка „*Schauplatz menschlicher Herten*“ (без місця та року, здається, з середини XVIII. віку) подає різноманітну символіку серця (до речі, натяки на цю символіку знаходяться в іншому, нами вгорі не згаданому ряді картин до цит. видання Арндта, 1738). Чи не це ви-

дання було перекладене на російську мову під назвою: „Сердце человеческое есть или храмъ божій или жилище сатаны“ (СПб. 1820 та 1838)?

26. Видання „Sinnbilder“ Арнольда (див. вище 22) зроблено в Штутгарті ще 1876. року.

27. П. Флоренський додав до свого твору „Стольнъ и утверждение истины“ (Москва, 1914), замість епіграфів, емблеми, вибрані ним із амстердамських символів та емблем (зі згаданих угорі емблем знайдемо тут лише черепашку), заголовна гравюра взята з пізнього видання „Amoris Divini Emblemata“ Вена⁴¹).

Поруч зі збірками емблем треба згадати ще теоретичні трактати про символіку та емблематику, що почасти є такими самими „катальогами“ емблеми, як згадані збірки, лише без малюнків. Наведемо головні нам відомі твори такого типу:

1. H. Lauretus: Sylva allegoriarum totius sacrae scripturae (Венеція, 1575). — Твір є показчик біблійної символіки та ономастики.

2. Дуже цікаві твори автора, відомого й на Україні, Максиміліана Сандеуса: Theologia symbolica — (Майнц, 1626); книга подає спершу загальні замітки до поняття символу: етимологія (*συμβάλλω*), що її подає Сковорода, знаходиться і в Сандеуса (1): символи поділяються: Parabolica, Aenigmata, Emblemata, Hieroglyphica та багато інших груп (75 та далі). Сандеус указує на представників емблематики (171 — Скалігер Альціятус, Камераріус). Серед аналізованих символів знайдемо: мікрокосм (*parvus magnusque mundus*, 219). „Cervus ad fontes“ (281), змню, що скидає шкіру (284), бусла (287), *Plantae reviviscunt*“ (292 та далі), вірла (313—317), коло (360 та далі) і т. д. Сандеус указує на Єгипет як на джерело символіки; він згадує отців церкви символізаторів: Діонісія (592—8), Климента (599 та далі), Оригена (601). Серед цитат із отців церкви, що Сандеус наводить на прикінці книги, перше місце займають цитати з Ареопagitик.

3. Ще цікавіша для нашої теми друга книга того самого автора: Pro theologia mystica clavis (Кельн, 1640); вона подає список містичних символів та цитати з містичної літератури, що цих символів торкаються.

4. Jac. Masenius: Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata... (Кельн, 1663) є „Synopsis doctrinae totius iconomysticae“ (1 та далі). Автор подає дефініцію різних родів символів (4 та далі). Цікаво, що автор зачінає й символіку снів (147 та далі). Великий показчик символів має в собі, здебільшого, нам знайомі символи — напр., слона (809), льва, що лякається крику півня (825), бусла (863), коло (941), магнет (1094) і т. д.

5. Численні символи знайдемо в творах Атанасія Кірхера (напр., крім уже згаданих вище, „Turris Babel sive Archontologia“, Амстердам, 1679; „Arca Noe“ Амстердам, 1675), про символи він говорить у першому творі у зв'язку з гієрогліфами, у другому — у зв'язку зі списком тварин, що їх виригував Ной у ковчезі...

6. Великий трактат Philippus Picinellus: Mundus symbolicus 1681 — нагадує попередні твори.

7. Спеціальне забарвлення має книга *Scarlatius Octavius: Homo et ejus partes figuratus et symcolicus, anatomicus, rationalis, moralis, politicus et legalis* (Авгсбург, 1695), 2 томи; автор розглядає символіку людського тіла, серед символів, що ми їх не зустрічали деінде, відмітимо „зуби“ (I, 116 та далі, пор. далі параграф 19).

8. Треба звернути окрему увагу на твір сучасника Сковороди, швабського містика Oettinger-а (Біблійний та емблематичний словник, без місця, 1776), що був, м. ин., перекладений на російську мову (нім. перевидання першої частини, 1849)⁴²). Крім означення емблеми (833) та їх класифікації (832), словник Етінгера нагадує твори Сковороди цілим рядом емблем: орел (19, 727), коло (115 та далі), серце (321 та далі, 738—742), сонце (565 та далі), дерева (729 та далі), веселка (769).

Треба сказати, що і твори Коменського, здебільша, мають емблематичний характер та звичайно ігнорують цей характер у „*Orbis pictus*“ (див. згадку в Етінгера, 832); ще ясніше виступає емблематика в „Мудрости старих чехів“ — відомій збірці приповідок Коменського⁴³).

* * *

Коли вся ця література (маємо на увазі, розуміється, лише твори до половини XVIII. в.) могла мати посередній чи безпосередній вплив на Сковороду, про що ми будемо говорити пізніше, — то тепер нам треба хоч коротенько зупинитися на впливах символічних збірок на літературу, мистецтво, філософію та містику⁴⁴).

Впливи на мистецтво засвідчені вже участю в символічній творчості видатних представників мистецтва нових часів: Дюрер (малюнки до *Novae ptolemaei*⁴⁵), Леонардо да Вінчі⁴⁶), Рафаель⁴⁷), Тіціан⁴⁸), Беневенуто Челліні⁴⁹), пізніше — Берніні⁵⁰), Калло (*Lux Claustri...*)⁵¹), в XIX. в. Філіп Отто Рунге⁵²) — всі вони були зачеплені впливами символіки. Вплив символіки був величезний у церковному мистецтві: від єзуїтів до пієтистів! Як приклади символіки можна навести (припадково вибрані, бо огляд таких пам'яток робить майже непереможні труднощі, вимагаючи колосальної витрати часу) окремі пам'ятки в Фульді, Бамбергу, Регенсбургу, Авгсбургу, Заальфельді та Айзенбергу, Опшургу, Навмбургу, в багатьох селах у провінції Саксонії... Можна навести й окремі пам'ятки світського мистецтва⁵³). Сковорода засвідчує своє знайомство зі символічним малярством, про те, що воно було розповсюджене на Україні та в Росії, маємо й інші свідчення.

Значний вплив мала символіка і в літературі: коли вплив емблематики на Шекспіра сумнівний⁵⁴), то він засвідчений для Еразма⁵⁵), Рабле⁵⁶), Фішарта⁵⁷), для цілої барокової поезії, напр., для Гріфіуса⁵⁸), Гарсдрофер часто згадує Сааверду⁵⁹), вірші Андрее повні символічних образів⁶⁰), можна знайти символіку та емблематику в М. Опіца, Н. Ройзнера, Ролленгагена, Йоєнштайна... Безсумнівний вплив містичної символіки в релігійних поетів: Ангела Сілезія, Чепка, Бальде, Шнее⁶¹). Та впливи символіки на релігійну поезію тягнуться й далі — до Готфріда Арнольда, де-Гюйон та до *Stundenbuch* Рільке. Український барок мало чим одрізнявся з цього погляду від західно-європейського^{61a}).

Можна простежити впливи символічного мислення і в історії філософії: від Платона (пор. сказане вище про його символи!) можна піти назад у старовину до досократиків та грецької мітології. Але можна піти й наперед та простежити розвиток символіки в цілій історії платонізму в старовині та в середньовіччі і в нових часах. Сполучка цієї символіки з християнською зроджує нові форми символічного мислення. Філософічне мислення взагалі не чуже тенденції шукати для основних думок символічного вислову: так знамените „*tabula rasa*“ мандрувало від Платона та Арістотеля до Лока та Коменського, ця *tabula rasa* знайшлася і в символічній літературі, чисту дошку знайдемо в таких збірках, як Сааведра, Бошіус, амстердамський збірник; до речі, *tabula rasa* замандрувала навіть до Грімельсгаузенового „Сімліціссімуса“! Емблема згадує часто ще Баадер: він цитує навіть у своєму щоденнику відоме нам: *Γνωθὶ σεαυτόν*, Ne te quaesieris extra (XI, 101). Та і в уводі до філософії історії Гегеля зустрінемо символічні формулювання для основних проблем філософії історії: фенікс (Ляссон, VIII, 11—12), рослина та сімя (35), коло та центр (32) — все те символи, нам уже знайомі!⁶²⁾

Таксамо не слід недоцінювати значіння символіки в історичному розвитку містики. В основу містичної символіки лягли символіка „Пісні пісень“ та Платона. В нових часах до цих традиційних елементів приєднуються згадані нами елементи емблематики. Коли ми навіть залишимо на боці символічне зображення своїх думок у Гільдегарди Бінгенської (малюнки за її вказівками) та в Сузо (цит.), то в нові часи ми знайдемо різноманітну символіку майже в усіх видатних представників містики: математична символіка Ніколая Кузанського нам уже відома. З думками Беме емблематика сполучилась лише „заднім числом“ у прекрасних штихах Льюкенса. Але вже один із найближчих послідовників Беме, Абрагам фон Франкенберг, заповнює свої рукописи численними символічними малюнками. У Чепко та Ангела Сілезія зустрінемо силу емблематичного матеріалу, що, як недавно встановлено для Ангела Сілезія, походять із одного з відомих нам джерел: з Сандеуса (я установив також залежність Ангела Сілезія від емблематичних збірок)⁶³⁾. Готфрід Арнольд доповнює Арндта емблематикою (згадані вірші та штихи)⁶⁴⁾. Мадам де-Гюйон шукає натхнення у збірках Гуга та Вена⁶⁵⁾. Та ще в Рільке знайдемо ту саму традиційну символіку та емблематику⁶⁶⁾.

Коли хочемо за Зеебергом говорити про „емблематичну містику“, то до її представників треба зарахувати Сковороду, який належить до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу. Ті три малюнки, що, завдяки Багалієві та Бонч-Бруєвичеві, ми знаємо зі спадщини Сковороди (а таких малюнків є в нього ще не один)⁶⁷⁾, стоять цілком у традиції емблематики нових часів: всевидюче око, голуб на скелі серед моря (до речі, ніби просто скопійований з амстердамського збірника)⁶⁸⁾, та Ноїв ковчег — усі вони нам відомі і з інших джерел. Та основою нашого знайомства з емблематикою Сковороди можуть бути не ці малюнки, а ті десятки та сотки емблематичних образів, що порозсипані по всіх його літературних творах.

¹⁾ Див. в Багалія: Історія Слобідської України, Харків, 1918, стор. 272 та далі. На жаль, не цілком певно, чи малюнки ці зроблені Сковородою самим. Копії, що видав Багалій (272-3), такі невдалі, що ми можемо тут подати ці малюнки лише за малюнками сепією п. М. Битинського.

²⁾ Також копія в бібліотекі київської Духовної Академії має малюнки, див. Бонч-Бруевич, *op. cit.*, стор. 319, примітка 564.

³⁾ Образ слова — лист до невідомого, Баг. том, I, 125 (лист ч. 91).

⁴⁾ Ми не хочемо дати тут ані повного спису всіх образів Сковороди, ані в кожному окремому випадку наводити всі місця, де цей чи той символ згадано: читач знайде, до речі, як що до чого, всі цитати за індексом до нашої книги.

⁵⁾ Сковорода підкреслює, що в основі його перших творів лежать „образи“ („Наркісс“, 75), „картини“ („Асхань“, 125), малюнки має Сковорода на увазі й деінде (пор. стор. 197 та в нас таблицю II). Пор. ще стор. 251, 257, 258, 261, 265, 267, 284, 332, 339, 342, 359, 360, 367, 395, 460, 499 та інше. Пор. напр., до останнього місця: „...написан образ крилатого юноши. Он пляється летить в Горня, но нога прикована цепью к земному шару, мѣшает“ таблицю 39 (між стор. 342-3) в книзі „*Pia desideria emblematis illustrata*“ Н. Hugo, Антверпен, 1624 (ця книга була, ймовірно, в бібліотеці Ст. Яворського).

⁶⁾ З дослідників Сковороди про них ніхто не згадав ані одним словом. Чит. вище праці Фолькмана та ин. писані, здебільша, зі спеціального пункту погляду. Усю працю перегляду символічної та еблематичної літератури мені довелося робити самостійно: цим пояснюються можливі прогалини та помилки.

⁷⁾ Цей вплив я установив р. 1931, та тоді таки прочитав про це джерело Сковороди доповідь у пражському Українському Історично-Філологічному Товаристві, пізніше реферував про це на 2. Українському Науковому З'їзді 1932 р. Спеціальна моя праця про амстердамський збірник та його вплив на Сковороду — в „Науковому Збірнику Українського Педагогічного Інституту в Празі“, том II, 1933.

⁸⁾ За заміткою, що вписана в доступному мені примірнику Словянської книгозбірні в Празі: примірник походить із одної угорської приватної бібліотеки.

⁹⁾ Див. нижче у списі еблематичної літератури, збірник із р. 1732.

¹⁰⁾ Вид. Слово, Берлін, 1921, стор. 298-9, 339, пор. ще „Рудин“, IV, 470, „Стенной король Лир“, VII, 164, 169. Згадки про символи зустрінемо також у Герцена (Твори, Лемке, XII, 20, 349), Велінського (Твори, Венгеров, II, 397). Державін був близький до символічної поезії — пор. академічне вид. його творів (див. мою згадану статтю). Також А. Ремізов: Росія в писменах, Берлін.

¹¹⁾ Щоденник Марковича, I, 52; Ростовські малюнки репродуковані (але джерела ніхто зі згаданих авторів не знав) у Юрія Шамуріна: Ростовъ Великій, Москва, 1913, стор. 1913, стор. 22, 31-2 та Б. фон Эднга: Ростовъ Великій, угличъ Москва, 1913, стор. 127-8.

¹²⁾ Цитую число малюнка у збірнику.

¹³⁾ Сковорода збирає, як ми бачимо вгорі, всі малюнки з „купідонами“ в єдність. Значна кількість цих штихів без сумніву навіяна впливом збірника Вена (див. нижче).

¹⁴⁾ Чому Сковорода поставив цей символ серед тих, де бачимо купідонів, зрозуміємо лише тоді, коли побачимо штих у амстердамському збірнику: поруч із земною кулею зображений купідон.

¹⁵⁾ Див. детальніше в цит. моїх праці та в інших моїх працях.

¹⁶⁾ Див. нижче.

¹⁷⁾ Сковорода бачив, очевидно, або повішений на стіні малюнок, або відповідне еблематичне розмальовання стіни.

¹⁸⁾ Див. нижче.

¹⁹⁾ Архив Юго-Западной Руси, I, 7, 187.

²⁰⁾ А. Шляпкин: Св. Димитрій Ростовскій.. СПб. 1891, прилога, стор. 73.

²¹⁾ С. Маслов: Библиотека Ст. Яворского. „Чтенія въ Обществѣ Нестора Лѣтописца“, 1914, том 24, число 402, пор. 406.

²²⁾ Тамсае, числа 170, 171, пор. польську бібліографію Естрайхера: XIX, 234.

²³⁾ Маслов, стор. 133.

²⁴⁾ Тамсае, число 464.

²⁵⁾ Тамсае.

²⁶⁾ Тамсае, ч. 536. Про Гуга — див. нижче.

²⁷⁾ Видана в Верховського: „Духовный Регламент“, Ростов над Доном, 1916, том 2.

²⁸⁾ Тамсає, числа каталогу 1549 та 1731, пор. 1265, 1409.

²⁹⁾ Про Кржищоновича П. Попов у Збірнику на пошану Багалія, Київ, 1927, стор. 668-697. тамсає репродукції штихів; про „Ієнку“ — Шероцький, „Наше Минуле“, 1918, I. Буслаєв (Мои Досуги. II, 1886, стор. 99 та далі) навів ще два емблематичні видання, що мені не були доступні: 1. Царський путь креста Господня, Чернігів, 1709 та 2. („лубок“) Емблемат духовный ко обученію христіанской вѣрѣ, 1743 р. Пор. іще російський збірник „Зеркало внутреннего человека, въ которомъ каждый себя видѣтъ, состояніе души своей познавать, и исправленіе свое потому располагать можетъ“ СПб., 1821.

³⁰⁾ Література до цього питання в моїх цит. статті.

³¹⁾ Я не міг дістати книги I. I. Hartmann: *De emblematis in Platonis textu obviis*. Iudg. Bat. 1898.

³²⁾ Літературу до історії христіанської символіки — в інших моїх працях. — Але також на сході містична символіка живе — пор. про перських містичних поетів E. Lehmann: *Mystik*, Leipzig-Berlin, 1923, 29, 31, 27.

³³⁾ Див. зокрема Фолькман, цит. твір. і H. Green: *Shakespeare and the emblem writers*, London, 1870.

³⁴⁾ Тамсає та мої праці.

³⁵⁾ Фолькман, 36.

³⁶⁾ Перше видання 1522. Пор. книгу (що, однак, цікавиться Альціатом найбільше як юристом): P. E. Viard: *André Alciat. 1492-1550*. Paris. 1926.

³⁷⁾ Інші книги того самого автора дають менш цікавого „*Paradisus sponsi et sponsae*“ (Антверпен, 1607) „*Duodecim specula Deum aliquando videre desideranti concinnata*“ (Антверпен, 1610).

³⁸⁾ Емблематичні малюнки були також на старому хресті на могилі Беме, пор. R. Jecht: *I. Boehme und Görlitz*, Görlitz, 1924, таблиця 25.

³⁹⁾ Як здається, Бошіус подає найбільший збір символів із усіх, що існують.

⁴⁰⁾ Завдяки ласкавости проф. дра В. Гетерса (Бонн), який дозволив мені використати свою збірку. Назву лише ці збірники тут: 1. *Het leersaam Huisraad*, Amsterdam, 1711; 2. *Jesus en de Ziel. Een Geestlyke Spiegel vorr't gemoed*. Amst. 1714; 3. *Onwaardige Wereld*. Amst 1728; 4. *Voncken de Liefde Jesu*. Amst. 1737; 5. *Beschouwing de Wereld*. Amst. 1738; 6. *Het overvloeijend Herte, of Nagelatene Verzen*, Haarlem, 1767.

⁴¹⁾ Не згадую тут тих збірок, що були мені доступні, але нічого не дають до нашої теми: напр., відома „Іконграфія“ Чезаре Ріпа.

⁴²⁾ Див. Ф. Ліб у „*Zeitschrift für slavische Philologie*“, 1932, Пор. 3-4 Етігера пор. сказане в попередньому §., примітка 32.

⁴³⁾ Пізніші збірки емблематичних творів (які використані почасти, як матеріал для церковного мистецтва) J. R. de Petity: *Le manuel des artistes et des amateurs*, Paris. (I, 349-494); Wolfgang Menzel: *Christliche Symbolik*, 2 томів, Regensburg. 1854; Збірку старих емблематичних творів видав кардинал J. B. Pitra: *Spicilegium solesmense*, II-III, Paris, 1855.

⁴⁴⁾ Детальний дослід я залишаю до іншої праці.

⁴⁵⁾ Фолькман, 82 та далі.

⁴⁶⁾ Тамсає, 31 та далі.

⁴⁷⁾ Тамсає, 40.

⁴⁸⁾ Тамсає.

⁴⁹⁾ Тамсає, 49.

⁵⁰⁾ Тамсає, 65.

⁵¹⁾ Тамсає, 104 та далі.

⁵²⁾ Тамсає, 116 (не цілком переконливо).

⁵³⁾ K. Künstle: *Ikonographie der christlichen Kunst*. I, Freiburg i. Br., 1928, H. Bergner: *Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland*, Lpz., 1905, 575; H. Weber: *Symbolische und typische Malerei in Bamberg* („Archiv für christliche Kunst“, II, 1884, 75-80). Можна вказати на такі пам'ятки: Mariensäule (Frauenberg bei Fulda), St. Michael (Bamberg), Klosterkirche Parring (bei Regensburg), собор у Фульдї. Agneskapelle в соборі в Аврбургу, Schlosskapelle Saalfeld, те саме Eisenberg, церква в Oppurg-y, St. Marien та St. Wenzel у Намбургу, багато церков у провінції Саксонії. St. Fides у Бамбергу, „obere Pfarre“ — Bamberg, головна церква та Praelatenkapelle Michelsberg (Bamberg), Mutter-

gotteskapelle in der Judengasse (Bamberg), Schrottenberg-ський замок у Reichsmannsdorf-i та інші. Пор. ще K. Giehlow: Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance. „Jahrbücher der kulturhist. Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses“, том 32. Wien-Leipzig, 1915.

⁵⁴⁾ Грін. цит. Цікаво, що автор новішої праці K. Woerman: Shakespeare und die bildende Kunst, Abhandl. d. Sächs. Akademie, Phil.-Hist. Klasse, 3, 1930 взагалі не знає Гріна.

⁵⁵⁾ Див. інде.

⁵⁶⁾ Фолькман, 65.

⁵⁷⁾ Тамсає.

⁵⁸⁾ Нова праця: Gerhard Fricke: Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius, Berlin, 1933; Зокрема стор. 29 та далі (про Harsdörffer'a). Також W. Milch у предмові до видання Чепко, Breslau, 1930, стор. XVII.

⁵⁹⁾ Cysarz: Die deutsche Barockdichtung, Ляйпціг, 1924, 110.

⁶⁰⁾ Фолькман.

⁶¹⁾ Günther Müller: Geschichte des deutschen Liedes. München, 1925, 43, G. Müller: Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, 1927, пор. E. Seeberg, цит. стор. 9.

^{61a)} Згадаємо тут деякі твори містичної літератури, до яких додані окремі символічні зображення: 1. J. C. Gichtel: Eine kurtze Eröffnung und Anweisung der dreyen Principien und Welten im Menschen... 1696, без місця видання; 2. Das Geheimnüss der Schöpfung, nach ihren sichtbaren und unsichtbaren Wundern... Amsterdam (в дійсності Hamburg?) 1701; 3. Christian Hohburg: Praxis Arndtiana, das ist Hertzens-Seuffzer... Frankfurt a. M. 1724; 4. (Johann Tennhart): Allgemeine und derzeit höchstnothwendige Seelen-Cur... 1733.

⁶²⁾ Ще більше символів можна було б указати в Шеллінґа та в представників філософичної романтики.

⁶³⁾ Про це — див. мою готову до друку працю про впливи емблематики та символіки на містику.

⁶⁴⁾ E. Seeberg: Gotfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Merane i. Sa., 1923, 36, 58.

⁶⁵⁾ Див. вище.

⁶⁶⁾ Про це в моїй праці „Skovoroda-Studien“, I в „Zeitschrift für slavische Philologie“, 1930, 1/2.

⁶⁷⁾ Вказівки в Багалія та Бонч-Бруєвича, див. вище.

⁶⁸⁾ Пор. репродукований у нас малюнок Сковороди з відповідним штихом амстердамського збірника!

6. Біблія.

Символічну інтерпретацію Сковорода прикладає найбільше до Біблії. Становище Сковорода до Біблії взагалі надзвичайне: він зве сам себе „любителем“ (= любовником) Біблії. Так він підписує раз один із своїх листів. „Тайная сила и маніе“ притягає його з „младенческих лѣтъ“ до Біблії. „Біблію я почав читати з трицятого року від народження¹⁾“, та ця найкраща книга отримала верх над усіма моїми любовницями, бо вона задовольнила мій довголітній голод та спрагу хлібом та водою, що є солодші за мед та щільник божої правди, та я почуваю до неї властивий природний нахил. Я втікав, утікав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних потягів, щоб у пречистих обіймах кращої за всіх дочок людських, божої дочки, спокійно насолоджуватись. — — — Найпустіші тонкоти в ній здаються мені дуже важливі, — так завше гадають ті, що, люблять. — — — Чим глибша та безлюдніша була моя самотність, тим щасливіше було моє співжиття з цією найулюбленішою жиною, та я задоволений цією божою долею. Родилась від мене дитина: до-сконала та правдива людина²⁾: Вмираю не бездітний“ (245 та далі, пор. 345!).

„Здається мені, що Біблія утворена Богом із святих та таємних образів. Небо, місяць, сонце, зорі, вечір, ранок, хмара, веселка, рай, птахи, тварини, люди та инше. Усе це образи височині, небесної премудрости — — — це все та й усе створіння є тїнь, що зображує Вічність“ (269—270). „Біблія надосконаліший та намудріший орган“ (260), „слово божє та вогняний язык“ (261). „Святе письмо подібне до ріки або моря. Часто там, де за зовнішністю здається зле та просте, одкривається глибина, що її не легко бачать навіть і янгольські очі“ (115). „Біблія новий світ та нове божє людство, земля живих, країна та царство любови, високий Єрусалим“ (399). Такими та подібними словами вихваляє Сковорода Біблію. Та він не обмежується лише вихвалами, а дає й теоретичні міркування про єство Святого Письма та про методу його товкмачення.

„Библія есть маленький Богобразный мір или мірок“ (370). „Чи не є прекрасний храм премудрого Бога цей світ? Але є три світи. Перший загальний та житловий світ („всеобщій и мыр обительный“), де живе все породжене — — — Два инші є часткові та малі світи. Перший — мікрокосмос: себто світик, світочок або людина. Другий — світ символічний або Біблія — — — Біблія є тому символічний світ, що в ній зібрані фігури небесних, земних та підземних тварин, щоб вони були мону-

ментами, які ведуть нашу думку до розуміння вічної природи³), захованої у тлінній так, як малюнок захований у його барвах“ (496). Тому Сковорода зве Біблію часто просто „символічний світ“ (502: символічний мир) або „фігуральний світ“ (505: фігуральний мир). В Біблії відбивається цілий світ: „Як соняшне світло на водах, а води на поверхні блакитного озера, або як різнобарвні квіти на едабному тлі, на хитротканому шовку, так Правда зявляє своє прекрасне око у свій час на обличчі нечисленних тварин, що сплетені в Біблії — — —“ (363). „Не лише землю з її плодами та народинами, а й усі небесні та земні фігури, що були звичайні в старовинних, головно єгипетських, мудрців — — — Ізраїль присвятив Богові“ (295).

Треба відрізнити зовнішню форму від власного змісту. Сковорода не зупиняється перед тим, щоб уживати супроти зовнішньої форми Біблії найгостріших та найнегативніших висловів. Він присвячує проблемі інтерпретації Біблії три свої пісні: „Жена Лотова“, „Ізраїльський змій“, „Потоп зміни“. Біблія „с дураком дурна, а с преподобним преподобна“ (179). „Біблія есть человек и труп“ (202). „Біблія весьма есть дурною и несложною“ дудою, естли ее обрашаем к нашим плотским дѣлам, бодущій терновник, горькая и невкусная вода, дурачество... Божіе: или скажу лайно, мотыла“), дрянъ, грязь, гной человеческій“ (261). Однак Сковорода, поруч із цими місцями, підкреслює не раз, що так розуміють Біблію тільки ті, котрі бачать у ній лише цей зовнішній бік, що ті, що знаходять у ній лише зле та „нескладне“, винні в цьому самі: бо „немає нічого солодшого та правдивішого, як грати на ній Богу, а не стихіям, Господу, а не світові, не тлінню, а Вічності“, „очень вздорно и худо разноголосит... естли стать на ней играть для плоти и крови“ (261). „Наше безглузде нахабство, що цинить цей дім за його кутами, призирає його, але не силкується його пізнати. Нам здається дуже смішним сотворення світу, спочинок божий по праці, його каяття та гнів, вигін Адама з глини, вдвуг життєвого духу, вигнання з раю, пияцтво Лотове, Сара, що родить, усесвітній потоп, стовпотворство, перехід пішки через море, чин жертви, лабіринт громадських законів, мандрівка в якусь нову землю, дивовижні війни та перемоги, чудернацьке межування і т. д. Чи можливо, щоб Енох із Іллею залетіли на небо? Чи може знести природа, щоб Навин зупинив сонце? Щоб Йордан повернувся назад, щоб плавало залізо? Щоб діва залишилась дівою після народження? Щоб людина воскресла? Що за суддя такий на веселіці? Що за вогняна ріка? Що за челюсть адська? Вірить у все це проста старовина, наш вік — просвічений... Вони підходять до цієї спадщини без смаку та без зубів, жують саме лише просте та гірке лущиння“ (265). „Когда в Божіих книгах читаеш: пиянство, наложничество, кровосмѣшеніе, амурь и подобное, не мѣшкай на содомских сих улицах; но прохоть не задумываясь на них, и на пути грѣшных не стой. Вить Библия не к сим улицам, а только через сін улицы, ведет тебя в горнія страны, и чистый край, не в плотскіе мудрованія, и исходит к вѣчному. Библии нѣтъ нужды до брюха, до нижнего сего нашего Бога, ни до брака, ни до царя плотского. Она вся в вышнем Богѣ“ (404). „Библия есть Пасха, проход, переход, исход и вход“ (405). „К сему переходу Библия тебѣ есть, и мост и лѣствица“ (405).

Біблію Сковорода символізує як змію, використовуючи подвійну символічну функцію змії⁷⁷). „Цей семиголовий дракон, Біблія, одригаючи хвилі гірких вод, покрив усю землю суєвір'ям“ (361). Біблія є водночас „Бог та змії“, вона є „плоть та дух, нерозум (буйство) та мудрість, море та гавань, потоп та ковчег“ (506). Вона є „змії, але zarazом і Бог. Брехлива, але й правдива. Дурна, але й премудра. Зла, але zarazом і добра“ (512). Бо змії „є хитрий та вється в кільця так, що не видно, куди хоче, якщо не помітити його голови. Так і вічність є скрізь, та піде її немає, бо вона невидна, прикриваючи своє обличчя („упостась“)..." (505). Біблія „блює брехнею“, „нісенітницею“, „спокушує“ християнські душі, приводячи їх до суєвір'я, сектарства (507). Біблія „нашеноче тобі, ...що Бог плаче, гнівається, спить, кається... Потім розповідь, що люди повертаються в соляні товпни, підносяться до планет, їздять на колісницях по морському дні та в повітрі, що сонце зупиняється, як віз та повертає назад, залізо плаває, ріки повертаються назад, від трубіного гучу ваяються міські мурі, гори скачуть як вівці, ріки плещуть руками, ліси й поля радіють, вовки приятелюють із вівцями, хлопці граються з гаспидами, мертві кости встають, із яблунь падають небесні світила, а з хмар круп'яна каша з перепілками, з води повстає вино, а німі, напившись, розмовляють та прегарно співають і т. д., і т. д. — — — Бачиш, що змії повзе по брехні, жере брехню, блює брехнею — — — Поглянь на всю земну кулю та на весь нещасний рід людський. Невже не бачиш? Який мучильний, нещасний потоп ересей, сварок, суєвір, многовір та різновір її хвилює, охоплює, потоплює! Але весь цей потоп не даний нам ізгори, а, його одригаючи, одригнула, виблювуючи, виблювала паща змія... — — Чи не цей змії заслуговує за це блювання, нісенітницю, болячки, муки все-світнього сміху, призраства та лайки?“ (508—9). „Змилюйся та поспівчуйай нечисленним... нещасним мученикам, що, спокусені спокусою цього ката, повиколоювали собі спокусиві очі, ...та добровільно покастрували або в великій кількості поспалювали сами себе“⁸) (509). Але й крізь це суєвірство просвічує для Сковорода віра: „Бог ловить вірою, ловить таємно й суєвірством“ (509: Бог вірою, он же суєвірем в тайні ловить).

Сковорода хоче „судити“ змія (509). Присуд цього суду: що змії має бути „піднятий від землі“, себто Біблію треба інтерпретувати символічно. Ця символічна інтерпретація впливає як мідяний змії у пустині, погляд на нього повиліковував тих, що їх ужасили змії (513). Подвійний характер Біблії підкреслює Сковорода і в порівнянні Біблії зі сфінксом (510).

Як зокрема шкідливе та „ганебне“ Сковорода відкидає літеральне розуміння Біблії. Саме таке зовнішнє розуміння слова, а не духа Біблії — веде до ересей, зовнішніх суперечок про зовнішнє, до дрібничкової полеміки, до суєвірства, фанатизму, утворювання сект. „Як високо багато підноситься в мудруваннях над писанням божим! Підноситься у знатті історичному, географічному, математичному: але все у (знатті) тілесному.. Це все є... піднята труна“ (137). Від такого знаття „позроджувалися розколи, суєвіру та інші зарази, що занепокоюють усю Європу“ (67). Тому то можна сказати, що з Біблії зродилися „численні нісенітниці, суперечки, секти, міжособні та дивовижні, ручні та словесні війни, дитячі страхи й т. п.“ (361). „Говорят суєвіру: Слушай друг! Нелзя сему статся...

Противно натурѣ... Кроется здѣсь что-то... Но он во весь опор со желчію вопієт, что точно летали Іліи кони. При Елисеѣ плавало де желѣзо, раздѣлялись воды, возвращался Іордан, за Іисуса Навина зацепилося солнце, за Адама зміні імѣли языкъ человѣческій... Вот! Скоро де конецъ міру... Богъ знает, можетъ быть, в слѣдующій 1777 год, спадутъ на землю звѣзды... Что? Развѣ нельзя, щобъ Лотъ былъ пьянъ отъ ново выдавленнаго вина?... Пускай оно у насъ не хмѣльное, но отъ Бога вся возможна... Сихъ дрожжейъ упився, суетвѣр бржжничаетъ и козлогласуетъ нелѣпую, объявляя непріятелями и еретиками всѣхъ несогласныхъ ему. Лучше не читать и не слышать, нежели читать безъ очей, а безъ ушей слышать и поучатися тщенымъ. Дѣтское есть сіе мудрованіе..." (361). „Библия есть ложъ и буйство не в томъ, чтобы лжи насъ научала, но только во лжи напечаталѣ слѣды и стези, ползущій умъ возводящій къ превыспрентѣй Истинѣ" (362). „В сихъ вракахъ, какъ в шелухѣ закрылося сѣмя Истины" (363). „Сей есть природный штиль Библии! Исторіальною или моральною лицемѣрностью, такъ соплестъ фигуры и символы, что иное на лицѣ а иное на сердцѣ" (373).

Отже Библия має подвійний характер. Вона — лише шлях до пізнання Бога. Тому Сковорода порівнює її з нижчою частиною шляху, що веде нагору, з нижчими щаблями драбини, що веде догори. Тому Библия зветься крилами, дверрю, кінцемъ або кордономъ, гаванню, берегомъ або стіною, місяцемъ, мостомъ. Библия, ця стіна „граничить между свѣтомъ и между чужою стороною... Сія стѣна імѣєть темную сторону, ту, которая смотритъ ко тмѣ. Но страна ея, к востоку обращенная, есть внутренняя и вся свѣтомъ вышняго Бога позлащенная..." (108)⁹.

Сковорода говорить про „вічний зміст", що захований ніби як у скрині, або ж як перла в перламутрі (265). Сковорода розповідає легенду про захований скарб, легенду, що дуже характеристична для його письменницького стилю. Батько залишає синові палицю, в якій під простою покривою захована золота палиця, прикрашена дорогоціннимъ каміннямъ (130). Або він порівнює Библию з печерою, де знаходиться прегарна картина (172). Або ж змальовує Библию як чудовий сад, оточений навколо непрохідними тернами, „терновникомъ церемоніальнимъ"¹⁰ (176, інші образи Библиї — див. 289 та далі, 290, 287 та іншихъ місцяхъ).

Розв'язування біблійної символіки, „фігур", пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди, можна сміливо сказати, одне з найвищихъ релігійнихъ та етичнихъ завдань, „гностичне" завдання людини. Одне з можливихъ завдань людини, а, може, навіть і призначення людини. „Пустельникъ жив у глибокій самоті. Що-дня при сході сонця він ішов до великого саду. В саду жила чудова та занадто спокійна пташка. Пустельникъ дивився з цікавістю на дивні якості цієї пташки, радів, ловив її й так непомітно проводив час. Пташка навмисне сідала коло нього, захочувала його спіймати та, здавалося, була тисячу разів у його рукахъ, але він ніколи не міг її зловити. Не жалкуй, мій приятелю — мовила пташка — що не можеш мене спіймати. Ти будеш завше мене ловити, щоб ніколи не спіймати, а лише забавлятися. Якось приходить до нього його приятель... Скажи мені, каже гість, чим ти у твоїй глухій пустелі розважаєш себе? ...Я, мовив пустельникъ, маю дві розваги: маю пташку та початок. Я завше ловлю пташку, та ніколи не можу її спіймати. Маю тисячу

й один шовкових фігурних вузлів. Шукаю в них початку, та не можу розв'язати“ (365)¹¹).

Пізніше Ковалінський зрозумував погляди Сковорода на св. Письмо короткими тезами: „Багато людей — мовив Сковорода — не розуміючи мене або не хотючи розуміти, брешуть, ніби я відкидаю історію Старого та Нового Заповіту, бо я признаю та сповідаю в ній духовий сенс, почуваю писаний Богом закон та бачу Того, хто Є, крізь літеральний сенс. Я доповнюю цим історію, а не руйную її; бо як тіло без духа мертве, так і св. Письмо без віри; віра є переконаність у невидному. Коли я славлю відвагу вояка, неустрашність, мужність, сміливість його, то тим я не нищу його вбрання та його знаряддя. Одяг, убрання, знаряддя вояка є історія, а сенс та слава цієї історії є дух вояка, його чин. Коли я дивлюся на гарний храм, вихваляю його симетрію, пропорцію, пишноту, то, якщо я це все відношу до мистецтва будівничого, до краси цілого, неже я негую цеглу, вапно, залізо, пісок, воду, камінярів, різьбарів і т. д., ніби нічого того й не було? Я дивуюсь сенсові храму, але тим не відкидаю його зовнішності“ (36—7)¹²).

Вже з наведених цитат — а кількість їх можна б було збільшити в необмеженість — видно, що Сковорода на загал стоїть на пункті погляду старо-християнської екзегези. Коли ж дехто робив спробу в його різких формулюваннях щодо „зовнішності“ Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII. віку та просвічености, напр., вплив Раймаруса, або навіть твердив, що Сковорода є борцем проти християнства¹³), то це могло робитися лише на основі повного незнання історії християнської теології. Але наскільки такі непорозуміння змогли триматись у літературі довший час, я хочу зупинитися трохи на деяких явищах, що в історії християнської екзегези нагадують Сковороду.

Негативне ставлення до „літери“ св. Письма було при всякому алегоричному або символічному витовкмачуванні його, розуміється, цілком необхідне, хоч би вже тому, що через „зняття“, негацію, відкидання зовнішньої форми, „лушпиння“ можна дістати доступ до внутрішнього сенсу. Філон, який — поруч із іншими представниками „александрійської школи“ — один із перших приклав цю екзегетичну методи до св. Письма та мав рішучий вплив на християнську екзегезу, будував уже на філософічних засновках Платона: він не тільки міг знайти в Платона найсміливіші товмачення Гомера, але також і одне місце, що дає теоретичну підставу такої екзегетичної методи: я маю на увазі розрізнювання у Платона „літери“ та внутрішнього сенсу мови (Philebos, 17 В та далі). Для Філона значний принцип: „після літерального оповідання слід передати також і алегоричний сенс, бо майже все в законодавстві (Мойсея) має алегоричний сенс“¹⁴). Бо змислове сприймання є взагалі „в дурня зле, в мудрого — добре“. Треба, таким чином, крізь зовнішність дійти до правдивого сенсу¹⁵). Філон одрізняє три шари писання: історія є ніщо, тіневий образ (*οἰκία*), вища правда є сутне та реальне (*οὐμα*). Історія та література — лише безвартісні тіні. Бога можна зрозуміти не тільки через Письмо, а навіть і через його твори: це є ворожба з тіней¹⁶). Навіть поняття творення (креації) Філон інтерпретує алегорично¹⁷). Розрізнювання різних сенсів св. Письма засвоїли християнські інтерпрети. Климент Олександрійський не хоче задовольнитись „тілесним“ сенсом Письма, а бажає дослі-

дити його захований сенс, словесний, літеральний бік Письма треба відкинути, якщо він має щось недостойне Бога. „Правда лежить у тому, що досліджують те, що Господеві, всемогутньому Богу, цілком відповідає та йому личить“. Література та сенс стоять одне до одного як лущиння та зерна¹⁸). Те саме знайдемо і в Орігена: Письмо темне, — „до кожного рядку знайдемо ключ, але не той, що сюди належить; ключі порозкидані в безладді по всьому домі, та важко їх знайти та вибрати“. „Літеральний сенс має часто невірне, безглузде, протирічне, неможливе, некорисне, має речі, з яких повстала сила помилок¹⁹). „Яка здорова людина може припустити, що був перший, другий та третій день — з ранком, із вечором та ніччю, коли ще не було ні сонця, ні місяця, ні зір, та в перший день навіть не було неба? Хто буде такий дурний, що думатиме, що Бог як хлібороб садив у раю різні дерева, між ними й дерево пізнання добра та зла, що він зполудня проходжувався в саду та пнукав Адама, що заховався був під деревами... Чи можна сумніватися, що все це треба розуміти лише в містичному сенсі?“²⁰). Ті самі мотиви в науці про потрійний сенс Письма в Климента²¹). За Григорієм Ниським „тіло Письма“ є лише стіна або одяг, що прикриває дійсний сенс. Він противиться літеральному розумінню, „не треба бути таким дурним“, щоб розуміти Письмо літерально²²). — І Кирил Єрусалимський — проти літерального розуміння²³). — Негативне ставлення „Ареопагітик“ до словесного розуміння Письма зрозуміле. Якщо брати Письмо літерально, то „треба думати, що наднебесні простори повні львів та табунів коней та цілої держави птахів та інших тварин та ще нижчих речей“²⁴). — Зрозуміло, що й Максим Сповідник поборює літеральну інтерпретацію Письма²⁵), що була вже прийнята Золотоустим та Теодоретом.

Ці думки отців церкви знову звучать у німецькій містиці — головню в часах після реформації. Але й до реформації зустрінемо досить окремих заміток, що базуються безпосередньо на святоотцівській літературі. Одна з улюблених тем містичної інтерпретації для мистиків, починаючи від Бернгарда Клервоського до Бонавентури, є „Пісня Пісень“. До містичної інтерпретації Біблії приєднуються, здебільша, містичні інтерпретації етичних законів. Так у Майстера Екгарта²⁶). В Тавлера знайдемо місця такі: „Бог любить серця, та йому нічого робити з тим, що назовні, як пости, омивання та інше“²⁷). Різкі тони звучать у Себастьяна Франка, що своїми парадоксально загостреними формулюваннями найбільше нагадує Сковороду. Літери — це певний засіб таємного писання: „Христос каже ясно, що він тому приховано, порівняннями, алегоричною мовою (як Пітагор зі своїми учнями) говорить із ними, щоб його таємниця, завішана літерами, залишилася в межах школи“²⁸). „Тому літера без світла святого Духа — темний ліхтар — — — Так старий Заповіт є й залишається законом, письмом та літерою — — — без світла, без життя, без сенсу святого Духа, лише вбивча літера та найменш за усе — слово божє“²⁹). Якщо Письмо розуміти за літерою, то „треба повідрубувати руки, повиколювати очі, їсти тіло Христове та пити його кров“. „Тому, що сенс Письма розбитий та не є в згоді сам із собою, повстали всі секти. Один шукає мертвої літери там, инший тут. Той розуміє її, як вона звучить тут, инший, як вона бренть там — — Напевно всі секти від чорта та плід плоті, понавязувані до часу, простору, особи, закону, та стихії — — —“. „Отже Бог заховав невидне, сутнє в видне, фігурне. Він дає правдивим людям слово божє, перемогу, мир,

життя й т. д., а не псам та свиням; та він прикрив їх зовнішньою оманю, тілом та літерою, щоб ніхто необізнаний їх не знайшов³⁰⁾ Таксамо є „церемонії — лише тінь та фігура“. „Треба так розуміти та вживати всі зовнішні речі, себто як фігуру, нагадування, ввід³¹⁾“. „Письмо та зовнішні слова є лише образ, пихви, монстранція, ясла, тінь, місяць та ліхтар правдивого, сутнього, внутрішнього слова, отже зовнішнє слово є лише показати так свідоцтво про внутрішнє слово (що є образ божий), що вже раніше є в нас³²⁾“. Письмо без Бога, — літера є „темний ліхтар“, „загнана цистерна³³⁾“. „Слово божє двосічний меч, хто з ним не зміє заходитись, легко себе поріже“. „Літера є ліхтар... А святий Дух... є світло, скарб та гарна перлина Письма, що світить у цьому ліхтарі“. Літера є „лабіринт“. Письмо є „дивовижне та спірне“, може бути „розподілене³⁴⁾“. Цей розподіл або „розкол“ Франк демонструє на підставі вибраних ним із Письма сотень цитат, що на перший погляд протирічать одна одній³⁵⁾. Тому можливо не розуміти Письма: „Слово божє є для нечистих нечисте й є причина, що вони робляться злі“. Письмо є, коли його невірнo розуміти, „не слово бога, а чорта³⁶⁾“. „Тому злий Антихрист не тільки сяде в Письмо, а вже сидить там аж по шию³⁷⁾“. Тому є „молитва безбожним заборонена та є для них блюзнірство“. „Письмо є смерть та лива для світу, лише для благочестивих життя та світло“. Ще більше: „Бог є чорт для світу, Христос для світу — антихрист“. „Бог є все в усьому — для добрих добрий, для світлих світло, для тих, хто від Бога — Бог, отже для виверненого — вивернений, гордого — гордий, багатого — багатий, для того, хто хоче, добра воля“.

До цих думок навізуються мотиви: „царство божє в нас“ — „це царство та священство не полягає ні в якому зовнішньому єстві, ні в якій писі, ні в церемоніях, ні в титулах, ні в якомусь просторі, ні в якомусь часі, ні в якомусь іменні, але лише свобідно в вірі та душі в нас, а не поза нами, як каже Христос: царство Боже в нас самих³⁸⁾“. З цього пункту погляду — всі люди, не лише християни, учасники цього царства — „гадаю, що мої брати та члени тіла Христового є під папою, турками, в усіх сектах, підданих, народах³⁹⁾“. — Те саме в Швенкфельда: сенс вивожчення Біблії є „привести Божеське світло до Письма, правду до образу, дух до літери, та матерію до її діла⁴⁰⁾“.

Дуже подібний настрій панує в творах Вайгеля. „Біблія написана лише для перестороги, меморіалу — — — віри або духа божого в нас. Як ти його не маєш, та для нього не живеш, то Письмо є темний ліхтар, та навіть лива, перепона, отрута, як це ми довідуємось від усіх сект, бо кожна з них наводить Письмо, але вони не можуть погодитися між собою — — —⁴¹⁾“. „Біблія незрозумілий предмет або об'єкт для всіх природних теологів“. „Літера — це віз, на якому слово божє їде в серце...“. „Письмо є світле та ясне, та є слово Боже; Письмо є темне та неясне, та навіть отрута та смерть“. Бо треба „брати свій суд не з мертвої літери, але з віри та духа, через нутрішнє, живе, що є в серці“. Чорт „може напобитись до янгола світла та переодягнутися, прикритись покровою Письма“. „Писана літера є тінь слова, діє не слово, а нам лише нагадує про слово⁴²⁾“. — Вайгель нападає на „церемонії“ таксамо, як Сковорода, або як Франк. „Вчені сперечаються та диспутують лише про зовнішні засоби, церемонії, про вмивання рук, про жертви, які не роблять людини ні бла-

женною, ні не ведуть її до засуду, що не є ні солодкі, ні кислі, що не торкаються внутрішньої людини". „Це є спокусливе, коли хочуть дістати царство божє з зовні, із сакраментів". „Члени людської або „церемоніальної“ церкви є „вовки“, „ведмеді та лви“, „сліпі“, „зłodії та вбивці“. „Суперечка про сакраменти є зайва“, „непотрібно та даремне переслідє та проголошує за єретиків одна секта другу через сакраменти“⁴³). „Із негування внутрішнього слова або чуття повстають усі секти, єретики, через мертву літеру“⁴⁴). „Так як лілєї або троянди ростуть серед тернів, або пшениця — в полі, таксамо найдемо членів правдивої католицької церкви під папою, Лютером, Цвінглі, турками та иншими народами“. Через неправдиві, сектантські науки „виколоють слухачам очі, відіймають у них слух та язик нутрішньої людини“⁴⁵). У Вайгеля знайдемо також і науку, що йде від Філона та Климента про виявлення Божє у трьох світах: у світі, в Біблії, та в людині (= мікрокосмосі) самій. Три світи Сковороди є повторенням тієї самої думки⁴⁶). Вайгель пише: „Слово заховане у трьох кінцях: 1. в літері Письма...; 2. в тілі воно лежить заховане, ніхто його не знає...; 3. в серці воно лежить, ніхто його не знайде...“. „Гарне створіння є книга, де ми повинні читати вічне добро божє, тому ніхто не може тобі вибачити та сказати: він нічого не знав про Бога...“⁴⁷). — Думки Вайгеля базуються на його науці про внутрішнє слово, якого в такій формі у Сковороди не знайдемо.

Таксамо й Беме належить до тих, що борються проти літери Письма⁴⁸). Також і проти „церемоній“: „неправдива душа не питає про справедливість, коли вона може заховати гріх... Її святість є омана, та вона не пізнає ніколи волі божої, а міркує, що царство божє полягає в церемоніях. Але церемонії є в цьому світі, та є лише знаком...“. „О, ти, антихристовий світе, так ти зробив із церемоніями, що ти поставив їх на місце Бога: ...ти лише антихрист у твоїй блискучій зовнішності, ти позасновував церемонії та пишався в постаті Арона... Було б ліпше, не мати ніяких церемоній, а тільки вжиток наказу божого, який він нам залишив у своєму союзі та заповіті“⁴⁹). „Усі зовнішні церемонії без нутрішньої основи, без духа та чину Христового, є перед Богом лише блуд“⁵⁰). „До цієї милости покликані всі люди, без огляду на те, якого вони роду, відкїля поприходили, нехай будуть собі вони турки, жиди, христїяни, та звуться як хочуть — ніхто не виключений“⁵¹).

Ідея трьох світів (або „трьох книг“) знайшла за Беме широке розповсюдження та зробилася одною з основних думок новітньої містики⁵²). Вона сполучилася також зі старшими спекуляціями про астральне письмо (Флудд, псевдо Вайгель). Так і в писаннях „розенкройцерів“: основні пізнання є „Біблія, макро- та мікрокосмос“⁵³). Величезну ролу цей образ „трьох книг“ грає в Коменського⁵⁴). Знайдемо ми його і в Франкенберга⁵⁵), і в Арндта⁵⁶), і в Етінгера⁵⁷), і в М. Гана⁵⁸); споріднені думки (природа — „ненписане обявлення“) ще в Шеллінга.

У Сковороди сполучуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики нового часу (що сама, зрештою, має за джерело отців церкви). Таксамо трохи пізніше обидві ці течії зустрічаються в Баадера⁵⁹). Бо й для Баадера Письмо має подвійний характер — „кому це дав отець, той бачить крізь світло та ясність там, де інші нічого не бачать та негують“ (XI, 73).

¹⁾ Це місце дуже важливе для історії духового розвитку Сковороди. Дивним дивом, його не помітив ні один із дослідників Сковороди! Неможливо, щоб учень високої духовної школи до свого трицятого року не читав Біблії. Отже це „читати“ треба, очевиднож, розуміти: „як-слід читати“, себто, як-слід тлумачити „духово“, розуміти. Трицятий рік життя Сковороди (1752) — це час його подорожі за кордон (1750-53). Так це місце дає змогу припускати, що побуд до розвитку свого в „любителя священної Біблії“ Сковорода дістав на чужині, або — бодай — це стремління було в нього там підсилене. Ми можемо й тоді підтримувати це припущення, коли ми визнаємо (див. нижче в § 29-му що з ідеями містичного тлумачення Біблії Сковорода міг добре познайомитись і дома, — в Києві. Далі ми весь час користуємось цитатами з ранніх та пізніх творів Сковороди, щоб підкреслити незмінність його становища до Біблії.

²⁾ Ця „людина“ не що інше, як „правдива“ або „внутрішня людина“ містиків (див. далі параграф 14).

³⁾ „Вічна природа“ — Бог (див. параграф 11).

⁴⁾ Тому екзегетичні твори Сковороди були заборонені російською цензурою аж до 1912 року. М'ягше висловлювався Сковорода раніше — напр. у „байках“ своїх (Баг. II, 167).

⁵⁾ Очевидячки, Сковорода вжив невірного слова, замість російського „нескладний“. Такі помилки в нього часті.

⁶⁾ Читаю „мотила“ (= кізяк) замість безглузлого „мотыка“ в тексті.

⁷⁾ Пор. вище параграф 3, також: E. Küster: Die Schlange in der griechischen Religion und Kunst., Giessen, 1913, 61.

⁸⁾ Натяк на самоспалювання розкольників за Петра I.

⁹⁾ Ерн, op. cit., 275 творчість „истинное и материальное Боговоплощение или Библія“. Коли розглянемо приклади Сковороди (вексель, асигнація, „завіт=заповіт“), то нам буде ясно, що біблія „є богом“ лише символічно...

¹⁰⁾ „Церемонії“ — в Сковороди культовий та обрядовий бік християнства, див. далі.

¹¹⁾ Це оповідання заховалося в українській літературі й деінде — пор. Читанку М. Возняка, стор. 218 та далі. Образ богошизання, як ловлі метелика, якого ніколи не вдається спіймати, зустрічаємо в Раймунда Люллія (див. J. Bernhart, op. cit., стор. 161). Пізнання — пташка у клітці — вже у Плятона, див. Theaetet. 197. С. та далі.

¹²⁾ В дальшому вивку, якого тут не наводимо, Сковорода-Ковалінський займає рідше негативну позицію щодо „пансофських“ та натурфілософських тенденцій у містичі.

¹³⁾ Так — у Багалія, Яворського, Сумцова, Безобразової (див. § 1).

¹⁴⁾ De Josepho, 6 (28). M. 46.

¹⁵⁾ Leg. alleg., III, (67). M. 100.

¹⁶⁾ Leg. alleg., III, 32-3, (97, 100). M.

¹⁷⁾ Leg. alleg., II, 4 (9) M. 68 пор. ще Quod deus sit immutabilis, 12-13, 14

¹⁸⁾ Quis div. salv., 5; Stromata. VII, 16, I, 8; пор. Eusebius: Praepar. evangel. VIII, 10. — Але натяки на алегоричне витлумачення Старого Заповіту маємо вже в Новому: Кор. I, 12, 8 та 10, 1-12; Евр. 5, 14; Гал. 21-31.

¹⁹⁾ Redepenning: Origenes, op. cit., I, 299, 320. op. H. Kihn: Theodor von Mopsuestia und Julianus Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br., 1880.

²⁰⁾ De princ. IV, 16, пор. Contra Cels. VII, 10, De princ. IV, 11 та в ин. місцях.

²¹⁾ Stromata. V, 664, I, 426; I, 424 (за Філоном).

²²⁾ C. Eunom., I, M. 45. 344 та далі.

²³⁾ Cat. 6, 8, 11. M. 3. 529 B, 708 C.

²⁴⁾ De div. nom., IV, 11: I, 4; De coel. hier. II, 2.

²⁵⁾ Пор. наприклад, С. Епифанович: Преподобный Максимъ Исповѣдникъ, Київ, 1915, стор. 15.

²⁶⁾ Наприклад, Pfeiffer, — 29, 14 та далі.

²⁷⁾ II, 57.

²⁸⁾ Paradoxa. 2.

²⁹⁾ 3

³⁰⁾ 3, 4, 7, 12.

³¹⁾ 82, 83; op. Arche... Vb.

³²⁾ Paradoxa, 161.

³³⁾ Die guldin Arch..., 1539, IIb—II'a.

³⁴⁾ Das verbütschiert mit sibem Sigeln verschlossen Buch, 1539, IIb, Aijb; IIIa, Aijja; IIIa, bija, IIlb.

- ³⁵⁾ Arche..., CIX та дал.
- ³⁶⁾ Тамсае, CLXXXVIII, CLXXXVIIb.
- ³⁷⁾ Chronik, 93b; Morie Enkomion, без року, 89b, 114b, цитовано в Koyré: Sébastien Franck у „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses“, 1931, 4-5, 335.
- ³⁸⁾ Paradoxa, 273, 248, 198, 45, 117.
- ³⁹⁾ Das verbutsch. Buch.
- ⁴⁰⁾ Von der hailigen Schrifft irem Inhalt Ampt rechten Nutz Brauch und missbrauch, Strassburg, 1594, VI, V.
- ⁴¹⁾ Deutsche Frömmigkeit, Jena, 1916, 162.
- ⁴²⁾ Der güldene Griff... Newenstatt, 1616, 37, 39, 52, 55, 58, Kurzer Bericht, Bij, I b та далі.
- ⁴³⁾ Kirchen- oder Hauspostill, 1618, I, 191; II, 61, 98 та далі; I, 171, пор. II, 330.
- ⁴⁴⁾ Dialogus de Christianismo. 1614, 55.
- ⁴⁵⁾ Opel, 170, Der güldene Griff. 37, 55; Dialogus de Christianismo, 53. пор. 93.
- ⁴⁶⁾ Див. далі про мікрокосмос, § 18.
- ⁴⁷⁾ Dialogus..., 30. Soli Deo Gloria, 27.
- ⁴⁸⁾ Menschenwerdung, I, 1, 3, Myst. magn. 48, 41 та далі.
- ⁴⁹⁾ De tripl. vita, XI, 55, 56.
- ⁵⁰⁾ Myst. magn., 62, 30.
- ⁵¹⁾ De tribus princ., XXV, 72, Myst. magn., 40, 98 та далі. Пор. E. Seeberg, Zur Frage der Mystik, Leipzig-Erlangen, 1921, стор. 4, прим. 4. Про пиншу містичну літературу, що йде в тому самому напрямі — тамсае, стор. 16.
- ⁵²⁾ Засновки цієї науки (природа — неписане обявлення, паралельно біблій) вже в Ареопагітиках, пор. Г. Флоровський: Византийские отцы церкви V-VIII, Париж, 1933, стор. 101, також і в Максима Сповідника — пор. Бриліантов: Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ І. С. Эріугены, СПб. 1898, 193-4, цит. Ерн, ор. cit. 39-40. Вже в Раймунда Сабундського та в Кампанелі знайдемо цей образ. — Отже в Дютуа, від якого цю науку, на думку Багалія та Шпета (Очерки истории русской философии, Петербург, 1922, том I), позичив Сковорода, ця ідея не є ніякою новиною. Проблема зв'язку Сковороди з Дютуа втрачає, за нашими міркуваннями, в тексті книги всяку актуальність! Зближення з Дютуа базувалося, що правда, на можливості посереднього зв'язку Сковороди з Дютуа (через Ковалінського).
- ⁵³⁾ Weigel, Soli Deo Gloria, 27, Boehme в Koyré, Boehme, cit. 188, 191. Peuckert, op. cit., 27, 69, 175; Nollus: Vita sapientiae triuna, 1620.
- ⁵⁴⁾ Пор. Opera didactica omnia (Amsterdam, 1657), I, 432, 438; Коменський одрізняє „живу книгу світу“, „Кодекс святого Письма“ та „Малий світ“ (Vešk. Spisy, акад. видання, I, 161, 158, 383 та в ин. місцях), відповідно до трьох джерел пізнання: sensus, ratio, Scriptura (Vešk. Spisy, I, 156, та далі, 166-7, Prodromus Pansophiae, 29) та трьох форм пізнання: Cognitio naturae, artis, Dei (Prodromus, 64). Пор. також D. Mahnke в „Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts“, 21 (1931), 4, стор. 256 та Peuckert, 196, 205. Від Коменського про „три книги“ довідався Декарт — пор. D. Mahnke, op. cit. та Supplément до академічного вид. Декарта, стор. 97-8.
- ⁵⁵⁾ Peuckert, 304, 298.
- ⁵⁶⁾ Peuckert, 399.
- ⁵⁷⁾ Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn, 1908, 52, Ця ідея грає деяку роль і в католицькій містиці — наприклад, у Blossius-a (Hilburgis Gies, op. cit., 106).
- ⁵⁸⁾ IV, 535-539, лист 43.
- ⁵⁹⁾ Lieb, op. cit., 151.

III. МЕТАФІЗИКА.

Коли ми — та до того на першому місці — при характеристиці системи думок Сковороди говоримо про його „метафізику“, то не тому, що ми вважаємо метафізику за частину його системи, яка була нього самого найбільш важлива та сутня. Для Сковороди самого, без сумніву, релігійний зміст його науки був основою всіх теоретично-філософських думок, що він їх висловлює. Але „метафізика“ Сковороди була для нього нерозривно зв'язана з його релігійною позицією. Коли Сковорода сам викладав свої погляди лише в загальних лініях, не зупиняючись довго на тонкостях та спеціальних проблемах, а іноді й зовсім їх ігноруючи, — то проте ми побачимо в Сковороди цілу завершену, замкнену в собі систему метафізичних поглядів, при чому найбільш уважні теологічні елементи. Ми не знайдемо в Сковороди, розуміється, ні детальної та складної космогонії, ні таксамо детальної, глибокої теології Якоба Беме. Деякі важливі думки Сковороди висловлює лише „між иншим“, — це показує саме, що більшість проблем, яких він зовсім не зачіпає у своїх творах, не були йому чужі, але він не знайшов для них у своїх — з філософського пункту погляду „пропедвтичних“ творах — місця.

Метафізичні думки Сковороди не є ні зовсім *membra disjecta*, що не мають один до одного ніякого внутрішнього відношення й лише через те, що їх висловлює одна й та сама особа, утворюють певну, зовнішню єдність. Метафізичні думки Сковороди об'єднані єдиним основним пунктом погляду: „монодуалізм“, що природно впливає з антитетичних основ думання Сковороди, є основний патос системи Сковороди.

Цей „монодуалізм“ ми обговорюємо детальніше в дальших параграфах.

7. Матерія.

Mundus — pulcherrimum nihil

Сковорода означає матерію та весь матеріальний світ поперше суто негативно. Хоч він ніде не викладає своєї науки про матерію як повної цілісної системи думок, ми зустрічаємо в нього таку безліч окремих означень, що є в певному сенсі однотайні щодо їх сенсу, що наука Сковороди про матерію схарактеризувати неважко¹).

Часто-густо ми зустрічаємо характеристики матеріального буття при допомозі негативних, пейоративних означень. Читачеві може здатися, що означення є лише певні вибухи почуття аскетично орієнтованого

автора. Ми виписуємо тут найхарактеристичніші означення в їх оригінальній (словено-російсько-українській) формі: „рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь и плоть и плетки“ (62), „вещество или матерія, земля, плоть, тѣнь и проч.“ (64), „видимость есть травую²), лестю, мечтою и ищезающим цвѣтом“ (98), „всяка внѣшность есть трава, тѣнь, ничто“ (91), „земля, плоть, пѣсок, пелынь, желчь, смерть, тма, злость, ад...“ (98), „мечта, сон, смерть и суета“ (109), „блудница, сирѣчь, земля, плогь и кровь“ (134—5, також 521), „Беззаконная пятá, гора, плоть, ложь, земля“ (137), „всякая стихія — есть раб, скот и кумир“ (291), „сѣнь, тѣнь, краска, абрис, руга, маска“ (499), „мертвенность стихійна... в сію смерть погружены сердца наши. Сія есть земля Египетска и поле Танеос, сирѣчь, поле пагубы и поле мертвецов и поле жажды“ (314), „Пригадаємо Плотина, для якого матерія теж була лише „тінню“, „брехнею“, „злом“, „смертю“, „тьмою“ і т. п.³⁾.

Та численні епітети, якими означає Сковорода матерію, можна впорядкувати; вже тому, що вони мають цілком одностайний характер та базуються на одній основній думці.

Матерія є „ніщо“ або „пустота“: „пустое вещество“ (244), „пустая видимость“ (83, пор. 53), „грязь и пустошь одна“ (85, пор. 96), „видимость“, „ничто“ (98), „ничто“, „тѣнь“ (52), „земля и ничто одно и то же“ (80), „тѣнь... пустошь и ничто“ (80), „тѣнь безбытная“ (84), „земля пустая, солоная и не обитаемая“ (148).

Те саме говорять усі ті вирази, що підкреслюють „видимість“, підкреслюють, що матеріальне буття лише „здається“ нам. Коли Сковорода зве матеріальний світ „видним“ (видимый), то він теж має на увазі, що світ є л и ш є видний та ніщо інше! Матерія є, як ми вже бачили „тінь“ (52, 54, 84), „мертвая тѣнь“ (54), „тѣнь безбытная“ (84), „видимость“ (98), або „плотская тма“ (54), началородная тма (214), „холодный смертный мрак“ (109), „матеріальний мрак“ (217, пор. 514); той самий ілюзорний характер матеріального світу виявлений у названні матерії „брехнею“: „вся же тварь есть ложь не постоянна и обманчива“ (362), „плоть и ложь все одно“ (53), матерія є „ложная земля“ (59), „тлѣнь, ложь, дужа...⁴)“ (203). Матерія закриває від нас правдиве буття, вона є до деякої міри завіса, що прикриває дійсність⁵), „завѣса“, „покрывало“ (52, 521); навіть зовнішня краса (як побачимо, красі Сковорода не відмовляє деякої онтологічної глибшої основи) ховає під собою часто ніщо: матерія є „красная грязь и грязная краска и живописный порох“⁶) (245). Той самий сенс мають, як здається, такі й речення як: „все то идол, что видимое“ (69), „идол“ — до деякої міри заміна або підміна дійсного Бога), матерія є „грязь теплая“ (283, що цим „теплом“ має наподобити життя, якого їй бракує) і т. д.

Ілюзорний характер матеріального буття виявляється і в тому факті, що матерія „тлінна“, „гине“. „Тлінність“ є головний атрибут матеріального буття. Матерія зветься в Сковороди часто просто „тлінність“ або „смерть“. Епітетів, що характеризують матерію в цьому сенсі, надзвичайно багато: „сѣчь, лом, крушь“ (62), „ищезающий цвѣт“ (98), „поле пагубы и поле мертвецов“ (214), як ми вже знаємо. Матеріальний світ є „умирающая мертвость и старѣющая старость и тлѣющая тлѣнь“ (110), „Всяка

плоть есть сѣно и все как риза обветшает“ (379), „всяка плоть сѣно“ (165)⁷), „солома и полова“ (тамсамо), „прах“ и „пепел“ (143), „пепел“ (60, 100), „хвратіє“, „чаша кожих шиповников“ (299), „хвратіє“ або „хворост“ (55, 131, 134, 131), „всяка плоть есть пѣсок“ (69, пор. 131). Все матеріальне лише „ничтожная мимотекущая вода“ (148—9), та й увесь світ „тече“: „всяка вѣшность есть мимо протекающею рѣкою“ (99), або й крипою (99: „лед“⁸), „Смерть“ — це остаточне означення матерії в Сковороди.

Вже інша тема намічається в тих місцях, де Сковорода говорить про те, що матерія є „зовнішне“, назверхне“. Матерія є „пята“ (137 та інде), „хвост“ (135 та інде), „хребет“ (тамсамо)⁹). Ці епітети ставлять уже питання, щоб саме маємо ми протиставити цьому „зовнішньому“, як „нутрішнє“. Про це — згодом.

Наскільки матерія визначена цілком негативно, ми можемо сподіватися, що Сковорода визнає її лише пасивним, несамостійним, страждальним елементом буття. Дійсно, ми знайдемо багато тверджень такого характеру. Що матерія має бути схарактеризована як *privatio*, *στέρησις*, це Сковорода навіть спеціально підкреслює: у згоді з античною традицією (Плятон, Арістотель, Плотін¹⁰)). Форми, означення приходять до матерії зовні. Сама для себе вона не має форми, є *τὸ ἀμορφον* — ця думка знову стоїть у згоді з античною традицією (Плятон, Плотін, Августин¹¹): „Сія безобразная¹² грязь, возвращаясь к своему началу¹³, приемлет от него печатлемое на себе благообразіе вида и мѣры“ (276). „Мѣра и число всегда есть Божіє“ (299), „Вѣчная мѣра и присносущныя руки Божіи, якоже кости прильнувшую к ним плоть, всю стѣнь поддерживают“ (497). Бог „печатает свои слѣды по пустому веществу“ (244), „выльливает по разным фигурам“ (65, пор. 86); у цьому розумінні Сковорода вживає псевдоплатонівське *θεὸς γεωμέτρει* (64, 497). Матерія дістає „печать“ від Бога, себто свої конкретні означення до буття. Це відповідає знову слововжитку плагонізму¹⁴). Тому матерія зветься часто лише „простором“, „місцем“, „полем“ (пор. вище, або ще 87—88) — матерія є лише „поле слѣдов Божіих“ (362, пор. 309⁵¹)). Це знов відповідає розумінню плагонізму — вже для Плятона матерія є *τόπος*, *χωρά*¹⁶), та лише „печать“ (*σφραγίς*) правдивого ідеального буття надає їй певну форму, оформовання.

Тому саме є „чиста“ матерія, матерія для себе неприступна пізнанню, — в ній самій для себе нічого пізнавати. Пізнання матерії є псевдопізнання, або як висловився Хальцидій „*adulterina quidam ratione opinabile*“ (66)¹⁷). „Ничего не видишь — — Видишь в себѣ одну землю. Но сим самым ничего не видишь, потому что земля и ничто одно и то же“ (80), „Пустое твое око смотрит во всем на пустошю“ (83). Мабуть, тому саме матерія зветься в Сковороди „блудницею“ (110 та інде).

Так Сковорода виходить із засновка, що матерія у свосму бутті цілком несамостійна. Вона не має в собі ніяких внутрішніх сил. Вона цілком пасивна та потребує божої допомоги та підтриму. Іншими словами, вона не рухається сама, її рухає Бог: „чистѣйшій дух весь пепел плоти твоея содержит“ (83), „Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не Он ли есть истинною в пустошѣ истинным и главным основаніем в нич-

тожном прахѣ нашем?“ (86). „Когда говориш, что невидима сила все исполняет и всѣм владѣет, так не все ли одно сказать, что невидимость в тварях первенствует...“ (84—5), „Не только в одном человѣкѣ, но и в прочіих тварях невидимость первенствует... Тож разумѣть можно о травах и деревьях и о всем прочем. Дух все-на-все выльливает. Дух и содержит“ (84, 86). „Смѣш ли сосуд утвердить на прахѣ, а не в Богѣ? Кая твердость может быть в том, что всеминутно подвержено развалинам и перемѣнам? Не Божій ли, невидимый перст, содержит в стѣнах прах?“... „Смотри на земленность плоти твоея. Вѣриш ли, что в сем твоём прахѣ зарыто сокровище? то есть таится в нем, невидимость и перст Божій, прах твой сей и всю твою персть¹⁸⁾ сію содержащій?“ (90). „Вѣчная невидимость“... є „головою, силою, каменем основанія“ „видимости“ (98).

Парадоксальність, антитетичність формуловань Сковороди досягає цим самим максимального ступня. Видний світ, матеріальне буття, що є ніщо, не залишається в цій сфері небуття, а дістає основу в Бозі, та — ще більше — матеріальний світ стає так близько до Бога, стає в таку безпосередню від Бога залежність, що ми скрізь у матеріальному світі можемо знайти та знаходимо Бога. „Усяке створіння йде за кермою Творця“ (343). „Кто зовет в лѣса и сады род соловьев и дроздов, на поля жаворопков, а жаб в воды и болота? Кто ведет рѣчные потоки к морю? Кто влечет к магниту сталь? Кто устремляет дрожащій пламень выспръ? Сей есть Бог наш всѣми царствующій и всѣм все домострящій“ (344). „Что есть стрѣла если не стремленіе? Что-ж есть стремленіе, если не Божіе побужденіе, всю тварь к своему мѣсту и своим путем движущее? Сіе-то значит составлять мір и сей машинѣ движеніе давать“ (357).

Иноді — переважно супроти людського тіла — сила руху (але не та, що „тримає“) зветься „думка“ або „серце“. „Называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше виѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Все оно порабощено мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнованіи день и ночь. Она то разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, по неволѣ ей послѣдует“ (81). „Мысль движет грязь твоего языка и она-то говорит оным, но не грязь, так как молоток часы на башиѣ бьет. Выходит из нутра часовыя машины побудительная сила, коею нечувствennyй движется молоток“ (119).¹⁹⁾

Вся матерія однакова. Сковорода далекий від того, щоб як Арістотель визнавати за матерією, з якої складене „небо“, якісь ліпші, вищі якосги. Він підкреслює це в одному зі своїх діалогів:

Аѳанасій: — — развѣ астрономія не вѣчна?

Яков: Если астрономія вѣчна, тогда гдѣ будет сапожное ремесло? Вѣчным быть, значит — всѣ мѣста занять...

Аѳанасій: Вѣдь астрономія есть дух.

Яков: И обоняніе есть дух, естли понюхать навозную кучу.

Аѳанасій: Она не около куч упражняется.

Яков: Планета и куча, одно тож...“ (291).

¹⁾ До цього параграфу вказую на прегарну працю В. Петрова в „Записках історично-філологічного Відділу УАН“, XIII-XIV.

²⁾ Пор. емблему, одмічену нами в параграфі 5; пор. Ісайя, 40, 6.

³⁾ Наприклад: I, 8, 4; II, 4, 10; II, 4, 14; III, 6, 7 і т. д.

⁵⁾ Що слово „калюжа“ чомусь є „природна“ назва для матерії, бачимо в Себастіяна Франка, який пише: „тіло є — — калюжа, струмент, посуд та носій гріха“ (Paradoxa, 146). — Несамостійність матерії в Екгарта — Pfeiffer, 136, 162 та інде; матерія — тінь у Кузанського — Bernhart, 227.

⁵⁾ Матеріальний світ, як завіса, що закриває дійсне буття — цей образ грає ролю вже в Філона, пор. дальший параграф. Пізніше цей образ улюблений романтиками — див. мою статтю „Tjutčev und die deutsche Romantik“ у „Zeitschrift für slavische Philologie“ 1927, IV, 3/4, стор. 308 та далі. (Tieck, Тютчев).

⁶⁾ Це речення — типове для Сквороди своєю будовою! — Що до образу „краски“, барви та малюнка, то про нього див. параграф 9.

⁷⁾ Див. прим. 2. та малюнок 5 на таблиці II. Пор. також пісню „Cum mundus militat...“ Якопона де Тоді; цю пісню перекладав на Україні на початку XVIII. віку Яків Маркович. Пор. у Ангела Сілезія (Dichterische Werke, 1862, том I, стор. 331 та далі).

⁸⁾ У Ангела Сілезія (тамсаме):

Trau mehr auf ein Schrift, die man in Eis eingräbt,
als wenn die eitle Welt betrüglich dich erhebt — — —

⁹⁾ „Усі створіння — лише хребет, слід та вираз Бога“ за Франком, цитовано в Е. Зееберга, op. cit., 522.

¹⁰⁾ Plato. Resp. 477, Aristoteles, Phys. I, 9, Plotin, II, 4; III, 6, 7.

¹¹⁾ Plato. Tim. 49 E та далі; 51 A; 52 B; Phil. 26, 27. — Plotin II: 4: 1, 6, 8, 15; Augustinus, Confessiones, XII, 3.

¹²⁾ Розуміється, Скворода має на увазі слово „безобразная“ з наголосом на „о“, що цілком відповідає грецькому *ἄμορφος*.

¹³⁾ „Начало“ — початок у Сквороди — Бог.

¹⁴⁾ Пор. Петров, op. cit., стор. 53 та далі.

¹⁵⁾ Тамсаме. У Франка матерія — „слід“, „слід“ божі (135, „Gespür“, „Fusstapfen“) пор. Philo, De opif. mundi, 129.

¹⁶⁾ Plato: Timaeus, 52 B, 52 D.; сформовання матерії ідеями, як відтиск печатки, див. Politikos Платона 258C.

¹⁷⁾ Цит. в Петрова, op. cit.

¹⁸⁾ Теж характеристична для Сквороди протистава схожих слів „перст“ та „персть“. Про це дивись у главі про Сквороду як поета.

¹⁹⁾ Ця думка є основа порівняння Сквороди з Мальбраншем (Зінківський, цит.). Але ці формули і в Мальбранша і в Сквороди однакового платонічно-християнського походження. Вірно, що й Мальбранш і Скворода належать до тієї самої містичної течії в новій філософії.

8. *Materia aeterna.*

Schau, diese Welt vergeht. Was? Sie vergeht auch nicht.

А проте ця, як здається, така несамотійна та позбавлена дійсного буття є вічна — „*Materia aeterna*“ Або ліпше: вічна та тлінна разом! Ці твердження про матерію стоять, як здається, в різкому протиріччі між собою. Сковорода говорить не раз про тлінність матерії, подаючи формули, як „квіт, що зникає“ (98), „потік, що тече мимо“ (99), „вода, що тече мимо“ (148 та далі), „смерть, що вмирає... тлінна тлінність“ (110), „тлінність“ (203), „непостійна... брехня“ (302). Але він і сполучує часто обидві формули — вічність — тлінність, не лише ставить їх поруч, але навіть підкреслює одночасову значність обох.

„Чи може тлінність бути завше, себто вічно?“ (90). А проте: „Ніщо в тобі не гине, бо Бог не знає загину“ (100). „Як можна не дрижати, коли бачимо, що все тлінне повсякчасно родиться та вмирає?“ (243). „Як можна збентежити того, хто напевно знає, що ніщо не може загинути, але що все залишається в своєму початку вічно та непошкоджено?“ (244). Тіль „зникає та є непостійна“ (317). „Цей світ зникає, ...зникає повсякчасно. Але ми бачимо в ньому все те, що вже було. Розуміється, тут — таємниця“ (318). Це натяки, що Сковорода їх розвиває у своїх пізніших творах.

„Если ж мнѣ скажешь, что вѣщный Мѣр сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ Предѣл, и я скажу, что кончится, сирѣчь, начинается. Видишь, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда-ж начинается цѣплѣнок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в безконечность. Вся исполняющее Начало и Мѣр сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем Началѣ, как тѣнь при яблонѣ. В том только разнь, что древо Жизни стоит и пребывает, а тѣнь умаляется: то переходит, то родится, то ишезает и есть ничто. *Materia aeterna*“ (368). Серед „брехень“ Біблії на першому місці згадує Сковорода саме створення світу. Це лише гадка, що базується на невірному розумінні святого Письма, „будьто мѣр обителный когда-то погибнет“ (375). Біблія „тебѣ зараз, на самом порогѣ лжет: в началѣ сотвори Бог небо и землю... Не ужел сіе ложь есть! — Самая, главная критская и сикіанская ложь. Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея. Тѣнь значит мѣстечко, яблонею от солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣет. И тѣнь убо ея, ни временем

ни мѣстомъ есть не ограничена. Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть-то тѣнь Божія Она ишезаєт из виду по части, не стоиѣ постоянно, и в различныя формы преобразуєтсѣ видъ, однако же никогда не отлучаєтсѣ от своего живаго древа, и давно уже просвѣщенные сказали вѣстѣ сїю: *Materia aeterna*. Вещество вѣчно есть. Сирѣчь всѣ мѣста и всѣ времена наполнѣа. Единъ точію младенческій разумъ сказати можетъ: Будѣто мыра великаго сего ідола и Голіаѣа, когда-то не бывало или не будет..." (507).

Ця парадоксальна теорія зробиласѣ „камнемъ преткновенія“ для всѣхъ дослідників Сковороди. Згадку про „просвѣщенныхъ“ розуміли різно: одні приписували Сковороді „гностичні“ погляди¹⁾, инші бачили в нього впливи просвіченості або „матеріалізмъ“²⁾. Найбільш обережні просто відмовлялися від усякихъ пояснень³⁾.

А насправді ця наука не є ніякою рідкістю в історії християнської філософії. Наука Сковороди нагадує надзвичайно деякі двовірші Ангела Сілезія: „Світ не гине. Дивись, цей світ гине. Що! Він і не гине“ (II, 109). „Тому, що створіння цілком існують у слові божому, як могли б вони коли зникнути та загинути!“ (I, 109). „Світ є від вічності. Тому, що вічний Бог створив світ поза часом, то цілком ясно, що світ є від вічності“ (V, 146). „Троянда, що її тут бачить моє зовнішнє око, цвіла від вічності в Бозі“ (I, 108). Ангел Сілезій хоче з'ясувати ці парадоксальні формули, що, напевне, викликали де в кого з читачів XVIII. віку такі самі непорозуміння, як формули Сковороди в його вчених інтерпретів. Він додає до своїх формулювань слово „idealiter“: він робить примітку до двовіршу I, 108 та формулює свої думки ще інакше: „Створіння є більше в Бозі, ніж у собі самому. Коли воно зникає, залишається на завше в Бозі“ (I, 193). Бо в Бозі „немає поперед та після, як тут“ (IV, 165). Бо час та простір утворені лише разом із утворенням матеріального світу. Тому Ангел Сілезій настоює на релятивності часу та простору: „Кажуть, час скорий. Хто бачив, як він летить? Він лежить непорушно в розумінні Бога“ (V, 23). „Там, у вічності все відбувається разом, там немає ні поперед, ні після, як тут у часовому світі“ (V, 148). „Немає ні поперед, ні після: що має трапитися завтра, те Бог бачив уже в вічності“ (II, 182). „Бог не бачить нічого наперед: тому ти брешеш, коли своїм дурним розумом міряєш його мірою передбачування“ (V, 92). До цього Ангел Сілезій додає примітку: „В Бозі немає ніякого зору поперед або після: він бачить від вічності все як сучасне перед собою, як воно відбувається, не як воно відбуватиметься або відбувалося“⁴⁾. Тимто можна сказати, що простір та час не існують самі для себе: „Не ти знаходишся у просторі, простір є в тобі: коли ти його викинеш, то вічність уже стоїть тут“ (I, 185). „Ти сам робиш час: механізм годинника є змисли; коли ти затримаєш неспокій, то час зникає“ (I, 189)⁵⁾. Те саме говорить, до речі, і Сковорода: „Время... в Богѣ содержится“ (105), „время без людей бытъ не может“ (305)⁶⁾.

Але цю науку вже Філон Олександрійський нав'язав до біблійного оповідання про утворення світу. Він твердив, спираючись на Платона, що час повстав лише разом, „одночасно“ зі світом⁷⁾. Світ повстав за пляном, що наперед уже існував („idealiter“), себто на зразок „світу ідей“⁸⁾.

Біблійне поняття творіння Філон інтепретує алегорично⁹). Він говорить про „преекзистенцію“ матерії¹⁰).

На увагу заслуговує той подиву гідний факт, що цю науку ми знайдемо і в отців церкви. Як оповідає Фотій у своїй „Бібліотеці“, Климент Олександрійський у своїх утрачених нині „*Nypotyroseos*“ учив про вічність матерії¹¹). У Орігена ця наука навіть центральна — Матерія така стара, як час, — немає пункту часу, коли її не було — Часу нема поперед світу¹²). Творіння не має початку¹³). Ця теза сполучується в Орігена (як і в Сквороди) з наукою про те, що існує багато світів (тільки що Скворода висловлює цю думку як можливу, а Оріген учить про це позитивно¹⁴). — Час ізв'язаний нерозривно зі світом і в Василя Великого¹⁵). — Формула Августина „Світ утворений не в часі, а разом із часом“¹⁶) усуває труднощі, що повстають на цьому шляху. Розуміється, і в Ареопагітиках підкреслено, що Бог та світ ідей існують поза часом¹⁷).

Так ця наука приходить до середньовіччя не лише під впливом Аверроеса. „Як ідеальне існування, створіння не утворене“, має „те саме існування, що й Бог“¹⁸) формулює Майстер Екгарт. У нього ніби стоять поруч тези, що світ не є утворений, та що він утворений в вічності¹⁹). „Коли б ми говорили, що світ утворений вчора або (буде утворений) завтра, то це була б дурниця. Бог творить світ та всі речі в сучасний мент“, „як давно є Бог, так давно він утворив світ“²⁰). Противники Екгарта закидали йому, що він учить, мовляв, про те, що „світ існував від вічності“²¹). У Дітріха Фрайберзького та в Миколи Кузанського зустрінемо в більшш обережній формі цю саму думку²²).

І в нових часах, та ще перед Ангелом Сілезієм зустрінемо ту саму думку, висловлену різко та рішуче, саме — в одному з псевдо-Вайгелівських творів. „Яким чином світ вічний?“ питає автор, та дає відповідь, що, як і попередні, не виводить за межі містичного світогляду: „Хоч Письмо та природне пізнання встановлюють для світу початок, то проте, на основі розумового божого пізнання, він вічний без початку, таксамо, як Бог вічний без початку... Те, що я зі світськими вченими відкинув із незнаття, те саме я тепер приймаю з доброго розуміння, та кажу, що світ вічний, як Бог вічний. Бог творець або єдність, світ — многість. Єдність є у многості, многість у єдності. Бог є єдність, та не без світу, світ є теж у собі єдиний, та не без Бога, обидва є разом. Є Бог вічний, то є також світ вічний без початку, бо створіння не є без творця, себто з ним, у ньому та через нього; а творець не є творець без створіння, а є творець у створінні, зі створінням та через створіння“²³).

Та й у Беме згучать ті самі мотиви, коли він, напр., пише: „Ці порождения не мають початку, але породжені від вічності, та на цій глибині Бог сам не знає, що він є. Бо він не знає початку, та нічого собі подібного, та ніякого кінця“²⁴).

¹⁾ Ерн, стор. 279.

²⁾ Вагалій, цит. 349; Сумцов, *op. cit.* 67-68 знаходить у Сковороди навіть „нову“ думку про вічність матерії, мовляв, передхоплення закону збереження матерії, передхоплення ідей „Лямарка, Дарвіна“ (!!). У загальній формі думки Сковороди, розуміється, нічого нового не приносять, бо твердження про вічність світу зустрінемо вже в досократиків. Справа лише в тому, як можливе для християнського теолога визнання вічності матерії (та ще, коли цей теолог, як ми це бачили в попередньому параграфі, негує самостійний та сутній характер буття матерії).

³⁾ В. Петров у згаданій статті.

⁴⁾ Пор. ще II, 168; IV, 185; V, 63; 90, 94, 219. Наводимо тут вірші Ангела Сілезія в тому самому порядку, як вони перекладені нами в тексті праці:

Die Welt vergehet nicht.

Schau, diese Welt vergeht. Was? Sie vergeht auch nicht.

Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehen:
wie können sie dann je zerwerden und zergehen?

Die Welt ist von Ewigkeit.

Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf ausser Zeit,
so ist's ja sonnenklar, dass sie von Ewigkeit.

Die Rose, welche hier dein äussres Auge sieht,
die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht.

Die Kreatur ist mehr in Gotte, denn in ihr:
zerwird sie, bleibt sie doch in ihm für und für.

— — — kein Vor und Nach wie hier.

Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen.

Dort in der Ewigkeit geschieht alles zugleich,
es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.

Es ist kein Vor noch Nach: was morgen soll geschehn,
hat Gott in Ewigkeit schon wesentlich gesehn.

Gott sehet nicht zuvor: drum lügst du, wenn du ihn
mit der Vorsehung misst nach deinem blöden Sinn.

⁵⁾ Пор. ще III, 56, 72; IV, 201-202. Наводимо тут оригінали двовіршів що подані в тексті:

Nicht du bist in dem Ort, der Ort, der ist in dir!

Wirfst du ihm aus, so steht die Ewigkeit schon hier.

Du selber machst die Zeit: das Uhrwerk sind die Sinnen,
hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

⁶⁾ У Сковороди знайдемо також і науку про релятивність часу, лише вдягнуену в етичніші формулювання. Див. нижче § 18.

⁷⁾ De opif. mundi, 7 (26). M. 5-6.

⁸⁾ De opif. mundi, 4 (16). M. 4.

⁹⁾ Leg. alleg., II, 4 (9). M. 68.

¹⁰⁾ Leg. alleg., I, 2 (2). M. 44; Quaest. in Genes. IV, 160

¹¹⁾ P. Heinisch, *op. cit.*, 155.

¹²⁾ Hom. in Genes. I, 53.

¹³⁾ De principiis, I, 2, 10; III, 4, 3 та 5, 1-3.

¹⁴⁾ De principiis, III, 5, 3.

¹⁵⁾ Г. Флоровський: Восточные отцы церкви IV-го вѣка, Париж, 1930, стор. 65. Янголи утворені за Василієм поза часом.

¹⁶⁾ Confessiones, XI, 13; De civ. Dei, XI, 4-6.

¹⁷⁾ De div. nom. IV, 7; це місце, до речі, надзвичайно нагадує Плятонів Symposium, 211. АВ, Максим Сповідник, натомісць, полемізує проти вічності світу — Ambigua, Migne, 91, 1181 A — 85A.

¹⁸⁾ J. Bernhart, *op. cit.*, 68, пор. 184.

¹⁹⁾ Denifle, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“, II, 462 та далі, 474.

²⁰) Pfeiffer, 266: „Sprächen wir, daz got die welt schöpfete gestern oder morne, daz wære ein törheit an uns. Got schöpfet die welt und elliu dinc in eime gegenwürtigen nû“; 579: „als balde got was, dô hât er die welt beschaffen“.

²¹) „Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno“, „quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit“ — так формулувала обвинувачення проти Екгарта булла папи Йоана XXII. Пор. у Деніфле, *op. cit.*, стор. 481 та далі.

²²) Bernhart, *op. cit.* 174, 223 та далі. Розуміється, нас тут, згідно зі сформульованим у прим. 1. завданням, цікавить лише про вічність матерії, чи-то, світу в християнських містиків.

²³) Через те, що твори Вайгеля та псевдо-Багелівські надзвичайно рідкі, то я дозволяю собі подати випис оригіналу цитати, щоб уможливити читачеві власний погляд: „Mundus aeternus quomodo? — — — Daraus magstu sehen ob gleich die Schrift vnd natürliche Erkänntnüss die Welt mit einem Anfang setzt/ so ist sie doch nach mentalischer Göttlicher Erkänntnüss Ewig ohne Anfang wie Gott Ewig ohn Anfang ist... Was ich nun mit den Weltgelehrten habe verworffen auss vnwissenheit das nehme ich jetze an mit gutem Verstand /vnd spreche/ dass die Welt Ewig sey wie Gott Ewig ist. Gott ist der Schöpfer seu unitas, die Welt alteritas. Unitas est in alteritate: Alteritas in unitate. Gott ist eins /Unitas aber nicht sine Mundo/ Die Welt ist auch eins vor sich/ aber nicht ohne Gott /diese beyde miteinander. ist nun Gott Ewig /so ist auch die Welt Ewig ohn Anfang/ denn Creatur ist nicht sine creante, die ist mit /in vnd durch jhn/ vnd creans ist nicht ohn die Creatur/ sondern creans ist in mit vnd durch die Creatur“ Theologia VVeigeli, Newstatt. 1618, 12, на обороті.

²⁴) Aurora, XXIII, 17: „Und dieselben Gebuhrten haben keinen Anfang/ sondern haben sich von Ewigkeit also gebohren...“ Аналогії з надзвичайно цікавою та своєрідною наукою про матерію Етієра наука Сковороди не має. — Також простір — у Бозі — Joh. Damasc. De fide orth. I, 13; Августин — Eunar. in PS. 122, 4; Bernhard — De Consider. V, 6. Пор. § 11.

Д О Д А Т О К

М. Сумцов *op. cit.* стор. 67 вказує на місце з „Ключа царства небесного“ Герасима Смотрицького з р. 1587., що, як здається, висловлює ту саму думку про вічність світу. Наводимо цю цитату за Сумцовим, *op. cit.*, стор. 67: „Иъ мало не всѣ рѣчи, створенныя отъ початку свѣта, за предивнымъ устроениемъ ихъ Творца переходятъ едины по другимъ и премѣняются и гибнутъ мусяць, едины въ единомъ округу лѣта, иные в колкудесять, ажъ и до ста и даѣтъ. Ачѣ естество ихъ или натура не гинетъ. Кгдыжъ прошлому подобное вырастаетъ и родится едино изъ другого. Также и народъ людскій, которому всѣ тѣи рѣчи суть подручны и подани, — высоколетающія птицы, глубоко плавающія рыбы, быстро скачущіе звѣри, и все иное подъ ноги ему есть покороено, и то также менится только, не гибнутъ мусить, едины коротко ли долго ли на свѣтъ побывавши, до общее матери своее ворочаются, а иные на мѣста ихъ наступаютъ; итакъ въ томъ воля Божія дѣется и дѣются будетъ ажъ до скончанія свѣта. А ведже вѣрніе и добродѣтельные только смертію з дочасного на вѣчное перемѣняются, а иные пакъ яко бы не умирають, бо мудрецъ такъ написалъ: родивый чуда не умираетъ, кгдыжъ себе подобного отъ сѣмени и церкви своеѣ наслѣдникомъ по себѣ оставляетъ“. — На всякій спосіб, уважати думку Смотрицького за ту саму, що її знайдемо в Сковороди, важко: у Смотрицького нічого не говориться про вічність світу „в минулому“, — його погляди можна без ніякої насили сполучити з традиційним креаціонізмом. Думка ж про те, що ніщо утворене Богом не зникає остаточно (а більше нічого, власне, Смотрицький і не каже), є найзвичайнісінька думка в християнському світогляді. Див. про це в статті Г. Флоровського „Тварь и тварость“, „Православная Мысль“, Париж, 1928, том I, стор. 176 та далі.

9. Дуалізм.

Та, не вважаючи на її вічність, матерії ніяким чином не можна назвати сутнім буттям. Вона, навпаки, є зовнішнє, яке прикриває щось дутрішнє, субстанцію, правдиве буття. Це пізнання є, на думку Сковороди, „пропедевтичне“ пізнання, яке він хоче поставити як увід до цілої своєї системи. Тому він саме цю думку найбільше варіює, повторює, внаочнює в різних символах та емблемах.

До деякої міри ця дуалістична думка є онтологізація символізму Сковороди, — як нам треба знати покрову образу, щоб дійти до правдивого сенсу, таксамо нам слід відкинути „зовнішнє“, матеріяльне лушпиння речі, щоб доторкнутись її дійсного ества.

Матерія це покрива, яка прикриває річ або одяг, у який загорнute правдиве буття. Ми бачимо лише „покривало, що прикриває обличчя“ (52), „завісу“ (тамсає), „ризу вічності, що завше, скрізь залишається незмінна та носить усе тлінне, як одяг“ (496), „завісу, що колись мусить роздертись“ (521). — Або: матерію порівнює Сковорода зі стіною (108). — Ці символи звязані, очевидно, з наукою про матерію, як про „лидність“, ілюзю (83, 98). — Матерія є також „брехня“ — „брехня нашого тіла“ (135). — Матерія, як ми вже бачили, є теж „тїнь“ та „пїтьма“ (204—5). „Ось перед тобою яблуня, схопи та дай мені тїнь її“; „тїнь та незнапа тасмениця“ є матерія й те дійсне буття, що в нїй є заховане. Виднє та невиднє сполучилися в бутті світу: „как тїнь є єя деревом. Взглянь на сію живую и благосїннолиственную яблоню... Яблоня поднялась выспрь, а тїнь протянулась по долу. Тїнь на ином, а яблоня на ином мїстѣ... Крайняя видь часть тїни лежит на землѣ, но начало и основаніе єя єсть є яблонею вкупѣ и она никогда не бывает ни больше ни меньше яблони своея. Кратко сказать, тїнь яблоням мїститься не мїшаєт. — Но почему мїр наш єсть тїнію... Потому что преходит и непостоянствует... Когда солнце западает, тогда тїнь ищезает, а тїм скорѣе, чем больше простирается. То рождается, то ищезает. А родившись не стоит твердо, но от сего к тому мїсту уклоняется. Вопреки же яблоня сто лѣт стоит неподвижно... Вот еще почему тїнь єсть бездѣлкою... Воззри же нинѣ тлїнным оком на бездѣльную тїнь тлїннаго твоего мїра... Он непрестанно перемѣняется: то раждается, то ищезает, то уоывает, то уклоняется. Не многія ли тысящи тїней в яблонѣ... Мїр Господень и день Господень єсть-то древо жизни. А наш дряхлий, тїнный и тлїнный мїр єсть-то древо смерти. Оно глупомудрым сердцам видится добром, по естеству же своему єсть лукавое... Мїр наш єсть

риза, а Господень — тѣло. Небо наше есть тѣнь, а Господне — твердь. Земля наша — ад, смерть, а Господня — рай, воскресіє. Вѣк наш есть-то лжа, мечта, суєта, пара, ничтоже, а истина Господня перебуває во вѣки. Вѣк наш есть-то различіє и різноформіє тѣни, стѣненіє пѣска, увяданіє цвѣта. Вѣк же Господень есть єдинство, тождество, адамант. День наш есть тоже, что вечер, нош, луна. День Господень есть-то вѣчне утро, свѣт неприступный, незаходимое солнце...“ (307—8). „День Господень есть-то свѣт, а наш есть мгла, облак, буря и тма“ (316). „День Господень“... „закрылся в нашем мрачном и бурном днѣ“ (514). По-латині зве Сковорода ці дві сфери „umbratica“ та „realia“ (Баг. II, 301, пов. II, 299).

Крізь цей зовнішній одяг мусимо побачити дійсне буття. Це значить „быть пророком или философом, прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражды, нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное и сіє возвѣщать“ (259). Цей другий, дійсний світ „над“ або „під“ матерією зветься в Сковорода „новий“, „тѣмний“, „захований“ (напр. 109), „таємниця“ (205). Внутрішній світ є також „зерно“ або „сімя“ зовнішнього (див. далі § 13). Він є „правда“ зовнішнього світу (93). „З брехливої землі просеєє правда божя“ (59). „Ми бачимо лише брехню нашого тіла, а не правду в ній“ (135). Іншими словами — цей глибший світ є єство, субстанція... Що Сковорода не знаходить відповідного славянського слова, він творить неологізми: „иста“ (приблизно — есенція), єщество (= єство, пор. стор. 243), „образуемое“ (у протилежність до того, що лише „образует“, себто виявляє єство, дійсне буття в образі, символі, емблемі, пор. 284). „Свята“ або „блаженна“ „природа“, „блаженна краса“ („врода“, 312)¹), вище єство „естество“ (323), „есенція“²) і т. д.

Образи, в яких Сковорода висловлює протиставу двох світів, є різноманітні: день та ніч (див. вище), або „день людський“ та „день божий“, „голова“ та „хвіст“, певно у звязку з образом змій (пор. 296), „старе“ та „нове“ (есхатологічний образ лежить у основі цієї протистави старих та нових „неба“, „землі“, „людини“ і т. д.; пор. 306), ранок та вечір (тамсає), „отрута“ та „їжа“ („яд“ та „ядь“), „життя“ та „смерть“, „буйство“ або „обуялость“ та „смак“, „стропотное“ та „гладкое“ (196—7), „південний“ та „північний береги“ (197), „потоп“ та „скеля“ (198), „перший“ та „другий час“ (200), „мороз“ та „тепло“, „зима“ та „літо“ (200), „спокій“ та „роздратовання“ („досада“ : 200), — це символи, в які Сковорода вливає свою дуалістичну картину світу. Важлива ще така протистава зовнішнього та внутрішнього світа, яка веде нас безпосередньо від метафізики до практичної філософії та до „теорії пізнання“ Сковорода: два світи порівнює Сковорода з двома шляхами життя: „є для нас усіх лише один шлях, що веде до вічності, але він має дві частини та два боки: правий та лівий. Права, божя частина веде нас до Нього, а ліва — до загину“ (115, пор. 506).

Розрізнення двох світів, що іноді зовсім не схарактеризовані ближче, є, як ми вже сказали, одна з найулюблених тем Сковорода. „Увесь світ складається з двох природ, одна — видна, друга — невидна. Видна природа зветься створінням („тварь“), невидна — Богом. Пя видна природа або Бог проникає та утримує ціле створіння; завжди

є та буде завжди“ (63). „Ти бачив лише пітьму. Тепер ти бачиш і світло. Все ти бачиш тепер подвійно: дві води, дві землі. Та все створіння поділене тепер у тебе надвоє... Тепер ти бачиш двоє: старе й нове, відкрите та таємне...“ (96). Біблія вчить нас розрізняти „подвійне: людину та Людину, язук та язук“, „рѣх и рѣх“, „правдиве та брехливе, слово божє та тлінне слово, голову та п'яту, путь та гріх, себто безпуття“... (117). „Дух віри“ є „подвійний дух, дух, що одкриває подвійно, дух, що поділює ріку Йордан, дух, що показує понад сиренськими водами залізо, яке плаває та виринає. Він є могила, що підіймається понад потопними водами... Порятунк від потопу“ (206). „Два хліби, два доми, два одяги, все є у двох формах, все є подвійне, бо є дві людини в людині, два батьки: земний та небесний, дві природи: божеська та тілесна, в усьому та не в усьому... Якщо ми ці два єства змішуємо та визнаємо лише саму одну, видну природу, то звідсіля повстає повне ідолопочитання“ (243). „Дві природи: вища та глибша, вічна та тлінна утворюють усе“ (296). Світ має „дві частини... Вищу та нижчу, тутешню та тамошню, прокляту та благословенну, чортівську та божеську, дві груди та два джерела...“ (417). „Початок... носить тлінність як свій одяг („ризу“). Це є першородний світ“ (268). „Я бачу в цьому всьому світі два світи, що утворюють один світ; видний та невидний світ, живий та мервий, цілий та розпадливий. Один світ є одяг, другий — тіло, цей — тінь, той — дерево, цей — матерія, той — гіностаза, себто основа, що так носить матеріальний бруд, як малюнок тримає свої барви. Отже: світ у світі є вічність у тлінні, життя у смерті, повстання у сні, світло у тьмі, в брехні — правда, у плачі — радість, у одчаї — надія“ (368).

Сковорода вживає різних символів, щоб змалювати це відношення двох світів: усі ці символи вказують або на те, що внутрішній світ символічно зображує внутрішній, або, що внутрішній світ є „сене“ зовнішнього.

„— — — Як важко найти початок світової машини. Наша застигла нечулість та звичний смак є причиною нашої бідности. Покажуй сліпому все, що бажаєш, та так довго, як бажаєш, — усе для нього зайве. Він може намацати, а без намацування нічого не розуміє. Як часто чуємо про повітря? — — — Чи не спираються птиці на повітря? Воно міцніше за залізо. Але дерев'яну стіну можна легше помітити. А повітря вважають за пустоту. Чому? Бо його не легко помітити. Стіну легше намацати. Скорше побачиш різні барви. А повітря не таке гарне. А проте воно міцніше за камінь та залізо. Та й так воно потрібне, що без нього не можна дихати. Так ми помиляємось у дрібницях і слабшу матерію вважаємо за дійсність. Чому? Бо стіна грубіша та помітніше бовваніє“) перед нашими очима, а повітря захованіше, та, здається, що воно не має ніякої сили, хоч гонить кораблі, пускає у рух море, ламає дерева, руйнує гори, скрізь проникає та все зїдає, а саме залишається ціле. Бачиш, що природа не така, як ти міркуєш. У ній те сильніше, що невидніше. І коли щось так заховане, що його не можна намацати ніякими зміслами, то в тому то й є сила. І коли ми ледви можемо переконатися в (існуванні) повітря та вважаємо його за ніщо, ніби його зовсім немає в природі, хоч воно шумить, гримить, тріщить та тим самим дає знати про своє існування, то як ми можемо помітити те, що очищене від усякого матеріального бруду, заховане від усіх наших зми-

слів, звільнене від усіх шумів, тріску та змін, блаженно перебуває в вічному спокої та у спокійній вічності! Тому що ми з самого початку зіпсували око нашого розуму, не можемо ніяк дійти до того, що одне варте нашого почитання та любови на віки вічні. Прокинься ж тепер своєю думкою! І як дихнув на твоє серце Дух божий, то маєш побачити тепер те, чого ти від народин не бачив. Ти бачив досі лише стіну бовванливої зовнішності. Піднеси свої очі, коли вони просвітлені духом правди та поглянь на неї. Ти бачив лише тьму, тепер бачиш і світло..." (95—6). „Скрізь треба бачити двое... Разломлюй та видирай зерно сили божої" (199). Треба скрізь бачити сильніше, сутніще: „замість міді — золото, замість заліза — срібло, замість дерева — мідь, замість каменя — залізо, замість піщаної основи — адамант, сафір та анафрак" (202). „В усіх річах можна бачити вічність. Землеміри в усіх своїх фігурах підіймаються до джерела, знаходять центр та початок. А коли хто чистим серцем бажає, то може в матерії де-не-де помітити найтонший промінь цього дивовижного Початку... Погляньмо на рибу, що в римлян звалася гетога себто утримання. Вона може затримати найскорший хід корабля, присавшись до його кілю. Коли ти подивився на рибу, душа твоя не почує ніякого смаку. Коли проглянути оком у захований у невеликій рибі божий Початок, то серце знаходить солодощі щільника, що його Самсон знайшов у льві... Незвичайна та неможлива річ, щоб риба лише брудом своєї тлінної природи могла перебороти та стримати скорість такої жажливої машини, як би в її тлінній тьмі не був захований Начальник отой... Подивимось на землю та на те, що навколо нас знаходиться. — — ...Поглянь на слабосиле звіря, на людину, вона водить ведмедів та слонів. Подивись на маленький компас⁴) та на малу частину корабля, на його керму. Вона кермує рухом, а він напростовує шлях. Маленька іскра руйнує міські мурі⁵). З маленького зерна виходить така (велика) яблуня. Легенький шум у повітрі є слово, пущене з уст, але воно часто або смертельно потрапляє, або викликає сміливість та оживляє душу. Непомітна пружина рухає цілу машину годинника⁶). Непомітний пункт у колі є джерелом усіх фігур та машин. Машина, що важить десять фунтів, посуває вагу на сто пудів. Соломяна машинка⁷) розбиває камінь. Нікчемний паперець громадянських законів утримує суспільство у спокої. Батьківська старість володіє дикими рабами та буйними синами. Князь слабого здоров'я кермує німою народньою дикістю. Це все нікчемне тілом, але сильне захованим у ньому єством. Дух животворить. Цей дивовижний початок є сила в безсиллі, у тліні — нетління, у дрібноті — величність" (367—8).

Відношення між внутрішньою та зовнішньою природою є таке саме, як поміж символом та сенсом, що його символ символізує. Або — що між обома боками символу: „Як дві природи: вища й нижча, вічна і тлінна утворюють усе, так і обидва образи, що утворюють символ..." (296—7). Сковорода одрізняє „відзнаку" та „знак" („примѣта" та „мѣта"), як обидва боки символу (197, 397 та інде), — таке саме й відношення між обома природами (тамсає, пор. 151).

Здебільшого, Сковорода допомагає собі при зясовуванні відношення між обома природами образом, що протиставляє внутрішню природу, як

„сене“ або „зміст“, зовнішній природі. — „Скажи-ж, что такое живописью почитаеш? Краски ли, или закрытый в краскѣ рисунок? — — Краска не иное что как порох и пустоша; рисунок или пропорція и расположеніе красок — то сила. А если ея нѣтъ, в то время краска грязь и пустоша одна. — — Если кто краску на словах видит, а писмен прочесть не может, как тебѣ кажется? Видит ли такой письмена? — — Он видит плотяным оком одну послѣднюю пустошу или краску на словах, а самых в письмѣ фигур не разумѣет, одну пята видит, не главу. — — Так посему, если видиш на старой в Ахтыркѣ церквѣ кирпич и вапну, а плана ея не понимаеш; как думаеш — усмотрѣл ли и узнал ея? — — Никак. Таким образом, одну только крайнюю и послѣднюю наружность вижу в ней, которую и скот видит, а симметрію ея или пропорціи и размѣра, который всему связь и голова матеріалу, понежѣ в ней не разумѣю; для того и ея не вижу, не видя ея головы. — — Что в красках рисунок, тоже самое есть фигурою в письменах, а в строеніи планом. Но чувствуеш ли, что всѣ сии головы, как рисунок, так фигура и план, и симметрія и размѣр не что иное есть как мысли? — — Так для чего же не постигаеш, что и в протчих тварях невидимость первенствует не только в человѣкѣ?“ (85—6). „Если бы ты долготу и широту церкви измѣрил сажнем или веревкою, как тебѣ кажется? Узнал бы ты мѣру ея? — — Не думаю. Я узнал бы одно только пространство матеріалов ея; а точную ея мѣру, содержащую матеріалы, в то время узнаю, когда понимаю план ея“ (87—8). „Кто может узнать план в земных и небесных пространственных матеріалах, прильпившихся к вѣчной своей симметріи, если его прежде не мог усмотрѣть, в ничтожной плоти своей? Сим планом все-на-все создано или слѣпленно. И ничто держаться не может без него. Он всему матеріалу цепь и веревка... Слово Божіе, совѣты и мысли его — сей есть план, по всему матеріалу во-все-вселенной не чувствительно простершійся, все содержащій и исполняющій...“ (88). „Блаженная натура“, „печатает свои слѣды по пустому веществу“ „будьто справедливѣйшій рисунок по живописным краскам. Все вещество есть красная грязь и грязная краска и живописный порох, а блаженная натура есть сама началом, то есть безначальною инвенціею или изобрѣтеніем и премудрѣйшею делинеациею, вся видимую фарбу носящею, которая нетлѣнной своей силѣ и существу так сообразна, будто одежда тѣлу...“ (244—5). Давид „называет видимость одеждою,а рисунок — то пядію, то милями, то десницею, то истинною“ (245⁸). „Краски на картинѣ всякъ видит, но чтоб рисунок и живость усмотрѣть, требуется другое око: а не имѣяй оное, слѣпъ к живописи. Скрып музыкальнаго орудія каждое ухо слышит, но чтоб чувствовать вкус утаеннаго в скрипѣнн согласія, должно имѣть тайное понятія ухо, а лишенный онаго, для того лишен движущей сердце радости, что нѣтъ к музыкѣ“... (258⁹). „Скажи, кая мудрость может быть в непознавших естества Божія? Одно тлѣнное естество в сердцах их царствовало. Зѣвали они на мірскую машинку, но одну только глинку в ней видѣли. Глинку мѣряли, глинку щитали, глинку существом называли, так как не искусный зритель взирает на картину, погрузив свой тѣлесный взор в одну красочную грязцу, но не свой ум в невещественный образ носящего краски рисунка, или как неграмотный, вперившій тлѣнное око в бумагу

и в чернило букв, но не разум в разумѣніе сокровенныя под буквами силы. А им и на ум не всходило сіе нетлѣннаго нашего человѣка чудное слово: плоть ничтоже; дух животворит. У них только одно было истиною, что оцупать можно... Одно точію осязаемое было у них натурою или физикою, физика философією“ (332—3). „Не пазывай краску образом. Она есть одна точію тѣнь в образѣ, а сила и сердце есть рисунок, сирѣчь невещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристаёт, то отстает краска, так как тѣни к яблонѣ своей, и краска есть как плоть, а рисунок, как кость в тѣлѣ. Сего ради не разумѣющій рисунка не приложит краски. Сіе старшій понимает и смѣется. Самые точныя образы еще прежде явленія своего на стѣнѣ, всегда были в умѣ живописцу. Они не родились и не погибли. А краски, то прильнув к оным представляют оныя во вещественном видѣ, то отстав от них, уносят из виду вид их, но не уносят вѣчнаго бытія их, так как исчезающая тѣнь от яблони, не рушит яблоню... Шитай все мірское естество краскою. Но вѣчная мѣра и присносушныя руки Божія, яко же кости прильнувшію к ним плоть, всю стѣнь поддерживают, пребывая во всем Главою, а сверх непостоянныя своя стѣни, древом вѣчныя жизни...“ (496—7). „Всѣ три мыры состоятъ из двоих, едино составляющих естествъ, называемых, матерія и форма. Сіи формы у Платона называются Идеи: сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородныя мыры перукотворенныя, тайныя веревки, преходящую стѣнь или матерію содержащія. Во великом и малом мырѣ, собраніе тварей составляет матерію. Но Божіе естество куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мырѣ есть матерія и форма, сирѣчь, плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь“ (498).

З цими думками звязана й „теорія пізнання“ Сковороди. „Без вкуса пища, без очей взор, без кормила корабль, без толку рѣч, без природы дѣло, без Бога жизнь есть тоже что без размѣра строить, без закроя шить, без рисунка писать, а без такта плясать...“ (334). Пізнання можливі лише на дуалістичній підставі: „Есть род и род. Языческій и Израильскій. Тот начинается: сей начинает. Тот кончится: сей кончит. Тот середина: сей начало и конец. Раздѣлите! — — — Есть кровь беззаконная, есть и праведная. Есть плоть тлѣнная: есть и не тлѣнная. Есть рука лѣвая, есть и правая. Есть кость изсохшая, есть и прозябающая и не сокрушаемая. Есть око темное, есть и свѣтлое. — — — Есть начало начинаемое... И есть начало не начинаемое... Обрѣтеніе Господа, есть видѣніе начатков“ (136, пор. 145, 149, 185 та далі). „Дух раздѣленія“ або „Мечъ духовный“ (148)¹⁰) є передумова всякого пізнання. „Востани, душе моя! Не спи на стихіях! Нельзя почить на них. Они труд и болѣзнь. — — — Подними в гору разслабленное твое тяжкосердіе. Воззри выспр на небесну твердь. Не сливай в тождество дня и ночи. Видишь горькое, но есть еще тут же и сладкое. Чувствуешь труд, почувствуй и покой. При твоей нощи есть тут же и утро дня Господня. Во едином бо обоє мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же чести, ни в той же природѣ“ (318).

Не треба думати, що Сковорода обмежується цією дуалістичною схемою. Цей основний дуалізм системи світу перехрещується для нього з гієрархічною будовою світу. Деякі питання не є в Сковороди остаточно з'ясо-

вані: так, напр., уже в наведених цитатах зустрінемо іноді загострення дуалістичної теорії до твердження Бог є єство світу, здебільша ж, ми бачили твердження, єство світу є ідеальне буття, чи просто „ідеї“, а Бог, підіймаючись над сферою ідей, стоїть поза розривом, подвоєнням „двох натур“. Думка про складну гієрархію світу намічена в образі „драбини Іакова“ (382). „По ній та через неї йдуть долину та вгору всі фігури до свого центру, всі фігури, які ми часто звемо свідками, вартовими або янголами, себто слугами, що віщають про мир“ (тамсаме), — тут намічена ідентифікація янголів із ідеями¹¹). У природі сонце є власний образ Бога, що правда, не матеріяльне сонце, але в матеріяльному заховане ідеальне (201, 202 та скрізь)¹²). І в тілі (крім ідеї тіла?) заховане ще „духове тіло“ (напр. 92, 96, 157): „є земне тіло та є духове, таємне, заховане, вічне“ тіло (96), „Не вѣр, что рука твоя согниет, а вѣр, что она вѣчна в Богѣ. Одна тѣнь ея гибнет, не истинная рука; истинная же рука и истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима потому, что вѣчна“ (92). — можливо, що тут є натяк на „астральне тіло“: думка, як відомо, улюблена в декого з містиків¹³). І психічне буття є гієрархічне: поруч душі, ліпше кажучи, на нею стоїть дух (148, пор. діалог „Потоп зміни“). Поруч зі світом янголів стоїть „темний світ“, світ чортів, що його іноді Сковорода вміщує в нашому „серці“, але якому він іноді уділює самостійне існування (415 та далі). — Ці гієрархічні думки, ці фрагменти якоїсь загальної системи, що Сковорода її детально не розвинув та не надав їй остаточно-сформованого вигляду, залишаються лише вривками, що їх місце в філософії Сковорода не зовсім ясне. Може, це не лише випадок, що сторінки про „драбину Іакова“ залишилися в формі заміток до біблійних текстів, заміток, що органічно між собою не зв'язані. Можливо, що Сковороді самому не були ясні всі деталі цієї системи. Зате можливо, що Сковорода був для всіх „пропелєвтичних“ цілей задоволений дуалістичною схемою, та не хотів виходити поза її межі. Можливо, що Сковорода, який так негативно ставився до всякого творення сект, хотів, відмовляючись від закінченої складної філософічної системи, зробити провідні думки своєї науки приступними та переконливими для можливо широких кол, та вважав, що в цій формі його думки не викличуть дальших суперечок та розбіжностей думок. Мені здається, що, переважно з цих міркувань, Сковорода обмежився в цілому ряді пунктів на проголошення загальних провідних принципів, залишаючи деталі їх нерозвиненими, або — як будемо бачити далі — розвиваючи їх лише принагідно в деталях.

* * *

Дуалізм Сковорода немає в собі ніяких дуже оригінальних рис. Тому немає великої потреби давати детальний дослід історичної традиції, до якої Сковорода належить. Лише окремі символи заслуговують на деяку увагу. Вони ведуть нас знову до німецької містики, отців церкви, Філона...

Рішучий дуалізм Філона¹⁴), (що йде в своїй теоретичній основі від Платона) приводить його до вжитку деяких символів, що грають у дальшому розвитку дуалістичної думки деяку роль. Це поперше — світ, як „одяг, „риза“ Бога¹⁵), — образ цей, до речі, також не новий, а в історії релігій традиційний. Ми знайдемо в Філона теж натяки на порівняння

світу матеріального та світу ідей із „планом“, „нарисом“ твору та з виконаним твором самим¹⁶). Та дуалізм так природно зв'язаний із християнською (головно — платонічно-забарвленою) філософією, що вислови дуалізму знайдемо в отців церкви: згадаємо тут Климента¹⁷) та Орігена¹⁸).

Окремі для нас важливі дуалістичні образи знайдемо в містичних новітчих та нових часів. „Imitatio Christi“ вимагає: „треба дивитись лівим оком на тлінне, правим — на вічне“ (III, 38, 1). — С. Франк уживає філонівського образу тварин із подвоєними копитами¹⁹). З усіх містиків нових часів найбільше дуалістичних символів зустрінемо, як здається, у Валентина Вайгеля: „Бог та створіння, правда та видумка, несотворене та сотворене, один та два“. „Є два світи, не більше: неутворене, правдиве, самостійне єство, від себе самого, та через себе самого, та до себе самого; а відтак утворене, сотворене єство, що є не від себе самого, та не через себе самого, та не для себе самого, але стоїть перед иншим та рухається, як образ або тінь вічного, правдивого, несотвореного єства...“²⁰). „Тінь або образ не є від себе самого, але образ або тінь иншого, без якого не може бути та існувати, образ вічного, самостійного, безмежного єства“²¹). „Світ є подвійний, видний та невидний. Ісус Христос є подвійний, видний та невидний. Письмо написано на зовні та у внутрі. Людина подвійна, видна та невидна“²²). „Усі речі йдуть ізсередини в усій природі, зсередини виходить усе. Це відчуваємо досить, досліджуючи правду“²³). — Те саме зустрінемо в Беме: „Видний світ об'явлення внутрішнього духового світу — — — він є об'єкт вічності, в якому вічність зробила себе видимою“²⁴). „Бо цей світ є подоба божественного єства, Бог об'явив себе в земній подобі“²⁵). „Коли ми розглядаємо видний світ із його істотами та розглядаємо життя створінь: ми знайдемо в них подобу невидного духового світу, що захований у видному, як душа в тілі“²⁶). „Весь зовнішній видний світ із усіма істотами є знак або фігура внутрішнього духового світу; усе що є в нутрішньому... має свій зовнішній характер: подібно до того, як дух кожного створіння зображує та об'являє своїм тілом своє нутрішнє народження-сформовання“²⁷). — Та подвійність світу є один із найцентральноших образів цілої барокової поезії²⁸).

Варті уваги ті образи подвійного світу, що їх зустрічаємо в Коменського, та що нагадують Сковороду: „Видне стоїть на невидному“. „Усі речі укріплені на Бозі, подібні до цих чотирьох порівнянь: образ у дзеркалі, що відбиває живий образ; коли усунути цей живий, то зникає й той у дзеркалі. Або, як тінь (укріплена) в тілі, що його тінню вона є; коли відсунути тіло, то разом тінь стає нічим. Або, як коло, що його змалювано, (виходячи) з центру, з якого воно повстає. Коли центр порушиться зі свого місця, то разом порушиться й периферія та перестане бути периферією. Або, як дерево на своєму корені, коли він не буде більш нести дерева та постачати йому води, то дерево гнеться, всихає, та пропадає. Так і цей світ не що инше, як видна тінь невидного Бога, який живе в недосяжному світлі, як відбиток у дзеркалі наших очей невидного буття, що живе самим собою, як видна периферія, що проведена з невидного центру, як видне дерево, що вирросло з невидного кореня божества“²⁹). І Чешко одрізняє „тінь“ та „єство“³⁰).

Ця лінія розвитку веде далі до таких мисленників, що стоять під впливом отців церкви та містики, як от Етінгер, у якого створіння лише „сновиди“³¹⁾, або Баадер, для якого також: „природа“ є ніщо інше, як „служниця Господа, одяг, другий бік божества“ (XI, 112 та далі)³²⁾.

¹⁾ Очевидна гра слів, що будується на українському слові „врода“ = вроджене та краса.

²⁾ Термінологічні спроби Сквороди заслуговують на окрему увагу. На жаль, за кордонами України не приступна вся література XVII—XVIII вв., на підставі якої тільки й можна зробити деякі висновки про оригінальність термінології Сквороди.

³⁾ „Бовваніти“ = „болванѣть“ — слово, що його Скворода залюбки вживав для означення специфічної форми приступності матеріального буття зовнішнім зміслом (відповідає приблизно німецькому: prangen).

⁴⁾ Компас — символ, напр., у Г. Арнольда (див. § 5, номер 22).

⁵⁾ „Искра“ як образ малої причини великих подій — іще в Гегеля: вступ до „Філософії історії“.

⁶⁾ Годинник — див. також у Г. Арнольда.

⁷⁾ „Крутьніть“ — значіння того слова залишається мені неясне. Можна гадати про якесь приладдя з соломи.

⁸⁾ Слова „истина“ (= „истинна“) Скворода вживав майже винятково, у протилежність до росіян, де улюблене слово „правда“ (що є в українській мові). Слово „правда“ сполучує в собі теоретичний та практичний сенс („право“, „справедливість“), а „истина“ у Сквороди має, поруч зі значінням теоретичної правди, ще онтологічний присмак, це слово споріднене з „єство“, „суть“, — Скворода вживав слова „пста“ = „есенція“ = „єство“.

⁹⁾ Пор. подібне „внутрішнє вухо“, „внутрішнє око“ в Філона De Jos. 19 (106). M. 56, De migr. Abr. 12 (58). M. 10, але й у Плятона: Rep. VII, 533D, Soph. 254A, Theaet. 164A, Symp. 219A. Пізніше — один із найулюбленіших містичних символів.

¹⁰⁾ Вираз, що зустрічається в українській полемічній літературі (вір Лазаря Барановича під цією назвою, Київ, 1666).

¹¹⁾ Інтерпретація світу плятонівських ідей як ангелології — в Псевдо-Ареопаріта: De coel. hier. (за Проклом). Пор. в останніх часах С. Булгаков: Лѣствица Іакова. Париж. 1929.

¹²⁾ Пор. § 11.

¹³⁾ В останніх часах спроба відновити подібну науку та надати їй християнського характеру в Н. О. Лосського.

¹⁴⁾ Пор. небо-земля: Leg. alleg. I, 1 (1) M. 43, De opif. mundi, 47 (137). M. 33; 137; світло—тіньма: De Jos. 24 (145). M. 62.

¹⁵⁾ De somniis, I, 6 (35). M. 626 та далі, Leg. alleg. II, 15 (57). M. 76 та далі, De spec. leg. I, 116, De vita Moz. II, 12 (117). M. 152. До цієї важливої теми: M. L. Gotheim: „Der Gottheit lebendiges Kleid“, Archiv für Religionswissenschaft, 1906, IX, 337 та далі, та головну книгу Robert Eisler: Weltmantel und Himmelszelt, München, 1910. В Біблії: Пс. 104, 126, Ісайя, 40, 22; 44, 24.

¹⁶⁾ De opif. mundi, 12 (16). M. 4, Світ — тінь Бога: Leg. alleg. III, 32 (100) M. 107 та далі.

¹⁷⁾ *Κόσμος νοητός* — *κόσμος αἰσθητός*: ἀρχετύπος — εἰκὼν. Тіло Христа — одяг Лороса: Stromata, V, 669.

¹⁸⁾ Redepenning, op. cit. II, 23 та далі.

¹⁹⁾ Пор. далі § 19.

²⁰⁾ Soli Deo Gloria, Cap. VIII.

²¹⁾ Vom Ort der Welt, 1614. 59: „Ein Schatten oder Bild ist nicht von ihm selbst / sondern eines andern Bild vnd Schatten/ mag auch ohne den nicht geseyn noch bestehen / des Bildniss ist des ewigen selbstendigen endlosen Wesens...“

²²⁾ Studium universale, Cuij.

²³⁾ Dialogus de Christianismo, 109:

Alle ding gehn von jnnen rauss
in dor gantzen Natur durchhauss
von jnnen gehet alles herfür...

Пор. тамсама, 113.

²⁴⁾ Vom übersinnlichen Leben, 44, Пор. Myst. magn. II, 10.

²⁵⁾ De incarnatione Christi, II, 7, 1.

²⁶⁾ Myst. magnum, передмова, 1.

²⁷⁾ De signatura rerum, IX, 1.

²⁸⁾ Fritz Strich: Der lyrische Stil des XVII Jahrhunderts (Abhandlungen zur deutschen Literaturgeschichte Fr. Munker zum 60. Geburtstage, München, 1916), 45. Пор. наші приклади в §§ 2, 28 Блискучий приклад містичного та поетичного дуалізму знайдемо в Квірина Кульмана:

Auf Nacht, Dunst, Schlacht, Frost, Wind, See, Hitz, Süd, Ost, West, Nord,
Sonn, Feur und Plagen,

Folgt Tag, Glanz, Blut, Schnee, Still, Land, Blitz, Warm, Hitz, Lust, Kält,
Licht, Brand und Not:

Auf Leid, Pein, Schmach, Angst, Krieg, Ach, Kreuz, Streit, Hohn, Schmerz,
Qual, Tück, Schimpf als Spott.

Will Freud, Zier, Ehr, Trost, Sieg, Rat, Nutz, Fried, Lohn, Scherz, Ruh,
Glück, Glimpf stets tagen... і т. д.

²⁹⁾ Centrum securitatis, I.

³⁰⁾ Вид. W. Milch-a (Geistliche Schriften), 19.

³¹⁾ Пор. Ehmman, op. cit., 36 та далі, Swedenborgs und anderer Irdische und Himmlische Philosophie, II, 340 та далі; Wörterbuch, 853. — Пор. також Ган, XI, 1, 22.

³²⁾ Треба звернути увагу на елементи дуалістичної символіки у Плятона, Resp., 529B — картину бачить не око, а розум, — тут, здається намічене, порівняння картини та плану, що так часто вживає Сковорода. Також у Плотіна — матерія — відбитка; II, 4, 3; дзеркальна відбитка; IV, 6, 14; тінь: I, 8, 3.

10. Ἀδιαίρετός, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυνχύτως.

При ознайомленні з дуалізмом Сковорода нам повинно було впасти в очі, що Сковорода кілька разів підкреслює нерозривність двох таких різних та протилежних світів: вони зв'язані, мовляв, так нерозривно, як „дерево та тінь його“.

Для цього відношення, що є разом найбільша різниця та найтісніша нерозривність, Сковорода знаходить вислів у христології церковної догматики. Обидва світи зв'язані між собою таксамо, як обидві природи — людська та божеська в Христі. Вони — „*ἀτρέπτως*“, „*ἀμερίστως*“, „*ἀσυνχύτως*“, „*ἀδιαίρετός*“, „*ἀχωρίστως*“ — „без змішання, але й без розділення“ зв'язані, сполучені одна з однією. Ця формула сподобалася Сковороді напевне вже за її антитетичний, парадоксальний характер. Він звик до неї, думаючи над проблемами христології. Але вона надзвичайно підходила до найглибшого духа його системи думок, де Христос займає центральне місце, і де і в інших сферах науку церкви про Христа переносяться, без дальших змін прикладається до цього або того питання (напр. у антропології)¹⁾.

„Сія невидимая натура или Бог всю твар пронизает и содержит“ (63). Матерія не є Бог, а Бог не є матерія, і хоч Бог — у матерії, „но кромѣ ея и выше ея пребывает“ (312). Але — формулує Сковорода інакше — „Бог во плоти и плоть в Бозѣ, но не плоть Богом, ниже Бог плотию“ (101). „Плоть брeнная твоя есть-то здѣшний мѣр и днешний вечер и пѣсочный грунт и море Сиренское и камни претыканія. Но тамже за твоею плотию, до твоей же плоти, совокупилає гавань и лоно Авраамле: земля посреде воды — — — мѣр и Мѣр; тѣло и Тѣло; человек и Человѣк²⁾“, — двоє в одному и одно в двох, нераздѣлно и не слитно же“ (202). „Во едином обоє мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же чести, ни в той же природѣ“ (318). „....дабы из двох одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идопотоление, раздѣли Творец между свѣтом славы своей и между тмою тлѣни нашей, между истинною и между образующей сѣнью. — — — Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающій двоицу, сопряженных во едино естеств, здѣлан из тмы и свѣта, изо дня и ночи, из вечера и утра, день един. — — — Сей есть мѣр Божій. — — — Сей день сотворил Господь из противных натур: из лукавыя и добрыя, тлѣнныя и нетлѣнныя, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соединеніи“ (372). Щодо процесу творення світу Сковорода вживає одного разу слова „смѣшеніє“ та „раздѣленіє“ разом (517).

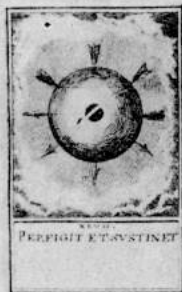
ТАБЛИЦА II.



1.



2.



3.



4.



5.



6.



7.



8.



9.



10.

Це антитетичне розуміння вважає Сковорода за надзвичайно важливе. Як у інших випадках правдиве пізнання належить до доброчину та є, власне, передумовою всякої чесноти, як узагалі людина дістає блаженство через правдиве пізнання, так і спеціально — через пізнання правдивого відношення обох „натур“. Фальшиве пізнання є, на думку Сковороди, з релігійного та етичного пункту погляду — „гріхом“. „Змішання“, змішування — себто фальшиве розуміння відношення обох „природ“, що веде до негування одної з них — зве Сковорода „Вавилон“. „Не змішую ночі та дня в тотожність“ (318). Змішування природ, їх злиття, є справжнє „идолобъшенство и устраниenie от блаженной натуры и невѣдѣніe о Богѣ“ (244). „Родная смерть, душу убивающая жалом, есть смѣшеніe в одно тѣлѣнной и божественной натуры, а смѣшенное сіe сляніe есть устраниenie от божественнаго естества в страну страха и пепела“ (244).

Це незлите та незмішане співбуття обох природ, різних шарів буття, є улюблена думка Сковороди, що відповідає цілком антитетичному стилеві його думання. Таку „незмішану“ та „незлиту сполуку“ двох природ найдемо в усіх трьох світах: у великому світі, в малому „мікрокосмі“, в людині, та, нарешті, в символічному світі Біблії. Наведемо тут кілька слів самого Сковороди: „Всѣ три мыры, состоят из двоих, едино составляющих естеств, называемых, матерія и форма. Сіи формы у Платона называются Идеи: сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородные мыры не руко-творенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь или матерію содержащія. Во великом и малом мырѣ, вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах, или вѣчных образах. Такожде и в Символичном или Библічном мырѣ, собраніe тварей составляет матерію. Но Божіe естество куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мырѣ есть матерія и форма, сирѣчь, плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь. Напримѣр: Солнечная фигура есть матерія или стѣнь. Но понеже она значит положившаго в сонцѣ селеніe свое, того ради вторая мысль есть форма и дух. Будь-то второе в сонцѣ сонце. Как из двоих цвѣтов два духи, так и из двоих естеств двѣ мысли и два сердца: тѣлѣнное и нетѣлѣнное, мертвое и живое...“ (498). Отже і в людині подібним „незмішанням та незлитим“ чином сполучені душа та тіло. Але і в межах душевного життя Сковорода вказує почати на ту подвійність: так раціональний елемент („мудрість“) та доброчин стоять один до одного в такому самому відношенні; Сковорода символізує їх взаємну допомогу та їх принципову різnorodність, використовуючи відомий образ „сліпця та кульгавого“, що один одному „взаімно служать“ та один без одного втрачають можливість існувати³). Сліпа воля несе на собі видючий, але безсилий розум: „погляньте на дивугідний твір божий: із двох людей утворена одна людина, одна мандрівна особа зроблена з двох природ⁴), що одна одній взаімно без ніякого змішання, але й без розділення служать“ (215).

Ця єдність „двох природ“, що її підкреслює також Валентин Вайгель⁵), здається Сковороді одною з найважливіших вартостей життя: „що таке воскресення, як не простота, очищена від тлінних стихій, від многости, від розділення“ (Коваліський, 37). Ця думка веде нас безпосередньо до божеського буття, для якого те характеристичне, що воно „просте“,

нескладне (217 та по інших місцях), до теорії світового процесу, що є процесом сполучки та розкладу (обидва ці часткові процеси розуміє Сковорода антитетично, — пор. далі параграф 13) та до етичної проблеми, де наука про подвійність людини (в усіх угорі згаданих сенсах) грає центральну роль (пор. далі параграф 14 та далі).

¹⁾ Згадана формула з константинопільського символу віри: пор. H. Denziger et Cl. Bannwart: *Enchiridion symbolorum*. Freiburg i. Br. 1928, ст. 129 та інде. Ця своєрідна метода: перенесення теологічних формул на філософічні проблеми, грає в історії філософії, зокрема релігійно забарвленої, значну роль. Так, наприклад, у діалектичній методі, очевидно, жива ідея тридності божої (пор. Johannes Hessen S. J.: *Hegels Trinitätslehre*, Freiburg i. Br., 1922). Цю тему, на жаль, іще не досить освітили історики філософії. Пор. (невдалу) працю С. Булгакова: *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927. Я хотів би тут указати також на той подив гідний факт, що ідеологія Кирило-Методіївців христологічні (та ин. теологічні) формули переносила на історичну долю України. Пізніше — ідея „вокресення України“ Куліша (пор. мої „Нариси з історії філософії на Україні“, цит. стор. 115 та далі, та статтю Р. О. Kulisch, ein ukrainischer Philosoph des Herzens, „Orient und Occident“ 1933, 14). Ще в яскравішій формі маємо подібну методу думання в польському „месіанізмі“. Вказівки на окремі подібні приклади з історії німецької містики — в J. Bernhart-a, op. cit. 191 (Eckhart), 216 (Cusanus).

²⁾ Див. далі параграф 14.

³⁾ Пор. параграф 5.

⁴⁾ Сковорода пише „сродностей“, але це слово визначає в нього частогусто „природу“, „натуру“. Дозволю собі тут перекласти його таким не досить звичайним словом (пор. далі параграф 4.).

⁵⁾ Пор. параграф 9.

11. Бог.

Наука Сковороди про Бога концентрується коло кількох пунктів. Здається, він приймає цілком звичайну науку православної церкви, але обмежується формулюванням лише окремих пунктів, і то таких, що з цього чи того пункту викликають його окрему цікавість. Сковорода формулює науку про Бога ще у своїх викладах для дворянської молоді 1766. року. У своїх містичних творах він цікавиться більше шляхами богопізнання та боговподіблення („обоження“), аніж формулюванням понять науки про Бога.

Може, Сковорода робить так іще й тому, що, на його думку, можливий лише символічний вислів богопізнання. Можна лише подати ймена божі та ті символи, образи, що скоріш виявляють відношення Бога до світу, аніж єство божє.

„Чи ти не чув, що найвища істота не має ніяких належних їй імен?“ — питає один зі співрозмовників у одному з раніших творів Сковороди. Такий увід робить Сковорода до розгляду проблеми божих імен. Вже в цьому першому реченні розмови на цю тему висловлена думка, що можна говорити лише, про так би мовити, „невласні“, „неналежні“ ймена Бога, бо „власного“, „належного“ ймення Бог не має (215). Бог є єдність, що не має частин та різниць у собі (217), як таку „абсолютну“ єдність його важко, здається, означити при допомозі понять.

Не зважаючи на це, Сковорода називає кілька різних імен божих. Ці ймена мають для нього окрему, надзвичайну вагу: „Його єство та його ймена тотожні: коли ти його назвав, то ти водночас означив його єство. — Бути та зватися відрізняє наша брехня, а не правда божа“ (349)¹. „Той, хто є“ (216: Сый) є перше з божих імен. „Старі звали Бога світовим розумом. Але вони мали й інші ймена для нього. Наприклад — природа. Будтя річей. Вічність. Доля. Необхідність. Фортуна і т. д. А в християн його головні ймена такі: Дух. Господь. Отець. Розум. Правда. Останні два ймена є, як здається, ліпші, ніж інші, бо розум зовсім нематеріальний, а правда через її вічне перебування цілком протилежна непостійній матерії. Та й нині Бог називається в одній країні іштеп“ (64)². Пізніше Сковорода звав Бога залюбки „Природа“ (або „натура“, „блаженная натура“). Вжиток цього слова він у подробицях обґрунтував: „У Біблії Бог зветься вогонь, вода, вітер, залізо, камінь та визначається іншими нечисленими йменами. Чому ж не можна назвати його Природа (Natura); Щодо мене, то признаюся, що я не можу знайти ніякого ліпшого та належнішого ймення, як це. Натура є слово латинське. В нашій мові: природа або єство („природа или

естество“). Цим словом визначається геть чисто все, що тільки народжується в машині цього світу — — —“ (216). „Для чего“ — пише він — „вся тварь заключающим именем, то-есть натурою не называть того, в коем весь мир с рожденьями своими, как прекраснѣйшее цвѣтущее дерево, закрытається в зернѣ своем и оттуда ж является? Сверх того слово сіе — натура не только всякое раждаемое и премѣняемое вещество значит, но тайную економію приспосущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр или среднюю главнѣйшую точку“), а околичности своей нигдѣ, так как шар, которым оная сила живописью изображается: кто яко Бог? Она называется натурою потому, что все наружу происходящее или раждаемое от тайных неограниченных ея нѣдр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имѣет начало. А понеже сія мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, для того называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имѣющим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим, а изображают ее живописцы кольцом, перстнем или зміем, в коло свитым, свой хвост своими-ж держащим зубами. Сея повсесвѣтная, всемогущія и премудрыя силы дѣйствіе называется тайным законом, правленіем или царством, по всему матеріалу разлитым безконечно и без временно, то есть нельзя о ней спросить, когда она началась — она всегда была или поколь она будет — она всегда будет — или до коего мѣста простирается — она всегда вездѣ есть“ (217)⁴).

Це місце, вирване з контексту, розуміється, має деякий „пантеїстичний“ присмак⁵). Але ми повинні прийняти на увагу, що це місце вставлене в рядку два рази повтореної тези про відсутність у Бога власного ймення, та що в самих наведених нами словах підкреслений позачасовий та позапросторовий характер буття божого. Перед виправданням права божого на імя „природа“ йде установка права живити імя боже „Сый“ (див. вище), а в наступних рядках Сковорода переходить до третього імені божого, що може остаточно знищити і той присмак пантеїзму, що його, може, дехто в цитованих рядках знайде.

Це третє імя боже є „любов“. „Бог любовію есть... Любовію называет то, что одинакое и несложное — единство вездѣ, всегда, во всем. Любовь и единство есть тоже. Единство частей чуждое есть; почему разрѣшиться ему дѣло лишнее, а погибнуть совсѣм постороннее...“ (217).

Тут — лише натяк на „вічність“ божу. В інших місцях про цей атрибут говориться трохи уважніше, але завше лише побіжно: ми знаходимося тут, власне, вже у сфері символічного пізнання Бога. Майже завше маємо тут справу з натяком на символ кола: Бог є, мовляв, „початок“ та „без кінця кінець“ — цими парадоксальними формулюваннями Сковорода хоче, очевидно, позбавити слова „початок“ та „кінець“ їх часового змісту. „Є початок, що починається, й тому не є початок, бо поперед нього щось іде. Та є безпочатковий початок. — — — Це правдивий безпочатковий початок — — — без кінця початок, який є всьому кінець та для всього тайного початок та кінець. Пізнайте Бога, то зустрінете початок. Шукайте Бога, то знайдете кінець...“ (136: тут „Начало“, „начаток“, „кінець“, „остаток“). „Кінець без кінця, безпочатковий початок та Бог одне й те саме“ (230). „Єдине невичерпне джерело всього доброго та всякого

щастя: він сам є цим щастям (блаженством), безпричинний початок, безпочаткова причина („вина“), в якій та з якої все, та вона сама з себе самої та завше з собою самою є й буде⁶). Тому він також вічний, завше та в усьому однаковий, такий, що розуміє та утримує. Ця найвища причина зветься загальним імям Бог, власного імени вона не має⁷)“ (257). „Боже-ственні містагоги та провідники в таємницях уживають (слова) Початок лише супроти Бога. — — — Дійсний початок є те, що нічого немає поперед себе. А тому, що все створіння родиться та загине, поперед нього щось було та після нього щось залишиться. Отже немає нічого, що є початок та кінець. Початок та кінець є те саме, що Бог та вічність. Немає нічого поперед та після. Усе обіймає вічність своїми невимірними глибинами. Та ніщо не є для неї початок та кінець, навпаки, вона є для всього початок та кінець. — — — Вона є як кільце. Перша точка є рівночасно й остання та, де почалося, там і кінчиться. — — — Цей правдивий початок живе скрізь. Тому він не є ні частина, ні не складається з частин, але є цілий та кріпкий, тому непорушний („не разоряемое“), не міняє свого місця, але одноставний, безмірний та надійний. Він є скрізь та завжди. Він є поперед усього та закінчує все. Але сам він не має нічого поперед себе та після себе...“ (366)⁸).

Вже тут ми маємо, власне, справу з символічними означеннями божеського буття. Сковорода підкреслює це, вказуючи на символ кола. Але цілу низку інших означень він наводить лише як символічні, що вказують лише на одне або друге з наведених уже означень: „Чому Бога зображають як колесо? — — — Він усе починає, але сам не має ніякого початку, тимто він є початок; він не міг би бути початком, як би щось було поперед нього. Лише той є правдивий початок, що був перед усім іншим та що перед ним нічого не було. Лише Бог є правдивий початок. — — — Це кільце та корона. — — — Цей правдивий початок я символізую також усім, що подібне до початку, як, наприклад, голова, — джерело, — коріння, — схід, — серце, — плодуче дерево, — уста. Сюди таки належать також: хмара, искра, батько, мати і т. д.“ (286 та далі). „Бог, початок, вічність, світло є те саме“ (501).

Декілька символів повторюється знову та знову:

а) Сонце: „Нап усіх створінь — сонце“ (77), „блаженне сонце правди“ (231), „Боже, пане наш! твоя правда живе у світлі. Світло — у твоїй правді. Правда твоя живе в сонці, сонце стоїть на твоїй правді“ (427). „Палац божий — сонце“ (503). Тут треба мати на увазі не матеріальне сонце, але, так би мовити, „ідею сонця“, „друге сонце“, або „сонечко“, як його зве Сковорода, що й є головний образ божий⁹).

б) Вогонь або світло: „вогняна ріка божа“ (110), „вогняне обличчя боже“ (131), Бог „чхає молнією, смотрит денницею, дышет искрами и горящим углем“ (174)¹⁰). „Бог наш огонь есть“ (до Правилького, лист ч. 9). Бог є світло, що робить нам доступною правду, „освітлюючи“ її (105 та далі пор. § 19).

в) Джерело або криниця: „Ріки гинуть. Потoki пересихають. Струмочки зникають. Лише джерело дихає вічною парою, що оживлює та прохолоджує. Люблю лише джерело та зникаю...“ (76). „Сонце — дже-

рело світла“ (77). „Вся суміш творінь тече з божеського джерела“ (270)¹¹). „Бог подібний до фонтану...“ (340)¹²).

δ) Безодня: „Чому ти не хочеш довідатися, як зветься Бог? Чому не достукуєшся, щоб його побачити? Безодня наповнить безодню“ (430)¹³).

ε) Центр: „Саме коло залежить від свого центру, бо цей є попереднього (кола). — — — Це є — безпочатковий, невидний початок“ (289). „Центр благополучія“ (Centrum securitatis: 347). „Точка“¹⁴) вічності“ (374), „божеський центр“ (375), „стріла всіх думок, спрямована на центр вічності“ (377).

ζ) Коло або сфера: тут ми маємо лише нагадати сказане вже, — Бога малярі змалюють „кільцем, колом, змиею, що кусає себе за хвіст“ (217, пор. вище). „Згадайте цей вислів старих філософів: Центр божий є скрізь, периферія — ніде“ (284, пор. 289, 216), тому Бога „малярі змалюють кулею“ (217).

η) Скеля або камінь: „Бог є камінь, а все інше тлінність, брехня, калюжа“ (203, пор. також § 7).

θ) Трикутник: цей символ зокрема — в останньому творі Сковороди, де він, як здається, вперше (раніше — натяки: 258, 360, 395) — говорить про проблему триєдності божої, — він визнає безсилля розуму, що може лише дивуватися триєдності божій (512). „Хто з Пітагором розкусив“¹⁵) символічний („фигурный“) трикутник, що символізує правду, той бачить, що в ньому троє, двоє та один є одне й те саме — —“ (511)¹⁶).

* * *

Звертаючись до питання про відношення Бога до світу, Сковорода підкреслює несаможиттєвість, несутність, пасивність світу. Світ утворений Богом (216). Важливіше є, що Бог постійно світ утворює, та що Творець „утримує“, підтримує в його несаможиттєвому, непевному, зникливому естві й бутті. Усі речі „зродив“ та „утримує“ „Початок“, усе живе та рухається в Бозі та силою божою, усе пізнаємо лише через Бога та в Бозі: в світлі божім, нарешті, все створіння, креатура змагає до Бога, до „повороту“ до свого вихідного пункту, до „Початку“, до „Джерела“.

Бог скрізь (155). „Бог проникає та тримає все створіння“ (63). „Він є таємна сила в усьому розлита, що над усім панує“ (64). „Бог є в нашому людському тілі — один і той самий у всякому та цілий у кожному з нас“ (105)... Чи не Бог тримає все? Чи не він є голова та все в усьому? Чи не він є правда в пустоті та в твоєму нікчемному пороху? — — — Чи може щось бути поза ним? Чи не є він буття всьому? Він є в дереві — дійсним деревом, у траві — травою, в музиці — музикою, в домі — домом, у нашому земному тілі — новим тілом та центром усьому“ (86).

Бог і рухає все — бо, може, й саме ймення Бог повстало з того, що рух того, хто рухає світ, є, як у річці, безперервний біг („бѣг“) ¹⁷). Пасивність матерії вимагає для її руху якоїсь сили поза нею. „Ця блаженна природа або Бог утримує весь світ у руху, як хитрість машиніста механізм годинника на вежі, та є як дбайливий батько, буття всякому

створінню. Він сам усе оживляє, годує, впорядковує, поліпшує, обороняє, та зі своєї власної волі, що зветься загальним законом або статутом, знову повертає в сирову матерію або бруд, а ми це зовемо смертю. Тому мудра старовина порівняла його з математиком або геометром, бо він виправляється завжди в пропорціях та мірах, виліплюючи за різними фігурами: трави, дерева, тварини та все інше; жидівські мудрці порівняли його з ганчарем“ (64 та далі). „Усе створіння йде за керівництвом („водительством“) Творця. — — — Хто кличе породу солов'їв та дроздів у ліси та сади, жайворонків у поля, а жаби в води та болота? Хто веде річки до моря? Хто притягає сталь до магнету?¹⁸⁾ Хто підіймає дрижке полум'я догори? Це наш Бог, що над усім панує та в усьому все господарує“ („домостроительствует“; 344). „Що таке стріла, як не стремління? Що таке стремління, як не побуд божий, що все створіння його шляхом та до його місця рухає? Ось що значить складати світ та давати рух цій машині“ (357).

Також усе можна пізнавати лише в Бозі та через Бога: „Хто може чути слово божє, якщо Бог не є вже в ньому?“ (101). „Світло відкриває нам усе, що нам у пітьмі було лише неясне мов туман. Таксамо лише Бог один одкриває нам усю правду“ (105, пор. ще § 19).

І життям людським кермує лише Бог, бо він до нас безмежно ближчий, ніж „світ“. Світ „далеко від нас, а Бог завше в нас, у нашому серці“ (252, пор. § 15).

Усе створіння стремить до Бога, повертається, в певному сенсі, до свого вихідного пункту: „Усе йде до центру вічності, як до свого завершення („свершенію“)“ (374). „Як стебло зникає, коли дозріває зерно пшеничне, або, ліпше сказати, зберігається в зерні, так і вся тлінність фігур („фигуральная мертвенность“) знищується, допливши до свого пристановища, поглинута життям його“ (375). „Коли вся суміш створінь випливає з божеського джерела, то вона має й повернутися до того, хто є початок та кінець, та хто повинен нас вести від смерти до життя, від землі до неба“ (270). Так у Сковороди, бодай у натяках, намічена наука про „обоження“ всієї креатури, всього створіння, про щось наче *ελοκατάστασις πάντων*¹⁹⁾

* * *

Ці науки Сковороди, не лише змістом, а й формою, мало оригінальні. Ми майже не знайдемо нічого, що не було б загальним майном християнської теології. Специфічно містичних моментів майже немає. Правда, ми знаходимо натяки на „негативну теологію“, але ці натяки знищені далішими позитивними міркуваннями про Бога. Ми не знайдемо у Сковороди ні науки про тотожність світла та темряви в Бозі, ні — про божеську „безодню“ (Ungrund). Символи Бога є майже без винятків традиційно-церковні, ми знайдемо паралелі до них не лише в усіх отців церкви, але й в літургії та в церковному мистецтві.

Тимто нам не треба тут давати детального дослідження „джерел“ Сковороди. Ми наведемо лише кілька прикладів, якими не вичерпуємо та не хочемо вичерпати матеріялу.

Початки „негативної теології“ зустрінемо вже в Платона²⁰⁾ та в Філона²¹⁾. Ідея „негативної теології“ тісно зв'язана з платонізмом, і ми

знайдемо її в цій чи тій формі і в пізнішому п'ятонізмі: у Плотіна та Прокля²²⁾. Як не як, а ця ідея скоро здомашніла в християнській теології. Вже за Климентом Олександрійським — Бога не можна пізнати в поняттях та визначити окремими іменами²³⁾. За Орігеном — Бог не має „відповідного“ імені²⁴⁾. Для Григорія Ниського всяке ім'я божє є „тьма та мовчання“ та ніяке слово у власному сенсі²⁵⁾. Детальний розвиток ця тема дістає в „Ареопагітиках“, за якими Бог є „єдине, що виходить поза межі понять; для ніякої мови невислівне, понад усяку мову підняте добро...; невислівне слово; безрозумність, безрозумлість, безіменність...“ Бог „без імені та має всі імена²⁶⁾. — Те саме в німецькій містиці. В Екгарта Бог стоїть „понад іменами“, „важко сказати, що він є щось, це буде більш брехня, ніж правда“, Бог не має імен так, що про нього ніхто не може говорити або розуміти (того, що про нього говорять)²⁷⁾. Для Себастьяна Франка „в Бога немає ніякого імені“²⁸⁾. Та й для Беме: „Бог-отець є в собі самим, але без імен, бо він є в собі самому світла, ясна та прозора вічність, без єства...“ Але Бог має право на всі імена²⁹⁾. — Автор символічної „енциклопедії“ містичної теології, Максиміліян Сандеус, уважає, що тези „Deus innotius“ та водночас „Deus multinotius“ є важливі складовини всякої містичної теології, а Ангел Сілезій каже: „не знаю, що таке Бог“, „Бог має всі ймення та ніякого. Можна йменувати найвищого Бога всіма іменами, але, з другого боку, не можна визнати за ним ні одного“. „Невислівний. Хочеш висловити ім'я Бога в часі? Його не можна висловити і в вічності“³⁰⁾.

З імен божих, що їх уживає Сковорода, падає найбільш у вічі ім'я „Природа“. Коло цього імені повстали різні гіпотези про вплив Спінози на Сковороду. Виходячи з цього ймення, будовано найфантастичніші конструкції про „матеріалізм“ або „атеїзм“ Сковороди³¹⁾. Але й це ім'я має свою традицію, що далеко не обмежується лише на Сковороду, та що, як це легко бачити при уважному читанні творів Сковороди, є в нього однозначне приблизно зі словом „єство“³²⁾. Так уживає слова „природа“ вже Філон³³⁾. У Еріугені Бог зветься „*natura creans non creat*“ а Альмаріх із Бени об'явив „*Creatorem et creaturam idem esse*“. ця формула зв'язана в нього в кожному разі зі значним пантеїстичним забарвленням усієї системи думок³⁴⁾. Тай у Екгарта Бог зветься „правдива природа“³⁵⁾. С. Франк уважає, що імена „Бог“ та „Природа“ є різні ймення одного й того самого об'єкту³⁶⁾. — Для Беме „Бог не має імен, крім „Натура“ та „Креатура“, іноді він зве Бога „вічна природа“³⁷⁾. Один із попередників Ангела Сілезія, Чепко, утотожнює терміни Бог та природа³⁸⁾.

Наука про внутрішню абсолютну єдність Бога є традиційна, й нам не треба над нею далі зупинятися: вже Філон підкреслював, що Бог не є складне єство³⁹⁾. Таксамо Оріген⁴⁰⁾. В нових часах, напр., В. Вайгель⁴¹⁾.

Що все буття є в Бозі, це також традиційна наука, і нас можуть цікавити лише рішучі та парадоксальні її вислови. Та й таких висловів знайдемо безліч. Бог „є скрізь та в усьому, але ніщо з того, де він є“ каже Григорій Ниський⁴²⁾. Те саме знайдемо в „Ареопагітиках“: „Він є все в усьому та ніщо в нічому...“, „Бог є у світилах, у душах, у тілах, у небі та в землі, заразом у тому самому те саме, у світі, навколо світу, над не-

бом, він є сонце, зоря, вогонь, вода, вітер, роса, хмара, камінь, скеля — все, що є та ніщо з того, що є⁴³⁾. — Порівняємо Бернгарда: „Що є Бог? з усього, через усе, в усьому“, „він є все в усьому, але ніщо з усього; нічого немає ближнього та несхопливішого за нього“⁴⁴⁾. Для Екгарта є „Бог як буття в усіх річах та їх правдива природа, внутрішній, ніж вони сами собі“, „так усі речі повні Бога“, „Бог є в усіх речах відповідно до єства, дійсно, міцно“⁴⁵⁾. Для Франка „Бог є все в усьому, в арфах — звук, у птиці — спів, у всіх речах — природа, єство та життя“, „Бог є все в усьому, природа, щастя, всіх річей єство, всіх чеснот чеснота, в ньому утримуються всі речі. — — — Він є єство, душа, сила та вага вина, жінки, чоловіка, дитини, грошей, багатства“⁴⁶⁾. Так каже й Вайгель: „Бог є єдине. Це єдине є причина всіх причин, річ усіх речей, життя всіх, що живуть, досконалість усіх досконалостей. Це єдине обіймає, проникає, утримує та опановує все“. „Ця воля божя є слово всіх речей, як у центрі є всі лінії, так охоплює Бог усі створіння, зло та добро, та вони не можуть без нього стояти, йти, жити або літати“⁴⁷⁾. І Веме: „...не смійш питати: де є Бог? Слухай, сліпа людино, ти живеш у Бозі, та Бог є в тобі!... куди ти не глянеш, там є Бог“⁴⁸⁾. Та ту саму думку зустрінемо у двовіршах Ангела Сілезія: „Бог є мій дух, моя кров, моє тіло та моя кість...“. „У Бозі живе, носиться та рухається все створіння“⁴⁹⁾.

Усе пізнаємо в Бозі, наука, що за неї Сквороду порівнювали з Мальбраншем⁵⁰⁾, йде теж від Філона та отців церкви: вона зв'язана з уявлінням про Бога, як про джерело правди та світла: „Де я тільки не знаходив правду, там я знаходив Тебе, мій Боже, що Ти є сама правда“⁵¹⁾. У німецьких містиків знайдемо варіації цих думок: „поза Богом немає нічого, поза Богом ніхто не може нічого знати, мати або жити“⁵²⁾.

Усі символи Бога в Сквороді традиційні. Ми могли б указати сотки паралель. Цікаво лише, що ці символи живуть і в новій філософії, аж до Баадера, Гегеля та Шеллінга⁵³⁾.

Та, як сказано, ці символи — в цілому церковному мистецтві, в символічній літературі, що ми з нею познайомилися раніше. В такій книзі, як „Theologia mystica“ Сандеуса знайдемо „енциклопедію“ цієї символіки⁵⁴⁾. З симпатіями Сквороди до символічного мислення зв'язана тенденція висувати символи Бога на перший план науки про Бога.

1) Пор. замітки Сквороди про походження мови, 349.

2) Очевидячки, — тут на увазі мадярська мова.

3) „Точка“ — у Сквороди = центр.

4) Це місце нагадує трохи означення Causa sui у Спінози; треба лише взяти на увагу, що означення Спінози не було оригінальне. Пор. Richter, цит. в § 13, прим. 8.

5) Лише ті, що говорять про „пантеїзм“ Сквороди, ніколи не зробили навіть спроби аналізувати ці місця та інтерпретувати їх у деталях.

6) Пор. те саме означення Causa sui.

7) Пор. вище.

8) Пор. ще стор. 239, 274, 365 ітд. Пор. § 4.

9) Пор. ще 392, 406 та далі, 411, 194; до „сонечка“ — стор. 202, 204, 300, 379, 498 та інде.

10) Типовий для Сквороди гумор навіть супроти святого! Про український характер цієї риси — див. в нас далі!

¹¹⁾ Одне з небагатьох місць, де в Сковороди ніби намічена теорія еманції. Але не можна бути певним, що до Сковороди прийшла теорія (та поняття) еманції, дуже можливо, що ми маємо в нього лише наведений образ без філософичної підвалини.

¹²⁾ Пор. 132, 414 та багато інших місць.

¹³⁾ „Удовлиг“, однаке, можливо, що це лише помилка (видавця або друкарська) замість „уловлиг“.

¹⁴⁾ Як уже сказано „точка“ = центр.

¹⁵⁾ Про цей образ пізнання див. далі § 19.

¹⁶⁾ Важливо, що Сковорода далі підкреслює примат едності над многістю!

¹⁷⁾ Звичайна египтологія XVIII віку; ми зустрічаємо її також, напр., у Ломоносова. Паралелі — німецьке Gott ніби з — geht та грецьке θεός із εἶω.

¹⁸⁾ Про образ магнета див. на інших місцях §§ 5 та 16.

¹⁹⁾ Ця наука Орігена, як відомо, в пізніших часах знайшла досить розповсюдження в містиці (часто у злагідненій формі); можна навіть сказати в цій науці головна „внутрішня небезпека“ містики з християнського пункту погляду.

²⁰⁾ Tim. 28C, пор. 2-го листа. 312, Resp. VI, 509B.

²¹⁾ Бог не має імені, але дозволяє нам зі співчуття до нас його якимось іменувати: De Abr. 51. Але Бог має також багато імен — пор. L. Cohn у нм. перекладі творів Філона, III, 30.

²²⁾ Hugo Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, стор. 123 та далі. Також: Damascius, De princ. 43. До теми „негативної теології“ пор. також С. Булгаков: Свѣтъ невечерній, Москва, 1917.

²³⁾ Stromata, V, 82, пор. 11, 12: Päd. I, 8. Redepenning I, 103; J. Meiffert: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen, 1928, 60.

²⁴⁾ De princ. I, 1, 5; Redepenning, II, 277 та далі.

²⁵⁾ F. Diekamp: Die Gotteslehre des Heiligen Gregor von Nyssa, Münster i. W., 1896, 191. Пор. також Флоровскій, цит., стор. 136; про Василя Великого — J. Bernhart, 42, 254.

²⁶⁾ De divinis nominibus, I, 1; 6; пор. Й. Дамаскін, De fide orthodoxa, I, 1.

²⁷⁾ Напр. Pfeiffer, 318.

²⁸⁾ Paradoxa, 17.

²⁹⁾ De tripl. vita, II, 76 Weg zu Christo, IV, 2, 9.

³⁰⁾ Пор. про Сандуеса Н. Gies, 103 — Наводимо цитовані місця з Ангела Сілезія:

Was Gott ist, weiss ich nicht... (IV, 21).

Gott hat alle Namen und keinen.

Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,

man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen (V, 196).

Das Unaussprechliche.

Denkst du den Namen Gott's zu sprechen in der Zeit?

Man spricht ihn auch nicht aus in einer Ewigkeit (II, 51).

Пор. ще II, 153; IV, 38; V, 195 та ин., та ще Августин — In Joh. 13,5 („Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo“), De trin. 7, 4, 7. — Томас, Summa I, q. 13, a 2. 3.

³¹⁾ Пор. Єфіменкова, Багалій, Сумцов, у нових часах М. Яворський — цит. вище.

³²⁾ Пор. замітки у А. Koyré, Boehme, 354.

³³⁾ L. Cohn, — цит. місце.

³⁴⁾ Про нього пор. J. Bernhart, op. cit., стор. 126. Альмапіх умер 1207. р.

³⁵⁾ Büttner, I, 84.

³⁶⁾ Die guldin Arch, CXIa: Paradoxa, 80.

³⁷⁾ Myst. magn. XL, 38; III, 20; De tripl. vita, IV, 26.

³⁸⁾ Про нього: Н. Heckel: Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien, I, Breslau, 1926, 275. Імя Бога *Δεμιουργός*, що його Мірчук уважає за потрібне виводити від Платона (Zeitschrift für slav. Philol., V), знайдемо також у отців церкви — у Григорія Назіанського, напр. — пор. Diekamp, 171.

³⁹⁾ Leg. alleg., II, 1 (2). М. 66.

⁴⁰⁾ Redepenning, II, 287. Philo, De conf. ling. 27 (136). М. 425; Прокл (Koch, 80 та далі).

⁴¹⁾ De vita beata, Cap. 16 та далі, 100.

⁴²⁾ Contra Eunom. 6, II, 724A, op. 7, II, 749D.

⁴³⁾ De divinis nom., VII, 3; I, 6.

⁴⁴⁾ Cons. V, 14.

⁴⁵⁾ Pfeiffer, 11; Büttner, I, 84, 118. Tauler, I, 115; Deutsche Theologie, 3.

⁴⁶⁾ Paradoxa, 80, 121.

⁴⁷⁾ Opel, 122; Vom Ort der Welt, 89.

⁴⁸⁾ Aurora, XXII, 46, пор. XXIII, 61, De trib. princip. XXV, 78.

⁴⁹⁾ Напр. — Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein (I, 216).

In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Kreatur (IV, 71).

In Christo ist Gott, in'n Engeln englisch Bild,

In Menschen Mensch und all's in allem, was du willst (V, 24).

пор. ще — I, 107, 168, 207; IV, 185; V, 111, 261, 370; Werke, I, 44. — Пор. ще § 8, примітка 24.

⁵⁰⁾ Пор. цит. виклад В. В. Зінківського.

⁵¹⁾ Augustin. Confes., X, 24; X, 26; Soliloquia, I, 3; пор. J. Bernhart, 51. Cl. Bäumker: Platonismus im Mittelalter, München, 1917.

⁵²⁾ Paradoxa, 123; у Вайгеля — див. Opel, 50 та далі, 122. — Схоже в Еккарта — Pfeiffer, 162.

⁵³⁾ Бог — сонце: Платон, Плотин, Прокл: Кох, 237, 95; Ареопагітики: De div. nomin., IV, 1, та далі, Еккарт: Pfeiffer, 21, Тавлер, II, 151; Франк — Paradoxa, 54, 79; Беме: Sex puncta theos. V, Баадер: D. Baumgardt, 330. — Бог — вогонь, Второзак. 4, 24, Евр. 12, 79; 49. 3 та в платонізмі, — відціля черпають отці церкви: Ориген, In Joh. 10, 25, Григорій Назіанський, Or. 28, 31; De coel. hier. XV, 2; також Максим Сповідник, Симеон Новий.. — Джерело та Безодня: Йог. 4, 10, Пс. 41, 8; пор. Чепко — 4, 271; — Бог — центр уже у Плотина: VI, 9, 8, в Ареопагітиках — De div. nom. II, 5, у Максима (Ambigua, Migne, 91, 1081 BC.), у Вайгеля (Opel, 242, 248), в Беме (passim, пор. A. Koyré 258 та далі, R. Jechт у збірнику „Jakob Boehme. Gedenkgabe der Stadt Görlitz zu seinem 300 jährigen Todestage, herausgegeben von R. Jechт“, Görlitz, 1924, 103 та далі), у Гана: XII, 1, 578, та далі; XI, 1, 22; V, 3, 95, I, пісня 274, 275; Символ кола ми вже обговорили. — Трикутник як символ Бога — у Чепка (Milch, 223, ч. 37, 278, Neckel, I, 279), Беме, Франкенберга та ще в Гереля (Rosenkranz, Hegels Leben, 159 та далі).

⁵⁴⁾ Пор. „безодня“ — „Abyssus“ — H. Gies, 99 та далі. джерело — „fons“, там саме ід.

12. Премудрість.

У Сковороди лише намічена наука, що в деяких містиків грає центральну роль. Це наука про „Софію“, „Премудрість божу“, що її розвинув із поданих Плятоном зародків Філон, наука, що ввійшла в релігійну літературу християнства через „Книгу Премудрости“, що грає значну роль в деякого з отців церкви, а найбільш у неправовірному гнозисі та зокрема розвинена в містиків нового часу, з Парацельсом, Валентіном Вайгелем та Беме на чолі, що на початках XIX. віку відроджується в Шеллінга та Баадера та в XX віці репрезентована в російській релігійній філософії¹⁾.

Наука про Софію зробилася в процесі свого розвитку наукою про „вічно-жіночий“ початок у світі, про принцип, який грає до деякої міри посередницьку між Богом та світом функцію. Ідеальний бік буття світу, ідеальні звязки у світі, його краса та гармонія — є на основі науки вирази, вияви „софійного“ характеру світу²⁾. І для Сковороди цей ідеальний бік буття світу є важливий, — тому саме він із такою увагою зупиняється на образі захованого „малюнку“ (див. вище § 9), але він не звертає при цьому уваги на науку про „софію“, не звязує своїх думок із цією наукою, що, як побачимо, йому не була чужа. Сковорода викладає науку про софію лише один раз систематично, а саме у своїх лекціях про християнську етику для „благородного юношества“. Ці лекції походять із року 1766, але Сковорода їх 1784. року „поновив“, і це дає нам право зробити висновок, що й тоді їх зміст відповідав його поглядам (до речі, ми й маємо лише оцей „поновлений“ текст лекцій). Одначе, ці лекції приступні нам у формі тез або конспекту. Сковорода у своєму викладі стоїть поруч із тими, що ідентифікують „софію“ з логосом, із Христом (ортодоксальна наука, пор. Сузо³⁾) та відхиляється від тих, що, як Парацельс, Вайгель, Беме, Г. Арнольд та ин.⁴⁾ звязують софію з (небесною) Євою, зі святою Дівою Марією, з церквою, що є, так би мовити, явища Софії у світі. Правда, в пізніших творах Сковороди зустрінемо кілька разів таємничу „Діву“, що є ніби апокаліптичною Дівою та що символічно навіязується, наближується до св. Диви Марії, а це, здається, дає нам право припустити якісь (неясні) відношення Сковороди й до другої згаданої форми науки про Софію.

Бог дав нам „свою найвищу Премудрість, що є його природний порігет та печать“ (65). Ця Премудрість „дуже схожа з мистецькою архітектурною симетрією або моделем, що, непомітно проникаючи крізь увесь матеріал, робить усю будову кріпкою та забезпеченою...“ (65). „Таксамо вона, таємно розлившись по всіх членах політичного тіла, що складається з людей, а не з каміння, робить його твердим, мирним, щасливим“ (там-

само). Дальша характеристика Премудрости безпосередньо зближається до тих місць пізніших творів Сковороди, де він користується образом малянку, „захованого в барвах“. Премудрість є „в усіх наших чинах та словах душа, користь та краса („душа, польза и краса“), а без неї все є мертво та гидке...“ (65). „Она то-есть прекраснѣйшее лице Божіе, котрым он со временем, напечатуюся в душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров или уродов, человѣками“,...“ „к помянутым сожителством годными, не злобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми“ (66). Цілком зрозуміло, що Сковорода в викладах із етики знайшов потрібним найбільше зупинитися на ролі Премудрости божої в сфері суспільного життя. Сковорода повторяє ту саму думку ще й іншими словами: „Вона відрізняє нас від тварин милосердям та справедливістю, а від скотини стриманістю та розумом...“ Премудрість робить людину також індивідуально новою людиною. Премудрість є, як уже сказано, „блаженнѣйшее лице Божіе, тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл“ (66). Під впливом Премудрости „мы бываем истинными по душѣ и тѣлу человѣками, подобными годным для строенія четверугольным камням, с каковых живый дом Божій составляется, в котором он особливою царствует милостью“ (66).

Характер впливу Премудрости на людину Сковорода характеризує також ближче: „А если уже она вселилась в сердечныя человѣческія склонности, в то время точно есть тоже самое, что в движеніи часовой машины темпо (tempo), то есть правильность и вѣрность⁵⁾“. И тогда то бывает в душѣ не порочность и чистосердечіе, как райскій нѣкій дух и вкус, плѣняющій к дружелюбію“ (66).

Сковорода вказує на символічний характер пізнання Премудрости людиною: „На сколько она с наружи не казиста и презрѣнна, столько внутри важна и великолѣпна; похожа на малинькое, напримѣр, смоквинное зерно, в котором цѣлое древо с плодами и листом закрылось, или на маленькой простой камушек, в котором ужасный пожар затаялся“ (66). „Портреты“, „печати“, „узлы“, „гербы“, „священные обряды“ під ними „таплась“ Премудрость. Та безпосередньо за цим Сковорода навіть іще підкреслює, що деталі науки про Премудрість від людського пізнання відділені „завѣсою“, що стремління до дальшого глибшого пізнання руйнує справжню віру, ставлячи на її місце оту „недѣйствительную вѣру, которую называют умозрительною“ (67). Лише імена Премудрости наводить Сковорода: „образ божій, слава, світло, слово, рішення („совѣт“) воскресення, життя, путь, справедливість, мир, доля, оправдання, благодать, правда („истинна“), сила божя, імя боже, воля божя, камінь віри, царство боже...“ й нарешті — Христос (68).

Пізніше Сковорода лише згадує науку про Премудрість, не говорячи про них навіть у тих загальних виразах, що їх ми маємо в його викладах⁶⁾.

Також пізніший образ Диви, „дивовижної“ Диви — звязує науку про Премудрість із розповсюдженням у старій Україні — та зокрема в київській Духовній Академії⁷⁾ — почитанням Богоматери, в якому ми знайдемо деякі елементи впливу католицької церкви. Діва з'являється у Сковороди як символ Церкви, Біблії, навіть і Природи...

В одному з віршів Сковороди подано опис образу св. Діви Марії, що забарвлене виразно „софіяністично“⁸⁾. З цього опису чути ясно впливи церковного мистецтва, таксамо, як, наприклад, із таких місць: „Від цієї тлінности нас уводить царственна донька Давидова, найчистіша голубиця та найкрасніша Діва, що вдягає нам не тлінні, а позолочені між плечима та Духом божим посріблені крила. Окрилившись, ми летимо догори з Давидом...“ (111)⁹⁾. „До тебе летимо, о горо божя! о, неопалимий кушчу! о, золотий світильнику! о святе святих! ковчегу заповіту! Діво, що залишилась чистою й по народинах! ти одна родиш та залишаєшся дівою. Тільки сім'я твоє, твій єдиний Син, що вмер назовні та через те воскрес і став царем, може стерти голову змиеві“ (112)¹⁰⁾. В інших місцях „Діва“ є Біблія, що є найголовніший вияв божественної Премудрости, — Біблія з її символікою є, мовляв, „Діва, що зроджує Початок певности та знаття“ (276). Та й церква, як уже згадано, символізує в постаті Діви¹¹⁾. Іноді, як Діва символізується й Природа (у своєрідному значінні цього слова, але не як Бог, отже як внутрішня природа — як світ ідей), „Мати-Природа“ (219). „Сонце є Жона та Мати й Діва, що зроджує приняте від Бога сім'я вічності“ (386).

Премудрість, „всепремудре благо“ визначається навіть іноді, як „Софія“: „родная Софія“), що „бачить подвійне та висловлює дивовижне“ (203 та далі). „Бути премудрим“ є для Сковороди: „сполучити красу з користою, користь із красою. Ця є прекрасна як Діва, є Мати та Діва: вона залишається дівою та родить доньку. Вона зветься по-жидівськи: Анна, по-латині: Флора, по-славянськи: честь, ціна, але безцінна, себто уділена через благодать, подарована дурно, даремно. Її баба зветься по-грецьки Ананка, її бабуня: Єва, себто життя, живе та вічно текуче джерело. Це Премудрість та Провид Божий“ (457 та далі). „Світська громада мені огидна та важка. Але солодка та добра є Діва, дивовижна дивність, дивна новина, нова дивність („дивная странность, странная новость, новая дивность“). Благочестиві, що її собі полюбили, віддаляються від світу, не від світу (власне), а від його злого („скверного“) серця“ (451)¹²⁾.

Так ми маємо в Сковороди, власне лише натяки на науку про Софію, Премудрість божу, що грає в пізнішій східній містиці таку важливу роль¹³⁾, — в уже згаданих великих містиків та в їх послідовників: Г. Арнольда та його оточення, в Лід, у Поредджа... Твори Лід¹⁴⁾ та Поредджа¹⁵⁾ були, між іншим, у XVIII. віці на сході відомі та залишилися не без впливу на російське духове життя. Що торкається України, то для неї ми, на жаль, не маємо ніяких дальших підтверджень цього впливу...¹⁶⁾.

⁸⁾ Історія поняття Софії не написана (пор. розвідку Г. Флоровського в працях Російського Наукового З'їзду в Білгороді), на всякий випадок у літературі завше ще ігнорують цілу низку важливих пунктів розвитку цього поняття (напр., Вайгеля, для якого найважливіші місця — в забутий Postill-i, в російській літературі ігнорують також Парацельса та Арнольда, але майже не згадують ані Лід, ані Поредджа...; пор. також М. Гана VIII, 1, 16 та G. Lang: M. Hahn. Einführung in seine Gedankenwelt, Stuttgart, 1922, стор. 227).

⁹⁾ Пор. статтю В. Зінківського, „Путь“, 1930, XXIV, стор. 3-40, та відповідні розділи в „Свѣтъ невечерній“ С. Булгакова (цит. вище) та його „Купина неопалимая“, Париж.

³⁾ Пор. описи його видінь.

⁴⁾ Про Вайгеля деякі (далеко неповні) замітки в Коуге. Про Беме — Н. Бердяев, „Путь“, XXI, 34-62, що подає також окремі замітки до історії науки про Софію. До науки Сковороди про Софію — Ерн, стор. 258 та далі: але суди Ерна, значно перебільшують „софійні“ елементи в Сковороді.

⁵⁾ Дивись до науки Сковороди про час та „ритм“ наступний параграф.

⁶⁾ Пор. 75, 168, 413, 409 — з покликом на „Книгу Премудрости“, та по ин. місцях.

⁷⁾ Пот. у Тітова в його історії Дух. Академії.

⁸⁾ Багалій, II. 281.

⁹⁾ До цього місця порівняй символ, що ми його репродукуємо за збіркою віршів мадам-де-Гюйон (таблиця II, мал. 8).

¹⁰⁾ Епітети цього вривку — епітети Богоматері; пор. „Неопалимую купину“ Булгакова, та згаданий у § 5. збірник символіки св. Діви Сандеуса.

¹¹⁾ Пор. грандіозний апокаліптичний сон 434 та далі, також 452!

¹²⁾ Пор. також, наприклад, 418, 488.

¹³⁾ Та не в як це дехто (Булгаков) твердить, власністю грецької ортодоксії (пор. статтю Г. Флоровського).

¹⁴⁾ Пор. наприклад, „Русский Архив“, 1870, 622, також і Арнольд був у Росії відомий (тамсама).

¹⁵⁾ Пор. Сакулін, Кн. В. Ф. Одоевский, Москва, 1912, I.

¹⁶⁾ Церковна наука про Премудрість розвинена, напр., у драмі „Мудрость Предвѣчная“, що була виставлена в Києві р. 1703., пор., напр., такі місця, як монолог Премудрости — Резанов: Драма українська, III, 185:

Кто есмь аз? и како ся вѣсте нарицаю?

Есмь Мудрость Предвѣчная, яже устрою
вся, сидящи на едномъ со Богомъ престолѣ,
сотворяючи всяко дѣло его волѣ.

Азъ розположихъ весну, осѣнь, зими, лѣта;

не без моего гори и холми совѣта

суть сотворени, моря, источници, рѣки,

въ моей бо мысли сія вся была пред вѣки;

Моимъ совѣтомъ птицы Всемогуща Сила,

звѣри, разумну Душу человекѣ створила:

Тоейжде мною Душѣ роскоши устроена

райска, и в ню чрез мене била введена!

Но она воздаде намъ не малое злое,

преступивши заповѣдь нашу, за благое...

13. Ростина, як символ усесвіту.

In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen wilt,
Ist aller oberern und untern Dinge Bild.

Світ не стоїть між протиріччями, або ліпше сказати в протиріччях. Він рухається, та рухається своєрідним чином, розкладаючись та знову збираючись у єдність. Цей рух світу є його життя — „що таке стріла, як не стремління! Що таке стремління, як не божий побуд, що все створіння рухає до його місця та його шляхом!“ (357). Цей шлях створіння, її власний, її належний шлях Сковорода уявляє собі подібним до шляху, яким іде та повинна йти окрема людина. В цьому паралелізмі виявляється та загальна гармонія, що є між „трьома світами“. В кожному з трьох світів цей загальний для всього, для всякого буття шлях веде через смерть до життя, через смерть до воскресення. Цей шлях можна символізувати в образі рослини. Життя всесвіту, космосу (світ Сковорода є космос, упорядкований та прекрасний, завдяки вічній ідеальній своїй основі) є так-саме, як і життя рослини, процес, де єдність розкладається, розкладає себе у многість, себто узовнішнює себе, переходячи до множини форм, що вже не сутні, що стоять поза самим єством. Родження сімени є смерть, знищення цієї множини та поворот до єства, при чому множиність знову збирається, сполучується в єдність, та нова єдність знову приймає до себе, в себе всю множиність, що з неї вийшла.

Цей закон життя можна встановити не тільки в великому, „житловому“ світі, але і в житті його частин, зокрема в житті людини.

В тілосному, тлінному світі лежить „правдиве єство, не в лущинні, а в зерні, що заховане в лущинні, та що від нього залежить і саме лущиння“ (93). В „малому замкненому зерні заховалося й нове стебло, що на весну знову зявиться, та що його вічне та правдиве буття замкнене в зерні“ (тамсає). „Увесь світ зі своїми дітьми заховується, як прекрасне дерево у квіті, в зерні та на весну знову з нього з'являється“. Це зерно є Бог (216). Коли Сковорода твердить, що природа повертається до Бога, то цю тезу треба розуміти у зв'язку з образом рослини: „Подивись на фігове зернятко. Чи є що менше за нього? — — — Але підійми очі догори та поглянь на його силу оком розуму, і ти побачиш та переконаєшся, що в ньому заховане ціле дерево з плодами та листям, та також безчисленні мільйони фігових дерев там заховані“ (290). „Зрозумій зерно яблучне — цього буде тобі досить. Коли в ньому заховане дерево з корінням, вітами, листям та плодами, то ти можеш найти там також безчисленні мільйони садів, і — я насмілююсь це сказати — безчислені світи“ (308).

12. Премудрість.

У Сковороди лише намічена наука, що в деяких містиків грає центральну роль. Це наука про „Софію“, „Премудрість божу“, що її розвинув із поданих Плятоном зародків Філон, наука, що ввійшла в релігійну літературу християнства через „Книгу Премудрости“, що грає значну роль в деякого з отців церкви, а найбільш у неправовірному гнозисі та зокрема розвинена в містиків нового часу, з Парацельсом, Валентином Вайгелем та Беме на чолі, що на початках XIX. віку відроджується в Шеллінга та Баадера та в XX віці репрезентована в російській релігійній філософії¹⁾.

Наука про Софію зробилася в процесі свого розвитку наукою про „вічно-жіночий“ початок у світі, про принцип, який грає до деякої міри посередницьку між Богом та світом функцію. Ідеальний бік буття світу, ідеальні звязки у світі, його краса та гармонія — є на основі науки вирази, вияви „софійного“ характеру світу²⁾. І для Сковороди цей ідеальний бік буття світу є важливий, — тому саме він із такою увагою зупиняється на образі захованого „малюнку“ (див. вище § 9), але він не звертає при цьому уваги на науку про „софію“, не звязує своїх думок із цією наукою, що, як побачимо, йому не була чужа. Сковорода викладає науку про софію лише один раз систематично, а саме у своїх лекціях про християнську етику для „благородного юношества“. Ці лекції походять із року 1766, але Сковорода їх 1784. року „поновив“, і це дає нам право зробити висновок, що й тоді їх зміст відповідав його поглядам (до речі, ми й маємо лише оцей „поновлений“ текст лекцій). Однак, ці лекції приступні нам у формі тез або конспекту. Сковорода у своєму викладі стоїть поруч із тими, що ідентифікують „софію“ з логосом, із Христом (ортодоксальна наука, пор. Сузо³⁾) та відхиляється від тих, що, як Парацельс, Вайгель, Беме, Г. Арнольд та ин.⁴⁾ звязують софію з (небесною) Євою, зі святою Дівою Марією, з церквою, що є, так би мовити, явища Софії у світі. Правда, в пізніших творах Сковороди зустрінемо кілька разів таємничу „Діву“, що є ніби апокаліптичною Дівою та що символічно навіязується, наближується до св. Диви Марії, а це, здається, дає нам право припустити якісь (неясні) відношення Сковороди й до другої згаданої форми науки про Софію.

Бог дав нам „свою найвищу Премудрість, що є його природний порігет та печать“ (65). Ця Премудрість „дуже схожа з мистецькою архітектурною симетрією або моделем, що, непомітно проникаючи крізь увесь матеріал, робить усю будову кріпкою та забезпеченою...“ (65). „Таксамо вона, таємно розлившись по всіх членах політичного тіла, що складається з людей, а не з каміння, робить його твердим, мирним, щасливим“ (там-

само). Дальша характеристика Премудрости безпосередньо зближається до тих місць пізніших творів Сковороди, де він користується образом малянку, „захованого в барвах“. Премудрість є „в усіх наших чинах та словах душа, користь та краса („душа, польза и краса“), а без неї все є мертво та гидке...“ (65). „Она то-есть прекраснѣйшее лице Божіе, котрым он со временем, напечатуюся в душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров или уродов, человеками“,...“ „к помянутым сожителством годными, не злобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми“ (66). Цілком зрозуміло, що Сковорода в викладах із етики знайшов потрібним найбільше зупинитися на ролі Премудрости божої в сфері суспільного життя. Сковорода повторяє ту саму думку ще й іншими словами: „Вона відрізняє нас від тварин милосердям та справедливістю, а від скотини стриманістю та розумом...“ Премудрість робить людину також індивідуально новою людиною. Премудрість є, як уже сказано, „блаженнѣйшее лице Божіе, тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл“ (66). Під впливом Премудрости „мы бываем истинными по душѣ и тѣлу человеками, подобными годным для строенія четверугольным камням, с каковых живый дом Божій составляется, в котором он особливою царствует милостью“ (66).

Характер впливу Премудрости на людину Сковорода характеризує також ближче: „А если уже она вселилась в сердечныя человеческія склонности, в то время точно есть тоже самое, что в движеніи часовой машины темпо (tempo), то есть правильность и вѣрность⁵⁾“. И тогда то бывает в душѣ не порочность и чистосердечіе, как райскій нѣкій дух и вкус, плѣняющій к дружелюбію“ (66).

Сковорода вказує на символічний характер пізнання Премудрости людиною: „На сколько она с наружи не казиста и презрѣнна, столько внутри важна и великолѣпна; похожа на малинькое, напримѣр, смоквинное зерно, в котором цѣлое древо с плодами и листом закрылось, или на маленькой простой камушек, в котором ужасный пожар затаился“ (66). „Портреты“, „печати“, „узлы“, „гербы“, „священные обряды“ під ними „таплась“ Премудрость. Та безпосередньо за цим Сковорода навіть іще підкреслює, що деталі науки про Премудрість від людського пізнання відділені „завѣсою“, що стремління до дальшого глибокого пізнання руйнує справжню віру, ставлячи на її місце оту „недѣйствительную вѣру, которую называют умозрительною“ (67). Лише імена Премудрости наводить Сковорода: „образ божій, слава, світло, слово, рішення („совѣт“) воскресення, життя, путь, справедливість, мир, доля, оправдання, благодать, правда („истинна“), сила божья, імя божье, воля божья, камінь віри, царство божье...“ й нарешті — Христос (68).

Пізніше Сковорода лише згадує науку про Премудрість, не говорячи про них навіть у тих загальних виразах, що їх ми маємо в його викладах⁶⁾.

Також пізніший образ Диви, „дивовижної“ Диви — звязує науку про Премудрість із розповсюдженням у старій Україні — та зокрема в київській Духовній Академії⁷⁾ — почитанням Богоматери, в якому ми знайдемо деякі елементи впливу католицької церкви. Діва з'являється у Сковороди як символ Церкви, Біблії, навіть і Природи...

В одному з віршів Сковороди подано опис образу св. Діви Марії, що забарвлене виразно „софіяністично“⁸⁾. З цього опису чути ясно впливи церковного мистецтва, таксамо, як, наприклад, із таких місць: „Від цієї тлінности нас уводить царственна донька Давидова, найчистіша голубиця та найкрасніша Діва, що вдягає нам не тлінні, а позолочені між плечима та Духом божим посріблені крила. Окрилившись, ми летимо догори з Давидом...“ (111)⁹⁾. „До тебе летимо, о горо божя! о, неопалимий куцу! о, золотий світильнику! о святе святих! ковчегу заповіту! Діво, що залишилась чистою й по народинах! ти одна родиш та залишаєшся дівою. Тільки сім'я твоє, твій єдиний Син, що вмер назовні та через те воскрес і став царем, може стерти голову змиеві“ (112)¹⁰⁾. В інших місцях „Діва“ є Біблія, що є найголовніший вияв божественної Премудрости, — Біблія з її символікою є, мовляв, „Діва, що зроджує Початок певности та знаття“ (276). Та й церква, як уже згадано, символізує в постаті Діви¹¹⁾. Іноді, як Діва символізується й Природа (у своєрідному значінні цього слова, але не як Бог, отже як внутрішня природа — як світ ідей), „Мати-Природа“ (219). „Сонце є Жона та Мати й Діва, що зроджує приняте від Бога сім'я вічності“ (386).

Премудрість, „всепремудре благо“ визначається навіть іноді, як „Софія“: „родная Софія“), що „бачить подвійне та висловлює дивовижне“ (203 та далі). „Бути премудрим“ є для Сковороди: „сполучити красу з користою, користь із красою. Ця є прекрасна як Діва, є Мати та Діва: вона залишається дівою та родить доньку. Вона зветься по-жидівськи: Анна, по-латині: Флора, по-славянськи: честь, ціна, але безцінна, себто уділена через благодать, подарована дурно, даремно. Її баба зветься по-грецьки Ананка, її бабуня: Єва, себто життя, живе та вічно текуче джерело. Це Премудрість та Провид Божий“ (457 та далі). „Світська громада мені огидна та важка. Але солодка та добра є Діва, дивовижна дивність, дивна новина, нова дивність („дивная странность, странная новость, новая дивность“). Благочестиві, що її собі полюбили, віддаляються від світу, не від світу (власне), а від його злого („скверного“) серця“ (451)¹²⁾.

Так ми маємо в Сковороди, власне, лише натяки на науку про Софію, Премудрість божу, що грає в пізнішій східній містиці таку важливу роль¹³⁾, — в уже згаданих великих містиків та в їх послідовників: Г. Арнольда та його оточення, в Лід, у Поредджа... Твори Лід¹⁴⁾ та Поредджа¹⁵⁾ були, між иншим, у XVIII. віці на сході відомі та залишилися не без впливу на російське духове життя. Що торкається України, то для неї ми, на жаль, не маємо ніяких дальших підтверджень цього впливу...¹⁶⁾.

⁸⁾ Історія поняття Софії не написана (пор. розвідку Г. Флоровського в працях Російського Наукового З'їзду в Білгороді), на всякий випадок у літературі завше ще ігнорують цілу низку важливих пунктів розвитку цього поняття (напр., Вайгеля, для якого найважливіші місця — в забутий Postill-i, в російській літературі ігнорують також Парацельса та Арнольда, але майже не згадують ані Лід, ані Поредджа...; пор. також М. Гана VIII, 1, 16 та G. Lang: M. Hahn. Einführung in seine Gedankenwelt, Stuttgart, 1922, стор. 227).

⁹⁾ Пор. статтю В. Зінківського, „Путь“, 1930, XXIV, стор. 3-40, та відповідні розділи в „Свѣтъ невечерній“ С. Булгакова (цит. вище) та його „Купина неопалимая“, Париж.

³⁾ Пор. описи його видінь.

⁴⁾ Про Вайгеля деякі (далеко неповні) замітки в Коуге. Про Беме — Н. Бердяев, „Путь“, XXI, 34-62, що подає також окремі замітки до історії науки про Софію. До науки Сковороди про Софію — Ерн, стор. 258 та далі: але суди Ерна, значно перебільшують „софійні“ елементи в Сковороді.

⁵⁾ Дивись до науки Сковороди про час та „ритм“ наступний параграф.

⁶⁾ Пор. 75, 168, 413, 409 — з покликом на „Книгу Премудрости“, та по ин. місцях.

⁷⁾ Пот. у Тітова в його історії Дух. Академії.

⁸⁾ Багалій, II. 281.

⁹⁾ До цього місця порівняй символ, що ми його репродукуємо за збіркою віршів мадам-де-Гюйон (таблиця II, мал. 8).

¹⁰⁾ Епітети цього вривку — епітети Богоматері; пор. „Неопалимую купину“ Булгакова, та згаданий у § 5. збірник символіки св. Діви Сандеуса.

¹¹⁾ Пор. грандіозний апокаліптичний сон 434 та далі, також 452!

¹²⁾ Пор. також, наприклад, 418, 488.

¹³⁾ Та не в як це дехто (Булгаков) твердить, власністю грецької ортодоксії (пор. статтю Г. Флоровського).

¹⁴⁾ Пор. наприклад, „Русский Архив“, 1870, 622, також і Арнольд був у Росії відомий (тамсама).

¹⁵⁾ Пор. Сакулін, Кн. В. Ф. Одоевский, Москва, 1912, I.

¹⁶⁾ Церковна наука про Премудрість розвинена, напр., у драмі „Мудрость Предвѣчная“, що була виставлена в Києві р. 1703., пор., напр., такі місця, як монолог Премудрости — Резанов: Драма українська, III, 185:

Кто есмь аз? и како ся вѣсте нарицаю?

Есмь Мудрость Предвѣчная, яже устрою
вся, сидящи на едномъ со Богомъ престолѣ,
сотворяючи всяко дѣло его волѣ.

Азъ розположихъ весну, осѣнь, зими, лѣта;

не без моего гори и холми совѣта

суть сотворени, моря, источници, рѣки,

въ моей бо мысли сія вся была предъ вѣки;

Моимъ совѣтомъ птицы Всемогуща Сила,

звѣри, разумну Душу человекъ створила:

Тоейжде мною Душѣ роскоши устроена

райска, и в ню чрез мене била введена!

Но она воздаде намъ не малое злое,

преступивши заповѣдь нашу, за благое...

13. Ростина, як символ усесвіту.

In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen wilt,
Ist aller oberern und untern Dinge Bild.

Світ не стоїть між протиріччями, або ліпше сказати в протиріччях. Він рухається, та рухається своєрідним чином, розкладаючись та знову збираючись у єдність. Цей рух світу є його життя — „що таке стріла, як не стремління! Що таке стремління, як не божий побуд, що все створіння рухає до його місця та його шляхом!“ (357). Цей шлях створіння, її власний, її належний шлях Сковорода уявляє собі подібним до шляху, яким іде та повинна йти окрема людина. В цьому паралелізмі виявляється та загальна гармонія, що є між „трьома світами“. В кожному з трьох світів цей загальний для всього, для всякого буття шлях веде через смерть до життя, через смерть до воскресення. Цей шлях можна символізувати в образі рослини. Життя всесвіту, космосу (світ Сковорода є космос, упорядкований та прекрасний, завдяки вічній ідеальній своїй основі) є так-саме, як і життя рослини, процес, де єдність розкладається, розкладає себе у многість, себто узовнішнює себе, переходячи до множини форм, що вже не сутні, що стоять поза самим єством. Родження сімени є смерть, знищення цієї множини та поворот до єства, при чому множиність знову збирається, сполучується в єдність, та нова єдність знову приймає до себе, в себе всю множиність, що з неї вийшла.

Цей закон життя можна встановити не тільки в великому, „житловому“ світі, але і в житті його частин, зокрема в житті людини.

В тілосному, тлінному світі лежить „правдиве єство, не в лущинні, а в зерні, що заховане в лущинні, та що від нього залежить і саме лущиння“ (93). В „малому замкненому зерні заховалося й нове стебло, що на весну знову зявиться, та що його вічне та правдиве буття замкнене в зерні“ (тамсаме). „Увесь світ зі своїми дітьми заховується, як прекрасне дерево у квіті, в зерні та на весну знову з нього з'являється“. Це зерно є Бог (216). Коли Сковорода твердить, що природа повертається до Бога, то цю тезу треба розуміти у зв'язку з образом рослини: „Подивись на фігове зернятко. Чи є що менше за нього? — — — Але підійми очі догори та поглянь на його силу оком розуму, і ти побачиш та переконаєшся, що в ньому заховане ціле дерево з плодами та листям, та також безчисленні мільйони фігових дерев там заховані“ (290). „Зрозумій зерно яблучне — цього буде тобі досить. Коли в ньому заховане дерево з корінням, вітами, листям та плодами, то ти можеш найти там також безчисленні мільйони садів, і — я насмілююсь це сказати — безчислені світи“ (308).

За цим самим законом живуть і частини світу: „У створінні можна бачити, що як зогниває на полі старе зерно, то з нього з'являється нова зелень, щоб там, де є падіння, тамсама було й відновлення“ (366). „Загин речі зроджує инше створіння“ (368). Сила божа виявляється у виростанні з найменшого зернятка великої рости: „з маленького зерна виходить яблуня“ (367). Ми не повинні при цьому забувати, що „яблуня“ є в Сквороди символ усього матеріального світу. — Та той самий закон панує й над людським життям¹). Не лише „сила зросту людського тіла захована в серці, таксама, як яблуня була захована у своєму зерні“ (119): „Подивись на цю прекрасну яблуню перед вікном! Ти бачиш, як вона підіймає свої віти, ніби безліч прикрашених листям рук. Чого ти не бачиш у них? Її коріння заховане від тебе. Передтим, як ти почув слово „коріння“, ти не думав про цю таємницю. А тепер бачиш, не бачучи. Віти гукають мовчучи до тебе, свідкуючи про своє коріння, що посилає їм вогкість та сприяє їх ростові. Ах, мій друже, ти такий самий, як яблуня. Бачу я твої віти, але не бачу коріння твого серця, — думки“ (169)²). „Від цього зерна залежить усе дерево нашого життя“ (248), — бо в серці заховується життя та виступає з нього з непереможною силою (тамсама). Навіть символізування виховання як садівництва (див. нижче § 25) зв'язане з цією самою думкою... — „Усі наші члени мають своє заховане єство в серці, так як стебло солом'яне заховане в своєму зерні. Коли воно старіється та вяне, воно заховується зогниваючи в зерні, та виходить із нього знову і не вмирає, але відновлюється та змінює свій одяг. Але — — — ми бачимо в усіх без винятку людях зовнішні члени, що свідчать про їх зерно, себто, що вони виростають із серця, яке є дійсна та правдива людина“ (94). „Дійсна людина“ — — „подібна до доброго та повного пшеничного колосу. — — — Колос заховує все в собі. Остак є на колосі, — але чи він колос? Правда, — остак є на колосі, і в колосі є остак, але він не стане колосом, він не є колосом. Що ж таке тоді колос? Колос є та сила, в якій заховане стебло з його вітами та остак із половиною. Хиба це все не заховалося в зерні та чи не виходить усе це на весну, змінивши жовте та старе вбрання на зелене? Чи не є невидна сила зерна? Так. Воно діє тоді, коли вся зовнішність у ньому вже зогнила, щоб хтось не приписав нових плодонородних мертвій та безчутій землі, себто загинлій зовнішності, але щоб уся честь була уділена невидному Богу, що все діє своєю таємною десницею“ (101—2). „Це нове в колосі зветься ріст“ (102). „Ти бачив колос. Подивись тепер на людину та пізнай її. Ти бачив у колосі зерно. Подивись тепер на сімя Авраамове, що є також і твоє. Ти бачив у колосі солом'ю з половиною. Подивись тепер на траву твого тілісного тіла вкупі з пустим цвітом попілних твоїх мудрувань. Ти бачив у колосі те, чого ти раніше не помічав. Пізнай тепер і в людині те, що досі для тебе було невидне. — — — Те, що ти нарешті побачив у колосі — було не тіло, але Бог. Підійми тепер свою думку від землі та пізнай людину в собі, що зроджена Богом, а не утворена в останній час життя. Ти побачив у колосі новий ріст, такий сильний, що він зробився для всієї солом'яної голови та притулком. Пізнай і в собі нового Йосипа. — — — У пшеничному зерні ти помітив легку зовнішність, де заховалося таємна дійсність невидного Бога. — — — Ти бачив оком розуму силу зерна. Оdkрий

око віри, й ти побачиш у собі силу божу, десницю божу, закон божий, слово бже, царство та міць божу, таємне, невидне. — — — Стара солома на колосі не боїться загину. Як вона вийшла з колосу, так знову в колосі закрийється, що хоч за зовнішньою шкіркою й зогніє, але його сила вічна. Чого ж ти дрижиш, траво та тіло! Будь сміле! Не бійся. Ти бачиш уже в тобі десницю божу, що тебе таксамо береже, як і пшеничну солому. — — — Та й яке міцне зерно маєш ти в собі. В ньому заховується це видне небо та земля. Чи ж не може таке зерно тебе зберегти? Ах! Будь певен, що навіть невидний³⁾ волос із твоєї голови лише втратить свою зовнішність та заховається без ніякої втрати в ньому, захованиться та буде блаженний. — — — Я знайшов людину, людину, не тілесного ідола, а правдиву божественну людину в моєму тілі. — — — О, святе сім'я! Порятунк моєї цілої особи! Світло об'явлення для мого сліпого язика (sic!)“ (102 та далі). Сковорода гадає, що і в людині „правдиве“, „дійсне“ зерно має вийти, з'явитися з його „зовнішності“ („воскресення“ або ліпше „відродження“). Але ж передумовою для цього є те, що „зовнішність“ людська цілком „зогніє“, щоб „у ньому залишилась лише сила“, „без цього неможливий новий плід“ (97—98). Людина здібна довести до розквіту „суху та мертву палицю-посох“ (146)⁴⁾. Символічне та дійсне воскресення виявляються обидва в такому символі: „зерно зогрівається та зогніває, та сьомого дня з'являється з нього новий плід та нове зерно“ (263).

Це—переображення людини, повстання нового роду людей. „Твоя земна природа повинна його зачати, прийняти та вмістити, як поле зерно; його—сім'я вищого роду та нової людини. — — — Потрібно, щоб із твоєї купи навозної засвітився діамант, щоб із твоєї піщаної гори випав камінь, щоб на болоті та бруді твого трупі почали рости трави, які приносять сім'я божественного роду, щоб із твоєї землі та понад нею вирости польові та лісові лілеї та ароматні троянди. Твої мертві кости мають вирости як трава: тоді тінь твого нещасного тіла та твоя пустеля стануть вічні та на завжди. Це значить: народитися вдруге...“ (400). „Тоді твоє серце стане добрим полем: сім'я вічності паде та прийметься, і твоє тіло буде як горіх повне того зерна, таксамо, як поле повне квітів, як суха вітка в кущах — весняних паростів“ (401).

І символічний світ, Біблія, є зерно та зародок правди: „ґрунт, що приносить травини та плодючі дерева“ (207). Бо в „Біблії заховане, як у лущині, зерно правди“ (363). „Бо як цей єдиний, всемогучий Богом посланий дух утворив усю цю безліч⁵⁾ небесних, земних та підземних образів, — — — таксамо він може з мертвого вивести живе, з пустоти багатство, з безглуздя смак, з пітьми світло — — —“ (271).⁶⁾ „Відродження“ є супроти Біблії прояснення її сенсу (274). Біблія є „пусте поле, що приносить траву та ароматні квіти. Це її символ, що зроджує з пустоти багатство, з загнилого нетлінне“ (272). Бог є в Біблії „захований у тлінному вбранні так, як плід у нікчемному зерні“ (285). Це — таємниця слова, письма: „сім'я є слово бже“ (290). Тому: „жуй добре, коли ти в Біблії читаєш: зерно, сім'я, колос, хліб, яблуко, фіги, виноград, плоди, чорнуха, кміц, просо і т. д.“ (тамсає). „Як стебло заникає, коли зріє пшеничне зерно, або ліпше сказати, заховується в зерні, так також і вся фі-

гуральна тлінність, досягаючи свого притулку, знищується, поглинута його життям..." (375). Таким чином, символічне витовкмачення Біблії аналогічне відродженню людини! В обох випадках „душпиння“ та „зовнішність“ знищується, відмінюється, та з'являється до буття без перерви, до повного вияву „внутрішнє“, „ідеальне“, заховане, правдиве єство — божественне (пор. 380). Знов аналогія між різними боками світу та його життя: правдиве пізнання та правильні бажання та чин мають ту саму ціль: знищення тлінного, матеріального, перемогу над обмеженням та обмеженим „цього світу“, де заплутана, захована дійсна людина, як і „правдивий сене“ (св. Письма).

Важливе формулювання схарактеризованого тут метафізичного принципу знайдемо також у одному місці ранішого твору Сковороди, його Байок. В тому самому відношенні, як „малюнок до барв“ у кожний даний момент буття світу, знаходиться у процесі руху, „розвитку“ світу ритм до всіх процесів руху. Цікава думка Сковороди не знайшла в нього самого дальшого зв'язку. Ми дозволяємо собі виписати тут згадане місце: „Бог часто в біблій означається годом, погодою, благоденством, наприклад, лїто Господнє прїятно... Се нинї время благопрїятно... Прочти начало Соломон. проповѣдника о времени. Время, римски, tempus. оно значит не только движеніе в небесных кругах, но и мѣру движенія, называемую у древних греков *ῥυθμός*. Сіе слово значит тоже, что такт, и сіе греческое же от слова *τάσσω* (располагаю) происходит. Да и у нынѣшних музыкантов мѣра в движеніи пѣнія именуется темпо. И так темпо в движеніи планет, часовых машин и музыкальнаго пѣнія есть тоже, что в красках рисунок. Тепер видно, что значит *ῥυθμός* и tempus. И премудро пословица говорит: в полѣ пшеница годом родится... Премудро и у римлян говаривали: annus producit, non ager. Рисунок и темпо есть невидимость. Басня наша да заключится словами: *ῥυθμῷ δὲ χαίρομεν διὰ τὸ γινώσκειν καὶ συντεταγμένον*. Кто сіе разжует, тот знает, что значит ритм“ (Баг. II, 164).⁷⁾ Здається, ритмічний коловорот у житті рослини привів Сковороду до такого частого та різноманітного використання цього образу. Образ рослини якнайчастіше в'яжеться з одним із основних принципів діалектики, з принципом коловороту⁸⁾.

Тимто образ рослини, як один із основних метафізичних образів, зустрічаємо в історії філософії з-давніх-давен.⁹⁾ Зокрема в тих відрізках історії людської думки, якими ми переважно цікавимося у цій книзі — у платонізмі, в патристиці, в німецькій містиці, образ рослини в метафізичній функції зустрічається як-найчастіше.

Вже в досократиків знайдемо вивід слова „природа“ *φύσις* від *φύω* та *φύτος*. Платон порівнює душу з сім'ям, зі зерном посіяним¹⁰⁾. Та те саме знайдемо і в св. Письмі¹¹⁾. Філонові в цьому пункті не було важко зв'язати обидві гетерогенні лінії розвитку докупі, — „з рослини повстає плід, і так стає з початку кінець, з плоду, що криє в собі сім'я, повстає рослина, так, що з кінця стає початок“¹²⁾. Цю думку зустрінемо в обох вітах платонізму, — в поганській: у Плотіна та Прокла, та християнській — у отців церкви. Плотін пише: „Те, що вище за життя, є причина життя... Треба уявляти її собі як життя великої рослини, що охоплює все, та що її основа

залишається незмінна та неподільна та, здається, знаходиться в корінні. Ця основа, з одного боку, постачає рослині інтензивне загальне життя, але, з другого боку, залишається в собі самій та не є множна, а лише — причина множного¹³⁾.

І тому, що символ рослини вживається часто в Новому Заповіті, як і в Старому¹⁴⁾, то цей образ розповсюджується в християнській, і в ортодоксальній, і в єретицькій традиції¹⁵⁾. „Ростина“ та „сімя“ є влюблені образи Григорія Ниського¹⁶⁾. Але зустрінемо їх і в Ареопагітиках¹⁷⁾. І в Августина зустрічаємо образ рослини з трохи иным притиском¹⁸⁾. Спеціально на сході улюблені отці, як Макарій Єгипетський та Максим Сповідник, залюбки вживають того самого образу¹⁹⁾.

Образ рослини зчасом виступає в німецькій містиці все більш та більш на перший план: у середньовіччі ще переважно в тісному звязку з св. Письмом, пізніше, як основа своєрідної метафізики. У Майстра Екгарта зустрічаємо лише твердження, що „сімя груші виростає у грушу, сімя горіхового дерева — в горіхове дерево; а сімя божє (себто людина! Д.Ч.) — в Бога“ (II, 91). Створіння він уподоблює „вилиттю“ сили кореня в цілу рослину²⁰⁾. Тавлер користується у своїх проповідях численними та різноманітними порівняннями людини з деревом, з якого розвиваються плоди, — як із людини розвиваються її діла...²¹⁾.

В нових часах уживає С. Франк образу рослини лише принагідно²²⁾. Зате Валентин Вайгель переповнює свої писання витовкмачуваннями метафізичного сенсу цього образу. „Груша з дерева, зерно з груші. Тому з зерна може знову вирости груша разом із іншими грушами, та так усе виходить ізсередини, з невидного в видне“. „Відкіля росте дерево? з сімени; таксамо, як у вишні лежить велике дерево, так мусять корінь, сімя, віти, парости, листя та багато сотень інших вишень там лежати захованих, і ніхто не може цьому повірити або це побачити, коли не кинути зерно в землю, щоб посіяти його, аби росло²³⁾. „Світ захований не тільки в людині²⁴⁾, але і в горошині; це як сімя в материнському тілі, з якого росте людина, спершу навряд чи таке велике як горошина, а проте в ньому захована ціла людина“. „Жолудь є маленьке зерно, та в ньому захований прекрасний великий дуб, із корінням, пнем, вітами, листям, паростами та безліччю інших жолудів, так що з них можна нарубати чимало дров... Ця, як висловлюється Сковорода, „сила“ зерна є, власне, сила божжа: Бог „може з одного горіха утворити кілька тисяч горіхів, та в одному горіху заключити безчисленні горіхи, разом із деревом“... „В зерні пшеничному заховані заразом корінь, стебло, колос та трицять інших зерен...“²⁵⁾. У смерті діється „fructuosa multiplicatio“. „В усіх ростилах пізнаємо, що без смерті не зроджується плід. У плунку всі страви мають зогнити та вмерти, або перетравитися“... Тай слово божє „є в нашому земному тілі посіяне як зерно...“; „слово божє... росте, як троянда з сімени, як стебло з зерна, бо, як ми бачимо у природі, кожне сімя має в собі цвіт; а зерно або ростина має спершу зогнити, вмирає та стає нічим“²⁶⁾.

Таксамо різноманітний є вжиток образу рослини в Якова Беме. Усе створіння є „обявлення“ Бога, таксамо, „як яблуко росте на яблуні, воно не є саме дерево, але росте силою дерева: так усі речі повстали з божого

хотіння²⁷⁾. „Погляньте на зерно на дереві,... в ньому лежить *Mysterium magnum* відповідно до якості дерева, бо в ньому лежить ціле дерево, з корінням та плодом, але воно (містерія, *Ч. Д.*) не є виявлене, як довго воно є лише сім'я; як тільки його сіють у його матір-землю, то вона виявлюється...“²⁸⁾. Тому саме для Беме немає ліпшої книги про Бога, як поляна з квітами²⁹⁾. — Образ рослини — і в послідовників Беме — Франкенберга, Коменського, Чеша³⁰⁾, та в розенкройцерів³¹⁾ і в Чепка³²⁾.

Таксамо і в Ангела Сілезія: „В одному зерні горчичному, якщо ти хочеш розуміти, є образ усіх вищих та нижчих річей“; „...плід лежить у сімені, Бог — у світі: розумний, хто шукає його там“; „як ти бачиш вогонь у кремені, дерево в зерні, так уявляй собі створіння в Бозі-Творці“³³⁾. Подібне і в інших релігійних поетів барока, напр. у Фр. Шпее³⁴⁾.

Образ рослини дістає нову силу в філософії німецького ідеалізму: так у Баадера — „На основі того самого закону, на основі якого оце дерево, овіяне тихими вітерцями, осяяне сліпучим соняшним світлом, приносить листя та цвіт, на основі того самого закону незіпсована душа, що стремить до правди та богопізнання, возрадується та просвітиться...“ (XI, 24), — бо відношення душі до Бога те саме, що рослини до сонця (XI, 8). Таксамо і для Фіхте свобода людини нагадує свободу рослини, що продукує свої органи³⁵⁾... Але в Шеллінга та Гегеля образ рослини приймає знову метафізичний характер. Для Шеллінга життя рослини знову є символом життя в с е с в і т у: „видна природа є в частинах і в цілому образом — руху, що йде постійно вперед та назад. Дерево — підіймається завше від коріння до плоду і, дійшовши до вершка, скидає знову з себе все та повертається до стану безпліддя, знов обертається в корінь на те, щоб піднятися знову. Уся діяльність рослини звернена на те, щоб виробляти сім'я, щоб у ньому почати з початку й через новий наперед спрямований процес знову виробити сім'я та почати знову. Та й уся видна природа, здається, — невтомно повертається в цьому колі“³⁶⁾. Для Гегеля життя рослини символ життя духа: зерно рослини „має стремління розвинути, воно не може витримати, залишаючися при собі — потяг переходить у існування. З'являється різноманітне; але все це вже було заховане в зародку, що правда, в нерозвиненому стані, заховане й ідеально. — Найвища форма виходу зі себе самого, наперед означений кінець є плід, себто виріб зародку, поворот до первісного стану. Зародок хоче зродити себе самого. Те, що є в ньому, розкладає себе та збирає себе знову в єдність, із якої вийшло“³⁷⁾. Коли можна говорити і про деяку особливу увагу до органічних символів у новітній філософії (Бергсон, Дріш), то схожість аналіз цих символів із містичною та романтичною традицією в найновіших філософів невелика. — Та як не як, а символ рослини є вічним символом життя всесвіту та його окремих частин, — зокрема, коли це життя розглядати як зорганізований, „органічний“ (а не хаотичний!) рух між єдністю та многістю. Наскільки органічність та гармонійність світу найбільше підкреслюють ті, що знаходять у цьому світі ідеальні елементи, настільки цілком природна спорідненість Сквороди зі згаданими вище представниками ідеалістичної та християнської філософії³⁸⁾.

- 1) Детальніша аналіза людського буття — в § 14 та далі.
- 2) Пор. ще: 239, 259, 304, 465 та далі, 485 та в інших місцях.
- 3) Чи не натяк на науку про „астральне тіло“.
- 4) І цей символ ми зустрічаємо деінде — пор. цит. збірник Бошіуса.
- 5) „Тьма“ у значінні п'тьма, але також безліч. Нерідка в Сковороди гра словом із кількома значіннями (пор. „покой“, „мир“ ітд.).
- 6) Розуміється — у процесі символічного пізнання.
- 7) Пор. ще цитату, додану до одного з віршів Сковороди — Баг. II, 278 та, може, ще стор. 391. В цілому, як сказано, Сковорода не робить ніякого вжитку з цікавих зародків науки про час як ритм.
- 8) У зв'язку з образом ростини стоїть також наука про множність світів, що його Сковорода кілька разів згадує, як можливу, говорячи про світ, „якщо їх є багато“ (пор. стор. 308 та в ин. місцях). Очевидячки, він має на увазі відповідну науку Орігена (De princ. III, 5, 3). Подібні місця зустрінемо і в Вайгеля (Opel, 260). Не виключено, що Сковорода має на увазі відповідні місця в Суареца (пор. H. Richter: Spinozas philosophische Terminologie I, Leipzig, 1913, ст. 53 й далі, в Суареца: Disputationes metaphysicae, 29, 2, 35; 35 й далі) можливо, що знання Сковороди сягає й даліше в старовину — до Демокрита та Епікура, це тим можливіше, що в XVII. віці про Демокрита (також і про його науку про множність світів) інформував Magnenus: Democritus redivivus, London, 1658, а про Епікура Gassendi: Syntagma philosophiae Epicuri, Haag, 1659. Пор. ще в Спінози Ethica, II, 7; epist. 35, 36.
- 9) Пор. Р. Айслер, op. cit., також його: „Orphisch-dionysische Mysterienreligionen in der christlichen Antike“ (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922-3, том II). З етнографічної літератури треба згадати стару книгу W. Manhardt: Wald- und Feldkulte 1874 (2 вид. 1904), з пункту погляду історії релігії: A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Lpz. 1905; L. Weniger: Altgriechischer Baumkultus, Lpz., 1919.
- 10) Phädon, 83E. Phaidros, 276B, Resp. 497B, Timaeus, 73C.
- 11) A. Wünsche, op. cit., та зокрема стаття М. Альтмана „К поетике Гомера“ в IV, томі збірника „Язык и литература“, Ленінград, 1929, де зібрані численні паралелі між Біблією та Гомером до кількох пунктів поетичної символіки.
- 12) De opif. mundi 12 (41) M. 9; 13 (44) M. 9; De plantatione, 1 (1-4) Vita Mos. II, 22 (180). M. 162.
- 13) III, 8, 10, пор. III, 2, 15; III, 7, II; VII, 2, 20.
- 14) Напр. Йоанн, 12, 14; Кор. I, 15, 37 та далі; Рим. 11, 16 та в ин. місцях. Пор. E. Lehmann, op. cit., 51.
- 15) Пор. H. Leisegang, Gnois, cit.; та мою статтю „Філософічна метода Сковороди“, цит.
- 16) Флоровський, op. cit. 182.
- 17) Epist. 9.
- 18) „Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerat, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus omnia simul creavit, habuisse simul omnia, quae cum illo et in illo facta sunt“ (cit. у Opel-я 261).
- 19) Добротолюбів, цит. IV, 249 та далі, III, 231.
- 20) Pfeiffer, 94; пор. I, 51, II, 163 та далі. Пор. Bonaventura, „Lignum vitae“.
- 21) I, 198; пор. I, 29, 53, 103, 190, II, 22, 37 та далі, 157, 188, 207. Сузо — пор. § 28, „Theologia Deutsch“ Büttner, 76, 79, J. Zahn, op. cit. 264.
- 22) Paradoxa, 8 та далі, 205, 199, 185 та далі 304 та далі, 339.
- 23) Der güldene Griff, 7, 47. пор. Vom Ort der Welt 42.
- 24) Натяк на теорію пізнання Вайгеля, пор. § 19.
- 25) Nosce te ipsum, 1618, 14, 50.
- 26) Postill, I, 170, II, 4, пор. I, 6, 69, 227. Найважливіші місця: „In einem Weitzen Korn ist verborgentlich /gegenwertig/ die Wurzel /der Stengel/ die Ehre vnd andere dreissig Körnlein — —“ (Nosce te ipsum, 50); також: „Also in allen Gewachsen erkennet wird, wie das ohne den Tod keine Frucht gebohren werde / Jm Magen müssen alle Speisen faulen vnd sterben/ oder gedäwet werde“ (Postill, I, 170).
- 27) De signatura rerum, XVI, 1.
- 28) Gnadenwahl, 8, 9. пор. De tripl. vita, 9, 12; Aurora, XIX, 56, IV, 13; Sex puncta theosophica, Vorrede ra passim, Menschenwerdung, XII 22, Weg zu Christo I, 49, II, 23. Наводимо тут найважливіше місце в оригінальному тексті: Gnadenwahl, cit.— „Sehet an einen Korn zu einem Baume /wie oben angedeutet:

darinnen lieget das Mysterium Magnum nach des Kernes Eigenschaft /denn es lieget der gantze Baum/ samt der Wurtzel /und Frucht/ darinnen / und ist doch keines nicht offenbahr/ so lange es nur ein Saame ist; so bald es aber in seine Mutter in die Erde eingesäet wird /so wird es offenbahr/ und hebet an in der feuerischen Sciencz zu treiben“.

²⁹ De trib. princ. II, 8, 12.

³⁰ Franckenberg, Raphael, 15, 27, 43. („Baum“), 31, 58 („Korn“). — Також Peuckert, op. cit. 318, 331, 440 — уривок із бреслявського рукопису; пор. 111. — Komenský — Centrum securitatis, I; Tschesch — G. Ellinger: Angelus Silesius, ein Lebensbild, Breslau, 1927, 36.

³¹ „Fama“ J. V. Andreae; „Via veterum sapientum“ Nollius-a, цитовано в Peuckert-a, 176.

³² Ченко (Milch, 240, ч. 10):

Das Gräslein is ein Buch, suchst du es aufzuschliessen,
du kannst die Schöpfung draus und alle Weisheit wissen.

³³ Наводимо німецький текст:

In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen wilt.
ist aller oberern und untern Dinge Bild (IV, 161).
— — — — — im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt: wie klug, ist der ihn drinne sucht (IV, 158).
Wie du das Feu'r im Kies, den Baum im Kern siehst sein.
so bild dir das Geschöpf in Gott, dem Schöpfer ein (IV, 185)

Також: I, 32, 52, 60, II, 74, 230, III, 34, 39, 90-91, 154, 198, V, 13, 37, VI, 46.

³⁴ Fr. Spee: Güldenes Tugent-Buch, Köln, 1666, 54. Пор. образ рослини (зерна) в іншому сенсі — Fricke, op. cit. 71.

³⁵ Werke, вид. Medicus-a III, 389.

³⁶ Weltalter, 61 та далі.

³⁷ Werke, Glockner, XVII, 50 та далі, пор. System der Sittlichkeit, Lasson, 426 та далі „Philosophie der Religion“, Lasson, II, 22 та далі, „Philosophie der Geschichte“, Lasson, 35. — Цей образ попав і до численних гегеліанців, напр., у „Антидипінг“ Енгельса, а так і до всієї марксівської літератури та до полеміки коло неї. Дивно, що саме цей пункт схожості з марксизмом не використав ніхто з марксівських тлумачів Сковороди! — До речі, й раніше символом рослини користувалися окремі представники матеріалізму та схожих течій — так маємо цей образ не лише в стоїків (Клеант: Stoicorum veterum fragmenta, Arnim, I, 497.) але і в Епікура: Diogenes Laert, X, 89-90. — До цієї теми ще Leisegang, Denkformen.

³⁸ До історії образу рослини в містичці ще: E. Seeberg, G. Arnold, 151 F. Lieb. Baader, 217 та далі (про Bonnet); Tieck, Phantasia, I, 386.

IV. АНТРОПОЛОГІЯ.

14. Внутрішня людина.

Zwei Menschen sind in dir...

Через символ рослини ми наближуємося до теми, що є одна з центральних у Сковороди. Ерн¹⁾ указав справедливо, що антропологія та етика, чи коротше кажучи, людина стоїть у центрі уваги Сковороди. Метафізичні теорії є в значній мірі лише шляхами, що до вирішення проблеми людини ведуть²⁾.

Розуміється, не через своє матеріяльне, тілесне буття, що для Сковороди є лише „трупом“, „тінню“, „брудом“, людина має своє центральне значіння у світі, а навіть і не через душу, але тому, що людська істота — як правда й усе в світі — є подвійна, складається з „зовнішності“ тіла та з поверхні душі та з захованої в тілі й під душею „правдивої“, „внутрішньої“, „дійсної“ людини (здебільша: „истинный человек“).

Сковорода почав свою письменницьку діяльність, розвиваючи саме цю думку в своїх обох увідних лекціях у Харкові 1766. року, та ту саму думку знайдемо ми намічену і в раніших поетичних творах та листах Сковороди. І новим обробом цієї самої думки Сковорода закінчує свою письменницьку діяльність, діалогом „Потоп змін“, що в значній мірі викладає теж науку про „внутрішню людину“. Цей поворот початку до кінця не випадковий: проблема „внутрішньої людини“ дійсно для Сковороди, як уже сказано, центральна. Ідея внутрішньої людини означає собою й етику Сковороди, — завдання людини „переобразитися“ в „дійсну людину“...

Внутрішня людина таксамо захована в зовнішній людині, як ідеї в матерії. І душа має свою „поверхню“, свою „зовнішність“, що прикриває глибину внутрішнього. Ці обидві зовнішні шари людської істоти слід усунути, щоб дати вільно проявитися внутрішній людині, щоб вона вийшла з своєї глибини. Перший засновок для звільнення внутрішньої людини є пізнання, що внутрішня людина взагалі існує. Цей теоретичний ступінь є лише перший та підготовчий ступінь на шляху до „нових народин“, на шляху до „дійсної людини“.

1. „Є дві людини: земна та небесна в тій самій людині“ (393). „Тіло та кров“ треба залишити (53, пор. 522 та далі). „Ти бачиш лише землю в тобі. Це значить, ти не бачиш, що земля та ніщо є одне й те саме... Ти бачиш лише тінь,... пустоту та ніщо“ (80). — „тільки завісу тіла“ (522). „Дійсна людина не вмирає — Ми ніколи не бачили дійсної людини,

а в людини, що ми її бачили, руки, ноги та все инше стануть порохом“ (111). Пізнаючи дійсну людину, підіймаємось „від землі до неба“ (172). „Не кажи, що тобі належить лише кров. Через це ти відкидаєш дійсну, духову людину“ (183). „Тепер зникає моє сліпе око та переображається в духове око віри, що бачить у своєму нещасному тілі, поруч із непростійним тілом та кровю, небо та височінь мого Бога, що тримає рукою мій порох, це є друге та певне — друга людина“ (198).

„Дійсна людина“ є „таємниця“. — „Ти“ — звертається Сковорода до дійсної людини, — „є моя таємниця, а все тіло є сіно та лушпиння“ (205). „О, нещасний мертвяче! Підійми лише трохи твої поховані думки понад стихійною тіннію, й ти побачиш правдиву людину, живу, що сяє в недосязному світлі“ (314).

2. „Ти так довго будеш як земля та не переобразишся у Христа, як довго ти не бачиш світлої небесної людини“ (51, 522). „Слухай, християнине, із твоім потанським серцем! Чи ще довго ти лежатимеш на землі? Чи будеш, нарешті, людиною? Чому не стаєш нею? Тому, що ти дивинися на тілесну завісу, та що твоє око не може витримати, щоб подивитися на обличчя правдивої божественної людини. Ти так довго не станеш із земної небесною людиною, як довго ти не пізнаєш, що є дійсна людина“ (53). „Коли її пізнаєш, то й побачиш її“ (83). „Ти вже пізнав у собі людину, її сила безмежна. Май надію на неї, коли ти вже пізнав її“ (104). „Хто зрозумів цю людину, той її любить, та того вона любить, та буде одне з ним, подібно як той, хто любить порох, сам є порох та повертається в землю. Хто ж пізнав нетлінну та дійсну людину, той не вмирає, і смерть не має над ним сили, але вічно панує, вірний раб зі своїм паном, він скидає земне тіло, як старий одяг та вдягає нове тіло — — —“ (112³). „Пізнаючи її, ми в мент у неї переображаємось“ (131). „Лише віра бачить цю дивну людину, що її тінями є ми всі — Віра в цю тінь, що тече мимо, непростійна як вода, зникає; її загин кінчається воскресенням, віра бачить очищеним зміслом Людину, що сяє в недосязному світлі та нас вітає“ (312). „Хай воскреснуть та побачать Людину, що підіймається над хмарами⁴), та проссяють як сонце“ (314).

Иншими словами, вже пізнання дійсної людини, відкриття її „таємниці“, утворює підвалини, щоб зеднатися із „внутрішньою“, „дійсною“, „правдивою“ людиною. Навряд чи можна назвати це підвищення ролі пізнання „гностичним“ елементом у світогляді Сковороди, хоч деяка спорідненість у цій високій оцінці пізнання з християнським гнозисом, напр. Клімента Олександрійського, без сумніву є. Але етична наука Сковороди знає пізнання лише як підпорядковану чесноту.

3. Внутрішня людина цілком відмінна від зовнішньої. Її перемога над зовнішньою людиною є „другі народини“ людини, є власне „утворення“ людини, бо її існування, як „зовнішня людина“, було в дійсності лише ілюзорне існування.

Утворення людини „відбувається не тоді, як содомська людина з тіла та крові, подібно горщиківі з землі та бруду, будується, утворюється, виліплюється...“ „Сотвореніє челоуѣка есть то второе рожденіе“ (401). Ілюзорний характер буття зовнішньої людини малює Сковорода

з пишністю барокового письменника: зовнішня людина „зривається, сліпливається, образується, извивається, стоить, ходить, сидить, машет, очі, уши, ноздри ім'єт, шевелиться и красується как обезьяна; болтає и веде р'єчит как римская Цытерія; чувствует как кумир, мудрствует как идол, осизает как преисподній крот; шупаєт как безокой; гордится как безумный; изм'єняется как луна; беспокоится как сатана; паучится как паучина; алчен как пес; жаден как водная бол'єзнь; лукав как змій; ласков как крокодил; постоянен как море; в'єрный как в'єтер; надежный как лед; разсыпчив как прах; ищезает как сон... Сей всяк человек ложный: с'єнь, тьма, пар, тл'єнь, сон. Когда ж бывает прямое сотвореніе человеку? Тогда, когда второе рожденіе — — —“ (401). „Бренный кумир ограничен, заключаем т'єсною. Духовный же Человек, есть свобод. В высоту, в глубину, в широту л'єтает безпред'єльно. Не м'єшают ему ни горы, ни р'єки, ни моря, ни пустыни. Проводит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в преждебывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окіана, входит дверем заключенным. Очи его голубины, орлія крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина в'єрность, пеларгова благодарность, агнцово незлобіє, быстрота соколя, журавляя бодрость. Т'єло его адмант, смарагд, сапфир, іаспис, оарсис, кристалл и анаеракс. Над главою его седмица Божіих птиц: дух вкуса, дух в'єры, дух надежды, дух милосердія, дух сов'єта, дух прозр'єнія, дух чистосердечія. Глас его глас грома. Нечаянный, як молнія и как шумящій бурный дух — — —“ (401—2). „Он не только на неприступные прямо верхи гор Кавказских, но на небо, даже до Сатурна, и в самое солнце, восходит и нисходит — — —“ (403)⁴.

Дійсна людина визначається атрибутами Бога: вона „жива“ (57), „вона не в ряді цих мертвих, вона вічно жива“ (58). Вона „божествена людина“ (77), вона — „сонце“, бо „висисає потоки та проміння божества, що дають життя“ (77). Вона — „ціла людина“, — „зовнішній“ людині бракує цілості! (79) Вона — „голова“, „точність“, „єство“ людини (80 та далі). „Ти т'єнь, тьма та тл'єнність. Ти сновид твоєї дійсної людини („ты соніє истиннаго твоего человека“⁵). Ти одяг, а він тіло. Ти ніщо, а він у тобі істота. Ти бруд, а він у тобі краса, образ та плян“ (84). Вона — „зерно“ людини, людського буття (103). Вона „подібна до блискавки“ (174). Вона „правдивий Адам“ (199), „особлива людина“ (311), „приятель“ („друг“) Бога (310), „нова людина“ (313), „вічна та ціла людина“ (403) і т. д.

4. Дійсна людина є Христос, або, що те саме, сам Бог. Усі люди тожні в Христі, не тільки образowo, але і справді, дійсно та реально. „Пізнати, що таке дійсна людина, це значить — пізнати сина чоловічого або Христа“ (52). „Одна й та сама праця є пізнати себе та зрозуміти Бога, пізнати та зрозуміти дійсну людину. Вся трудність та омана від її тіні, при якій ми всі затримуюємось. Але дійсна людина та Бог одне й те саме“ (92). „Дійсна людина є наш Бог у тілі“ (101). „Дійсна людина є своєму вічному батькові єством та силою рівна, єдина в кожному з нас та ціла в усякому“ (112). „В усіх одна і та сама дійсна людина, та вони — в ній“ (131). Тексти, що говорять про Бога, Сковорода просто переносить на дійсну людину.⁶)

Люди є „тисяча в одній Людині, що стоїть перед Богом та одна божественна людина в тисячі наших людей — але не лише тисяча, а всі люди всіх часів є в одній божественній людині, як і безмежний хор наших світів є в божественному світі та в раї цього першородного світу — — — Зрозумій зерно яблучне, і цього тобі досить — — — Коли хто лише трохи натхнений духом божим, то він може легко повірити, що в одній божественній людині знайдуть місце всі наші тілесні люди — — — Чи був ти коли в царському палаці? Чи стояв ти посеред кімнати, де всі чотири стіни та двері були покриті дзеркалами? — — — Стань на рівному місці та накажи поставити навколо себе сто дзеркал у колі. Тоді побачиш та переконаєшся, що твій тілесний бовван має сто постатей, і всі ті постаті залежні від нього. Коли дзеркала забрати, то всі копії заховуються в своєму початку і своєму оригіналі, як вітки в їх зародку. Але наш тілесний бовван є лише тінь дійсної людини. Це створіння виявляє як малпа своїм лицедійством лише невидну та повсякчасну силу та божество тієї людини, що її всі наші боввани є лише дзеркальні тіні, які то з'являються, то зникають, зате ж правда божя залишається вічно непорушна, укріпивши свій адамантовий вид, що має в собі безчислений пісок наших тіней, пісок, що з його всюдисущої та невичерпної глибини простирається в безмежність“ (309).

Так є „дійсна людина“ подекуди неіндивідуальна або надіндивідуальна, тимто її відношення до „зовнішньої людини“ здаються випадковими та несутніми — вона не є „твій образ та твоя краса, бо вона не від тебе, а лише є в тобі та тебе утримує“ (84). З другого боку, ми знаходимо в Сковороді натяки на „вічне“ тіло кожної людини („астральне тіло“?) так, що „дійсна людина“ ніби зв'язана навіть із тілесним буттям індивідуальних людей: „не гадай, що рука твоя зогнє, навпаки, вір, що вона вічно залишиться в Бозі. Лише її тінь загине, а не рука сама. Дійсна рука та правда є вічна, бо невидна, й невидна, бо вічна“ (92). „Є земне тіло та є духове, тасмне, заховане, вічне“⁽³⁾ (96). „Коли ми переображусьмося, досягасмо радісного воскресення навіть і нашого останнього волосу“ (523)⁽⁷⁾. Тут ми знаходимося в місці, де думка Сковороди неясна або неясно висловлена. Можливо, що тут, як і деінде, ця неясність зв'язана з тим, що відношення думок Сковороди про „воскресення“ до церковної ортодоксії неясне.

Наука про „внутрішню людину“ одна з найрозповсюдженіших наук не лише християнської, а й уже античної містики. Філон розвиває з платонівських зародків науку про земного та небесного Адама⁸⁾. В св. Письмі читаємо про „внутрішню людину серця“⁹⁾. Науку про „внутрішню людину“ знайдемо майже в усіх значних отців церкви: від Климента та Григорія Ниського до представників аскетички — Макарія та Антонія¹⁰⁾.

В середньовіччі ця наука є традиційна. У містиків зустрічаємо її в усіх: Екгарт протиставляє *homo divinus*, божественну людину, нову, благородну, небесну людині старій, земній¹¹⁾. Те саме знайдемо в Тавлера¹²⁾, Суза¹³⁾, в „*Imitatio Christi*“¹⁴⁾.

І в нових часах наука про внутрішню людину загально розповсюджена. С. Франк має, що правда, тенденцію утотожнювати внутрішню лю-

дину й дух, „зовнішню“ й тіло: „Дві людини в кожній людині“, пише він та пояснює: „Ми зложені з тіла та духа, дивовижна суміш (Mixtur) життя та смерті, смертна та безсмертна, з двох протилежних природ — — Тимто кожна людина в собі поділена й є двома людьми, одна (людина) є зовнішня, символічна (bildlich), друга внутрішня, сутня, себто дух та тіло, плоть та душа“. „Ці дві людини є в кожній людині. Одна народжена з Бога, дух від духа, безсмертна, належна до життя та виправдання — — Друга людина є тіло від тіла, смертна, належна до смерті та гріху“¹⁵). — Таксама в Вайгеля: „зовнішнє, змислам приступне тіло не є власне людина, але дім, або струмент невидної людини, тому мистецтво, мудрість, розсудок, розум утворюють людину та є людиною“. Тіло є „порох та бруд“, „хижа, житло та струмент“ внутрішньої людини, яка є „правдива вічна людина“¹⁶). Те саме повторюється у псевдо-Вайгелівських творах¹⁷). — Величезну роль грає наука про внутрішню людину в Арндта¹⁸). — І в Беме ми зустрічаємо цю науку скрізь: „Дійсна людина, що її утворив Бог, та що єдино є дійсна людина, вона захована в нашій зіпсованій людині“¹⁹). На всякий спосіб у Беме різниця „зовнішня“ — „внутрішня“ людина не цілком відповідає різниці „душа“ (або „дух“ — „тіло“: „старого Адама не треба зовсім викидати, але лише стручок, як лущиння, в якому заховане насіння: зі старого єства має зазеленіти нова людина в руху божому, як стебло з зерна...“²⁰). Таксамо і в Чепка²¹) і в Ангела Сілезія: „Дві людини в тобі“, „Сутня людина є подібна до вічності, що залишається незмінна (незалежно) від усякої зовнішності“, „Чоловіче! будь сутній: бо коли світ загине, випадок відпаде, суть залишиться“²²). Нове відродження — поза межами суто церковної філософії — переживає наука про „внутрішню людину“ в романтиці²³), зокрема і в українській романтиці²⁴), і, таким чином на Україні знову брешуть мотиви Скворородиної думки, — навіть у мисленників, що Сквороди не знали²⁵)...

І наука про тотожність дійсної людини з Христом (=з Богом), та про тотожність усіх людей у Бозі є загальне добро християнської думки; отже досить поширена й поза межами філософії Сквороди²⁶). Так у Еккарта²⁷) та в С. Франка, що пише „всі люди — одна людина“²⁸), так і в Вайгеля, і в Беме²⁹). Та, може, вона найбільш підкреслена в Ангела Сілезія: „Я друге „Я“ Бога, лише в мені він знаходить те, що від вічності йому рівне та подібне“, „Людина — другий Бог“, „правдивий син божий є лише один Христос, та кожен християнин повинен бути тим самим Христом“, „усі люди мають бути в Христі єдині“, „перша та остання людина є лише один Христос, бо всі з нього повстають та ним обняті“³⁰).

¹) Цит., стор. 214 та далі.

²) Одначе в тій книзі ми, з огляду на меншу розробленість метафізичних поглядів Сквороди, зупинялись на них трохи більше, ніж це робимо в цьому та наступних параграфах із його антропологією та етикою. Доповнення читач знайде в нашій німецькій книзі про Сквороду. Але й у цій праці ми маємо достатній матеріал для характеристики всіх хоч трохи сутніх точок світогляду Сквороди.

³) Далі Скворода говорить про „вуха, очі, язик“, що „заховані в Бозі“ (112), — це знову якісь неясні натяки на науку про астральне тіло, або

подібні „вищі“ форми тілесного буття — пор. у новітній філософській літературі Н. О. Лосський, „Путь“, 1931.

⁴⁾ Ця постать „дійної людини“, що підіймається над нашим світом зображена на гравюрах Льюїсена до творів Беме (див. таблицю IV), ця гравюра з тим самим правом могла б бути ілюстрацією до відповідного місця в Сковороди. Пор. до „Божих птиць“ сім духів світлого (та паралельно сім духів темного) світу на іншій гравюрі Льюїсена, що подана в нас на тій самій таблиці!

⁵⁾ Цілковита паралеля в Рільке: „Wenn du der Träumer bist, so bin ich Traum“ — звертається він до Бога.

⁶⁾ Пор. 174, 198, 306, 312 та інде.

⁷⁾ Пор. також цит. статтю Лосського та його статтю про Ляйбніца в „Archiv für Geschichte der Philosophie“, XL. — Ковалінський резюмує науку Сковороди про внутрішню людину в своєму життєписі Сковороди (18–20). Ковалінський підкреслює кілька пунктів, які в Сковороди не висловлені з таким притиском: по-перше, наука про подвійність усіх душевних сил: „є два розуми, дві волі, два закони, два життя“; підкреслене, по-друге, в Ковалінського порівняння „дійсної людини“ з зерном, та це ми відмітили і в Сковороди (пор. ще § 13; відмітимо в Ковалінського й вислів, що сімя людини має рости в дійсну людину. Та Ковалінський міг, при всьому пієтетизмі до свого вчителя, мимовільно піддатися впливам добре йому знайомої містичної літератури (Сен-Мартен)... Через це ми користуємось ним із обережністю.

⁸⁾ Leg. alleg. I. 12 (31). M. 49; De conf. ling. 14 (61). M. 414 та далі; De gigantibus (62) та далі.

⁹⁾ Петро, 1, 3, 4.

¹⁰⁾ Климент — Protrep. 10, 98, Григорій — De hom. opif. 16 та далі, аскети — Добротолюбіє, I, 258, 263. J. Stoffels: Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn a. R., 1918, 52, 93, 109.

¹¹⁾ Pfeifer, 9, 14 та далі, 29 та інде, пор. Bernhart, 192 та далі. Також 1, 62, 163, 11, 89.

¹²⁾ I, 41, 97, 11, 113.

¹³⁾ I, 44, 142, 151 та інде.

¹⁴⁾ Напр. II, 49, 4; III, 50, 3; III, 55, 3.

¹⁵⁾ Парадокс, 96 та далі, 295, пор. 90, 281.

¹⁶⁾ Nosce te ipsum, 18, 118. Postill, 206 та далі, 228 та далі.

¹⁷⁾ Theologia VVeigelii, 13.

¹⁸⁾ Sechs Bücher vom wahren Christentum, I, 15 та далі.

¹⁹⁾ Epist., I, 10; Myst. magn. XVI, 14; Vom übersinnlichen Leben, 44.

²⁰⁾ Menschenwerdung, XII, 22. Пор. далі 16. Peuckert, 303.

²¹⁾ 243, ч. 46.

²²⁾ Цитуємо в оригіналі;

Zwei Menschen sind in dir — — — (V, 120).

Ein wesentlicher Mensch ist wie die Ewigkeit,

die unverändert bleibt von aller Aeusserheit (II, 71).

Mensch werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht,

so fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht (II, 30).

²³⁾ Unger; Novalis, Herder und Kleist, Frankfurt a. M., 1922, 10 та далі, Baader, XI, 127, XII, 198, пор. Lieb, op. cit. 222.

²⁴⁾ В. Петров: Куліш у п'ядесяти роки. Том I. Київ, 1929 та мою рецензію на цю книгу в „Zeitschrift für slav. Philologie“, 1930.

²⁵⁾ Пор. § 15 та мою статтю про „Філософію серця“ Куліша в „Orient und Occident“, 1933, 14, також мій „Напис“.

²⁶⁾ До Галатів, 2, 20; Роджер Бекон — Bernhart, 157.

²⁷⁾ Bernhart, 189.

²⁸⁾ Die guldin Arch. XCVI, Cb, CIIb та інде.

²⁹⁾ Weigel — Vom Ort der Welt, 90, 91; Nosce te ipsum, 120 та далі. J. Boehme — Aurora, XXII, 46; De tripl. vita, IX, 87.

³⁰⁾ Випишуємо в оригіналі:

Ich bin Gott's ander Er, in mir find't er allein,

was ihm in Ewigkeit wird gleich und aehnlich sein (I, 287).

Der Mensch der andre Gott.

Sag zwischen mir und Gott den ew'gen Unterscheid?
Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit (II, 201).

Der wahre Gottessohn ist Chistus nur allein,
doch muss ein jeder Christ derselbe Christus sein (V, 9).

— — — — alle Menschen soll'n in Christo einer sein (V, 149).

Der erst und letzte Mensch ist Christus selbst allein,
weil all' aus ihm entstehn, in ihm beschlossen sein (V, 155).

15. Серце.

Тому, що Сковорода протиставляє „внутрішню людину“ не лише тілу, а ще й якійсь „поверхній“ психічного життя, ми повинні б сподіватися, що він у якійсь формі розв'є науку про глибшу сферу душевного та духового життя. В наших шуканнях ми не помилилися: дійсно Сковорода відрізняє поверхню психічного життя та глибину, що він її зве „серцем“. Одначе уявління про „серце“ є, скоріше передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розв'їй ідеї „внутрішньої людини“. „Серце“ є корінь усього життя людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі й духа, — шлях до „дійсної людини“ веде через „переображення душі в духа, а духа — в серце“ (205).

Серце є найпервісніше в душі, до чого душа має „повернутися“ (63). Воно є безодня, глибінь, основа людського буття — „О, серце! безодне ширша за всі води та небеса!... Яке ти глибоке! Ти обіймаєш та втримуєш усе, а тебе ніщо не може обняти“ (88). „Серце є голова твоєї зовнішності. А коли воно є голова, то ти сам — твоє серце“ (88). „Серце наше — це дійсна людина“ (91). „Человѣкъ есть сердце“ (Баг. I, 112). Серце є „корінь“ людини (169, 466, 486). „Серце є корінь та ество: кожен є тим, чие серце в ньому. Вовче серце є дійсний вовк, хоч воно й не виглядає, як вовк“ (207). Як повітря невидне та непомітне, але ламає дерева, руйнує будови, гонить хвилі та кораблі, гасить та роздмухує вогонь, так і серце: „думки серця — — — непомітні, ніби їх зовсім немає, але з цієї іскри повстає велика пожежа, виникає повстання та руїна; від цього зерна залежить ціле деревц нашого життя“ (248).

Розуміється, не досить визначати найглибше в людині, як серце, — містики всіх часів витратили немало сил, щоб дати означення цьому середовищу людського буття. Сковорода хоче з різних боків ближче підійти до ества „серця“.

Серце є божественне в людині. Внутрішня людина є Бог, — тому й серце є божественного „елементу“: „Бог у нашому серці“ (252). Серце означене епітетами Бога: воно „вогнисте“, воно „божествена іскра“ в людині¹⁾. — Серце, як і Бог, „неподільне“, „нероздільне“, не піддається аналізу. Серце Сковорода зве „точкою“, „пунктом“, „центром“ душі²⁾. Іншими словами — серце є ціла, „цілісна“ людина, бо емпіричній людині саме і бракує цілости (79—80). Дійсна людина в глибині серця не є складна, комплексна, „не сплетена з тілесного плетива“ (403), але „вічна, ціла“. Богопізнання не приступне нікому, хто має лише „половину серця“ (106) або „половину душі“ (260). З цим зв'язаний і символічний

сене легенди про сліпця та кульгавого³) (214). Єдність, цілісність серця є разом єдність усіх серць у Бозі (308).

Коли Сковорода хоче визначити внутрішній характер серця, сердечного життя, то він, з одного боку, виходить від характеристик „душевної искри“, *scintilla animae* або *rationis* у філософії середньовіччя, і іноді серце є для нього раціональний принцип: „думка“, „мисля“ — „думка є наш головний та центральний пункт. Тому вона часто зветься серцем...“ (81). Думку можна назвати „сімя. Сімя є початок плоду. Рішення серця є голова наших чинів“ (91).

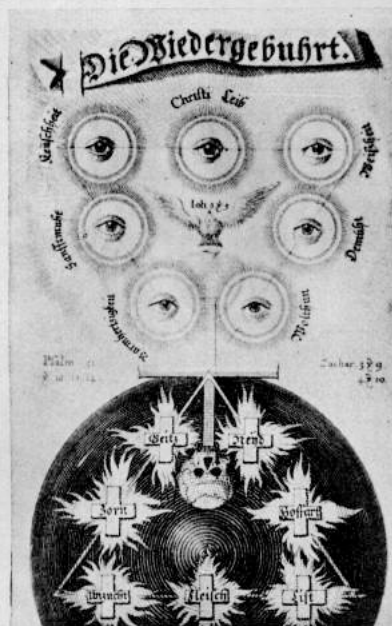
Але серце є не лише думка. Наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення: „Таємна безодня наших думок та глибоке серце є одне й те саме — — — Глибоке серце або думка є ціла людина та голова“ (82). „Думки в серці та серце з ними, як із крилами. Але серце невидне. Що в ньому: погода, весна та весілля або війна, блискавка та грім, — цього не бачимо“ (469 та далі), — тут намічене розуміння серця, як сфери підсвідомого.

Наука про серце не повинна бути наукою містичною. Але Сковорода надає їй містичного забарвлення. Серце безроздільне, панський принцип, що своїм напрямом визначає поворот людини до Бога або від Бога. „Сердечна безодня є голова та джерело всього“ (485: всім дьлам). Обидві можливо — безмежна висота, до якої може піднятися людина, та безмежна глибина, до якої вона може впасти, — є разом у серці: „стара й нова мова — обидві заховані в безодні серця“ (119). „Нога гордині та рука та роги грішника та вуха та око — просте та хитре — це все — — — заховане в глибині серця“ (119). „Добра природа та добра порода („врода“) є добре серце... Добре серце є вічно текуче джерело, з якого витікають вічно чисті потоки, себто думки“ (465).

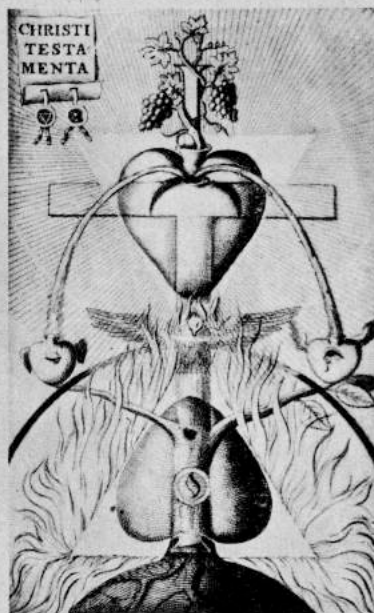
Тимто Сковорода відрізняє просто два серця, — „старе й нове“ (88); „суєвірне“, „попільне“, „темне“ (100, 410) та „тілесне“, „скотське“ „звіряче“ (421), „нечисте“ (455) — з одного боку, та „нове й чисте“ (120, 189), „спокійне“, „тихе“, „мирне“, „прозоре“ (207: в чистом сердці при воді тихой и прозачній, 228). „Дивно, як серце з вічного та ясного може зробитися темним та розбитим“ (476). „Земне серце перетворює нас у різних нечистих звірів, скотів та птиць... Дитиною божою робить нас чисте серце“ (20 та далі): Сковорода подає складну символіку форм буття серця, — верблюд⁴), вовк, олень, „віл-молотник“, лев, сокіл, орел, голуб...⁵) символізують для нього ці різні форми (ступні!) сердечного буття. Серце чисте перетворюється в „духів“ чеснот, що „злітають“ догори, над усім „брудом“ земного (207—9)⁶).

Серце може бути заповнене „морем гірким“, у ньому може жити „голова змій“ (237). „Своє серце розруйнувати та вбити — це єдине власне нещастя“ (254: „единственное и родное злополучіє“). Навпаки, чисте серце „не має страху перед громом та блискавкою“. Воно „належить Богові, а Бог належить йому. Воно — приятель Бога, а Бог — йому приятель“. Воно жертва Богові, а Бог — йому. Чисте серце та Бог є „двоє та єдино“. „О, чисте серце! Ти — новий час, вічна весна, прекрасне небо. обітована земля, рай розуму, радість, тиша, спокій божий, субота та великий

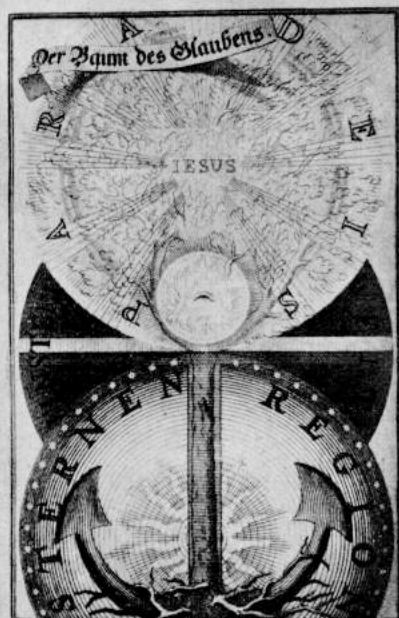
ТАБЛИЦА IV.



1.



2.



3.



4.

день Великодня“ (486). „Аще кто не имѣет новаго сердца, тому весь мир есть ветха ветощ“ (До Правицького з 18. І. 1787)⁷).

Зле серце, власне, позбавлене існування, екзистенції: „холодне“, „темне“, „старе“, „суєвірне“ серце протирічить еству серця (вогнистому, теплову своєю природою). Тому Сковорода закликає: „охороняй серце“ (92); „зла людина втрачає своє серце, себто себе саму“ (94)⁸).

Наука про серце, як ми вже відмітили, базується на Письмі та плятонізмі. „Глибина серця“, що приступна лише Богові, є сталий вислів Старого Заповіту, де знайдемо й „искру“⁹). І Новий Заповіт переймає засіб вислову Старого, говорячи про „таємну людину серця“¹⁰). — З другого боку, в геленістичну епоху вироблюється поняття найвищого та найглибшого пункту внутрішнього життя людини, що далі сполучується з біблійною мудрістю в християнській теології. Вже Платон має уявлення про „спалахування“ душі, про „искру душевну“¹¹), Аристотель одрізняє *νοῦς ποιητικὸς*, як найвищий пункт у душі (*acies mentis*)¹²). Стоїки (Хризип) знають „серце“, як найвище в душі¹³). У Філона знайдемо й саме протиставлення: голова — серце й різні назви для поняття душевної глибини: *ψυχὴ τῆς ψυχῆς*; Плотін зве найглибше та найвище в душі: *τὸ τῆς ψυχῆς οὐκ κέντρον*¹⁴), Прокл: *ἀκρότατον τῆς ψυχῆς* або *αὐτός τοῦ νοῦ* у Прокла зустрічаємо і слово „серце“¹⁵). Те саме поняття отці церкви вже раніше — навішуючи до св. Письма, звали „серцем“, — так Єлимент¹⁶), Оріген, Григорій Назіанський¹⁷), Григорій Нисський¹⁸), Августин (*abditum mentis*)¹⁹), „Ареопагітики“²⁰). Та найширший ужиток із поняття „серце“ зробив Макарій Єгипетський (або інший автор Макарієві приписаних „Слів“): „Серце непізнавальна глибина“, „Там — огнище справедливости та несправедливости. Там — смерть, там — життя. Там збір доброго та злого“²¹). Благодать божя пише в серці закони та таємниці“, через серце благодать опановує людину в цілому, через серце опановує людину й зло“²²). Геронім та Синецій знають і „искру“ душевну²³).

Наука про серце проходить — із різноманітною термінологією — через цілу схоластику: Петро Ломбардський говорить про „*superior scintilla rationis*“, Бернгард про *scintilla animae*²⁴). Піхард від св. Віктора про *intimus mentis sinus*, Тома Аквінський про *scintilla animae*²⁵), Діонісій Пікель про *vertex animae*, *apex mentis*, інші про *abditum mentis*, *intimum et summum mentis*, *acies mentis*, *sancita sanctorum*²⁶), *scintilla*²⁷). Зовсім природно наука про глибину душі стає одною з основних пунктів науки німецьких містиків. Екхарт уживає для характеристики душевної глибини традиційні (але помічені ним) слова: іскра, іскорка, серце душі, *Kleidhaus Gottes*, душевний замок, хата духа (*Hütte des Geistes*), *Gansterlein*, *Gemüt*, *Synteresis*. Він говорить про „неутворене та неутвориме світло в душі“²⁸). І за Тавлером „душа має іскорку, ґрунт (*Grund*) у собі“, „Бог любить серця, й йому нічого до того; що зовнішнє...“²⁹). І Сузо знає про серце, що є основа (*Grund*) душі або вершок духа та про „искру“³⁰). І Франк³¹). Вайгель проповідує про „серце“, він знає „голос духа в серці“, „слово... лежить заховане в серці“, він говорить про „найвнутрішню основу душі“, та й „твори сатани виходять ізсередици, зі серця“³²). Вайгель говорить теж про „внутрішнє око серця“

або душі, про „книгу серця“, де „тільки й можна шукати та знайти зерно духа та правди, Бога³³⁾“. — Поняття серця знає й Арндт, що говорить також про „ґрунт“, „основу серця“ (Seelengrund), не дурно ж до пізніших видань „Правдивого Християнства“ додано символічні зображення життя серця³⁴⁾. — І для Беме символи й искри серця зрозумілі³⁵⁾, а гравюри Льюїкенса до творів Беме широко використовують символіку серця³⁶⁾. „Серце“ знайдемо і в двовіршах Ангела Сілезія та й у інших його віршах³⁷⁾. „Серце“ зустрінемо і в Етінгера та Гана³⁸⁾.

„Серце“ часто — як і в Сковороді — розуміємо без деякого емоціонального забарвлення. І все ж аж зі старовини зустрічаємось і з емоціонально-забарвленими характеристиками „серця“. Так у Бернгарда в *ascies mentis* — тотожні інтелект та воля³⁹⁾, для Николая Кузанського на висоті душі тотожні пізнання та любов⁴⁰⁾. „Теологія серця Поаре (1690)⁴¹⁾ є теж подекуди емоціоналістична „філософія серця“. Тай й так у різних релігійних течіях зустрічаємо різні форми емоціоналізму⁴²⁾. В передромантиці та романтиці (Гаман, Гердер, Якобі, Баадер) емоціоналізм виявляється в повній мірі, при чому помітимо стремління до „примирення“ голови та серця... Зокрема глибокі вияви знайдемо в пізніших творах Фіхте, з їх протиставленнями „поняття та свободи“, „ока та сили“⁴³⁾, та й у Гегеля⁴⁴⁾. Відома центральна роль, яку грає „почуття“ (Gefühl) у Шляєрмахера.

Для нас має особливе значіння те, що в українській літературі „філософія серця“ відома, здається, вже з початку XVII. віку, — поперше ніби в оригінальному творі — в „Зерцалі Богословія“ Кирила Транквіліона Ставровецького⁴⁵⁾. В XIX. віці зустрічаємо емоціоналізм у найбільших представників українського духа — в Гоголя, Куліша та Юркевича. В останнього в формі розвиненого емоціоналізму в етиці, філософії релігії та навіть у теорії пізнання⁴⁶⁾. І в росіян емоціоналізм репрезентований, хоч би починаючи з Серафіма Саровського та через романтичне славянофільство аж до сучасности, в останні десятиліття не без впливу Юркевича. Коли згадаємо про емоціоналізм у сучасній європейській філософії (Шелер), то почнемо уважніше ставитися до початків емоціоналізму Сковороди⁴⁷⁾.

1) Див. далі також наступний параграф!

2) Напр. III, 337, 254, 406 та по інших місцях. Зустрічаємо це слово і у Франка, Вайгеля, Беме, Коменського, та вже у Плотіна (див. нижче).

3) Див. § 5.

4) Верблюд, що навючений та бажає ще більше ваги — в Камераріуса, *op. cit.* та в інших збірках.

5) Символи ці утворюють гієрархію форм серчного життя.

6) Пор. гравюру Льюїкенса, таблиця IV, 1.

7) Вид. В. Срезневського, СПб. 1894.

8) Пор. 97, 98 та інше, 260.

9) Бремія. 17, 9; 17, 10; Парал. I. 28, 9; Пс. 44, 22 ітд. Порівняй багатий збір матеріалу до цієї теми в П. Юркевича, „Сердце и его роль въ жизни человека по учению слова Божия“, „Труды Киевской Дух. Академіи“, 1860; ця стаття належить до найліпшого, що написано про проблему серця. Пор. мій „Нарис“. „Искра“ у „Книз. Премудрости“, 2, 2.

10) Петро, I, 3, 4. Пор. Філ. 4, 7.

11) Charmides, 155D. та головне Лист VII. — Пор. поропинки в соняшному премінні пітагореїців.

12) Bernhart, 23, 251.

13) Stoicorum veterum fragmenta, Arnim, II, 885.

¹⁴⁾ Тут та далі я використую Бернгарта та статтю М. Grabmann-а в „Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie“ XIV (1900), 413 та далі з доповненнями!

¹⁵⁾ In Tim. 242D, In Alcib. III, 105, Plat. Theol. I, 3, In Parm. VI, 16. „Серце“ De mal. subst. I, 259. 3р. Н. Koch, op. cit., 154.

¹⁶⁾ Stromata, V, 1, 12.

¹⁷⁾ Bernhart, 12.

¹⁸⁾ De beat. or. у Diekamp-а, op. cit., 83.

¹⁹⁾ Bernhart, 174.

²⁰⁾ Н. Koch, op. cit.

²¹⁾ Hom. 15, 32; пор. 15, 39; 32, 10; 15, 35; 40, 5. Stoffels, op. cit. 93, 100, 108 та в інших. Б. Вышеславцевъ, Сердце въ христіанской и индійской мистикѣ, Париж, 1929, книжка, що, не вважаючи на деякі важливі прогалини, цінна теоретичним підходом до справи.

²²⁾ Hom. 5, 58.

²³⁾ Геронім — до Єзекіїля, I, 7; Синезій, гимни, III, 561.

²⁴⁾ Serm. in cant. 18, 6; Bernhart, 104; Th. R. Linhardt: Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux. München, 1923, 74, 144 та інде.

²⁵⁾ Bernhart, 153; M. Grabman, op. cit.; Siedel, op. cit. 61 та далі.

²⁶⁾ Bernhart, 71 та далі.

²⁷⁾ Про цей термін див. також наступний параграф.

²⁸⁾ Pfeiffer, 113, 131, 193, 489 та ін. Також Bernhart, 140, 188.

²⁹⁾ I, 43, 84, 143; II, 57, 153; Bernhart, 205.

³⁰⁾ Bernhart, 202 та далі, 245. Пор. „Imitatio Christi“, III, 55, 2.

³¹⁾ Die güldin Arch. LXXV, CLXII.

³²⁾ Postill, I, 22, 29 та далі 54, 49, 135, 202, 162, 227, II, 18, 81 та інде.

³³⁾ Der güldene Griff, 11, 51, — Искра: Vom Ort der Welt, 68, 70.

³⁴⁾ Vom wahren Christentum, I, 2, 6; III, 12, також 20. Таблиці гравюр із символікою серця, напр у виданні 1738 р. — Искра; I, 7, 2.

³⁵⁾ Aurora, XVI, 8; XV, 4; De tripl. vita, IX, 87; Myst. magn. VI, 1; VII, 9; De elect. gratiae, I, 10 та інде. — Искра: Myst. magn. LXI, 24; LXVI, 64; Aurora, XIX, 7; De sign. rerum. XIV, 21; Epist. II, 6. — Про Г. Арнольда — Е. Seeberg. 142.

³⁶⁾ Дивись у нас на таблиці IV, 2.

³⁷⁾ Werke, I, 271, 301, 305, 314. — Искра: V, 349, 369; IV, 1, 137. — Мені відома також збірка без місця вид. та року „Schauspiel Menschlicher Herten“ (очевидячки, середина XVIII. віку), яка складається з 32 таблиць, що зображують виключно символіку серця, про її можливий рос. переклад-перерібку див. § 5. Символіка серця також у Christian Hohburg, Praxis Arndiana, Das ist Hertzens-Seuffzer... Франкфурт над М., 1724; N. Tscherr, Abbildung, des verborgenen, Menschen des Hertzens... Heliopolis, 1701 (на стор. 293 „ворожі птахи“ — пор. Скворода 421 та інде); P. Poiret, Theologie du coeur, 1690 (в нім. мові 1702).

³⁸⁾ Ehmann, op. cit., стор. 202. — Ган; V, 3, 95.

³⁹⁾ Bernhart, 104.

⁴⁰⁾ Bernhart, 231.

⁴¹⁾ E. Seeberg, Zur Frage der Mystik, cit. 14; Heppe, op. cit. 501.

⁴²⁾ Про квітизм — дивись у низі Heppe, op. cit.

⁴³⁾ Вышеславцев, op. cit. 71 та далі. Погляди Фіхе мають трохи волюнтаристичне забарвлення.

⁴⁴⁾ Про Гереля — I. Schwarz у „Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur- und Geistesgeschichte“ 1933.

⁴⁵⁾ Див. мої „Нариси“. У Старовецького, очевидно, вплив Аристотелевої науки про intellectus agens.

⁴⁶⁾ Див. мій нарис, у ньому статтю Л. Миколаєнка про Гоголя (друкується також німецькою мовою), та мою статтю про Кулішав „Orient und Occident“ (вище цитована). Про Юркевича — в моєму „Нарисі“, недостатньо в Вышеславцева.

⁴⁷⁾ Пор. праці В. Зінківського; „патемпіризм“ Г. Гомперца не ґрунтовно розвинений, хоч дещо цікаве автором її й помічене.

16. Кілька символів.

Не лише відношення між двома сторонами буття людини викликає цікавість Сковороди, але й відношення людини до божественного буття. Сковорода символізує це відношення в кількох образах, що, як усякі символи, є іноді багатозначні: всі вони говорять про відношення чогось внутрішнього, чогось глибшого до поверхні — говорять у загальній формі, й тому піддаються різній інтерпретації. Відношення між „внутрішньою“ та „зовнішньою“ людиною, між ідеєю та матерією, між „глибоким серцем“ та поверхнею психічного життя, між словом та сенсом Біблії — нагадують до деякої міри відношення між людиною та Богом. Але, хоч нижче наведені символи Сковорода і прикладає іноді до інших сфер буття, але тут ми беремо їх майже виключно як символи відношення Бога та людини: для розяснення цієї — для всякої релігійної антропології центральної — теми.

а. — Людина є „посуд“, що його може наповнити божественне буття: „Бог подібний до багатого фонтану, що заповнює різні посуду відповідно до їх обсягу... Різні потоки ллються з різних рурок у різні посуду, що стоять навколо фонтану. Менший посуд менше має, але в тому є рівний більшому, що однаково повний“ (340 та далі).

б. — Людина „скриня“, де заховані святі образи; цілий діалог, що говорить про „внутрішню людину“ зветься „Икона Алкивіадская“, — Сковорода має на увазі вжиті Алькібіадом у Платоновому „Симпозіоні“ порівняння Сократа з фігурою Силена, де заховане зображення богів (Συμπρ. 215 В). Сковорода говорить про статую, що „назовні була жартівна, а всередині утримувала пишність божу“ (387, 359).

γ. — Старий образ є порівняння людини з „одягом“ Бога: „ти (людина) — одяг, а він (Бог) — тіло“ (84, пор. 205, 312, 368).

δ. — Людина — лущиння, Бог — зерно (пор. вище § 13).

ε. — Людина лише „сایво“, відбиток у дзеркалі, „тінь“, „дзеркало“ боже (125—6): „наш тілесний бовван є лише тінь дійсної людини“.

ζ. — Душа людська є магнет (270), що його „сила“ — від Бога. Коли душа „не знает чего желать, а чего¹) убѣгать, тогда недоумѣвает, сомнѣвается, мучится, суда и туда наш шарик качается: мѣтется и вертится, как магнитная стрѣла: доколь не устремит взор свой, в дрожайшую точку, холодного сѣвера“ (247). „Что компас в кораблѣ, то Бог в чело-вѣкѣ“ (320)²).

η. — Душа „искра“, „искорка“ божественного вогню, або промінь божественного світла: „чувствую во мнѣ тайную лучу, тайно согрѣвающую мое сердце.. Сохраним сію божественную искру в сердцѣ нашем“ (109,

пор. 110), „в нашем пепелѣ погребенная искра Божества“ (256). Богопізнання вимагає „прозрѣть таящуюся в тѣлѣ своем вѣчность; ...искру в пепелѣ своем вырыть“ (496, пор. 403). Це — правда нечисленні — рефлексії одного з найзнаменитіших символів німецької містики³).

9. — Душа людська „тане“, „розтоплюється“, „згарає“ в божественному вогні, він її „пожирє“ (131, 137, 310, 317).

10. — Серце — лямпа, де „горить“ олія божественного буття (251)⁴).

11. — „Душа людська є безодня, ширша за води та небеса“ (352)⁵), ця безодня стремить до того, щоб сполучитися, злитися з безоднею божества (Баг. I, 103).

12. — Людина — Нарцис, що влюбився в своє божество та богоподібне ество (пор. § 5); цю влюбленість Сковорода інтерпретує то в позитивному, то в негативному сенсі.

13. — Душа людська стремить до Бога, як олень до води (пор. вище)⁶).

Так африканській страждєть елень скорый;

он птицъ быстрѣй пить спѣшит на горы,

а жажда жжетъ внутрь, насыщена гадомъ

и всякимъ ядомъ (Баг. II, 265).

Усі ці символи не є нові в містичній літературі: ми знайдемо їх в безлічі повторень у отців церкви, в містичній, зокрема емолематичній, літературі. Без претенсій на повноту наведемо кілька паралель:

а. — Людина — посуд. Цей символ зв'язаний із євангельським образом Бога як джерела. Поза святоотцівською літературою, зустрінемо цей образ у Тавлера, Франка, що говорить про людей, як про „багато барилець“, котрі „щодо повноти рівні одне одному, хоч одне одному (розміром) нерівні“, у Готфріда Арнольда⁷).

б. — Людина — скриня вже у Сковороди самого навіязується до Плятона, — крім згаданого місця з Симпозіону, можемо згадати про Теегета (197С та далі), де знаття порівнюється з голубами у клітці. Для містиків людина є „храм та хата божя“ (Беме)⁸), вони радять людині: „тримай своє тіло в честі, воно є благородна скриня, де треба тримати образ божий“; „Я — храм божий, а скриня мого серця є свята святих, коли вона є вільна та чиста“, „серце є замок божий та скриня його страждань“⁹).

в. — У Філона вже тіло є лише одяг, що прикриває божественне буття¹⁰). Цей образ різноманітно варіюється в патристиці¹¹).

г. — Над образом сімени, зерна, ми вже зупинялися в іншому контексті. Його розвиток веде від плятонізму та отців церкви через німецьку містику.

д. — Образ дзеркала, свічада дуже розповсюджений: від Плятона історія цього образу веде через Філона, Плотарха, Плотіна, Прокла. З другого боку, ми знайдемо його в отців церкви (вже під впливом Кор. II, 3, 18) напр. в Григорія Ниського, в Ареопагітиках. У німецькій містиці знову зустрічаємо цей образ: у Тавлера, Суза, Арндта, Беме, Коменського, Ангела Сілезія...¹²).

е. — Магнет та кусник заліза є образ, що його Плятон уживає, щоб символізувати поетичне натхнення (Йон, 533D та далі). Ми зустрінемо цей

образ у Климента¹³), в Тавлера, Суза, Коменського, Чепка, Ангела Сілезія¹⁴), Гана¹⁵).

7. — Над історією символу „искри“ ми вже зупинялися¹⁶).

9. — Звичайне й порівняння душі з вогнищем: „Коли Бог — вогонь, то моє серце — вогнище, на якому він спалює дрова суєтності“¹⁷).

11. — Людина є світильник, напр., у Мехтильди Магдебурзької — Бог говорить: „я — світло, світильник — твоє серце“¹⁸).

12. — Нарцис — образ розповсюджений у емблематичній літературі (див. вище § 5)¹⁹).

13. — Образ душі-олень походить із св. Письма (Пс. 41, 2) та повторюється скрізь, аж до Ангела Сілезія: „Олень біжить, шукає холодної криниці, щоб освіжити та упокоїти своє серце. Душа, що любить Бога, спішить до джерела, з якого витік потік життя“ (VI, 12). Мотив цей, розуміється, використовує й емблематична література²⁰).

Цікаво взагалі, що символіку, що ми з нею тільки що зазнайомились, викладали з емблематичного пункту погляду навіть систематично, — так уже не раз згадана збірка Сандеуса „Pro theologia mystica clavis“ подає багато зі згаданих образів: вогонь, магнет і т. д.²¹).

Знайдемо деякі з цих символів і в модерній спробі використати містичну символіку старовини, — в „Stundenbuch“ Рільке: „Я — твій (божий) келих — — — Я хочу тебе зібрати в посуд, що тебе порадує“, люди й речі є лише „одяги, що сами про себе не можуть стояти, та падають...“, час і часове — „блискучий одяг, що його відкинув Бог“, „ми — лише душшиння та листя“, „я хочу тебе (Бога) відбити в цілій постаті“, людина — скриня і т. д.²²).

¹³) Читаю „чого“, замість видрукованого „сего“.

¹⁴) Пор. ще 344, 367. Бар. II. 260, 265.

¹⁵) Ще — 237, 333. Як бачимо, Сковорода, як, правда, і більшість новітніх містиків не робить широкого вжитку з цього основного символу.

¹⁶) Пор. той самий образ супроти Біблії — 106.

¹⁷) Пор. наступний параграф 352, 94, 225, 241. Бар. II. 267.

¹⁸) Пор. §. 5.

¹⁹) Тавлер, I. 208, II, 139; Франк, Paradoxa. 311, E. Seeberg, 164.

²⁰) Weg zu Christo, II. 39.

²¹) Angelus Silesius: III, 109; III, 113; IV, 112; I, 48, 60, 94, IV, 219, VI, 1, 26. Пор. Філона De opif. mundi. 47 (137). M. 33.

²²) Leg. alleg. II, 15 (57) M. 76.

²³) Напр. у Макарія Єгипетського — Hom. IV, 3.

²⁴) Плутарх — De Sokr. daem. 22; Філон — Quis rer. div. her. 231; Прокл — In Alcib. 328, 377; Плотін — I, 8, 3, IV, 6, 14; Коч 213; Григорій Нисський — De anima et resur. III, 89B та далі, De beat. or. 1269C, Diekamp, 82, Флоровський — 130, 182; De div. nom. IV, 22, De coel. hier. III, 2, IV, 2; Тавлер — II, 9; Сузо — II, 38, 59; Аридт — I, 1, 4; Беме — Sex puncta theos. I, 13, De sign. rer. XVI, 20, Коменський — Centrum securitatis, I; Ангел Сілезій — I, 11, I, 106 V, 81. пор., Koch, 95. 246. — У Сковороди ще образ людини як „променя“ божественного світла (367, 401) — пор. Ангел Сілезій — IV, 136, V, 50. Цей образ виходить із платонізму (головно з Плотіна).

²⁵) Stromata VII, 2.

²⁶) Тавлер, I, 86, Сузо — II, 68, Коменський — Labyrinth, XLIV, 5 — „Стрілки компаса, що доторкнулися магнету, повертаються до одної й тієї самої сторони. Так і серця, що натхнені духом любови, повертаються в один і той самий бік“, Centrum securitatis, II, III; Чепко — 354; Ангел Сілезій:

Gott, der ist ein Magnet, mein Herz, das ist der Stahl,
es kehrt sich stets nach ihm, wenn er's berührt einmal (V, 130).

Mein Herze, weil er stets in Gott gezogen steht
und ihn herwieder zieht, ist Eisen und Magnet (III, 132).

Die Lieb ist ein Magnet, sie ziehet mich in Gott (II, 2).

Ган, XI, 2, 3, лист, 1-ший; V, 3, 107.

¹⁶⁾ Пор. G. Siedel: Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Lpz., 1911.

¹⁷⁾ Ангел Сілезій — I, 66, 195, 198, II, 172, 163, V, 133.

¹⁸⁾ J. Zahn, op. cit. 48.

¹⁹⁾ Пор. згадки про Нарциса в § 5-му (за індексом).

²⁰⁾ Напр. М-ме де Гюйон у збірці, що згадана була в нас у § 5. Тай скрізь инде символ (емблема) оленя зустрічається надзвичайно часто.

²¹⁾ Також Н. Gies, 101 та далі. — Трохи иншу структуру, ніж більшість ізгаданих символів, має символ перлини, ще захована в черепашці, — у Сковороди цей символ зустрічаємо зокрема супроти захованого містичного сенсу Біблії (265, 286). Цей символ зустрінемо в Климента (Stromata, V, 732, V, 647), Макарія Єгипетського (Hom. 43, 1), Франка, Вайгеля (Postill, I, 8), Беме (De resurrectione, IV, 16), Коменського, Гана (I, 279) та ще в Баадера (XI, 101); пор. ще § 5.

²²⁾ Наводимо вірші Рільке в оригіналі:

Ich bin dein Krug -- -- --
Ich -- -- aber will dich sammeln
in ein Gefäß, das dich erfreut.

люди й річі -- -- -- die Gewänder, welche ganz allein
nicht stehen können, und sich sinkend schmiegen.

час та часове буття є -- -- das glänzende Gewand,
das Gott verworfen hat.
-- -- Wir sind nur die Schale und das Blatt...
-- -- Ich will dich spiegeln in ganzer Gestalt...

Дозволю собі звернути тут увагу, що я тут зовсім не хотів вичерпати невичерпних паралель до Сковороди в цьому пункті: до того замітки, що я їх робив до окремих символів при студіях філософічної та релігійної літератури, були припадкові. Мені хотілося лише підкреслити традиційність символіки Сковороди!

17. Безодня.

Глибину серця зве Сковорода також „безоднею“. Тим самим він наближається до всіх пізніших наук про „підсвідоме“, або ліпше „позасвідоме“. Він одрізняється, правда, від багатьох із пізніших представників „філософії підсвідомого“ тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не є темна глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна — подвійна: зла та добра, темна та світла. Може ліпше було б говорити про дві безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)¹).

Серце „бездонная бездна“ (95), „бездонная мыслей бездна“ (239), „блаженная бездна“ (475),

„Бездна Дух есть в человеѣхъ,
вод всѣхъ ширшій и небес.
Не насытиш тѣм во вѣки,
чем плѣняет мір сей весь“ (352).

„Бездна... сердечная есть глава и источник всѣм дѣлам и всему міру“ (485).

Ми вже наводили кілька характеристичних висловів про велич та світло безодні серця (в параграфі про серце). Але безодня серця може бути і „зла“, „темна“ (101, 237, 475), до того, коли вона прийняла „божественну іскру“. Коли в цій безодні живе діявол, „голова змія“, то вона є „зла безодня“ (237). Бо ж діявол „наблюдает, стережет, любит и владѣет тьмою“ (237). Не можна порохувати „не исчетные тьмы нечистых духов и черных воронов, ...духов злобы поднебесных, по темной и неограниченной безднѣ, по дупѣ нашей, будто то пространѣйшем воздухѣ шатающихся“ (241). Вони живуть у „началородній“ пітьмі (214), що жене людину „безчеловѣчно по пустым пути сего посторонностям“ (214). „Серце людини необмежена безодня — — —“. Коли „ця безодня — — темна, — — тоді вона буває адом, або вязницею та наповнюється, ніби птахами, похмурими мріями та примарами. Пугач („нощный орел“²), цар та отець усіх інших (птиць) є сатана. Ці пусті мрії є злі духи, злі духи є злі думки, злі думки є думки про тілесне („мысли плотскія“), що володіють світом — — — Піднебесні духи злоби є мрії тілесного, скотського та звірячого серця“ (421). „Ніч, пітьма, морок, привиди, страхонуди, всі ці пекельні озера є союзники твоїй безодні. Воля тіла, серце світу, дух аду, Бог черева та його похіть та серце нечисте є одне й те саме. Це є Архисатана, нечиста безодня серця, що в мить зроджує безчисленні легіони духів та безліч мислених мрій на муку всім“ (455). „Дух світського моря — серце тілесне, батько

брехні, сатана“ (457). „Темна безодня адських серць“ (410) є темна, поки її не освітить світло згори; над темною безоднею має „зійти“ ясне серце (тамсама). Це просвітлення серця є перемога Бога в боротьбі з діаволом. є основне рішення, що підготовляє загибель тьми.

Бездонність серця виявляється в його „ненаситності“, як темна так і світла сердечна безодня не дасть себе задовольнити навіть цілим світом: неспокій, хвилювання, коливання темного, „нестримний рух“ світлого серця є динамічні вирази для цієї ненаситності, — серце „горить, і курить і димиться, кишить, клопочеться, п'ється“ (472) завжди. Завжди знаходиться у руху, що стремить до безмежного — є ество людської душі!

„Діти зміїні“ „люблять землю, а вона є підніжжя божого та тінь. Тому вони нічим не ситі“ (92). „Малює старих часів змалював на стіні ягоди так живо, що пташки — вважали їх за дійсні ягоди. Тому такі серця ковтають та не можуть насититися — Любов до тині є мати голоду, а дочка цього батька (sic!) є смерть“ (97). Пташки в клітці є символ „земних“ серць або таких, що „землю люблять“: „це точне зображення серць, — які в різні боки, як блискавка, кидаються. Кидаються та мучаться, замкнені в стінах. Що є так вузьке та тісне, як видимість?“ Тому вона й символізується „ровом левиним“. Здається, не важко вилетіти на сітку „на свободу духа“. Але „як нам вилетіти до того, чого не вважаємо за буття? З дитинства ми заблукали у землі, обнялися з нею. Хто нас урятує? Чи вилетить як птах наше серце з її сіток? Ах! не вилетить, бо її серцем наше серце зробилося“ (97). „Бажаючи є непогасний вогонь, що горить удень та вночі. — Це вогнище та ця безодня є вогненне вугілля, куріння диму, що викидає полум'яні хвилі, які підіймаються до небес та сходять униз у безодню“... (427).

Невпинний рух є форма буття людської безодні. „Безмежна безодня думок ніколи не заспокоюється“, як „вогонь та потік“. „Вогонь загасне, річка зупиниться, а нематеріальна та безстихийна думка, що на собі носить подвійну тілесність, як мертву ризу, свій рух припинити (ані в тілі, ані поза тілом) не здібна ні на одну хвилину та продовжує до блискавки подібне свого льоту стремління через необмежені вічності, безмежні мільйони. — Шукає своєї насолоди та спокою; спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягтися як мертве тіло — а навпаки: — не вгасивши, а ще більше розпалюючи свою спрагу підлими забавами, підноситься тим стрімкіш від рабської матеріальної природи до свого рідного та безпочаткового початку, щоб його сяйвом та вогнем таємного зору очистившись, звільнитися від тілесної землі та земляного тіла. Це є ввійти у спокій божий³⁾, очиститися від усякого тління, зробити вільним стремління та безперепонним рух, вилетівши з тісних меж матерії у свободу духа“ (239). „Душа є mobile perpetuum, невпинна рухливість“ (247).

Ця невпинна рухливість, це стремління та цей неспокій мають постійний, нерухомий, незмінний пункт напруження, постійну тенденцію — до божества, до правдивого буття. Хто хоче ту ненаситність заспокоїти чимсь іншим, а не вічністю, той хоче „горстю забросати бездну океана а каплею прохладить вогненне царство“ (352).

„Нельзя бездны окіана горстыю персти забросать,
нелзя огненнаго стана скудной капль прохладать.

— — — — —
Так не будет сыт плотским дух“. (Баг. II, 267).

Обєкт душевного стремління є сутно безмежний, бо ілюзорне задоволення стремління, що є звернене на безмежне, викликає лише „тугу“, „нудьгу“, „печаль“ (38 та інде). „Ніяке створіння не насичує“ (495) душевної безодні, яку задовольнити може лише безодня Бога⁴).

Треба сказати, що, здається, ніхто з містиків не вживає слова „безодня“ для людського буття так систематично, як Сковорода. Зустрінемо окремі натяки в Екгарта, в Тавлера, в Ангела Сілезія. Лише в Суза слово „безодня“ є влюблене⁵). Слово та образ безодні має джерело в Псалтирі (41, 8), яку просто й перекладає на вірші Ангел Сілезій.

Зате „ненаситність“ духа влюблений мотив містичної літератури. За Екгартом — „найменша здібність моєї душі є ширша за широке небо⁶); за Тавлером — „ніякі створіння не можуть заповнити або досягнути основи душі“ (Grund der Seele), „вони не можуть його вдовольнити або наситити, ніхто цього не може, лише Бог із усією своєю невимірністю. До цієї безодні належить лише божественна безодня: Abyssus abyssum invocat⁷). За Арндтом „душі ніщо не може наситити крім Бога“⁸). Згідно з Чепком душа „невимірна безодня“, бо її, крім Бога, не може наситити... а ні одна річ⁹). За Ангелом Сілезієм: „Яке жадне серце! Як би було тисяча світів, воно б хотіло їх усі тай ще більше“, „Широти людини не можна описати“, „Я такий широкий як Бог, нічого немає в цілому світі, що могло б мене (о чудо!) в собі тримати“, „світ мені за-вузький, небо за-мале; що ж може бути простором для моєї душі“¹⁰)? „Невпинний рух“ є єством душі за Платоном (Файдон). Цю тему переймає християнська філософія: Ареопагітики повні споріднених мотивів¹¹). Для Антонія Великого „душа — рух невпинний“¹²). Єство душі „motus per se“ для більшості платоніків¹³). Та Ангел Сілезій оспівує „невпинний рух“ душі¹⁴). — Подібні мотиви звучать у романтиків та в німецькому ідеалізмі. З великим притиском вони підкреслюють чисту активність духа, чудо невимірности душевного життя, необмежену свободу, невичерпану глибину та багатство фантазії та темні (й світлі) безодні несвідомого¹⁵). Ці мотиви згучать і в українських романтиків, що, як ми вже згадували, не стоять, здебільша, ні в якому генетичному звязку зі Сковородою¹⁶).

¹) Тому я не вважаю за можливе говорити про „під-свідоме“. До теорії надсвідомого найважливіші причинки — в романтиків-поетів: Новалиса, А. фон Арніма, психологів: Шуберта, Бурдаха Каруса й ин. (див. мою працю „Психологія школи Шеллінга“ — вийде незабаром).

²) Сковорода сам дає пояснення „Пугач“ до слів „ночний орел“.

³) Типова для Сковороди гра слів „покій“ — спокій та кімната.

⁴) Це місце навіязується до Псалтирі — Abyssus abyssum invocat. — — Пор. ще § 16.

⁵) Екгарт — Pfeiffer, 155, Тавлер — II, 137, Суза — I, 75, II, 11, 18, 27, 44, 58, 82, 87, 94, 118, 159, 205 і Ангел Сілезій — I, 68:

Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei
den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?

⁶⁾ I, 52.

⁷⁾ II, 137.

⁸⁾ I, 36, 24.

⁹⁾ Unermesslicher Abgrund.

Wann sich die Seele kehrt von Got und seinem Willen,
 Kan sie in Ewigkeit kein enge Sache stillen. (Milch, 248).

¹⁰⁾ Wie geizig ist das Herz, wenn tausend Welten wären,
 es würde sie gesamt und mehr dazu begehren (V, 181).

Die Weite des Menschen ist nicht zu beschreiben (IV, 147).

Ich bin so breit als Gott, nichts ist in aller Welt,
 das mich (o Wunderding!) in sich umschlossen hält (I, 86).

Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein:
 was wird doch noch ein Raum für meine Seele sein? (I, 187)

Також — I, 88, IV, 112.

¹¹⁾ Пор. § 3.

¹²⁾ Добротолюбіє, I, 93.

¹³⁾ Напр. Cusanus. Bernhart, 229.

¹⁴⁾ Werke, I, 338, II, 212.

¹⁵⁾ Зокрема — Гердер (Suphan, VIII, 72 та далі, цит. у Ліба, op. cit., 48), Фіхте, Баадер (XI, 23, 85, Ліб, тамсає). Я наводжу тут типову цитату з Гердера: „Чи можна бачити щось дивовижнішого, ніж серце, що бється, з його невичерпними приладами“? Безодня внутрішніх темних сил, правдивий образ органічної всемогутності, що є внутрішнішим, аніж лет сонць та земель“, „перед такою безоднею темних прийняти, сил та принад наша світла та ясна філософія лякається як-найбільше; вона втікає від них, як від підземелля нижчих душевних сил...“. Принади й аромати „духового потоку життя — що за безмежність, що за безодня. Море глибин“. — Для Баадера є фантазія „світ у нас“. „безодня таємних сил“, „мікрокосмос таємничих сил“ — Пор. до проблематики романтики мою статтю „Tjutéeu und die deutsche Romantik“, Zeitschrift für slav. Philol., IV, 299 та далі та мою рецензію на збірник „Urania“, там сає VII, 459-467.

¹⁶⁾ Про Гоголя — Миколаєнко в мову „Нарисі“ та Зінківський у збірнику „О Достоевском“, том I, Прага, 1929, про Куліша моя цит. стаття в „Orient und Occident“, XIV.

18. Мікрокосмос.

Людина — „мікрокосмос“, „око його серця“ відбиває в собі весь світ. Це — в дійсності прастара — наука про мікрокосмос здається Сковороді такою „само собою зрозумілою“, що він не зупиняється на ній довго.

„Знаю, та вірю, що все, що є в великому світі, є також у малому, та можливе в великому, є можливе в малому, через згоду обох та єдність духа, що все виповнює“ — так резюмує науку Сковороди Ковалінецький (37).

Схожість структури великого та малого світу є для Сковороди лише спеціальний випадок загальної згоди, паралелізму між різними сферами буття: не лише людина, як ми про це вже говорили вище, виказує паралелізм із „великим світом“, але й Біблія (див. § 6). Дальша далекосяжна паралельність існує між Богом та людиною. Христологію можна перенести на „великий світ“ (пор. § 10). Антропологія виказує різноманітні пункти схожості з космологією. Таким чином виявляється, що наука про мікрокосмос є ніби лише одна глава з загальної науки про схожості та паралелізми в будові світу¹). Цей пункт погляду, до речі, найтісніше зв'язаний із одною основних рис світогляду Сковороди, — з його „символізмом“.

„Людина є малий світ“ (95), „людина є маленький світик“ („мірок“) (378). „Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает — Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм: сирѣчь — мырик, мирок или человек. Вторый Мыр символичный, сирѣчь Библиа“ (496). Ближчого порівняння великого та малого світу, в такій формі, як його не раз роблено в часах ренесансу та пізніше, що, мовляв, у людині знайдені відповідні елементи до всіх частин та елементів буття „великого світу“, Сковорода не зробив²). Лише принагідно знайдемо окремі замітки в цім напрямі. Так безодня серця зображується як „астрологічний мікрокосмос“: „сердце человеку есть не-ограниченная бездна. Она есть то, что воздух, плавающие планеты носящий“ (420—1)³).

Наука Сковороди про мікрокосмос у протилежність до відповідної науки ренесансу та барока на заході забарвлена не натурфілософічно, але етично та релігійно. Із науки про мікрокосмос Сковорода не робить ніякого метафізичного вжитку, але використовує її у своїй етиці та теорії пізнання.

Людина — центральна точка світу. А саме „центральна“ у спеціальному сенсі. Усе „сповнює себе“ в людині (151). „Все одне, що: річ, чин або слово, те все є пуста пустеля, коли воно не знайде свого сповнення

(„событія свого“) в людині. Чи не зображене всяке дихання та всяке створіння на картині святої Біблії? Небо, земля, море та все, що їх наповнює. Але вся ця різноманітна матерія, уся ця невимірна безчисленність та видимість зливається (в одне) в людині та знищується („пожирается“) в людині та безпечно заховується як найбільше дерево, що зчасом старіється, дряхле та зникає в сімені своєму, як у найдрібнішій точці, з вітами, листям та плодами. Усе, що там лише згадане, все це аж до останньої риски, все мусить необхідно бути виконане („прійти в исполненіє“) в самій людині“ (152). В Біблії „йменований“ цілий світ, себто символічно згаданий, зображений, але в людині весь цей світ знову зображується подруге: Людина є „всіх, у всіх країнах та віках церемоній, усіх вузлів, усіх таємничих образів (та) печаток і знаків“) центром або кінцем“ (151).

Лише один висновок із цієї науки повторює Сковорода знову та знову: „Пізнай себе“, „слухай себе“ (правильніше „прислухайся до себе!“), „увійди в себе самого!“, „повернись до себе самого!“... Бо ж самопізнання є неминуче zarazом Богопізнання, але zarazом і — пізнання „життєвого світу“, пізнання Біблії. — Це — основна тема першого з діалогів Сковороди „Нарис“. Сковорода кладе в основу цього діалогу „образ прастарої єгипетської теології“ (47). „Старі єгиптяни, жиди та греки почитали це слово: пізнай себе“ (320). З Біблії Сковорода складає „симфонію“ на тему „пізнай себе“ (138—141). „В божественній пітьмі Мойсєвих книг знаходиться майже двадцять разів — „слухай себе“ та ключ до всіх цих місць — „пізнай себе“ (320). Це слово Сковорода знаходить і в євангелії: „повернись додому“ (150, Лука, 8, 39).

„Коли хочемо виміряти небо, землю та моря, мусимо наперед виміряти себе самих із Павлом нашою власною мірою. Коли не знайдемо міри в нас самих, чим можемо тоді міряти? А як не виміriamo себе наперед, яка користь знати міру інших тварин? Та чи й можливо ж?“ (87). „Піклуйся про одне: пізнати себе. Як ти зробишся місцем Богові, коли ти не слухаєшся його нетлінного голосу? Як ти можеш чути, не пізнавши його? Як пізнаєш, коли не знайшов його? А як знайдеш, коли не пізнав себе самого?“ (151). „Ти не пізнаєш нікого з роду божого“, коли не пізнав попереду себе самого“ (133). „Найнеобхідніше слово є: пізнай себе самого“ (134). „Немає нічого кориснішого та піднесенішого, як пізнати себе“ (256). Ці формули варіюються без кінця.

Богопізнання неможливе, коли „не пізнати себе самого. — Але його шукають поза собою самим!“ (147, пор. 181). „Пізнати себе самого“ стає в Сковороди релігійною заповіддю — „коли ти пізнаєш себе самого, то ти будеш божий та Бог буде твоїм“ (154). Коли людина пізнає себе“, коли вона „проникає своє внутрішнє“, то вона „досягає того, що бачить Бога“ (158: добрався... до увидіння Божія). „Пізнай спершу себе самого. Не блукай по планетах та по зорях. Повернись додому. Там твій батько“ (179). „Бути щасливим — значить, знайти себе самого. — — — Ви все знаєте та все маєте, лише знайти себе самих ви не вмієте та не хочете“ (227). Але тут ми заходимо вже в етику Сковороди!

Було б неможливо дати тут історію поняття „мікрокосмос“, бо це поняття належить до найрозповсюдженіших та найзмінливіших понять у історії філософії⁶). Ми беремо з надзвичайно складної та розгалуженої історії цього поняття лише ті моменти, що — як виявилось в процесі нашої праці — могли посередньо або безпосередньо зробитися приступні Сковороді.

Елементи науки про мікрокосмос, що намічені в Платона та Аристотеля⁷), розроблені в Філона з повною ясністю — людина є малий світ або мале небо⁸). Не завше ясні та послідовні отці церкви — у Климента, Орігена, Василя Великого, Григорія Нисського, Григорія Назіанського знайдемо цю науку⁹) з цими або тими обмеженнями, — здебільша, вони мають на увазі лише фізичну природу людини, бо душа людини (що є власне людина, як така) є, на основі християнської науки, образ Бога (а не світу)¹⁰). Тимто людина часто зветься *μικροθεός*. Усупереч цьому, в середньовіччі ідея мікрокосму розповсюджується різними шляхами¹¹), але в християнській ортодоксальній філософії має лише підпорядковане значіння. На всякий випадок ми зустрічаємо це поняття в різні моменти розвитку середньовічної думки (в Еріугени¹²), Бернгарда Шартрського, в Гуга від св. Віктора, в Аляна de Insulis, у Гільдегарди Бінгенської та в Бонавентури¹³). А в Екгарта душа є „весь світ“¹⁴). Як не як, а наука про мікрокосмос досягає повного розквіту лише за ренесансу, — а з розквітом уявлення про взаємну залежність або паралельність між частинами світу та з ширшим розповсюдженням астрології, магії...¹⁵). Науку про мікрокосмос зустрінемо майже в усіх типових представників ренесансу — від Марсілія Фічіна та Агрипи Нетесгаймського до Бруна та Парацельса! „В людині — сонце, місяць та всі планети, всі зорі і весь хаос“ (Парацельс).

Від філософів ренесансу приходить наука про мікрокосмос до містиків нових часів. Так Вайгель пише: „Як син рівний своєму батькові, так і людина — великому світові, з усією природою, родом та власністю. — — — Тимто людина зветься мікрокосмос — по-грецьки, *ργαυς mundus* — по-латині, малий світ — по-німецьки“. „Я утворений зі світу, та є в світі, і світ є в мені. — — — Усе, що є в великому світі, є також у мені духово. — — —“¹⁶). Те саме в Беме: в людині є „небо, земля, каміння та елементи, та Трійця божя, та не може нічого бути, чого не було б у людині. Усе створіння є в людині“, іноді Беме зве людину „мікрокотеос“¹⁷). Наука про мікрокосмос є і в Коменського¹⁸). Ангел Сілезій натякає на науку про мікрокосмос: „людина є всі речі“, „ти тримаєш у собі Бога та всі речі“, „чоловіче, все, чого ти бажаєш, є вже попереду в тобі“¹⁹).

Нав'язують свої думки до ідеї мікрокосмосу Етінгер²⁰) та Ган²¹).

Поняття мікрокосмосу починає знову грати визначну роль в романтиків: Новаліса, Баадера²²): людина є „витяг, екстракт зокільного світу, мікрокосмос“, „центр, екстракт, ідеал, фокус усього зміслового всесвіту — — — так що світ поза ним, як *disjecta membra poëtae*, в ньому зеднюється в прекрасній гармонії“²³).

Але в романтиків, згучать уже нові мотиви — мотиви трансцендентальної філософії, та передусім наука про фантазію, що є центральна і для

німецького ідеалізму; але ці нові мотиви дивним чином мають у собі відгуки поняття мікрокосмосу в новій „транспозиції“; можна навіть сказати, що ідея мікрокосмосу досягнула в романтиці та в німецькому ідеалізмі нового вищого ступня. Так ця прастара ідея дожила до наших днів (наука Гуссерля про „я — всесвіт“ = *Ich All*“).

З цим новим розумінням ідеї мікрокосмосу зв'язана й думка, що основний шлях пізнання є самопізнання. Та ця ідея не нова: вона лежить у багатьох інтерпретаціях „пізнай себе!“ Сковорода сам веде цю інтерпретацію аж до „прастарої поганської теології“. Для нас цікаве те, що подібну інтерпретацію знайдемо вже в Філона²⁴), в отців церкви²⁵), в середньовічних містиків²⁶) та в містиків нових часів.

Так Екгарт пише: „мила людино, вчись пізнавати себе самого, це ліпше, ніж пізнати сили всіх створінь“, „ніхто не може пізнати Бога, коли не пізнав наперед себе самого²⁷). Те саме каже Тавлер зі своїм: „повернись до себе“, „повернись у себе самого²⁸). „Поверни свій зір на себе самого“ радить „*Imitatio Christi*“²⁹). Автор „Німецької теології“ каже „Чоловіче, пізнай себе!“ — „коли ти дійсно пізнаєш себе самого, ти будеш перед Богом ліпший та хвалебніший, ніж як би ти не пізнав себе, а зате знав хід неба та всіх планет та зір“³⁰) — Природно веде тісніща сполука природи та людини за ренесансу до нових інтерпретацій „пізнай себе!“.

Це речення зустрінемо, напр. у Парацельса на кожному кроці. — З творів Вайгеля один має назву „Пізнай себе“: *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ*. Nosce te ipsum. *Erkenne dich selbst*. *Zeiget vnd weiset dahin, dass der Mensch sey ein Microcosmus, dass grösste Werck Gottes... Er sey die kleine Welt, vnd tregt allein in jhme, was da funden wird, in Himmel vnd Erden, vnd auch darüber*“ „Читаємо в старих мудрців це природне речення: *Γνῶθι σεαυτόν*. *Cognosce te ipsum* „Пізнай себе“. Бо *cognitio* є в *cognoscente*. та не в *cognito*: *Judicium* є в *judicante*. та не в *judicatio*“ „Усі книги написані для виправдання, об'яви, свідоцтва духа, або на науку, пробуд, нагадування, спонуку внутрішньої основи в людині, та для пам'яті“. Як би *Gnothi seauton*. себто пізнай себе, дійсно прийняли вчені — — то легше б вийшли з цього жахливого лабіринту та плутанини теології...“³¹). „Я не можу вчити нічого нового, але лише те, що є в тобі, що ти носиш у собі, але чого ти не знав, та що тебе здивує“. „Усяке пізнання божественних річей не береться з книг, а випливає з людини самої“. „Ця книга або слово лежить заховане в серці“³²). Беме витончує проблему: немає нічого ліпшого та потрібнішого для людини, як „навчитись пізнавати себе самого: 1. Що вона таке? 2. Відкіля або з чого? 3. Для чого утворена? та 4. В чому її завдання?“³³). „В собі самому можна знайти та бачити те, що в багатьох тисячах книг ледви чи намічене“³⁴). „Для людини в цій долині нещастя немає нічого потрібнішого та кориснішого, як навчитись пізнавати себе саму: що вона таке, та відкіля, та чого вона хоче: чим вона буде та куди вона йде, вмираючи...“ „Чого ми шукаємо так довго? Шукаймо та пізнаваймо себе самих: коли себе знайдемо, то знайдемо все, та не потребуємо кудись бігти, шукати Бога“³⁵). Майже дослівно те саме — в Франкенберга³⁶). „Пізнай себе“, пише й Д. Чепко³⁷), а Ангел Сілезій: „Як ти згадуєш Бога,

то ти чуєш його в тобі“, „хто залишається в собі, той чує слово Бога“³⁸). Те саме — в Арндта³⁹).

В тих самих формулах обертаються й романтики: „У внутрішньому утворюється всесвіт та лише через нутрішнє стає зрозуміле зовнішнє“ (Шляєрмахер)⁴⁰). „Γινῶθι σεαυτόν, nosce te ipsum, ne te quaesieris extra“, формулює Баадер (XI, 101): У нас „велике Arcanum; камінь мудрих, що тисяча дурнів його що-дня шукає, щоб скрізь, де ми є, знаходити золото пізнання та добра, та перетворювати все, що зустрічаємо в нього; великий чарівний ключ, що відчиняє всі безодні в нас та поза нами; могутня печать, що прожене могутні привиди, які раз-у-раз гоняться за нами, незнаття та неспокій совісти та що зачаровує в нас храм цей правди та внутрішнього миру! Єдиний критерій правди є внутрішня свідомість того, що ми відчуваємо“. „Сімя всякого пізнання, всього доброго та злого лежить у мені, все зовнішнє може лише його розвинути; всі книги лише бабуть (при народженні думок) та більше нічого“ (XI, 43). Як і Сковорода. Баадер натякає останніми словами на Сократа⁴¹).

¹) Пор. книгу Касієра про філософію ренесансу (цит.).

²) Див. далі!

³) Пор. нижче цитату з Парацельса! Також I. G. Gichtel: Eine kurze Eröffnung und Anweisung der dreien Principien und Welten Im Menschen... 1736, стор. 24-5, таблиця, що зображує „планети в людині“.

⁴) З § 5-го нам відомі ці слова, як синоніми для слова „символ“.

⁵) „Внутрішньої людини“.

⁶) Література не велика й не вичерпує справи. Не задовольняє книга A. Mayer: Wesen und Geschichte der Theorie des Mikro- und Makrokosmos, 1900. — Важлива для античності та Сходу книга: R. Reitzenstein und H. H. Schader: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig — Berlin, 1926 (том VII — „Studien der Bibliothek Warburg“). В античній філософії історію поняття „мікрокосмос“ можна почати з Анаксимандра (Аенцій, Placita, I, 3, 6) та Демокрита (Diels, 55. B. 34). — Підкреслимо роллю поняття мікрокосмосу на Сході (пор. цит. книгу Reitzenstein-Schader).

⁷) Tim. 31B, 32B; De anima, III, 5; III, 11; Physica, VIII, 2.

⁸) De opif. mundi, 6 (25). M. 5; 23 (69) M. 15-16; 27 (82). M. 19-20; 51 (146) M. 35; De migr. Abr. 15 (71). M. 12. Qui rer. div. her. 48 (231). M. 505, De plantat., 7. (28). M. 333. — J. Kroll: Die Lehre des Hermes Trismegistos, Münster i. W. 1914 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2-4), стор. 234. — Ще Plotin, IV, 3, 1; Ямблїх: Myst. VIII, 4.

⁹) Климент — Cohort, 1, 5; Василій — Hom. in illud „Attende tibi ipsi“; Григорій Назіанський — Orat. 28, 22, 34, 38; Григорій Нисський — In Psalm. I, 3, De opif. hom. I, W. W. Jaeger: Nemesios von Emesa, Berlin, 1914, 134 та далі.

¹⁰) Пор. цит. книгу Грепа!

¹¹) Дальша література в книзі: Hans Liebeschütz: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Lpz.-Berlin („Studien der Bibliothek Warburg“, XVI), 1930.

¹²) De divisione nat., IV, 10.

¹³) Itinerarium ad Deum, 2, 3 та далі: „Votandum igitur quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat in animam nostram quae dicitur minor mundus“, „homo, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius“.

¹⁴) II, 159.

¹⁵) Пор. Cassirer, op. cit.

¹⁶) Nosce te ipsum, 16, 56. Der güldene Griff, 16, 46, 47, Soli Deo gloria, 38; Peuckert, 21.

¹⁷) De tripl. vita, VI, 49: „Es ist Himmel /Erde/ Steine und Elementa alles im Menschen darzu die Drey-Zahl der Gottheit /und kan nichts genant werden/

das nicht im Menschen wäre. Es sind alle Creaturen im Menschen...". De tribus princ. XIX, 72, Aurora, II, 19 та далі, Epistola, XII, 14. „Microtheos“ — Aurora, XII, 41. Пор. E. Seeberg, 150, 518. Peuckert, 69, — A. Franckenberg, „Raphael“, 29, 36. Про Франкенберга пор. гайдельберзьку дисертацію Н. Schrade 1923, стор. 107 та далі. Книга J. B. C. L. B. Gentillot: Megacosmus et microcosmus id est mundus magnus et parvus, Відень, 1734 (пор. особливо 153 та далі) показує, як широко були розповсюджені відповідні поняття й поза межами містичних, кол. В бібліотеці Прокоповича були книги: Paul Egard, Homo microcosmus... та Stephan Michelspacher, Pinax microcosmographica (Верховський, op. cit., II, чч. 485 та 1579 в каталозі бібліотеки Прокоповича). Пор. також різні твори Ат. Кірхера.

¹⁸⁾ Пор. Prodrum Pansophiae, 45, Vešk. Spisy. I, 302 та далі, також I, 194, 286-7, 332, 348, 351, 423.

¹⁹⁾ Наводимо оригінальний текст: „Der Mensch ist alle Ding“ (I, 140), „Du in dir hältst Gott und alle Ding umfassen“ (I, 88), „Mensch, alles was du willst, ist schon zuvor in dir“ (IV, 183).

²¹⁾ Пор. Einleitung zu dem neutestamentlichen Gebrauch der Psalmen. 1748, 2 вид. Stuttgart 1776, стор. 623; Inquisitio in Sensum Communem..., 164; Theologia ex Idea Vitae... Frankfurt-Leipzig, 1765, стор. 124.

²¹⁾ Пор. XI, 1, 22; XI, 1, та далі, 1-ий лист.

²²⁾ Herder — у Lieb-a 61. Novalis, III, 243; Baader, XI, 52, 82 та інше.

²³⁾ Baader, XI, 78 та далі.

²⁴⁾ De migr. Abr. 16 (73) M. 12 та інше.

²⁵⁾ Атанасій — Bernhart, 40; Василій — Hom. in illud „Attende tibi ipsi“.

²⁶⁾ Bernhardus, In cant. serm. 4-6; Bonaventura, „Liber scriptus intus“, пор. Bernhart, 143.

²⁷⁾ I, 110.

²⁸⁾ II, 45, 107-8.

²⁹⁾ I, 14, 1.

³⁰⁾ 13.

³¹⁾ Nosce te ipsum, 5, 30: „Dann cognitio, ist in cognoscente, vñnd nicht in cognito, iudicium stehet in iudicante, und nicht in iudicatio“, 35: Dass alle Bücher geschrieben werden zum Bewehr /Kundschaft/ Zeugnuß dess Geistes /oder zur Lehr/ Erweckung /Erinnerung/ Ermunterung dess innern Grundes im Menschen/ vñd zum Memorial“. Пор. у Сковороди твердження, що не розум від книг, а книги від розуму (236). Пор. також Фрэнк — в § 5-му та в наступному.

³²⁾ Der güldene Griff, 4, 8, 9, 28 та далі, 46, 51, 60, 69 — пор. Сковорода, 236. пор. Opel, 195 та далі, Koyré, Weigel, 242.

³³⁾ De tribus princ. Vorrede. 117; Stud. univ. I.

³⁴⁾ Epist. 7.

³⁵⁾ De tripl. vita, XII, 1; XI, 106: „Was suchen wir denn lange? Lasset uns nur uns suchen und kennen: Wenn wir uns finden /so finden wir alles/, wir dürfen nirgend hinlauffen Gott zu suchen“.

³⁶⁾ Peuckert, 304; псевдо-франкенберівське: „Erkenne dich selbst“ там-саме, стор. 426.

³⁷⁾ Heckel, op. cit., 275 та далі; Milch, 7.

³⁸⁾ Оригінальний текст:

Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir (V, 330).

Wer in sich selber sitzt, der höret Gottes Wort (I, 93).

Також — I, 238, II, 69.

³⁹⁾ I, 7.

⁴⁰⁾ Reden von der Religion, II.

⁴¹⁾ До антропології Сковороди належить іще викладена Ковалінським наука про воскресення людини, як прокид („проснутие“) зі сну, яким є наше земне життя (38); але в творах самого Сковороди про цю науку (може випадково) — ані слова! Тому не зупиняємося на ній.

19. Пізнання.

З поняттям мікрокосмосу звязана й теорія пізнання Сковороди¹). Ця „теорія пізнання“ належить до чудернацьких, дивовижних сторінок у його творчості. Мабуть, тому ніхто з дослідників Сковороди не звертав на неї уваги²). Ця теорія пізнання традиційна: її символічну форму без дальших труднощів зясовують традиції отців церкви, Філона, містиків.

Теорія пізнання Сковороди виходить від тези, що в великому, малому та символічному світі, скрізь — сенс захований під покровом символічної, образної форми, яку спершу треба знищити, щоб досягнути сенсу: та цей сенс можна знайти не лише в об'єктах самих, але й — у нас самих.

Перший — негативний акт пізнання — знищення „зовнішнього“ символізується за Филоном як „жування“ (цей символ дослідники Сковороди зовсім ігнорували, як очевидне „безглуздя“?). — „Жуй“, „розжовуй“ (400), „розжовуйте, розжуйте, розтопуйте, розбивайте цього ідола, розривайте цього льва-дівола та знаходьте всередині заховану страву та солодкі шматочки вічності, невідомої та таємної правди божої“ (396), „розжовуйте добре“ (82), „розмельте їжу зубами“ (152), — повторює Сковорода. Бо символ є таємний знак, що веде наш розум до розгадування, веде „думку до центру“ (151—2), — але в Сковороди символічно всяке та все конкретне буття!

„Розжовування“ зветься також „розділенням“ „двох правд“, що становлять усяке буття: „розділяй!“ — „Розділяти, розривувати, або судити“ є одне й те саме“ (146). Треба скрізь „бачити двох“ (147), бо пізнання й повстає з цього „розділення між світлом та темрявою“ (175). „Розділяй добре від злого, цінне та добре від підлого та злого“ (179). Знов навізуючи до Філона, Сковорода символізує це розділювання розщепленням копитом тварин, що за Мойсеєм є „чисті“³): „Розщеплене копито — йде за правдою божою“ (165, Бг. II, 162), „шукай для нового шляху нових ніг“ (165), „серце“, стремління символізується ногою (168 та далі). Іноді „розділення“ символізується „розв'язуванням вузлів“ (495).

Як у Філона жуйні є символом правдивого пізнання: „перше жування полягає в тому, що розжовують історичну церемоніальну пізіру, лупиння. — — — Тоді треба перейти до другого жування, щоб знайти в непотрібній лупині горіха захований смак — так як зерно лежить таємно заховане в лупині“ (159). Треба знайти „зерно воскресення, сімя слова та мудрости божої, що лежить заховане в бруді тіла та крові“ (160), „це їжа для досконалих, що мають зуби Юди“ (160). Бо, „що за користь —

жувати, а не почувати смаку“ (160), коли почати „їсти без зубів та без смаку, то жуєш лише саму просту та гірку лушпинку“ (265).

Але треба „розжовувати й рештки“. „Що таке є одноразове жування? Це значить „бачити в нас лише тіло“ (162—3). Друге жування веде до „розжовування себе самого“ (164), себто до пізнання єства нетілесного в нас (164). Безмежний зміст того, що маємо пізнати, ставить перед нами безмежне завдання: Сковорода оповідає — нам уже знайому — байку про чарівну птицю (див. § 6), якої не можна спіймати“).

„Мало їсти, багато жувати“ (236, пор. 356, 395). Бо в людині самій захований усесвіт. Отже треба йти не в широту, а в глибину: „Їси єдину страву зі смаком, та цього тобі досить“ (395). „Візьми лише один горіх... Розкуси та розжуй його. Водночас ти розкусив усю Біблію. Всі горіхи різні відповідно до лушпайки, а щодо зерна, я не кажу що подібні, а одне й те саме“ (413)⁶). „Не многочтеніє дѣлає нас мудрыми, но много-жеваніє принудило сказати сіє: како сей вѣсть книги, не учився?.. 1000 глаголов божих во едином глаголѣ сокрываються — — — нѣсть им челоувѣка, могущаго приложить им вкус плонovenія, жванія и преломленія...“ (До Правицького з 6. III. 1787).

Цей шлях пізнання зв'язаний із пізнанням антитетичних структур буття світу: „зрозумій „тут“, то зрозумієш і „там“. Пізнай „глибоко“, то пізнаєш і „високо“. Поглянь на ніч, тоді сам зійде для тебе ранок. — — Чорне та біле пізнає той самий зір. Кріпке та тлінне пізнає той самий промінь розуму“ (169). Розжовуючи, „знаходимо в скаженому смачне, в мертвому живе, в безчесті славу“ (278). „Хто зрозумів, що таке криве, той давно вказав просте. — — — Зір, що пізнає чорне, пізнає zarazом і біле“ (286).

Друге жування — zarazом самопізнання. Плятонівський спогад (*ἀνάμνησις*) є основа „жування“: „я можу щось розжувати: те, що мені прийшло на пам'ять“ (163). Сковорода виводить грецьке *ἐριμενέω* та латинське *comminiscor, commentor* від значіння „топтати“⁷) (278). „Пізнавати“ рівне „згадати“ (396). „Христос не каже „мацайте, а згадуйте“. — — — Тіло намацують, а дух ізгадують. — — — Рука обмацує камінь, а серце чує в вічній пам'яті аромат нетлінного“ (411).

Все є в нашому спогаді: „цей світ бачить себе в моїх очах, як у двох дзеркалах.. — — Що ти бачиш, то ти й згадуєш“ (391). Згадати не значить пригадати, що „бачили вчора“: „лише те пригадуємо, що невидне“ — „правдива пам'ять є — пізнати, обняти та прийняти в дзеркалі нашої пам'яті святе, що заховане, себто далеке від усякої тлінності“ (391—2). „Бачиш дим? Пригадай вогонь! Бачиш цей світ? Пригадай вічність! Що таке цей світ? Дим вічності“ (392).

Містична символіка „внутрішнього“, „духового“ ока цілком природна в цьому контексті, — та дійсно, ми знаходимо в Сковороді протистави „нічного“, „сліпого“, „старого“, „пустого“, „необрізаного“ — та „правдивого“, „дійсного“ ока, „ока серця“ або „віри“, „ока розуму“, що

бачить не тілесне, а заховане, таємне⁸). Таксамо ми можемо „чути“ таємне слово божє „таємним вухом розуміння“ (258) і т. д.

Пізнання можливе лише в Бозі, — наука, що нагадує Мальбранша⁹). „Бачимо світло лише тоді, коли є світло в оці. Через стіну переходимо, коли Бог є провідник. Коли ж сила покинула око — то воно не може розрізняти між світлом та темрявою“ (101). „Світло відкриває нам те, що в пітьмі лише бовваніло. Так тільки Бог одкриває нам повну правду — —“. „Час,... життя та все инше знаходиться в Бозі. — — Початок мудрости розуміти Бога. Хто не знає Бога, схожий на бранця у в'язниці¹⁰). Що може такий у темряві розуміти? Головний та початковий пункт мудрости є знаття про Бога“ (105).

Пізнання, як уже сказано, є етична функція: „лише в правді живуть дійсні солодощі, та вони одні роблять наше серце, що паує над тілом, живим. — — — Життя живе тоді, коли наша думка любить правду та йде за її шляхами, й її око, бачучи, святкує та радіє цьому незахідному світлу“ (360). „Правдиві думки освітлюють серце — —“ (360).

Знаття не має бути багатознаттям: „Учений жере багато. Мудрий їсть мало, але зі смаком. Вченість є ненажерливість“ (413). Бо „як усе одкривається, зникає здивовання. Тоді меншає апетит, приходить насит, тоді нудьга та сумота“ (385). Не веде до „переситу“ лише пізнання вічного. „Ми в сторонніх справах занадто цікаві, пильні та проникливі: змірили море, землю, повітря, небеса, занепокоїли надра землі задля металів, розмежували планети, відшукали на місяці гори, річки та міста, знайшли зайвих світів численну кількість, будуємо незрозумілі машини, засипаємо безодні, завертаємо та притягаємо стремління вод, що-дня нові досвіди та дивовижні винаходи. Боже мій! Чого ми не вміємо! До чого ми не здатні! Але нещастя, що, здається, чогось великого не доста. — — — Усі ці науки не можуть наситити наших думок. Безодня душевна — — ними не заповнюється. Пожерли ми безчисленну кількість систем планетарних, що обертаються — —, і планет із горами, морями та містами, а проте голодні; наша спрага не задовольняється, а розгорається. Математика, медицина, фізика, механіка з їх буйними сестрами; чим більше їх їмо, тим більше палить наше серце голод та спрага — — —“ (224—5). Якийбудь мешканець місяця здивувався б дуже, що мешканці землі знають так багато непотрібного, та так мало потрібного, — „я наук не ганю“ — каже далі Сковорода — „та найостаннє рукомесло хвалю; але треба ганити, що ми занедбуємо — — найвищу науку“ (226). Ані знаття кількості вулканів на земній кулі, ані знаття джерел Ніла або плану лабіринту не дає щастя: „твоя правда на кулі земній, а апостольська правда в нас“, „море далеко від нас, а Бог у нас, у серці нашому“ (252).

Так назагал теорія пізнання Сковороди філонівська: філонівські передусім платонічно-біблійні символи пізнання. Філон витовкмачив Мойсееві приписи щодо страв. Обидві якості „чистих“ тварин: пережовування та розщеплене копито він зясовує в душі платонізму: пережовування є розділяння внутрішнього сенсу від поверхні¹¹), верблюд — символ мудрости¹²), розщеплене копито — символ уміння, здібности розрізнявати правдиве та

фальшиве, зле та добре¹³). Ці символи переймають отці церкви — вже автор листа Варнави, Юстин Мученик¹⁴)... В пізнішій традиції ми зустрічаємо ці думки не раз; варто зупинитися на одному місці з Франка: „Мойсей об'явив жидам устами божими, що всі тварини, які не мають розщеплених копит та не пережовують, слід уважати за нечисті. Це треба розуміти алегорично, що всі речі розколоті та мають два погляди, за людиною та за Богом — — —“¹⁵). Натяк на це витовкчання знайдемо ще в Баадера: „Образи приємні душі. Вони — її власна їжа. Прийняття її, пережовування дає насолоду, й без цієї їжі не може існувати здоров'я душі“ (XI, 26).

Наука про „анамнезіс“, пізнання як спогад, є платонівська¹⁶), переходить до Філона¹⁷) та до отців церкви. За Орігеном — основні правди писані в серці перстом божим¹⁸). За Августином — „душа принесла всі її зв'язки з собою, те, що ми вчимо, є не що інше, як спогади та приведені до свідомості“¹⁹). Німецькі містики приймають цю теорію пізнання. За Екгартом душа є „скриня або шафа духових постатей та сформованих образів, п а м'я т ь „висипає скарб своїх образів у інші здібності“²⁰). За Вайгелем „учення та наука є лише розбурхання того, що є в нас, а саме я пізнаю та помічаю те, що в мені та в усіх людях лежить заховане. Тому то й платоніки казали *Discere esse reminisci*“²¹). Для Вайгеля, як і для Франка — Біблія написана лише „для меморіалу“, „для нагадування“²²). Що трансцендентальна філософія перевела науку про пізнання як спогад у нову площину, — про це ми тут лише згадуємо²³).

„Внутрішнє око“ є традиційний символ духового пізнання, що його знайдемо в Платона та Філона, в патристиці, в німецькій містиці та й у Баадера²⁴).

Одмити треба ще, що Сковорода зовсім не виходить у своїй високій оцінці пізнання за рамки християнського гнозису... Ті збочення, що ми їх зустрінемо в часах ренесансу та барока, коли християнство часто-густо („розенкройцери“, напр.) цілком зникало за стремлінням до пізнання — світу, природи, іноді й Бога, але новими („теософічними“) шляхами — цим стремлінням Сковорода протиставляє свою критику теоретичного пізнання, — його пізнання переходить безпосередньо в етичну практику та в містику...²⁵).

¹) Ми звертаємо увагу лише на центральні пункти. Теорія пізнання Сковороди обговорена мною детально в „Skovoroda-Studien, II“ в „Zeitschrift für slavische Philologie“, X, 1/2.

²) Лише в В. Петрова (в різних працях) якісь натяки на увагу до теорії пізнання Сковороди та також указівка на Філона як на можливе джерело.

³) Ця інтерпретація падає в вічі, бо вона більше відповідає німецькому „ur-teilen“, ніж славянському термінові — „судити“.

⁴) Вказівки на Філона — нижче!

⁵) Див. вище § 6, стор. 53. Ця байка відома українській літературі (Возняк: Хрестоматія: „Старе українське письменство“, Львів, 1922, стор. 218 з рукопису 18. віку).

⁶) Див. 13.

⁷) З цим зв'язаний і образ молотби для пізнання. Цей образ символізує також „віяння душі від тіла“ (Слово о полку Ігоревім).

⁸) Див. 53, 54, 83, 197, 312, 95, 103, 67, 155, 258 та инше.

- ⁹⁾ Пор. уже згаданий (§ 1) виклад Зінківського.
- ¹⁰⁾ Натяк на платонівський міт про печеру. — Пізнання є підняття нагору.
- ¹¹⁾ Leg. spec. IV, i 5 (106). M. 355. De agricultura, 30 (133) M. 320. та далі.
- ¹²⁾ De post. Cain. 44 (148) M. 254. De agricultura 30 (131) M. 320. та далі.
- ¹³⁾ Depost. Cain і тамсае; De agricult., 32 (142). M. 321. P. Heinisch. 261: Leg. spec. IV, 5 (106) M. 353.
- ¹⁴⁾ Heinisch, 251, 37.
- ¹⁵⁾ Paradoxa 87. „Смак“ — Sandaeus, 224. 332.
- ¹⁶⁾ Menon, 85CD та далі. Phädon, 73A та далі.
- ¹⁷⁾ De vita Mois. I, 5 (21). M. 83—4. De leg. alleg. III, 30 (92). M. 105.
- ¹⁸⁾ Redepenning, I, 333 та далі.
- ¹⁹⁾ De quantitate animae, 20; Confes. X. 18, 27.
- ²⁰⁾ I, 176.
- ²¹⁾ Studium universale, Newenstadt, 1618, Db. „Не розум від книги, але книги від розуму родилися“ (236) — це Вайгелівська теза! (пор, 18, 41).
- ²²⁾ Пор. вище § 6.
- ²³⁾ Взаємини трансцендентальної філософії та плятонізму легко собі зясувати напр. за Наторпівською інтерпретацією Платона; для нас важлива напр. інтерпретація науки про анамнезіс.
- ²⁴⁾ Plato: Rep. VII, 533D, Symp. 2.9A. Teæt. 164A. Soph. 254A; — Philo- Leg. spec. III, 1 (4) M. 300, De Jos. 20 (106) M. 56, De opif. mundi. 21 (66) M. 15; De eccles. hier. II, 3, 3 та 5; Тавлер — I, 205, II, 45; Сузо I, 13, 45 та инде; Deutsche Theologie, 9 та далі Вайгель — Nosce te ipsum, 54, Postill, I, 89, Der güldene Griff, 11; Беме — passim Франкенберг — „Raphael“, 15; итд.
- ²⁵⁾ Пор. для християнського гнозису напр. Климента Олександрійського: J. Meifort: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen, 1928, 6 та далі, 45, також Bernhart, op. cit. 37. „Гностична“ тенденція напр. де в чому споріднених зі Сковородою „розенкройцерів“, із їх містичними магією, альхемією, астрологією, добре змальована в відомій уже нам нижі В. Е. Пойкерта.

V. ЕТИКА.

20. *Θέωσις.*

Du musst vergöttet werden...

Коли „дійсна“, „внутрішня“ людина є „своєму батькові силою та єством рівна“, то відсіля випливає основне етичне завдання людини, — досягнути стану, де б дійсна людина звільнювалася від своєї зовнішності та стала рівна „своєму батькові“, Богові, — це є шлях обоження.

Сковорода, що правда, висловлює думку про „обоження“ завше лише дуже обережно. Можливо, що основою цієї обережності було те, що ця наука в різні моменти його розвитку підлягала деяким сумнівам щодо її ортодоксальності. В кожному разі Сковорода висловлює думку про *Θέωσις* лише кілька разів повними та ясними словами, а, здебільша, ховається за символічні вислови, за образи та алегорії. Та думка про обоження є таким природним висновком із цілої системи думок Сковороди, що крім цих зовнішніх моментів, напевно чи можна було б знайти інші, що втримували б його від цілком одвертого проголошення цієї думки.

„Знаєть Бога... Сіє — то єсть быть живым, вѣчным и нетлѣнным человеком: и быть преобразенным в Бога“ (128). „Узнав же Его во мгновении ока преобразимся в него, и все наше мертвенное, пожерто будет животом Его“ (131). „Достань же себѣ свыншше сердце царское. Сим образом будеш едино с Царем твоим“ (205). „Вездѣ есть Бог — — — Да гдѣ же его ближе искать для тебе, как в тебѣ самом“ (172). „Труп наш (тіло) сидить та спочиває, а сердце наше тече. Переходить від трупу до Бога“ (411).

„Сюжет“ або тема першого твору Сковороди „Нарцис“ є обоження, та при тому Сковорода, не вживаючи слова „обоження“, так би мовити, безмежно наближується до цієї „небезпечної“ ідеї. Людина, що пізнає себе, „истаяв от самолюбного пламя, преобразается в источник. — Кто во что влюбился, тот в то и преобразился. Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем“ (76). Через кілька рядків Сковорода далі пояснює цей символ: „О сердце морское! Чистая бездно! Источниче святыи. Тебе единого люблю. Ищезаю в тебѣ и преображаюся.... — — — Липемѣры и суетѣры, слыша сіє, соблазняются и хулят. Во источник преобразитися? Како могут сія быти? Не ропщите! Вельми легко вѣрующему, яснѣ скажу, узнавшему в себѣ красоту оную. — — — Он самое лучшее нашел. Он преобразуется во владыку вѣх тварей, в солнце...“ (76—77). „Сего единого люблю, таю,

ищежаю и преображаюся. — — — Не живу аз, но живет во мнѣ Христос“ (78—79).

До теми обоження наближується твердження про „приятелювання“ з Богом. Образи „приятелювання“ зустрічаємо в Сковороді скрізь: Бог „поцілунком зав'яже вічне приятелювання“ з тим, що „в нього закоханий“ (55). „Єдина душа та єдине серце. Що є ліпше, як приятелювання з найвищим“ (232). „Дійсна людина“ є „приятель Бога“, і Бог є їй приятель (310). „О, чисте серце!... Ти, Боже, і Бог є твій! Ти його, а він твій приятель, Ти йому, Боже, а він тобі жертва. Ви обидвоє є два та один“ (486).

Це інтимне відношення душі до Бога символізується і в еротичних образах, що їх зустрічаємо в Сковороді безліч, найбільше в його пізніших творах. Душа є й має бути — мати, невіста, дружина божа. Ця символіка, як відомо, традиційна в містиці й виходить від „Пісні пісень“. — „Чому хочеш ти ще смуткувати, моя душе? Чому ще непокрітись? — — — Він є твій чоловік — — спаситель твого Я і твій Бог“ (104). „Ти народжений, щоб узаїмно любитися з Богом“ (303). Людина, що любить „солоного боввана“⁶, в якого обернулася дружина Лотова, має від нього відвернутися та „насолоджуватися не з нею, а з Богом“ (397). „В ту мить, коли ми народимось удруге, станемо дівою, що прийняла та обняла того, що є Єдиний та для всіх святий“ (401). Бог, Христос „ця людина народжена тобою, о, чиста діво, без чоловіка“, ми „його батьки“ (403). „Він є твій жених“ (501). Душі є „цариці та чисті наложниці небесного царя“ (515). Душа „прямо идет в горняя к Отцу своему. Желанієм жаеет с ним повеселитися — — — Хочет поспать с батюшкою“ (516: алюзія на біблійне оповідання про Лотові дочки)⁷). Бути невістою, сестрою, дочкою та матіррю є одне й те саме відношення до Бога: „отец и брат и друг и жених и господин, есть тоже“ (516). „Коли ти, мій друже, вже народжений згори, ...так, здорова була дочко Лотова! — — — Коли ти дочка, тоді й невіста, й мати й сестра. Лот є тобі й батько, й жених, і син, і брат. — — — Ісає то невіста, то жених божий. — — Христос називає друзів своїх заразом матіррю, братом та сестрою“ (409).

Ця еротична символіка в Сковороді не має — у протилежність до деякого з західних містиків (зокрема еспанських) — тенденції перейти в науку про ступні злиття душі з Богом, таксамо, як ми не знайдемо в нього взагалі науки про ступні містичного пізнання (як у вікторинців або в Бонавентури).... Основні ж образи сполуки душі з Богом спільні Сковороді та західній містиці.

У своїй етиці — як ми ще побачимо далі — Сковорода стоїть на ґрунті християнської традиції. Навіть там, де його тези згучать сміливо та парадоксально, він не починає нової лінії розвитку. Скорше можна говорити про відновлену в нього деяких забутих формул та тез, ніж про утворення чогось нового.

Так стоїть справа і з „обоженням“, — традиційною платонівською наукою про вподоблення Богові. Як ця традиційна наука могла викликати незадоволення, напр., у читачів Ангела Сілезія, проти яких він мав виправ-

дуватися в передмові до другого видання „Херувимського мандрівника“ — це майже загадка²).

Наука про „обоження“, *θέωσις* або про „вподоблення Богові“ (*ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*) є платонівська³). Цю науку зустрінемо в головних представників платонізму: Плотіна, Порфірія, Прокла⁴). Філон обороняє її з великою енергією⁵).

Навязуючи до св. Письма⁶), отці церкви розвивають цю науку в містично-християнським дусі: Іреней, Гіполіт, Климент, Оріген, Атанасій, Григорій Назіанський та Григорій Нисський, Василій, Макарій, Августин⁷), розуміється, також „Ареопагітики“⁸), а за ними Максим Сповідник, Симеон Новий богослов⁹) репрезентують цю науку. В середньовіччі вона з'являється в Еріугені¹⁰), Бернгарда¹¹), в німецьких містиків — Екгарда¹²), Тавлера¹³), Суза¹⁴) та й в Кузанського¹⁵). Нам слід було б іще вважати вплив загальної науки про поворот усього створіння до Бога, що виходить від Орігена та репрезентований, напр. Еріугеною¹⁶). В нових часах науку про обоження знайдемо і в ортодоксальній католицькій містиці і, напр., в Ангела Сілезія: „будь Богом, коли ти хочеш до Бога“, „ти маєш обожитися“, „ти маєш бути словом у Слові, Богом у Бозі“, „Бог зробився людиною: коли ти не зробишся Богом, то нехтуєш його народженням та смієшся над його смертю“, „найвища служба Богові, стати рівним Богу“, „мій дух зерно горчичне, коли його освітить його сонце, воно росте рівне Богу...“ Та й у Баадера знайдемо знову ідею обоження (XI, 97 та далі¹⁷).

Як сказано, ціле уявління про *ἀποκατάστασις πάντων* поворот створіння до Бога, як його знайдемо у Плотіна, Орігена, Еріугени, Екгарта, Суза, та принагідно (див. вище) і в Сковороди, має в собі й думку про обоження людини, якої, що правда, тоді не треба зокрема особливо зазначувати¹⁸).

Традиційна й тема „приятелювання“ з Богом, або образ душі, як невісти божої *ἱερὸς γάμος* (nuptiae spirituales) грецьких релігійних уявлень¹⁹) зв'язується в Філона з символікою „Пісні пісень“²⁰). Ця символіка — зокрема з найбільшим притиском, та, здається, в християнській літературі поперше, розвинена в Орігена, можливо в зв'язку з платонічними елементами його філософії²¹). Образи, що йдуть у цьому напрямі, варіюють від тверджень про „внутрішнє відношення“, „близьке“, „довірене“ відношення до Бога (Василій)²²) аж до висловів та картин, що не без причини викликали незадоволення або обурення²³). Не без впливу Ареопагітик слово *ἔρως* (amor) завоювало собі право громадянства поруч із *ἀγάπη* (caritas). Пізніша містична література виходить, здебільшого, від проповідей Бернгарда про „Пісню пісень“. У зв'язку з „Піснею пісень“ зустрічаємо часто думку про тотожність супроти Бога символів споріднення та еротичних відношень, що займала й Сковороду: „є душа невіста Сина, тоді вона є дочка Отця та сестра жениха“²⁴), „скажи, великий Боже, в якому я з тобою спорідненні? бо мене звуть матіррю, невістою, дружиною та дитиною“, „кожна душа може зробитися дочкою, матіррю, невістою, коли вона на землі бере Бога за батька, сина та жениха“²⁵).

- 1) Пор. в Оригена Cont. Celsum, IV, 45, 317-19.
- 2) Denifle ввід до — „Buch von der geistigen Armut“ XLVI.
- 3) Про науку про „обоження“ в орієнтальній церкві пише І. Попов у „Вопросах философии и психологии“, 1909, книга 97.
- 4) Наука про „обоження“ або ліпше „вподоблення Богу“ (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*) знайдемо у Плятона з різними варіаціями Resp. X. 613AB, VI, 500D Teact. 175B, Leges 716 CD., 792D та інде. — У Плотіна I, 2, 1. — Прокл — Inst theol. 129, 135, пор. Koch, op. cit. 191.
- 5) De opif. mundi, 50 (144). М. 34-5, De somniis, I, 23, (146) М. 642 та далі, Quis rer. div. her. 53 (263). М. 511 та далі.
- 6) Пс. 81, 6; Матвій, 5, 48; Петро, II, 1, 4; Рим. 11, 36, Діяння, 17, 28, Єф. 5, 30; Кор. I, 3, 16. Ці місця, правда, вимагають почасти інтерпретації.
- 7) Климент — Stromata, VII, 10, 13, 16; IV, 23; VI, 9; Redepenning, I, 171 Bernhart, 37, 253. — Григорій Назіанський — Carm. Poem. de se ipso — I, 54, 17-18, De beat. I. — Григорій Нисський — De hom. opif. 16; In Cant. Cant. Hom. IX; De virginitate, 1; De beatit. or. I; — Макарій Hom. 44, 8; 34, 2; 5, 12; — Stoffels, 19, — Августин — De gen. ad. litt. IV, 12, 23, Enarr. in Ps. 49, 2, певне обмеження в De mor. eccl. 18. — Обоження як сполука з Богом — Григорій Нисський — In Cant. Cant. I, XI; In Psalm. I, 7; De virginitate, 10; Макарій — Hom. 4, 10; 10, 2, Еварпій — Cap. pract. ad Anatolium, 38. Вайгель — Soli Deo gloria, Cap. 14, стр. 47.
- 8) De div. nom. XI, 6, De eccl. hier. II, 2, 1, II, 3, 5, III, 1, 13.
- 9) Максим — Добротолюбіє, III. Ambigua (Migne, 91, 1084B, 1200 AB, 1224B), Epistola, 1, 2; Quaest. ad Thal. VI, XV. Симеон — Добротолюбіє, V, 25.
- 10) De div. naturae, V, 25.
- 11) In cant. serm. 71, 5; De diligendo Deo, 10, 28: 11, 32; також Bernhart, 99, 105.
- 12) I, 57, II, 91, Pfeiffer, 185.
- 13) II, 238.
- 14) Bihlmeyer, 344; Denifle 549.
- 15) Bernhart, 215.
- 16) *Ἀποκατάστασις πάντων* — див. вище!
- 17) Sandaeus, 170, 354 та далі — Gies, 59 та далі. Оригінальні тексти:
 Werd Gott, willst du zu Gott... (V. 128).
 Du musst vergöttet werden... (II, 74).
 Du musst ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein (I, 6).
 Gott ist dir worden Mensch: wirst du nicht wieder Gott,
 so schmähest du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124)
 Der höchste Gottesdienst ist Gotte gleiche werden (IV, 150).
 Ein Senfkorn ist mein Geist, durchscheint ihn seine Sonne.
 so wächst er Gotte gleich mit freudenreicher Wonne (I, 52)
- Про Баадера — Lieb, 128. Про містику квієтизму (що в інших пунктах не мають звязку з Сковородою) Е. Зееберг, Містика, 27-8. Пор. іще von Tschesch: Siebenfaches Gedenck-Ringlein... Nimmagen, 1684, глава I.
- 18) Пор. малюнок Суза — Бернгард; іноді, науку про обоження протиставлять оригенівському *ἀποκατάστασις* — пор. Епіфанович, op. cit., 124.
- 19) A. Dietrich: Eine Mythraliturgie, Lpz., 1903. 121 та далі, про Плятона — Bernhart, 19, про Прокла — Zahn, 282.
- 20) De leg. alleg. III, 30 (92). М. 105 та далі, Leg. spec. II, 7 (29). М. 275 та далі.
- 21) Пор. W. Völker: Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen, 1931, 104 та далі, 114 та далі.
- 22) Moral. II, 2; XXIII. 2.
- 23) Напр. Готфрід Арнольд (додаток до „Софії“):
 Mein Lieb, mein Schatz, mein Bräutigam, ich lege mich in deinen Schoss,
 ich dräng mich in dein Herz hinein, du wirst mich nimmer von dir loss,
 ich will von dir geschwängert seyn, gib mir das süsse Pfand der Ehe,
 damit ich weiss, dass du mit mir und ich mit dir vermählet stehe.
 Wass hilft mir süsser Worte Schmach, was hilft mir ein gemachtes Bild,
 wenn nicht dein Wesen selber mir den gantzen Tempel-Leib erfüllt?
- Подібних прикладів можна навести безліч: Пор. іще E. Lehman: Mystik in Heidentum und Christentum, Lpz-Berlin, 1923, 131-2. Про образи з „Пісні Пісень“ бароковий німецький поезії — Seeberg, Mystik, 9.
- 24) In Cant., 8, 9. Від Бернгарда йде поняття „Copula Spiritualis“ (E. Leh-

mann, op. cit., 61). — В українській літературі образи з „Пісні Пісень“ — в драмі, Резанов, cit, III, 239, в пісні — Возняк, Дух, пісня cit. 147.

²⁵) Наведемо оригінальні тексти:

Sag an, o grosser Gott, wie bin ich dir verwandt?
denn du mich Mutter, Braut, Gemahl und Kind gennant (I, 157).

Gotts Tochter, Mutter, Braut kann jede Seele werden,
die Gott zum Vater, Sohn und Bräutigam nimmt auf Erden (VI, 237)

Та ще: Meine Seele ist ja die Braut,
die du dir hast selbst erkorn — — —
ofte nennst du mich dein Kind — — — (Werke, I, 27).

Пор. іще вірш Адельгайди з Ліндау у Vetter-a, Elsbet Stagel, cit.

21. Спокій, мир, субота.

Eines wohlgelassenen Menschen Tun ist sein
Lassen, und sein Werk ist sein Müßigbleiben..

Шлях „обоження“ є парадоксальний шлях „пасивної активності“. Через те, що людина має вже в своєму єстві божественне зерно, чинність суб'єкту має бути спрямована на усунення перепон, перешкод для свободного вияву цього єства. Сковорода подає цілу низку майже „квієтичних“ формул, хоч не приймає сутніх моментів квієтизму¹).

Хто знайшов у собі „внутрішню людину“, той може сказати „Богу дякувати! Я маю тепер очі, вуха, язик, руки, ноги та все. Я втратив старе і знайшов нове. Прощай, моя тіне! Витаю тебе, бажана правдо! Будь мені землею обіцяною. Досить бути робітником...“ (82). „Чому тепер непокоїться?“ (104). „дѣльнѣ тѣм, чѣм прайднѣ“ (335). „Остав всѣ дѣла“ (344), „что... есть лучше, если не то, что спокойнѣ“ (481, пор. ἀπραξία — Бег. I, 88). „И что блаженнѣ, как в толикой достигти душевной мир, чтоб уподобитись шару, кой всюю однаков, куда ни покоти“ (Бег. I, 104).

Коли ж Сковорода вважає за головне завдання етичної чинності „згоду з Богом“ (268), то й тут треба констатувати вимогу пасивності „зовнішньої людини“. Воля „зовнішньої людини“ (єдина індивідуальна воля, що її знає Сковорода: воля внутрішньої людини надіндивідуальна) має зникнути, заспокоїтися... Ковалінський, характеризуючи життя Сковороди, вважає для нього за типову цю відмову від власного самоозначення волі (10).

Цю заповідь Сковорода висловлює в формі заповіді про „спокій“, „мир“, „суботу“. „Будь же мнѣ тепер мир в силѣ твоей и спокойство! Будь же мнѣ тепер суббота благословенная“ (104). „Ах покой душевный! Коль ты рѣдок, коль дорог!“ (107). „Плоди блаженного життя є радість, радісність, насолода. А корінь їх є спокій серця“ (467). Поруч із повторенням цих трьох слів безліч разів, зустрінемо в Сковороди й різні символи спокою, миру: кінець, гавань,... „усі приємні ймення в Біблії, напр. світло, радість, радісність, життя, воскресення, шлях, обітчування, рай, солодощі і т. д. усі визначають цей блаженний мир“ (230). Це „вершок та кінець усього нашого життя“ (228)²).

Можливі є „мир“, „спокій“ лише як „згода з Богом“ (224) та звільнення від тих „ескадронів чортів“, що „обсадили майже кожне людське серце“ (240). У „згоді з Богом“ людина „святкує“: „коли ми дійшли до суботи, то можемо звільнити бодай від половини тяжких трудів, коли не

нашого осла³⁾), то хоч нашу душу“ (238). „Бог, создавши все створіння, зробив своїм особливим образом день суботній“ (375)⁴⁾.

Парадоксія, до якої Сковорода загострює своє розуміння спокою та миру, полягає в тому, що субота є власне наслідування Христа, страждання, „святкувати суботу“ — бути „співрознятим“ із Христом. Сковорода звертається до Христа:

Лежиши во гробѣ, празднуєш субботу,
по трудах тяжких, по кровавом поту.

— — — — —
О не слыханны се слѣды!
О новый роде побѣды!
О сыне Давидов!

Сыне Давидов, Лазаря воззавый
из мудростей земных до небесной славы,
убій тѣлесну и во мнѣ работу!
Дажь мнѣ с тобою праздновать субботу,
даждь мнѣ ходить во твои слѣды,
даждь новый сей род побѣды,
о сыне Давидов! (Баг. II, 271).

Субота має, як уже сказано, свої символи. Серед них треба зокрема одмітити скелю серед моря⁵⁾), малюнок, що зробив сам Сковорода, — „In constantia quiesco —“, або гавань, що оспівує Сковорода:

Inveni portum Jesum. Caro, munde, valete.
Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies.

Також „камінь Данилів“, „апокаліптичний замок“, „рай“, „обітована земля“ є символом спокою, суботи (198), або „веселка, що спочила на водяних краплинах“ (498)... Ці символи є символи спокою серед руху, неспокою серед зовнішньої бурі світу. Сковорода не лише через свою любов до антитез прийшов до такого уявлення про „мир Божій“, але й через подвійне поставлення до світу, що спільне йому з усіма містичками: він не вимагає зовнішнього віддалення від світу, — це він уважав би може за ознаку слабощів, але хоче досягнути внутрішнього віддалення, душевної замкненості від світу, — що є передумовою містичного шляху. Напис, що Сковорода його вигадав для свого надгробку: „Мір ловил мене, но не поймал“ — найліпше виявляє цей основний патос його відношення до світу.

„Мір“, „спокій“, „субота“ — традиційні для християнської літератури. Сама тема старіша за християнство: вже Платон уважає спокій — *ἡσυχία* за перший моральний обов'язок філософа (*ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὐτοῦ πράττειν*⁶⁾), таксамо Плотарх, Плотін, Порфірій, Прокл⁷⁾). Філон зв'язує цю науку з біблійним образом суботи⁸⁾). В отців церкви знайдемо цю науку скрізь, лише вони приєднують до платонічної *ἡσυχία* терміни інших античних філософічних шкіл: *ἀπαθεία*, *ἀνάπαυσις* — у Макарія.

Наведемо лише кілька цитат із містиків. Екгарт пише: „коли мене питають, чого хотів творець, утворюючи створіння, я відповім: спокою. Коли мене вдруге запитають, чого шукують усі створіння в їх природному

стремління, я скажу вдруге: спокою. Коли мене втретє поспитають, чого шукає душа на всіх її шляхах, я скажу втретє: спокою“, „наскільки ти є в Бозі, настільки ти є в мирі, наскільки поза Богом, настільки поза миром“⁹). Таксамо Вайгель: „усе стремління, зітхання та рух створінь відбувається задля спокою, що б його мати, та не знайти його зназверха, але здобути та досягнути зсередини, через Христа“, „Ми утворені для спокою та для суботи“, „ми залишили спокій та кинулися в неспокій часу...“¹⁰). Данієль Чепко віршує: „Людино, джерело та початок руху є спокій, він є найліпше, до нього змагає все створіння“¹¹). Подібно й Ангел Сілезій: „Спокій — найвище добро, „чеснота живе у спокою“, „Бог нічого від тебе не вимагає иншого, а тільки того, щоб ти для нього впокоївся“, „немає божественнішого,.... як те, щоб ні тепер, ні в вічності не рухатися“, та зве Бога „кінєць та субота“...“¹²).

Сконстатувати треба, що Скворода немає ніяких ближчих стосунків до схожих формул „квієтистів“. Чи він їх не знав, чи не притягали вони його, ми не можемо, розуміється, вирішити.

¹) Цю відсутність пунктів схожості маю сконстатувати на підставі студій літератури квієтистів (іспанської — в французьких або нім. перекладах). Зайво зупинятися на цьому питанні детально. — Треба звернути увагу й на те, що Скворода (бодай у ранішому періоді життя) не безумовно відкидав турботу (cura) „nihil curare, nihil — dolere non est vivere, sed mortuum esse: cura enim est animae motus, et vita in motu consistit“ (Bar. I, 43). Пор. протилежні до цього твердження далі, а також у § 23. Але пор. лист 47 до Коваліньського (Bar. I, 83).

²) Подібні місця — всюди, напр. ще: 195, 259, 129,....

³) Осел=тіло.

⁴) Ще: 288, 318, 376 та по інших місцях.

⁵) Див. в нас на таблиці II.

⁶) Resp. VI, 496D.

⁷) Плотарх — De profect. in virt. 10. Плотін — III. 8. 6; V. 3. 1; VI. 7, 34; VI. 9. 11. Прокл — In Parm. V, 328, In Alc. II, 117 та далі, Pl. Theol. II, 11. „Мовчання“ — Koch, 124 та далі, моя цитована рецензія на „Urania“.

⁸) De Cherub. 26 (87). М. 154. Цікаво відмітити видання „Филонъ Іудеянъ: О субботѣ и прочахъ ветхо-завѣтныхъ праздникахъ“, Москва, 1783.

⁹) E. Bergmann: Geschichte der deutschen Philosophie, I, Breslau, 1926, 37.

¹⁰) Vom Ort der Welt, 63. Der güldene Griff, 74.

¹¹) Mensch, der Bewegung Quell und Ursprung ist die Ruh, sie ist das Best; ihr eilt die ganze Schöpfung zu (238, поп. 5, 28, 228, 243, 252)

¹²) Ruh ist das höchste Gut... (I, 49).

Die Tugend sitzt in Ruh... (I, 53).

Ach, wer in Gott sein End und seinen Sabbat, kommen, der ist in'n Frieden selbst verformt und aufgenommen (II, 240).

Kein Ding ist göttlicher (in Fall du es kannst fassen)

als jetzt und ewiglich sich nicht bewegen lassen (II, 152)

Також — I, 38. — В зв'язку з поняттям „спокою“ стоїть важливе в німецькій містици поняття „Gelassenseit“.

22. Світ.

Мир меня ловил, но не поймал.

„Не-робити“ це значить — не придавати ваги нічому назверхньому, не привязуватись ні до чого зовнішнього. Внутрішня свобода — це цвіт людського життя. Сковорода сам не дав себе піймати світові, принаймні він склав для свого надгробку відповідний напис: „Мир меня ловил, но не поймал“. Але й у раніших роках свого життя він співав: „остав, о дух мой, вскорѣ всѣ земныя мѣста“ (Баг. II, 260), „Кинь весь мір сей прескверный: он-то в точь есть темный ад“ (тамсама, 261), „блудница мр, сей темный свѣтъ“ (тамсама, 272).

„Світ“ — це, розуміється, людський „світ“, сфера „світського загалу“, що цілком погрузла в „зовнішностях“. Рух цього світу Сковорода змальовує приблизно тими самими барвами, що Коменський у своєму „Лабіринті світу“: цей невтомний рух та ця різнобарвна різноманітність є лише глибокий сон та пустеля... „Увесь світ спить — спить глибоко, протягнувшись — А вчителі, що мають пасти Ізраїля, не будять його, навпаки — ще заспокоюють: спи, не бійся, місце добре, чого боятися?“ (51). Так почав Сковорода свої виклади в харківській колегії.

Світ є море, океан, на якому людина „пливе до своєї останньої мети“ — до кріпкої скелі божественного буття. На цьому шляху її затримують сирени цього світу, що хочуть спонукати її до сну на спокійній на око тільки стихії: „О влєслива сирєно океану! бідна душа, затримана твоїм співом — хоче заснути на пляху, не досягнувши берега“ (193). Ці сирени співають „ніжно, солодко, ясно, голосно та найпрекраснішими модними словами“ (196). „Кілько знаменитих та славних філософів ми маємо. Усі вони сирєни. Вони спокушують у цім житті старих та молодих, що плывуть. Подивись на катастрофи та нещастя тих, що плывуть, та послухай їх крику. Один хотів сісти на капіталі, як Ноева голубиця на могилі, але під старість попав у руїну. Другий хотів на службі тілу збудувати дім свій та на прикінці життя засоромився. — — — Чому сирєни на воді? Тому, що — в суєті. Вони не хочуть у гавань та на лоно Авраамове, на міцну тверду землю з Ізраїлем, але (залишаються) з Фараоном“ (194). Сирєни співають про щастя цього світу: „наспівали про багато чудес, що доводять до розпуки серце моє — — Є, мовляв, у Європі доктор святий Єрємій („Іеремій“). Він знайшов сік трав, що поновлює молодість йому та друзям його — — — Один лікар живився лише хлібом та водою та жив 300 років

без ніяких недуг. — — Один калмик має такі бістрі очі, що ясніш та далі бачить, ніж далековид. Цим полонили мене солодкоголосі сирени“ (191).

Різноманітне зображування принад світу належить до найкращих літературно та найдотепніших сторінок творів Сковороди²⁾. Та ці всі принади, звязані з якимось неспокоєм, незадоволенням, непевністю: „Один занепокоєний тим, що не в знатному домі, не з гарним обличчям народжений та що не тонко вихований; другий жалкує, що хоч він і йде шляхом безгрішного життя, але багато знатних та простих людей його ненавидить та зве безнадійним, негідним, лицеміром; третій шкодує, що не осяг стану чи місця, що давало б йому десять страв на обід, а тепер споживає їх по шість; четвертий мучиться, якби не втратити, правда, важкого, але корисного місця, та щоб у неробстві не вмерти з нудьги, — він не роздумує, що немає кориснішої та важливішої справи, як богомудро кермувати не зовнішньою, а внутрішньою душевною економією²⁾, себто, пізнати себе та зробити лад у серці своїм; пятий горює, що, почувавши в собі здібність до суспільної служби, не може, через силу кандидатів, продертись, щоб його прийняли на посаду, начебто самі урядовці мали нагоду бути чесотними та ніби послуга є щось інше, ніж добрий учинок, та ніби добрий учинок одрізняється від чесноти; шостий турбується, що вже почало сивіти волосся, що з кожним часом зближається зі своєю жажливою армією невблаганна старість, що з иншим корпусом поспішає за нею непобідна смерть, що починає слабнути ціле тіло, що слабнуть очі та зуби, що не може вже танцювати, багато та солодко пити та їсти і т. д.“ (240). „А коли мій мудрець-молокоссавець зробиться папугою двох або трьох мов, побувавши у знатних товариствах та славних містах, коли він запасеться арифметикою та геометричними кубами, пробіжить кілька десятків любовних та політичних історій, та проковтне безліч коперніканських пілюль: тоді для нього Платони, Солони, Сократи, Пітагори та вся старовина — лише метелики, що літають над поверхнею землі, в порівнянні з нашим високолетним орлом, який підлітає до нерухомих зір та який перерахував усі острови на океані; тут виринають хвальки, які проповідують та дивуються зродженій у його морі премудрости, яка була захищена від усіх старих непросвічених віків, але ж без якої жили незле. Тоді пересуджує цей великий добродій³⁾ суди всіх віків та, зробившись усесвітнім суддею, ніби ювелір каміння зі своєї волі то визнає, то обезцінює. А що торкається до Мойсея та пророків, то нічого й казати, він не удостоює навіть свого зору цих безглузких та нецікавих балакунів; його серце болить за них, ніби за тих нічних птахів та кажанів, що влюбилися в нещасну пітьму суєвірства. Все в нього суєвірство, чого його гарячка не може зрозуміти та прийняти. Та й дійсно: чи можливе, щоб ці терни могли щось розуміти про премудрість, про щастя, про душевний мир, коли їм навіть не снилося, що земля є планета, що коло Сатурна є місяць, та, може, й не один?“ (250—1). Але й правдиве, а не лише ілюзорне знання про світ не може нам допомогти там, де йдеться про людське щастя, про людське життя: „не є важко знайти шлях, але ніхто не хоче шукати, кожен іде своїм шляхом та веде інших. — — — Проповідує щастя історик, благовістствує

хемік, провіщає путь щастя фізик, логік, граматик, землемір, вояк, одкупник, годинникар, знатний та простий, багатий та бідний, живий та мертвий... Усі сіли на катедру вчителів: кожен засвоїв собі цю науку. Але чи це їх справа вчити, судити, знати про щастя? Це слова апостолів, пророків, священників, богомудрих проповідників та просвічених християнських учителів, яких громадянству ніколи не бракує“ (251). „Усі інші науки не для всіх, не завжди, не на все, та не всюди потрібні — — — Вчити про мир та щастя є справа лише богопроповідників: вчити про Бога — це вчити про мир, щастя та премудрість“ (252—3, пор. Баг. I, 82).

В пізніших творах присуди Сковороди про світ стають щораз різкіші та різкіші, так що часто вони нагадують найгострішу аскетичну літературу. „Загнила вода світських рішень“ (445), „Світ носить лише суєтну машкару („лице“) віри, як листя проклятої фіги, що має образ благочестя, але відкидає його плоди, покриває своє голе тіло, лицемір або лицевір, суєвір та прикрашена труна. Але духа віри та плоди його коли він має? — Ніколи!“ (452). „Що є світ? Ад! Отрута! Тління!“ (452). „О, світе, що полюбив труд та горе! Як хутко сходиш ти в ад та не повертаєшся. Сатана засліпив око твоє. Чи сліпота є мати життєвих хотінь та тілесних пристрастей. Це хробак певсипучий та вогонь непогасний — — — Пливучи морем цього світа, я бачу далеко землю святу! О, найсолодший блаженний краю! Урятуї мене від гидкого тіла та від моря світу цього“ (455). Думуючи про юнаків, що прагнуть увійти в цей світ, Сковорода пригадує байку про вовка, що вдягнувся в овечу шкіру та обдурив ягнята (468). „Життя наше безперервний шлях“⁴⁾. Цей шлях Сковорода описує з бароковою пишністю образів та слів (оригінальний текст): „Мір сей есть великое море, вѣм нам плывущим. Он то есть океан, о, вельми не многими щастливцами безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменные скалы и скалки; на островах сирены, в глубинах киты, по воздуху вѣтры, волненія повсюду; от камней претыканіе, от сирен прельщеніе, от китов поглощеніе, от вѣтров противленіе, от волн погруженіе. Каменные вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то льстивые други, киты суть то запазущіе страстей наших зміи, вѣтры разумѣй напасти, волненіе мода и суета житейска“ (478). „Воззри на мір сей. Взглянь на род человѣчскій. Он вѣдь есть книга, книга же черная, содержащая бѣды всякого рода, аки волны, востающія непрестанно на морѣ“ (484). „Mundus stultorum cavea, errorumque taberna“ (Баг. I, 61).

Горе ти міре! Смѣх внѣ являеш,

внутр же душею тайно рыдаеш.

Украсился ты углами,

но облился ты слезами,

в нутрѣ день и ноц.

ревность, мятеж, скорбь, тяжба и вражда

ревность, мятеж, скорбь, тяжба и вражда

день и ноц ты опаляют... (492).

Образ „світу“ як неспокійного моря — улюблений образ поезії Сковороди (пор. Баг. I, 118, пор. листи до Правицького з 3. X. 1785, 7. X. 1787 та 4. VIII. 1788)⁵⁾.

Суб'єктивний симптом цієї нездібности світу задовольнити потреби людини є та „туга“ (тоска) або „нудьга“ (скука), що охоплює людину, яка живе у світі та чекає від нього задоволення своїх потреб. Ця „туга“ є водночас — стремління до чогось іншого, що знаходиться вже поза межами „світу“...

Вічний неспокій — стан людини, що її життя обмежується на сферу „світу“. Коли відняти від душі „сродное дїйствіє“, „тогда-то ей смертная мука. Грустит и мятется, будто пчела, запертая в горнищѣ, а солнечный свѣтлѣйшій луч, окошка окружающій, зовет ее на цвѣтоносные луга. Сія мука лишає душу здоров'я, разумѣй мира, отнимає кураж и приводить в разслабленіє. Тогда она ничѣм не довольна. Мерзит и состоянієм, и селенієм, гдѣ находится. Гнусны кажутся сосѣды, не вкусны забавы, постылые разговоры, непріятны горничныя стѣны, немилы всѣ домашніе, noch скучна, а день досадный, лѣтом зиму, а зимою хвалит лѣто, нравятся прошедшіе Авраамскіе вѣка или Сатурновы, хотѣлось бы возвратиться из старости в младость, из младости в отрочество, из отрочества в мужество, хулит народ свой и своея страны обычаи, порочит натуру, ропщет на Бога и сама на себе гнѣвается; тоє одно сладкое, что не возможное, вожделѣнное, что минувшее, завидное, что отдаленное. Там только хорошо, гдѣ ея и тогда, когда ея нѣтъ — — — Душевное неудовольствіє двер есгь всѣм сердечным страстям и внутренним обуреніям. Невиден воздух, пѣнящій море, невидна и скука, волнующая душу; невидна — и мучит, мучит — и невидна. Она естѣ дух мучительный, мысль печистая, буря лютаѣя. Ламлет все и возмущаєт, лѣтаєт и садится на позлащенных крышах, проникаєт сквозь свѣтлые чертоги, присѣдит престолам сильных, нападаєт на воинскіе станы, достаєт на кораблях, находит на Канарских островах, вѣдѣраєтсѣ в глубокую пустыню, гнѣздится в душевной точкѣ...

Вить тоска вездѣ лѣтаєт
на землѣ и на водѣ;
сей дух молній всѣх быстрее,
может нас сыскать вездѣ.

Єдин вишній Отец бурю сію в тишу обратить, управить к гавани и душу сродным дѣланієм, будто браздами и уздою буйную скотину, удержать может“ (336—7, пор. Бат. II, 273—4). „А народ скуку нивочто не ставит и к прогнанію сего непріятеля за чрезчур довольное оружіє почитаєт деньги, вино, сады, музыку, шутки, карты, поездки... О друг мой! Не ничто естѣ то, что возрастает в великое. Не почитай малым тоє, что ведєт за собою не мѣлкое. Малая в кораблѣ скважина впускаєт внутрь страшную стєч. Не думай, что невидное и безсильное естѣ тоє. А народ, одно то за сущєство почитаєт, что в кулак схватить может, там боится, гдѣ нѣтъ страха и напротив того. Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаєнною там обовязательностію. Бомба не чугуном опасна, но порохом или утаєнным в порохѣ огнем. Все невидное сильное естѣ всего виднаго и от невиднаго зависит уныніє. Скука у древних христіанских писатєлєй названа бѣсом унынія. Чєго сія ожившая искра не дѣлаєт? Все в трєск и мятеж обращаєт, вводит в душу все нечистых духов, єхиднино порождєніє. — — — Зубы єго зубы львовы, убивающіи душу“ (337—8). „Mundi via,

мнитися чоловіку блага бути, послѣдняя же єя суть Ад“ (до Правницького з 7. X. 1787).

Та „сум“ (уныніє), „туга“, „нудьга“ лише, так би мовити, проголошують, зголошують нікчемність цього світу. Але остаточний прояв та доказ нікчемности цього світу є смерть, якій підлягає все „світське“, все, що є лише зовнішнє, лише поверховнє. „Ах! Усе те не є наше, що нас залишає. Нехай буде при нас, поки нас не залишить. Але ми будемо знати, що це невірний нам приятель. Один умирає в 30., другий в 300. році. Але коли вмирати є нещастя, то обидва однакового бідні. Невелика радість є для вязня, що декого за три години, а його за 30 років витягнуть на шафет. Що то за здоровля, що його кінець хвороба? Що за молодість, що зроджує старість? — — — Не люблю життя, що зазначене смертю, та воно саме є смерть“ (192—3)⁷⁾.

Отже все „світське“ — нікчемне, ніщо...“ Та світ“ не є для Сковороди „природа“, — усі наведені приклади, до речі, запозичені зі сфери „культури“. Але як би ми виписали все, що писав Сковорода на цю тему, то й тоді б ми не знайшли прикладів негації „чистої“ безкультурної природи, натури. Бо „природа“ — в якомусь сенсі, який ми далі піддамо аналізі — є саме найвища цінність.⁸⁾

Навряд чи потрібні якісь коментарі та паралелі до оцінки світу в Сковороди! Лише про його основні образи, символи світу скажемо кілька слів. — Світ Сковорода порівнює з бурхливим, хвилястим морем. Це — прастарий поетичний образ, що його зустрінемо вже в Платона⁹⁾, який говорить про життя людське, як про плавання по бурхливому морі... Для Орігена є світ — „море, з його хвилями та гореччю“¹⁰⁾. Екгарт хоче витягнути людину зі „сказаного, бурхливого моря цього світу“¹¹⁾. В Тавлера людина „везе такий дорогий скарб цим грізним морем“¹²⁾. У Вайґеля, Чепка, Ангела Сілезія та інших поетів барока (Шпее, Гріфіюс) зустрінемо знову теж цей образ¹³⁾. — Таксамо розповсюджений — зокрема в емблематичному мистецтві є образ сирен¹⁴⁾. — Мандрівка світом — прастарий образ, що зустрінемо його й у Платона (слінний мандрівник!)¹⁵⁾, і в отців церкви¹⁶⁾, і в усій містичній літературі — аж до Беме¹⁷⁾, розенкройцерів, Андрес та Коменського¹⁸⁾.

Та й інші образи та теми, що їх зачіплює Сковорода при своїй критиці світу, повторювались безмежно в усій християнській літературі — від спекулятивно-богословської — до популярно-повчальної¹⁹⁾. Те, що Сковорода дає „оригінального“, є лише часове та локальне забарвлення критики²⁰⁾.

¹⁾ Див. далі параграф про поетичну творчість Сковороди. Українська література знала й раніше прегарні зразки таких малюнків привад світу: напр., відомий вірш у „Перлі многоцінному“ Киприла Транквіліона Ставровського.

²⁾ „Внутрішня економія“ або „господарство“ — розповсюджений образ, — пор. також у Гоголя — мій нарис, стор. 97.

³⁾ У Сковороди — „дій“, очевидне скорочення від „добродій“, що до його навряд чи можна прикласти слово „добро“.

⁴⁾ Вічний образ містиків: пор. мою замітку в „Zeitschrift für slavische Philologie“, Literarische „Lese Früchte“, ч. 4-е, — пор. Беме Sex puncta theo-

sophica, IV, 27. Гоголь — Письма, II, 106, 112, — пор. Миколаєнко в моєму „Нарисі“, стор. 90 та далі.

⁵⁾ Дальші приклади див. в § 28-му.

⁶⁾ Емоціональна підвалина трансцендентальної методи!

⁷⁾ З цим знову можна порівняти згаданий вірш Ставровецького.

⁸⁾ Пор. § 28.

⁹⁾ Phädon, 85D.

¹⁰⁾ Redepinning, I, 311, II, 209.

¹¹⁾ II, 146.

¹²⁾ I, 193 та далі.

¹³⁾ Вайгель — Postill, I, 146 та далі, Чепко — 17; про Шпее та Гріфіуса див. в параграфі про поезію Сковороди (§ 28).

¹⁴⁾ Див. вище § 5.

¹⁵⁾ Phaidros, 270D.

¹⁶⁾ Напр. в Климента — Quis div. salv. 955. — Redepinning I, 125.

¹⁷⁾ Sex puncta theosophica, IV, 27.

¹⁸⁾ Пор. Peuckert, 114, 195, 314, 364 та інше; Andrej — „Peregrinus“; Коменський — „Лябіринт світу та рай серця“ — в цілій своїй композиції; Беніан.

¹⁹⁾ Напр. уся критика наук із метою дати місце етиці, вірі й поза межами християнства — напр., у стоїків (Сенека, Листи до Люцилія), в християн — головна критика нісенітничі цього життя, що закінчується смертю!

²⁰⁾ Але критика сучасності в Сковороди зовсім не дає нам права, як хотів би дехто (пор. М. Яворського та П. Тичину), робити зі Сковороди соціального радикала та реформатора. Пор. дорічно — В. Скитський: „Социальная философия Сковороды“, в „Известиях Горского Педагогического Института“, том 7-ий, Владикавказ, 1930, 34-55.

23. Самоприниження.

Tiefe und Höhe sind eins.

Спокій, мир, „суботу“ можна осягнути лише на шляху самоприниження. Антиномія етичної науки Сковороди полягає в тому, що обоження є водночас приниження. Науку про *θέωσις* Сковорода зв'язує з наукою про *κένωσις*, про самоприниження Христове. Страждання Христове, хресний шлях Христів грає в релігійному переживанні Сковороди таку велику роль, що на підставі цієї риси можна б було говорити про католицьке, або взагалі західне забарвлення релігійності Сковороди. „Наслідування Христа“ полягає в символічному ході за ним по шляху через розп'яття та смерть до воскресення. Символічна смерть — це й є самоприниження, самовідречення, самонегация. „Зовнішня людина“ має вмерти. Це вмирання зовнішньої людини є „очищення душі“, *καθάρισις* від душевних елементів, що належать до „зовнішнього“ в душі — Тоді виступає в людині захована в ній — „внутрішня людина“, царство божє... „Зовнішнє“ в душі людини є її „самість“, її обмежена воля.

„Умалиться сердцем“, „умалиться дѣяніем“ є одне й те саме (351). Бовалінський змальовує життя Сковороди самого як таке самозменшення: „Коли Бог означив мені бути в низькому стані на театрі цього світу, то мені треба вже в одягу, в учинках та в поведінці з вищими, урядовими, славними та шановними людьми зберігати пристойність, повагу та завше пам'ятати про мою нікчемність („ничтожность“) перед ними“ (28).

Самоприниження є, як ми вже сказали, *καθάρισις*, „самоопустошення“: „принижене серце є те, що не заросло тернами життєвих турбот та справ, а готове одержати правду Божу: звільніться та зрозумійте“ (351, пор. пор. 473), „очистіться“ (181 та далі), „омийтеся“ (тамсамо), „це блаженна обнова вашої внутрішності“ (182), передусім Сковорода вимагає „чистого серця“ (189). „Найсильніший та найхитріший ворог є застаріла гадка — — Борися що-дня та виганяй їх хоч по одному“ (238). „Здоров'я тіла є не що инше, як мир тілесний, а мир серця є живість та здоров'я душі, та як здоров'я зроджується після очищення тіла від шкідливої та зайвої вогкості, матері всіх хоріб, так і серце, очищене від підлих світських гадок, що занепокоюють душу, починає продивлятися в захований усередині себе скарб щастя свого — —“ (259). Товит „выпотрошил сам себе, как рыбу... Вынял из нутра своего сердце каменное, и печень похоти плотскія, и желч...“ (141; пор. також листа 48-го, Баг. I, 84).

Символ самоспущення та очищення є для Сковороди євхаристія. Його інтерпретація належить до найдивовижніших у цілій історії містики. Сковорода оповідає — у стилі утопії¹⁾ — про мандрівку п'ятих друзів у невідому країну, „первородний світ“, мешканці вдягають їх у нові одяги, подають їм янгольський хліб та нове вино. Лише мандрівників ніщо не задовольняє, й вони мусять проробити лікування у „врачебном домѣ“ — „Тут они через цѣлые шесть дней принимая рвотное, в седьмый совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих...“. „А какое рвотное лѣкарство принимали они?“ — питає один із співрозмовників: виявляється, що це був „спирт“, що зветься „євхаристія“: „врачебный дом есть святѣйшая Библия. Там аптека, там больница горняя и ангелы, а внутрь тебе сам архіатор“ (233 та далі).

Поруч із „очищенням“ зустрінемо в Сковороді ще сильніші вислови: „отрѣзывай всю“ (228), „отрѣж и убій, попері волю твою бурную“ (Баг. II, 303). Символом цього самознищення є біблійна жертва: „Заколи грѣх в тебѣ, о человекѣ! Убій в тебѣ упрямость свою и гордость — — — Убій для Бога в себѣ самом воловую упрямость“ (178). „Сожеч и убить душу свою, разумѣй, отнять от нея власть и силу. Тогда останется в тебѣ один оиміам Божій, спасительное благоуханіе, муро мира и помазавшій тебе Дух Господень...“ (425). „Убій душу“ (Баг. I, 113). — Це є для Сковороди справжнє „наслідування Христа“:

Зерно пшенично в нивах естли согніет,
внѣшность естли нежива, нов плод внутрь цвѣтет.
За один старый клас
в грядущій лѣтній час сторичный даст плод.

Срасни мое тѣло, спригвозди на крест;²⁾
пусть буду внѣ не цѣлый, дабы внутрь воскрес.
Пусть внѣшний мой изсхнет,
да новый внутрь цвѣтет; се смерть животворна (Баг. II, 264).

Бо — „як заникає стебло при дозріванні пшеничного зерна, а, правдивіше кажучи, заховується в зерні, так уся фігуральна мертвість, доплив до свого притулку, знищується, пожерта життям його“ (375).

Воля! О, несытой ад!
Все тебѣ яд. Вѣм ты яд.
День нощ челюстями зѣваеш.
Всѣх без взгляда поглощаеш.
Аще змій сей заковать?
Се! Упразднен весь ад (454).

Воля — „вам есть и узы и верев и лев поглотившій, и ад, и огонь, и червь, и плач, и скрежест. И не изыдете отсюда, дондеже расторгете узы и отвержете его воли ваша, яко же есть написано: раздерите сердца ваша“ (449).

Вбивство душі, волі, роздертя сердца, жертва себе самого не має нішого сенсу, як — дати свободний вихід обожених, божественних

людині, — „новій“ або „внутрішній“ людині... Внутрішня людина сама вийде на поверхню, просяє, не закрита нічим постороннім. — Вбита воля не заваджає вже вільно виявитися волі божій. „Довіря Богів і зроби його святу волю твоєю. Якщо ти її приймаєш, то вона вже зробилася твоя. Згода волі є єдина душа та єдине серце. — — — Усе відбувається за волею божою, але я з нею згідний, та вона вже моя воля. Чого ж турбуватися?“ — — (232). „Правдиве щастя... в унутрішньому мирі нашого серця, а мир у згоді з Богом“ (233)³). „Знову та знову кажу тобі, що кожен, що обожує свою волю, є ворог волі божої та не може увійти в царство божє“ (449). Бо, як ми вже бачили, в волі, що самостверджується, полягає суть аду. Але Бог виявляється в душі, що зменшується: „ніби виноградина тим усвоїй солодкій силі збагачується, що варить її... сонце в полудне“ (335).

Конкретна наука про чесноти у Сковороди лише намічена: бо самоприниження є, власне, джерело всієї „лінії“ дальшої поведінки людини, коли людина досягла ступня, що його можна тепер назвати „обоженням“ та „добродієм“. Сковорода говорить, що правда, в багатьох місцях про конкретні чесноти, але, власне, лише називає їх: це звичайні „аскетичні“ чесноти християнства. Правда — шлях Сковороди не є шлях монастиря, чернецтва... Коли Сковорода в раніших роках життя й говорить про високу вартість чернецтва (в листах: Христос — *μοναχός*: Bar. I, 45), то, може, лише через пропозицію його друзів стати ченцем, прийшов він до свідомості, що цей шлях не для всіх можливий, та саме неможливий — та не потрібний — для нього самого⁴), а через те й до загально скептичної постави до чернецтва. Але Сковорода був „ченцем у світі“, не в межах зовнішньої інституції, але в рамках „духового монастиря“, про який говорив Гоголь⁵).

З конкретних чеснот Сковорода називає завше три: сумирність (смирненіє), бідність, самотність...

„Втікай від слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ціломудреність, дружи з терплячістю, оселися з сумирністю...“ (206), — це для Сковороди типове місце. Ті, що шукають, є „кротки, лишени, гонимі, поношаєми“ (351). „Плуди“ „чистого серця“ — „доброжелательство, незлобіє, склонність, кротість, нелицем'єріє, благонадежність, безпека, удовольство, кураж...“ (72). Сковорода оспівує „бідність“:

О, нището! Блаженна, Святая!
Дверь нам отверзи твоего рая.

О, нището! О даре Небесный!
Любит тебе всяк муж святой и честный.

Се бо нищета святая
извнѣ яра, внутрь златая
во мирной душѣ (491—2, пор. Бог. I, 87—8).

Не треба забувати, що чесноти в Сковороди треба розуміти духово. „Без Бога й багатство й бідність є прокляті“ (487), це значить, його ціка-

вить не зовнішнє матеріальнє становище людини, а її відношення до мастку: „не той жебрак, що не має, а той, що по вуха ходить у багатстві, але не прикладає до нього серця, себто не покладає на нього надій“ (487). „Немає нічого нещаснішого, ніж багатство серед злиднів“ (487). Біднота може бути „багатша за царя. Бідність, що знайшла потрібне, що нехтує зайвим, є правдиве багатство та та щаслива середина, що є ніби міст поміж болотом та ~~золотом~~ ^{судом}, поміж нестачею та розкішню“ (488). Це саме можна прикласти до всіх інших чеснот...

Основні заповіді Сковороди: „самозменшення“, „очищення“, „спустошення“, та й „убивання“ себе самого або своїх пристрастей є традиційним добром християнської — тай ще платонічної — етики.

„Самозменшення“ вимагає Екгарт, пишучи: „коли людина досягла, що їй хочеться того, чого бажає небагато хто: ганьби, погорди, призириства — — — тоді вона приходить до миру та правдивої свободи“. „Найвищий вершок піднесення паде саме в найглибшу безодню приниження — глибина й висота є одне й те саме“⁶). Або Тавлер: „чим глибше, тим вище: глибина та височінь є єдине“, „чим глибше, тим вище, та чим менш, тим більше“; Тавлер радить „зменшуватися дією“: „коли ти вважаєш, що якась дія або якийсь чин є щось..., то було б ліпше, щоб ти не чинив, а повернувся в твоє чисте ніщо, в нічого не-могти та нічого не-вміти, аніж щоб ти стояв серед великої діяльності, внутрішньої або зовнішньої, та позабув би про твоє ніщо“⁷). Те саме в Суза, який вимагає „неробучого дозвілля“ або „дозвільного дозвілля“, бо „чин чесотної людини є його нечинність, та його твір є його дозвілля, бо він залишається спокійний від свого чину та вільний від свого твору“⁸). — Себастьян Франк підкреслює потребу „зменшити волю“: „єдиний шлях до Бога є відвернутися від власної волі, власної мудрости та власного смаку“, „нам узагалі все заборонене, що ми робимо, лишаємо, говоримо або думаємо, та заповідане лише, щоб ми святкували та звільнялися від нашої волі, чину, знаття, мови, думок...“, „Бог має бути нашою волею, ми — безвольні...“⁹). „Бог має хотіти в нас, щоб ми „були безвольні“¹⁰). Та в Вайгеля: „Коли хочемо прийти до милости, то маємо з Никодимом стати нічим, малими, низькими, нікчемними перед світом та перед собою самими“, в царство небесне „прийдемо найлегше“, коли „маємо милість від Бога, самі себе ненавидимо, від себе відрікаємось, та себе втрачаємо...“¹¹). І Беме молиться: „дай мені Твою волю, щоб я нічого не хотів без Тебе“¹²). Треба ненавидіти „себе самого, свій власний масток, кров, тіло, хвалу, життя, душу, духа, волю для імени Христа, пізнання та любови“¹³). Та й за Ангелом Слезієм „Бог каже, хто себе принижує, той буде піднятий“, „найбільше діло, що ти можеш робити для Бога є — без єдиного слова терпіти та упокоїтись для Бога“, „мудрий, що піднявся над самим собою, є спокійний, коли біжить, та діє, коли споглядає“, „наскільки має Я в мені слабше та зменшується, настільки Я Бога приходить до сили“¹⁴).

У науці Сковороди про „наслідування Христа“ ми чуємо відгук традиційної науки про містичні чесноти: *abdicatio*, *abrennuntiatio*, *abnegatio*, *expropriatio*, *resignatio*, *differentia*, та як вони ще інакше

звуться¹⁵). Католицький містик нових часів пише: „Скинь усю власну волю, усю самість. Будь бідний у бажаннях річей ще більше, ніж у річах самих, будь бідний духом... І коли ти не дістаєш, чого в тебе немає, або втрачаєш, що мав, то утримуй твердий та спокійний стан душі. Відмовлятися — значить прикласти сокиру до коріння дерева самоти. Як золото стремить уділ, вогонь догори, так, природно, вільний дух від самоти підніметься до свого початку, Бога та зєднається з ним... Хто робить свою волю в усім однаковою з божою, хто горе переносить як радість, той знайшов цінну перлину. Ввесь день він ходить чистий, спокійний, простий перед видом божим та може, коли хоче, так легко його бачити, як жити та дихати“ (Блосіус)¹⁶). Ці речення майже дослівно зустрічаємо в Сковороди.

Ця наука звязана, як бачимо, з наукою про *καθαρσις* „очищення“ душі, як основну чесноту, або навіть джерело всіх інших чеснот. Цю науку ми знайдемо — розуміється, з іншим забарвленням — уже в Плятона¹⁸), Філона¹⁸), Плотіна¹⁹), Ямбліха²⁰), Прокла²¹), відкіля вона перейшла до Ареопагітики²²).

У християнській літературі ця наука з'являється в формі науки про очищення (Ареопагітики) або „звільнення“ душі: *puritas, nuditas, vacuitas, secessus* належать до християнських чеснот²³). Також у Плотіна²⁴) знайдемо інтерпретацію науки про катарсис, що йде в цьому самому напрямку...

Природний шлях привів цю науку до містиків. Екгарт пише: „щоб... увільнитися від усіх думок, слів та діл та від усіх образів розуму... ти залишайся вільним та дай Богу діяти“²⁵). „Хочу я писати на білій дошці, та хочу писати далі, то мушу затерти те, що вже стоїть на ній, та вона не годиться так добре для цього, як коли б на ній нічого не було. Таксамо, як має Бог писати в моє серце, то має все те, що зветься так або інакше: вийти з серця“, треба „бути вільним від себе та всіх річей“²⁶). За Тавлером треба „звільнитися від себе самого... тоді Бог діє сам“, „чоловіче, звільни твоє барило та тримай його вільним від пустих турбот...“, „Виливай, щоб бути повним“²⁷). Аридт знає „очищення“, як чесноту²⁸), Чепко закликає до „чистоти“, до „пустоти“²⁹), а Ангел Сілезій говорить про „очищення“ „увільнення“: „твоя душа має бути зовсім чиста як криштал“, серце має бути „вільне та чисте“, „чим більше ти можеш із себе викинути та вилити, тим більше має Бог утекти в тебе зі своїм божеством“, „моє серце очищується, щоб його наповнив Бог“, „вийди, тоді ввійде Бог“³⁰). Так — іще в Баадера³¹).

З формулувань „очищення“ виростає наука про „вбїття“, знищення волі, або ліпше — свавілля, „роздертя серця“. І ці формули ми зустрінемо не лише в християнській літературі — напр. у Плотіна найбільше знищення людини є її найбільша активізація³²), Ямблїх зве чесноти „до смерти подібними“³³). У отців церкви такі та подібні формули появляються не лише в звязку з аскетичними науками, але також із ідеєю „наслідування Христа“ або „смерти в Христі“ та ин.³⁴). Відсіль виростає містична етика *annihilatio* або, як це висловлює Екгарт — *vernichtikeit* ³⁴). За Тавлером „треба справді знищити себе самого“, „стратити себе, як крап-

лину води в глибокому морі“, „поринути та втопитися в божественній безодні“³⁶). Тома Кемпійський переймає різні формули: „вмерти“, „вбити себе“, „залишити себе“, „роздерти своє серце“³⁷). За Сузом треба втратити свою „самість“³⁸). Те саме зустрінемо в Вайгеля³⁹): „Коли ти хочеш зєднатися з Богом, так живи за його волею, дай своїй волі вмерти, тоді здобудеш найвище добро...“⁴⁰). Також за Беме треба „вбити себе“⁴¹). Те саме повторює Франкенберг: „Хто хоче зі мною там царювати та мене наслідувати, той мусить тут зі мною страждати та вмерти...“⁴²). За Коменським треба „втратити себе“⁴³). В тому самому дусі лише Ченко: „Єдність із Богом людина порушила тим, що хотіла мати власну волю; ця власна воля — сутній гріх“, „Людина може“ зєднатися з Богом, „вмираючи добровільною смертю, себто відвернувшись від земного, вбиваючи власну волю, та чекаючи в тиші та спокої внутрішнього об'явлення Бога“⁴⁴). „Людино, залиши себе та вчись умирати в житті, тоді ти можеш смертю знайти своє спасіння в смерті“⁴⁵). І Ангел Сілезії висловлює цілком подібні думки: „Вмирай собі, тоді ти живеш для Бога“, „Треба бути вбитим. Усе має бути зарізане. Коли себе не заріжеш для Бога, то тебе нарешті таки заріже ворог для вічної смерті“, „Самознищення: ніщо тебе не проведе усюди, а тільки знищеність, хто більше знищений, той має більше божественного“⁴⁶). Та і в Готфріда Арнольда — подібні мотиви⁴⁷). До цієї самої групи думок належать і ідеї квієтистів, — з Христом бути розп'ятим, страждати та вмерти — це основна нота символіки квієтистів⁴⁸).

¹) Ця християнська утопія нагадує „Christianopolis“ I. V. Andreä

²) Цей образ побачимо о символічному зображенні на таблиці II.

³) „Миръ съ Богомъ чловѣку“ — назва одного з творів Ін. Гізеля, — одного з перших етичних творів „київської школи“.

⁴) Пор. Ковалінський, 12. В кожному разі Скворода полемізує тут не проти чернецтва взагалі, а проти життя ченців тих часів.

⁵) Стремління до „усамотнення“ характеристичне, як згадується, не лише для Сквороди та Гоголя, але й для Куліша та Максимовича (пор. мій „Нарис“).

⁶) I, 70, II, 44. Пор. ролю „нудьги“ в Гоголя, та почасти в Куліша!

⁷) I, 171, II, 8. I, 208, також II, 179.

⁸) I, 46, 161, II, 140 та далі, пор. також II, 179.

⁹) Paradoxa, 181, 251, 334

¹⁰) Die güldin Arch. CXCV, CCLIIIIa.

¹¹) Nosce te ipsum, 108, 109.

¹²) Weg zu Christo, II, 39, також II, 23.

¹³) Peuckert, 305. Коменський — тамсае, 195.

¹⁴) Оригінальні тексти:

Gott spricht: wer sich versenkt, der wird erhaben werden (VI, 145).

Das allergrösste Werk, das du für Gott kannst tun,
ist ohn ein einzig Wort Gott leiden und Gott ruhn (V, 207).

Der Weise, welcher sich hat über sich gebracht,
der ruhet, wenn er läuft, und wirkt, wenn er betracht't (V, 364).

Soviel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt,
soviel des Herren Ich dafür zu Kräften kömmt (V, 126).

¹⁵) H. Gies, op. cit., 24 та далі.

¹⁶) Тамсае — 11. та далі.

¹⁷) Phaeton, 69C, 67ABC, 83A, 114C. Пор. E. Lehmann, op. cit., 34.

¹⁸) Quis de rer. div. her. 53 (263). M. 511.

- ¹⁹⁾ III, 6, 5, пор. I, 6, 6.
²⁰⁾ H. Koch, op. cit., 47.
²¹⁾ In Parm. 559.
²²⁾ De eccles. hier. VI, 3.
²³⁾ Климент — Stromata, IV, 152; Григорій Нпський — In Cont. Hom. V, XV, De Virginitate, 4; Макарій Hom. 17, 11; 15, 53; 24, 5; Sandaeus, 290, 307, 324, 359; дальші замітки в цит. статті Попова.
²⁴⁾ III, 6, 5.
²⁵⁾ Pfeiffer, 4.
²⁶⁾ I, 64, 65, Pfeiffer, 91, Bernhart, 196.
²⁷⁾ I, 157, II, 185, op. II, 110, 113; E. Bergmann, op. cit., 45.
²⁸⁾ III, 9.
²⁹⁾ Ellinger, op. cit, 103; вид. Milch-a 252, 262 (ч. 44), 255, (ч. 55).
³⁰⁾ Оригінальний текст:
 Ganz lauter wie Kristall soll dein Gemüte sein (I, 1).
 Das Herz sei — — — leer und rein (III, 136).
 Je mehr du aus dir kannst austun und entgiessen:
 je mehr muss Gott in dich mit seiner Gottheit fliessen (I, 138).
 Mein Herz entschüttet sich, dass es Gott an soll füllen (V, 14).
 Geh aus, so geht Gott ein... (II, 136).
 Також — II, 70.
³¹⁾ Ein Ausgang nicht geschieht, als um des Eingangs willen.
 Mein Herz entschüttet sich, dass es soll Gott erfüllen. X, 352.
³²⁾ VI, 7, 34. Вже Філон — De poster. Caini, 13 (44). М. 234, пор. „Самозменшення“ — тамсаме, 13 (46). М. 234.
³³⁾ Περί σωφροσύνης.
³⁴⁾ Кор. II, 4, 10-11. Рим. 7, 4.
³⁵⁾ Пор. також Бернгарда, Serm. in. Cant. 85, 13.
³⁶⁾ I, 48, II, 54.
³⁷⁾ I, 11, 3; II, 1, 8; II, 11, 4; III, 32, 1; I, 23, 9.
³⁸⁾ I, 162.
³⁹⁾ Dialogus de Christianismo. 43.
⁴⁰⁾ „Teutsch Theology“, 1618, 153:
 Willte mit Gott vereignigt seyn,
 so lebe seines willens allein.
 Lass deinen eignen willen sterben,
 So wirstu das höchste gut erwerben.
 Wiewol solches gar sawr gehet eyn,
 so muss er doch endlich gelassen seyn.
⁴¹⁾ Weg zu Christo, VI, 30, III, 23, II, 39, I, 49 та інше.
⁴²⁾ Peuckert, 362.
⁴³⁾ Centrum securitatis. IX.
⁴⁴⁾ Ellinger, 37; пор. Milch, 225, 227, 240, про „смерть“ Чепко також говорять: 227, 231.
⁴⁵⁾ Heckel, 278: Mensch, scheide dich von dir und lern im Leben sterben,
 so kannst du durch den Tod dein Heil im Tod erwerben.
⁴⁶⁾ Sterb dir, so lebst du Gott (II, 136).
 Mann muss getötet sein.
 All's muss geschlachtet sein. Schlacht'st du dich nicht für Gott,
 so schlachtet dich zuletzt fürn Feind der ewge Tod (VI, 193).
 Die Selbstvernichtung.
 Nichts bringt dich überall, als die Vernichtigkeit,
 wer mehr vernichtet ist, der hat mehr Göttlichkeit (II, 140).
⁴⁷⁾ Seeberg, 55.
⁴⁸⁾ Див. згадану гравюру на таблиці II.

24. Нерівна рівність.

„Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды, по их вместности. Над фонтаном надпись: не равное всем равенство. Лютыя из разных трубок разные токи в разные сосуды, в круг фонтана стоящие. Меньший сосуд меньше имеет, но в том равный есть большему, что равно есть полный. И что глупѣе, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести всею покушаются!...“ (340—1). „Всѣ... дарованія, столь различныя, един и той же Дух святыи дѣйствует. Так как напримѣр, в мусикейском органѣ один воздух разные чрез различные трубки голоса производит...“ (329).

В цих обох образах висловлює Сковорода одну зі своїх улюблених думок: шлях кожної окремої людини є індивідуальний шлях, що має значність лише для неї самої. Якраз тому Сковорода не покладає такої великої ваги на установу етичних „приписів“, законів, норм, максим... Етичне завдання кожної людини — цілком індивідуальне. Треба йти своїм „власним“ шляхом, мати на оці „власні“ цілі, кожна людина досягає чогось, що є загально-добре та загально-цінне. Люди не просто рівні один одному, але є одночасно рівні та нерівні між собою. Це — сенс своєрідної науки про „нерівну рівність“, що її проголошує Сковорода! Ця наука дуже характеристична для його духової постаті. Бо ця наука виявляє, що етика Сковороди не є зовсім „абстрактна“, „формальна“, що його зір спрямований не лише „догори“, але водночас і „донизу“, — не лише на божественне буття, де „розчинюється“, „розпливається“, „тане“ та „знищується“ конкретне людське Я, але заразом і на людину, в її цілій конкретній індивідуальності.

Що правда, ця конкретність не є конкретність „обставин“, серед яких знаходиться людина, не є конкретність її зовнішньої постави у „світі“, зокрема соціальному. Конкретність, індивідуальність, принципи „нерівності“, на який має орієнтуватися людина, не лежить у зовнішньому світі, але в найглибших глибинах людської душі. Здійснення цієї нерівності досягаємо, йдучи не „шляхом найменшого відпору“, йдучи не шляхом виконання всіх своїх бажань та цілей, які ставить перед людиною її „зовнішнє“ життя. Навпаки, треба відвернутися від „зовнішності“, звільнити від неї своє єство, що заховане десь глибоко, та відкрити вихід для цього єства. Індивідуальне, що його інтереси Сковорода обороняє, є найглибша глибина „внутрішнього“ людини, та її треба спершу знайти...

Сковорода, як ми бачили, вимагає деякого звільнення від випадковості обставин зовнішнього світу. Не можна знайти свого етичного місця у світі „тут“ або „там“...

„Не знаємо, як шукати. Багато дехто шукає по імперіях кесаря Августа, в часах Тиберієвих, у країнах Пилатових і т. д... Шукай ліпше: немає тут („нѣсть здѣ“). Багато дехто волочитьсЯ по Єрусалимах, по Йорданах, по Вифлисах, по Кармилах, по Таворах, винюхе поміж Евфратами та Тиграми — — — Знаю, гукає янгол: шукаєте розп'ятого Ісуса. Немає тут, немає! Багато дехто шукає в високих світських почестях, у розкішних будинках, у церемоніальних бесідах і т. д.... Багато дехто шукає, позіхаючи, на всеблакитному небі, на сонці й на місяці, в усіх Коперникових світах... Немає тут! Шукають у довгих молитвах, у постах, у священних обрядах... Шукають у грошах, у столітньому здоров'ї, в тілесному воскресенні... Немає тут!“ (55—56, пор. „байки“, Баг. II, 167). „Прокляте тут — — — Беззаконне тут“ (56 та далі). „Що було б, якби щастя, для всіх найпотрібніше та найлюбезніше, залежало від місця, від часу, від тіла та крові! Скажу ясніше: що було б, якби щастя поклав Бог у Америці або на Канарських островах, або в азійському Єрусалимі, або в царських палацах, або у Соломоновому віці, або в багатстві, або в пустині, або в уряді, або в науках, або у здоров'ї? — — — Хто міг би осягти ті місця? Як можна всім родитися в тому самому часі? Як усім уміститися в одному уряді або маєтку („статѣ“)?“ (62). „Я не кажу, що щаслива людина не може виконувати високого уряду, або жити в веселій країні або користуватися добутком, я кажу лише, що вона щаслива не від чину, не від країни, не від добутку — — — Як би країна була еством або есенцією щастя, то всі не могли б бути щасливі. — — — Бог не прив'язав щастя ні до часів Авраамових, ні кордонів Соломонових, ні до царства Давидового, ні до наук, ні до маєтків, ні до природних талантів, ні до добутків — тимто він не всім одкрив шлях до цього (усього), і є праведний у своєму вчинку“ (222).... Тема „Немає тут“ знову розвинена в діалогі про „душевний мир“ (313—331), вона є провідною думкою більшості міркувань цього діалогу; у своєму останньому творі „Потоп зміни“ Сковорода переняв свою харківську вступну лекцію (вище цит.) майже без змін та склав із св. Письма „симфонію“ на тему „Немає тут“ (524—8).

Таким чином щастя полягає не в зовнішніх обставинах життя, а в людині самій, „у нас самих“. „Хочеш бути щасливий? Не шукай щастя за морем, не прохай його в людини, не мандруй по планетах, не тиняйся по палацах, не повзай по кулі земній, не ходи по Єрусалимах... За гроші ти можеш купити село, справа важка, бо обхідна, а щастя, як необхідна необхідність, дарується скрізь та завше задурно“ (62). „Куди тебе чорт жене? Повернись у дім свій“ (76, за Лукою, 8, 39). „Не можна знайти поза собою. Дійсне щастя є в нас“ (146). „Шукаємо щастя по країнах, по віках, по статтях, а воно скрізь та завше з нами; ми в ньому, як риба в воді, воно коло нас шукає нас самих. Немає його ніде, бо воно скрізь. Не шукай його ніде, коли не знайдеш скрізь“ (223). „Цей мир, ніби неоцінений скарб, у нашому домі, в нас самих захований. Можна сказати, що

воно бездомним волоцюгам у голову не приходить, що порозкидали серце своє по пустих зовнішностях“ (229). „Щастя наше в нас... хай ніхто не чекає щастя від високих наук, від шановних посад, від добутоків...“ (344). Такі та подібні цитати можна виписувати без кінця...

Щастя в нас — це для Сковороди значить „царство боже — в нас“ або сам Бог у нас... „Царство боже не так приходить як гість до гостей, щоб можна його зустрінути, як воно виникає зза гір, ізза моря, зза хмар. Воно не далеко від нас. Воно в нас самих“ (142)¹⁾ „Скрізь Бог — — — де ж його ближче шукати, як у тобі самому?“ (172). „Море від нас далеко а Бог наш у нас, у серці нашому“ (252)²⁾. І рай³⁾ і ад⁴⁾ — у нас самих...

Ця глибина Я означає собою індивідуальний шлях людини. Хоч Сковорода в деяких місцях і підкреслював, що щастя людини — в її стані та професії, але „професія“ є для нього щось інше, аніж зовнішня праця, заняття людини. Професія є саме внутрішнє покликання людини! І те, що визначає людей як індивідуальні істоти, є саме це покликання. Це покликання йде від Бога. Тимто Сковорода піддає своїй радикальній критиці лише чинність у „професії“ без „покликання“, отже — в тій професії, для якої людина не є покликана — та й утворена — Богом. Це є праця в чужій для людини професії. А чинність людини у світі має означуватися за внутрішнім покликанням, за почуттям покликаности, обраности, „здібности“...

„Хочеш бути царем? Для чого єлей, вінець, скипетр, гвардія? Дістань собі згори серце царське“ (205). Треба рішитися стати на шлях, для якого людина „призначена“, а то повстає змагання до всього можливого: „я бажав би бути людиною високого уряду, щоб мої підлеглі були сильні, як росіяни, чеснотні, як старі римляни, щоб у мене був дім як у Венеції, а сад як у Флоренції, щоб я був розумний та вчений та благородний, багатий як бугай...“ і в стилі самопародії Сковорода виправляє помилку: „багатий, як жид, сильний, як бугай, красний, як Венера, спокійний, як одиодворець — — — хвостатий, як лев, головатий, як ведмідь, вухатий, як осел...“ (212—3). Та особа, що репрезентує в діалозі самого Сковороду, відповідає: „ти з твоїми витребеньками подібний до верби, що бажає zarazом бути й дубом, і кленом, і липою, й березою, і смоквиною, й маслиною, й явором, і дактилем, і рожею, і рutoю, сонцем та місяцем, хвостом та головою...“ (213). „Мені здається, що найліпше бути всім задоволеним... Грішми, землями, здоров'ям, людьми, та всім, що є на світі... А той бажає бути горбатий, як верблюд, череватий, як кит, носатий як крокодил, красний, як хорт, смачний, як кабан...“ (218).

Не можна нараз досягти всього. Але людина цього й не потребує, єдине є для неї добре та гарне: „Повітря та сонце завше з тобою, а все те, що біжить від тебе, знай, воно чуже, та неважай за своє...“ (62). „Все є для тебе зла страва, що не споріднене („средное“), хоч би була вона й царська“ (325). „Не знайдеш, хоч і найпростішу душу, що не була б як-стій згідна, навіть таки сьогодні, піти навіть на найвищу посаду, не міркуючи ні трохи над своєю спорідненістю („средность“) — — — Без сумніву, вони певні, що щастя до одного якогось стану або маєтку прив'я-

зане, хоч сто разів чули про царство божє, що коли його хто знайшов та покоровся (Богові), прийнявся за природне покликання („званіє“), тому легко придається все инше — — — Стократ щасливіший чабан, що пасє вівці або свині з природою, ніж священник, що борється проти Бога“ (326). „Сто середностей, сто званій, а всь почитенные, яко законные“ (327). „Бог скрізь і всяк є в усякому стані, коли в нього з Богом входить“ (340).

Покликання до цієї або тої професії, до того або иншого життєвого шляху базується на єстві цієї або тієї людини, на її природних задатках, на її „природі“ або „спорідненості“, як висловлюється Сковорода. „Щасти залежить не від наук, не від урядів, не від багатства, а лише від того, щоб охоче віддатися волі божій. Це лише може заспокоїти душу — — — Розкусямо трохи це слово: віддатися волі божій — — — Пригадайте мєє слово :чим хто згідний із Богом, тим мирніший та щасливіший. Це значить: жити згідно з природою — — — Але це помилка..., коли хто, перемішавши рабську та панську природу в єдність, обирає собі за провідницю єгєтську і сліпу природу“ (322—3). Але „божественна“, „панська“, „пророцька“ природа говорить у кожній людині! Ми вже чули, що каже Сковорода про обидва — темне та ясне — серця людські (пор. 208 та далі). „Бути щасливим, — пізнати себе, або свою природу, взятися за свою долю та перебувати в собі спорідненій частині загального обовязку. Ця участь у обовязку є чеснота або послуга — — — Найліпша душа тим неспокійніше та нещасливіше живе, чим важливішу посаду несе, коли не є для неї народжена“. Бо вона не має „дійсної дбайливости та невтомної праці...“, — „Відкіля праця, коли нема охоти та дбайливости. Відкіля охота без природи? Природа є перша всьому причина та саморухлива пружина. Вона є мати охоти. Охота є горіння, нахил та рух... Вона змагає до праці й радіє з неї... Праця є живий та невсипущий хід цілої машини до того часу, поки не зродить досконале діло, що спілтає для Творця вінець радості. Коротко сказати, природа запалає до діла та укріплює в праці, роблячи працю солодкою. А що ж є природа, як не блаженний дух у людині...“ (324). Пізнати своє покликання — „коли людина не зі своїх бажань та не за чужими порадами, але, зрозумівши себе саму та послухавши святого духа, що живе в ній та її кличе, — — — береться за обовязок та залишається при тому обовязку, для якого вона народилася на світ, та самим Богом до нього призначена... (предопредѣлена)“ (324). „Пізнай себе. Слухай себе та послухай Бога твого — — — Шукай його та послухай його. Він лише знає, що тобі споріднене; те є й корисне...“ (325). „Дивуюся, яка солодка для працювника праця, коли вона природна. З якою радістю жене зайця хорт! Яке захоплення, коли тільки подано сигнал до ловлі! Як насолоджується працею бджола, збираючи мед. — — — О, Боже мій! Найгірша праця є солодка з тобою“ (327, таксамо в „Байках“, Баг. II, 169).

Навпаки: праця без природного споріднення до неї є нещастя, мука. „Мертва /зовсім є душа людська, яка не віддана своєму природному ділу, подібна до каламутної та смердючої води...“ (327). „Коли вовк грає на сопілці, ведмідь танцює, а кінь носить тягар, то не можна не смі-

ятися — — — А коли вже вовк зробився чабаном, ведмідь ченцем, а кінь радником, то це не жарт, а біда — — — Хто бореться з природою, є вбивець самого себе. Що за мука працювати в неспорідненому ділі. Навіть розмова без охоти важка...“ (334, Баг. II, 163). „Ліпше бути природним котом, ніж із осячачою природою львом“ (340, Пор. Баг. II, 160—1). „Утворити, призначити, послати, дати владу — все це залежить від народження, а це — від царства божого — — — Відкіля влада, коли ти не посланий від Бога? Як тебе послано, коли не призначено? Як призначено, коли не покликано? Як покликано, коли ти не для того народився. — — — Відкіля такий потік безбожності? Відкіля суєвірство, лицемірство, ересі? Чому християни сміються над святою Біблією? Хто псує та розкладає всякий обов'язок? Неспорідненість. Хто вбиває науки та мистецтва? Неспорідненість. Хто збезчестив стан священничий та чернечий? Неспорідненість. Вона є для кожної справи нутрішня отрута та вбивець?“ Коли для якої справи не народився, „себо ти й не записаний на небесах...“, а нею займаєшся, то це „нісенітниця, вживати драбину, що підносить від земної підлоти вгору на те, щоб сходити в безодню“ (349 та далі).

Сковорода зве почуття „споріднености“, почуття покликання „Мінервою“: „Здається, що божественна сила в людині, яку побуджує до спорідненого, звалася в старих єгиптян *Izīs*, у греків *Ἀθηνᾶ*, *Athena*, у римлян *Minerva* себо *Natura*“ (329, 331 та далі, 341 та далі). Ми не потребуємо стежити за тим, як Сковорода зв'язує свої думки з мітологією... „Будь задоволений долею твоєї природи:

tu nihil invita dices facies-ve Minerva:
qua natura negat, scillicet illaf uge.
Si non es natus musis, fuge discere musas.
Neu! multos perdit fisula docta viros.
Paucos justa parens musis Natura creavit.
Esse-ne vis felix? Sorte quiesce tua.

— — — Кожен має пізнати свою природу та спитати: що подобається Богові“ (341). Сковорода інтерпретує в сенсі своєї теорії й Сократівського демона (331 та далі). Ковалінський, даючи виклад відповідних думок Сковороди (20 та далі), зазначає зокрема, як зв'язана наука Сковороди про покликання з іншими його етичними поглядами, — вибір життєвого шляху є для кожної людини покірливістю волі божій...

Як „природу“ людини розуміє Сковорода „блаженну“ або божественну природу. Він відхиляє без дальшої дискусії питання одного зі співрозмовців: „а коли хто народився щоб красти?“ (324). Фальшивий вибір покликання, помилки та самоомани — походять від діавола. „Хто їм глибоко на серці напечатав кривий шлях до щастя? Розуміється, батько темноти“ (220).

Власну позицію до свого покликання Сковорода сам характеризував (у листі до Ковалінського з р. 1788, як передмову до діалогу „Брань Архистратига Михаїла с сатаною“): „Не орю, не сію, не купую, не воюю, та відкидаю всякі життєві турботи. Що ж я роблю?... Благословляючи Господа, оспівую воскресення його“ (416). Це зовсім не значить, що Сковорода стояв у протилежності до власної „теорії“. „Признаюсь, мої друзі, перед Богом

та перед вами, що зараз, як-стій кину свій теперішай стан, хоч у ньому постарівся, та стану останнім ганчарем, як тільки почую, що досі був у ньому без природи, маючи спорідненість до ганчарства. Повірте, що з Богом буде мені сто раз веселіше та щасливіше ліпити самі глиняні сковороди, ніж без природи писати. Але досі відчуваю, мене утримує в цьому стані рука Вічного. Цілую її та їй корюся..." (326). Ковалінський та інші автори спогадів про Сковороду оповідають анекдоти, що їх зміст — та сама думка⁵). Залишивши педагогічну діяльність, Сковорода не обрав ніякої іншої; спроби декого з його друзів, спонукати його стати ченцем, не мали успіху (12, 23). Коли губернатор Щербінін зробив спробу вжити Сковороду для якоїсь „корисної“ праці, то він дістав від Сковороди відповідь, яку Ковалінський передає в повній згоді з одним із листів самого Сковороди (Баг. I. 114—116): „Світ подібний до театру: щоб грати в театрі з успіхом та похвалою, беруть ролі відповідно до здібностей. — — — Я довго міркував над тим, і по довгих спробах побачив, що не можу грати в театрі світу ніякої особи вдатно, крім низької, простої, безпечної, самотньої: я обрав цю роллю, узав її та задоволений. — — — Як би я почув сьогодні, — — — що можу без страху рубати турків, то сьогодні ж таки привязав би гусарську шаблю, вдягнув ківер, та пішов би до війська. — — — Нахил, охота, задоволення, природа, сила божья є те саме..." (24—5). Ковалінський вважає, що Сковорода і в своєму житті пішов за своєю власною теорією (25, 28). Як ми знаємо, постать Сковороди зробила на сучасників — та й на частину нащадків — не менше вражіння, коли не більше, ніж його наука. Ми не займаємося тут біографією Сковороди, але констатуємо лише цю його рису.

Не треба думати, що Сковорода вважав свою долю грати просту особу на театрі цього світу — за нещастя... Але він і не ставив свого „покликання“ за нижче та навіть за рівне з іншими. Сковорода дав у одному зі своїх віршів, у відомому „Всякому городу нрав і права“ картину українського світського життя того часу. Але не лише цей гарний вірш, а й інші свідчення вказують досить ясно, що становище Сковороди до інших функцій на театрі світу було досить призириле, що в його „самозменшенні“ була добра частка аристократизму. Коли він і ставиться до деяких „покликань“ (зокрема сільського господарства та до... військової професії — пор. стор. 342 та далі) примирливо, то інші професії навряд чи заслуговували б у нього на ймення „покликань“, — вони є для Сковороди лише об'єктом сатиричного малюнку.

Наведемо тут знамените „Всякому городу..." та зупинимось на деяких пунктах цієї пісні, що її дехто вважав за вияв повного етичного релятивізму Сковороди:

Всякому городу нрав и права;
всяка имѣет свой ум голова;
всякому сердцу своя есть любовь,
всякому горлу свой есть вкус каков.
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только нейдет с ума.

Петр для чинов углы панскіи трет.
Федька купец при аршинѣ все жет.
Тот строит дом свой на новый манер.
Тот весь в процентах: пожалуй повѣрь!
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только пойдет с ума.

Тот непрестанно стягает грунта.
Сей иностранны заводит скота.
Тѣ формируют на ловлю собак,
сих шумит дом от гостей, как кабак,
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только пойдет с ума.

Строит на свой тон юриста права.
С диспут студенту трещит голова.
Тѣх беспокоит Венерин амур.
Всякому голову мучит свой дур.
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только пойдет с ума.

Тот панегирик сплетает со лжей,
лѣкарь в подряд ставит мертвых людей,
сей образы жировых чтет тузов,
Степка бѣжит как на свадьбу в позов.
(А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
как бы умерти мнѣ не без ума)^е).

Смерте страшна! замашная косо!
ты не щадиш и царских волосов,
ты не глядиш, гдѣ мужик, а гдѣ царь —
все жереш так, как солону пожар.
Кто ж на ея плюет острую сталь?
Тот, чія совѣсть, как чистый хрусталь.

(Баг. II, 266—7). Таксамо й наслідування оди Горація (II, 16) загострене до повної негачії „світу“, українізуючи Горація, Сковорода переглядає всі стани та професії, щоб сказати їм усім своє „ні!“. Тому він неспокоєві та турботам усіх людей протиставляє свою долю:

А мнѣ судьбина дала грунт убогій
и от муз чистых греческих немного
духа напиться и пренебрегати
мір сей проклятій (Баг. II, 291 та далі).

Сковорода підкреслює, що „є лише небагато таких, які стремлять до правди божої“ (346). Він підносить — це можна скорше побачити з тону та патосу цих місць, аніж з аргументації та змісту — „покликання“

„богослова“ над усіма иншими (344 та далі). „Світ“, здебільша, він відкидає геть чисто: „мир же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣнных, торжище блудников, улица страстолюбная, пещ, распаляющая похоти, пир бѣснующихся, лик и коровод пьяно-сумазбродных, и не истрезвляется, дондеже изнуряется, кратко сказать, слѣпцы за слѣпцем в бездну грядуще. Блажен муж, иже не идет на путь его“ (467). „Мір есть орѣх, червом растлѣн, слѣпец без очей и вожда, медвѣдь, влеком за ноздри своя, раб Сатанѣ, плѣнник діаволу, львина ограда...“ (422). „Мір есть — пир бѣснующихся, торжище шатающихся, море волнующихся, ад мучающихся“ (451)...

Аристократизм Сковороди найспільніше виявляється, мабуть, там, де він відкидає загальноприйняте як фальшиве та диявольське. „Світська гадка не є чиста вода в серці чоловіка, а болото, *κοινόν* = *coenum* пристановище для свиней та чортів“ (220). Ця етимологія слова *κοινόν* повторюється ще раз із указівкою на історію сотника Корнеія в „Діях апостолів“ (419, примітка 649 а). „Гидке лежить у римському commune, себо — спільне — — Світська громада мені огидна та важка. Але солодка та добра є діва, дивовижна дивність, дивна новина, нова дивність. Благочестиві, що її полюбили, віддаляються від світу, не від світу (власне), а від його злого серця“ (451). Світові, що є „ад, отрута, тайність“ протиставляється „мале око, що є світильником тілу“. Це мале око є „мала церква — світло світу“ (452). Правда завше в малій кількості просвічених людей божих царювала та царює, а світ її прийняти не може“ (220). „Vero bonus homo, id est Christianus, corvo est rarius albo“ (Bar. I. 61). „Contemno Croesos, non invideo Iulius, despicio Demosthenes, miseror divitum: obtineant sibi quaelibet“ (Bar. I, 48).

Лише висновком із науки Сковороди про покликання є його твердження, що шлях чесноти (=покликання, природи, споріднености) є легкий. До цього переконання прийшов, що правда, Сковорода не без сумнівів: у його байках (60 рр. оброблених 1774) знайдемо, що правда, протилежний погляд (напр. Бар. I, 159). Але вже свої виклади 1766 Сковорода почав словами: „Дяка блаженному Богу за те, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним...“ (62 пор. 63—6, пор. також 191). „Сирени — проголошують: „*Χαλέπὰ τὰ χαλλὰ*“ (203). „Пуста слава є важча за правдиву... Чи не важче собаці вхопити тінь, ніж правдивий кусок? Ось перед тобою яблуна! Схони та подай мені тінь...“ (204). „Найтісніший, найжорсткіший та найкрутіший шлях буває легкий, коли Бог сам показує шлях до цілі. Та, розуміється, вказує тому, кого родив для цього“ (346)...

Діалог „Брань Архистратига Михаїла є сатаном“ присвячений цілком темі — „легко бути добрим“ (415 та далі), в інших манускриптах ця тема сформулована: „дуже важко бути злим, легко бути добрим“ (416, примітка 643). „Потрібність із трудністю так не сполучуються як світло із темрявою („Нужность со трудностью так не вмѣщается, как свѣтъ со тмою“) — — — Покажіть мені, де живе трудність? Чи не в аді? Вірую, Боже, що там живе труд та недуга, скорбота та зітхання. Але чи там потреба? Ах! Там її й не бувало. Її присутність ад обертає як-стій у рай. У аді робиться все,

що потрібне, зайве, обхідне, непристойне, осоружне, шкідливе, гідке, мерзотне, зле, негарне, погане, повне мук, нечестиве, богомерзьке, прокляте, світське, тілесне, тлінне, вітрено, дороге, рідке, модне, турботне, руйнівне, загинне, адське...“ (432)⁹). Не треба забувати, що уявлення Сквороди про ад є „спіритуалістичне“, себо ми маємо в цих словах розуміти характеристику стану людини, що з „труднощами“, з напругою та внутрішнім відпором робить своє діло. Внутрішню розірваність такої людини й малює Скворода... „Блаженний, хто володіє собою. Це є царство божє! Немає за нього легшого, бо немає потрібнішого, та немає потрібнішого, бо немає природнішого. Та що є Бог, як не в нас полум'яна, ніби вугіль, що искрами дихає, ця блаженна природа...“ (435).

Діялог „Пря Бъсу с Варсавою“ обговорює ту саму тему, та Варсава, себо Скворода, сам визнає свій гріх у тому, що він раніше тримався помилкового погляду; не бракує навіть натяку на згадану байку (433). Скворода виправляє свій погляд у тому сенсі, що шлях „тісний, вузький, важкий є одне й те саме...“ — — Але шлях чесноти „дійсно незручний та важкий для злих людей. Та вони самі за собою тягнуть труднощі. На шляху божому труднощів не знайдуть та ніколи їх немає. Злоба сама собою обертає добро у шкоду, отруту, труд та хворобу“ (447). Дух, що перетворив добро в хворобу, є сатана сам (457).

Скворода цитує слова Епікура: *Χάριος τῇ μακαρίᾳ φύσει, διὰ τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐλόγιστα τὰ δὲ δυσλόγιστα οὐκ ἀναγκαῖα*, які він так перекладає: „Благодареніє блаженному Богу за то, що сдбав нужное петрудным, а трудное пенужным“... Відділя й повторні похвали Епікурові (вже в „Байках“, Баг. II, 169; але з Епікура, нічого иншого, крім цього речення, Скворода ніколи не наводить!), які досягають вершка в віршах „Саду Божественных пѣсней“:

Так живал афинеийскій, так живал и еврейскій
Епикур Христос (Баг. II, 286),
спільне обом ніби „радість“ обох...

Часто вважають, що наука про „нерівну рівність“ є щось специфічно Сквородине. Міркуємо, що це не так. І в цім — одним із центральних — пункті свого світогляду Скворода не віддаляється дуже від тих традицій — п'ятонізму, отців церкви та містиків — до яких він близький у інших точках. Лише — як і в більшості інших пунктів, він надає своїм поглядам своєрідну формулу, зв'язує їх зі своєю сучасністю та вливає їх у форми літературного стилю, що панував тоді на Україні.

Тему „пѣсть здѣ“ — веде нас до П'ятона та до характеристики ідеального буття в його Симпосіоні¹⁰) (це місце дуже нагадує одне місце Ареопагітик¹¹)). Філон обговорює ту саму проблему: „злий гадає, що Бог знаходиться в одному місці, не обіймаючи, але так, що (місце) його обіймає“¹²). Надчасовість та надпросторовість божественного буття — звичайна тема святоотцівських писань. Німецька містика переймає цю тему й надає їй особливе забарвлення, — проти „зовнішнього христ'янства“ полемізує Екгарт: „Ти не потребуєш шукати його (Бога) тут або там, він не є далі, ніж двері серця“, „люди шукають миру в зовнішніх речах: у місцях та формах життя,

людях або ділах, у відсутности дому, в бідности та приниженні — Але це все є ніщо та не дає миру“, бо „ніщо так не заваджає душі пізнати Бога, як простір та час“⁽¹³⁾. „Зміна місць та переконання, що десь инде є ліпше (розуміється, з релігійного пункту погляду: „ліпше“, *Д.м.Ч.*), вже багатьох обмануло“ каже *Imitatio Christi*⁽¹⁴⁾. Те саме в „*Theologia Deutsch*“⁽¹⁵⁾ Також для С. Франка: правдива віра не є „князь або селянин, їжа й пиття, бриль або шапка, не тут або там, не сьогодні або завтра, хрещення або обрізання, або щось поза нами, але мир і радість святого духа...“⁽¹⁶⁾. Найширше розвиває цю тему Вайгель: „небо, або Христос, або царство Боже не є в цьому світі в якомусь місці...“ „бо наш рідний край не є цей світ, не Європа, не Німеччина, не це або те князівство, не Ляйпціг або Вормс, не цей або той дім є наша батьківщина та житло“, „...коли ти знаходишся в якомусь місці та почуваш огиду, вагу та неприємність, то ти бажаєш иншого місця, щоб утекти від цього всього та ліпше мати спокій та щастя, ...з одного дому — в инший, з одного міста — в инше, з одного села — в инше, з одної посади — на иншу, з одної країни — в иншу — — Та що ти міркуєш найти це назверх у створіннях, то причина цьому така, що ти не знаєш твоєї правдивої батьківщини, твого рідного краю, що царство Боже є в тобі, спокій та радість у Бозі є в тобі самому“, „коротше, ти не знайдеш миру, задоволення та щастя поза тобою, ні в царствах, ні в дорогих тканинах, ні у співах, ні в гарфах, ні в гармонійних струментах, ні в приятельських сходах, ні в товариствах, ні в вині, ні за розкішним столом, ні в насолоді жінками, ні в царській писі та честі, ні в танцях та грах, ні в поезії, ні в книгах та писаннях, ні в здоровому тілі, ні в цілому світі, а лише в Бозі, в тобі самому, а зовсім не поза тобою“; хто гадає, що „не всі місця є одне й те саме місце, але, що в одному місці має надію знайти більше насолоди та радости, ніж у иншому, той ще не знає, що таке Христос, та де його батьківщина“⁽¹⁷⁾. Те саме читаємо в Беме: „Тому душа не потребує довгої мандрівки, коли вона відділюється від тіла, бо на місці, де людина вмирає, є небо та ад, та людина — Христос живе скрізь, скрізь є Бог та діавол...“⁽¹⁸⁾ Те саме читаємо і в Коменського⁽¹⁹⁾, і в Чепка⁽²⁰⁾, і Ангела Сілезія, як завше — з найбільшою тонкістю вислову: „людино, ввійди лише в себе саму, бо за каменем мудрих не потребуєш їздити по всіх усядах у чужі країни“, „я не звертаюсь нікуди, щоб знайти Бога“, „Бог є чисте ніщо, його не торкається ні тепер, ні тут“⁽²¹⁾... Те саме в Теерстегена⁽²²⁾.

„Царство Боже в нас“ (Лука, 17, 21). До цього місця навіязуються міркування всіх містиків. Само собою зрозуміле, що ми зустрінемо це речення в Екгарта, в Суза⁽²³⁾, у Вайгеля, для якого царство Боже, рай та ад — у нас самих: „де внутрішній ад, ад усіх адів...“, „ти можеш бути в Африці, чи в Америці, у світі, чи поза світом, але ти знайдеш царство Боже, небо, свою батьківщину не поза тобою, а всередині, в дусі“⁽²⁴⁾. „Я ніколи не міг би прийти в небо, як би небо не було вже наперед у мені, я не прийняв би святого Духа, якби він не був наперед у мені, я не прийшов би до світу, слова або життя, як би вони не були наперед у мені“⁽²⁵⁾. Те саме — в Беме: „Ти не повинен питати: де Бог? Слухай, о сліпа людино, ти живеш у Бозі, та Бог у тобі“, „Бог у небі, а небо в людині: коли людина хоче бути в небі,

то небо в людині повинно об'явитися“, „бо правдиве небо є скрізь, і на місці, де ти стоїш та ходиш...“²⁶) Те саме переказує віршем Чепко та Ангел Сілезій: „небо в тобі та також і муки адські“, „людино, коли рай не буде наперед у тобі, то вір мені напевне: ти не прийдеш туди ніколи“, „царство боже в нас“.²⁷)

Та навіть і сама Сковородина формула „нерівна рівність“ не є чимось новим. Бо в цій чи тій формі ми зустрічаємо обидві її сутні частини, — твердження про те, щоб іти за (свою) природою та твердження про індивідуальність етичного шляху кожної людини, та зустрічаємо саме переважно в теоретиків та практиків містики. Прибічниками етичної одноформності, однастайності, противниками індивідуалізму були часто-густо саме противники містики. На всякий спосіб таких противників було немало. — У Платона та стоїків лише намічена наука про *κατὰ φύσιν ζῆν, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, *secundum naturam vivere*, „життя за правдивим голосом природи“ знаходить обґрунтування в Філона²⁸), та підтрим у Письмі²⁹). Отці церкви (вже Тертуліян) переймають цю науку та зазначають саме різноманітність життєвих шляхів людей; образи, якими послуговуються отці церкви та містики, дуже різноманітні. В гоміліях Макарія читаємо, напр.: „Як ганчар топить піч у відповідній мірі, ставлячи горщик у вогонь, не за гаряче, щоб посуд, що буде довго опалюватися, не порепався, але й не за мало, щоб він не попсувався, опалившись недостатньо; таксамо й майстер золотого та срібного ремесла робить належний вогонь; коли він вогонь присилить, то срібні та золоті вироби розплавуться та поспуються; людський розум може приспособити вантаж до сили тварин, — верблюдів або інших — що його носять — — —; ще відповідніше дозволяє Бог, що знає силу людських посудів, впливати (на людей) ворожим силам“, — іншими словами, спокуси відповідають індивідуальним датам людини³⁰)... Максим Сповідник користується іншим образом: впливом сонця на різні річовини: „бруд твердне від сонця, віск — м'якне“³¹). І світські професії приймають на увагу отці церкви, напр. Климент Олександрійський³²). Поняття „професії“ та „покликання“ є темою філософування Томи Аквінського, який приходить до висновку, — професії є „служби“, „обовязки“ (*officia*), що їх людина має виконувати в житті, і що цілком визнані з етично-релігійного пункту погляду³³). Але й містики цілком визнають права та шляхи індивідуальної людської „природи“. Екгарт пише: „Треба більш уважати на характер (Art) людей... та не пектувати нічим властивістю. Кожен може утримати свій добрий характер — — — Змінювати свій характер, це — приводить до непевного єство та душі — — — Всі люди не можуть іти одним шляхом“; і символів подібних до знайомих нам уже вживає Екгарт: Бог — сонце, людина — повітря, „сонце кидає своє світло в повітря, та повітря приймає світло та передає його земному царству... так, що ми пізнаємо різницю барв — — — повітря приймає його та передає долі всьому, що може приймати світло“, або Бог — вогонь, а людина — тісто: „коли топлять піч такладають туди тісто вівсьяне, просяне, житнє, пшеничне, отже в печі є одне тепло, але воно не впливає однаково на різне тісто; бо з одного робиться добрий хліб, з другого —

гливкий, а з іншого знову ще гливкіший. У цьому не винне тепло, а річовини, що не є однакові. Таксамо й Бог не впливає однакою в усіх серцях³⁴). — І Тавлер обговорює проблему покликань, зокрема „світських“: „Як не однакові люди, так не однакові їх шляхи до Бога; що є життя для одної людини, те є для другої — смерть; але що люди є складні та (мають) природу, то на те орієнтується їх благодать... Розпізнай із усіх речей, яке твоє покликання; пійди за тим, до чого покликав тебе твій Бог“³⁵), „бо всяке вміння та всяке діло, будь і яке мале, є всі благодаті, і всі творить той самий дух на користь та плідність людини... Один уміє прости, інший — робити чоботи, а деякі в цих зовнішніх ділах такі майстри, що заняті цілком, інші знов цього не вміють. Це все є благодаті, що їх творить дух божий. Знайте, що коли б я не був священиком та в ордені, я вважав би за щось велике, коли б умів робити чоботи, й я волів би заробляти хліб своїми руками — — — Діти, нога та рука не повинні хотіти бути очима. Кожен має робити своє діло(Amt),що Бог йому дав, хоч яке просте воно, але цього діла може іншому не сила робити. Тай із сестер кожна має робити своє діло — — — А з того, чи ти задоволений цим, чи ні, ти повинен пізнати та треба пізнавати, чи є твоя робота спрямована лише до Бога“³⁶). — Те саме підносить Валентин Вайгель: „Що тому за причина, що багато людей гине у своїх ділах! Ніщо інше, а тільки те, що не вжито *gnothi seauton*, що не пізнали зі стану зір при народинах (*Nativitet dess Gestirns*), до чого людина власне зроджена: декому призначили зорі бути каменярем, але він робиться шевцем, так не дотримується світла природи, тимто такий робиться партачем; інший народився на ткача, а стає золотарем, так розбивається світло природи, і такий стає непотрібною, зіпсованою людиною; дехто вродився на юриста, а стає медиком, тоді світло природи порушене, так що він має мало щастя й веде свої справи з великими труднощами та на шкоду іншим людям“³⁷), тут не грає принципової ролі те, що Вайгель висуває поруч із етичною проблемою, так би мовити, „астрологічну психотехніку“, — до речі, це місце знаходиться в типово містичному контексті обговорення теми самопізнання. Ще й інший образ зустрічаємо в Вайгеля: „В кімнаті є вікно, шкла троякі: жовте грубе, чорне темне та ясне чисте; на ці три разом сяє сонце без різниці, але що чорне залишається темне та неосвітлене, а жовте не дістає стілько (світла), що біле, в тому не винне безстороннє сонце, а шкло саме є перепорою“³⁸). Знов інший образ у Якова Беме: „Як квітки всі стоять на землі та всі ростуть одна поруч одної, ні одна не гризеться з іншими через барви, пах та смак, а лишають землі та сонцю, дощеві та вітрові, спеці та морозові робити з ними, що хочуть, а вони собі ростуть кожна зі своїми якостями,—так вони є з дітьми божими“³⁹). — Та й Ангел Сілезій висловлює основну думку „дипломатичної етики“: „Друже, чи повинні ми всі завжди кричати те саме? Що це була б за пісня, що за спів?“, „Який ти є, такий на тебе має вплив: сонце розм'ячує віск та робить твердим бруд, так Бог творить, в залежності від тебе, життя або смерть“⁴⁰).

Трохи песимістично забарвлений символ життя як театру, — де окрема особа грає цю чи ту ролю⁴¹) — починає свою історію, ймовірно,

від театру маріонеток у „Законах“ Плятона⁴²); цей образ повертається у Плотіна: „життя є як драма, люди — артисти; драма — досконалий мистецький твір із духу авторового, характери, що виступають у драмі, приносять артисти на сцену з собою“⁴³). Бог грається в ляльковий театр, де люди — ляльки, і в С. Франка⁴⁴). Життя — театр, „гра“ — в Чепка⁴⁵). Образ театру повертається знову — в романтиці, — у Кляйста⁴⁶) та Зольгера⁴⁷), — в одного виявляє цей символ безнадійний песимізм, у другого є романтично „іронічний“^{47а})...

„Легко бути добрим“, це стара тема християнської літератури. Та ще в Філона ми її зустрічаємо⁴⁸), але він таксамо неконсеквентний, як і Сковорода й іноді висловлює протилежну думку⁴⁹). Климент⁵⁰) висловлює ту саму думку, що її знайдемо і в Екгарта: „Чеснота робить неможливе можливим, навіть легким та солодким“⁵¹). За Коменським усе з Богом є „легке та зручне“⁵²). А для Ангела Сілезія „спасення легше досягти, ніж засудження...“ (таксамо в Чепка!), „царство бже та його життя завоювати легко...“⁵³). — Навіть дивовижне захоплення Епікуром зустрінемо в отців церкви, а саме Григорій Назіанський похваляє його за відому нам уже думку, що її наводить як цитату Климент⁵⁴).

Як сказано, ці вказівки на традиційний характер думок Сковороди зовсім не зменшують його постаті, — бо що ж у містиці є нове та „оригінальне“⁵⁵).

¹) Пор. 62, 525 та в інших місцях. Динним чином, „царство Боже в нас“ один модерний письменник (I. Tvrdý: *Filosofia u Slovany*) вважає за щось оригінальне, не знаючи, що це речення — лише цитата з євангелія.

²) Пор. 330 та по інших місцях.

³) Пор. 146, 177, 203, 229, 263 та скрізь.

⁴) Пор. 72, 230, 235 та по інших місцях.

⁵) Коли ці анекдоти й вигадані, то вони цілком відповідають поглядам самого Сковороди, про які ми розповіли вище.

⁶) Додаю останніх два рядки, що їх, очевидно, через помилку переписувача в цій строфі немає.

⁷) Це один із небагатьох випадків, де ми помітимо еволюцію поглядів Сковороди. Правда, в раніших листах (що ми їх, не бажаючи поширювати досліду, залишаємо без уваги) багато проблем викладено трохи инакше, але це, можливо, з педагогічною метою, — адже ж вони писані до учня, Ковалінського... Праця Ковалінського (в „Записках харківської дослід. катедри іст. культури“ про розвиток етики Сковороди нас не переконує. Пор. ще лист до Ковалінського з р. 1762 (Баг. I, 42).

⁸) Що правда, Сковорода переробив цю лекцію (як він сам ізгадує у примітці до неї) 1780. року.

⁹) До цього доповнення — етимології імен на стор. 433.

¹⁰) Symp. 211AB.

¹¹) De divinis nominibus, 4, 7.

¹²) Leg. alleg. III, 2 (6). M. 88.

¹³) I. 106; II, 9; I, 137.

¹⁴) I. 9, 1.

¹⁵) 47.

¹⁶) E. Seeberg, 520.

¹⁷) Vom Ort der Welt, 47, 48, 99, Der güldene Griff, 34.

¹⁸) De tribus princ. 19, 72; пор. Peuckert, 290.

¹⁹) Labyrinth, XXXVII.

²⁰) Ellinger, 103, вид. W. Milch-a, 7.

- 21) Mensch, geh nur in dich selbst! Denn nach dem Stein der Weisen darf man nicht allerorts in fremde Lande reisen (III, 118).
... wend ich mich, um Gott zu finden, nirgends hin (I, 95).
Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier (I, 25).
- 22) Поп. „Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten“, cit. 324-5, 333.
- 23) Екрат I, 82, Цззо, I, 82.
- 24) Vom Ort der Welt, 68, 98.
- 25) Kurzer Bericht... Cij. 1. r, op. Scholasterium christianum, 177.
- 26) Aurora, XXII, 46, Epist. XII, 48, Aurora, XIX, 24.
- 27) Ченко; Ellinger, 103; Андрей Цицей —
Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual (I, 145).
Mensch, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein,
so glaube mir gewiss: du kommest nimmer drein (I, 295).
Das Himmelreich ist innwendig in uns... (I, 298).
Das Reich Gottes in uns... (VI, 166).
- 28) Resp. 370AB, 374E, 395B, 424A, 425E, 454B, та далі, 485A та далі. — De vita Moys. I, 9 (48). M. 88, поп. Прокл — у Коха, op. cit., 88.
- 29) Сирах. 11, 21 та далі. Кор. I, 7, 20.
- 30) Добротолюбіє, III, 252.
- 31) Тамсає, III, 230.
- 32) Stromata, III, 529.
- 33) IV Sent. 26, 1, 2-4; поп. Maurenbrecher: Stellung Thomas von Aquino zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Lpz., 1898, N. Paulus: Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, „Historisches Jahrbuch“, 1911, XXXII, 725-755.
- 34) Eckhart—Breviarium, Lpz., без року, 68. Pfeiffer, 21: „Diu sunne wirfet iren schin in den luft unde der luft enpfähet daz lieht unde gît ez deme ertriche unde gît uns in deme selben, daz wir erkennen underscheit aller varwen. Nû swie daz lieht si förmelich in deme lufte, ez ist doch weselich in der sunne: der schin gêt eigenlich ûz der sunne und entspringet in der sunne unde niht in deme lufte“; 490: „Sô man einen bakoven heizet unde das in leit einen teig von habern und einen von gersten und einen von roggen und einen von weizen, nû ist niht wan ein hitze in dem oven unde wûrket doch niht gelich in allen teigen; wan der ein wirt schoene brôt, der ander wirt rucher, der dritte aber rûcher. Daz ist niht der hitze schult, mêr: der materien, die ungelich ist. In gelicher wise wûrket got niht gelich in allen herzen...“.
- 35) Видання J. Hamburger, Prag, 1872, II, 281; I.
- 36) I, 187 та далі. Поп. E. Lehmann, op. cit., 96.
- 37) Nosce te ipsum, 46.
- 38) Der güldene Griff, 44.
- 39) E. Lehmann, op. cit., 107.
- 40) Freund, solln wir allesamt nur immer eines schrein,
was wird das für ein Lied und für Gesinge sein? (I, 267).
- Wie du bist, so wirst du gewirket.
Die Sonn erweicht das Wachs und machet hart den Kot,
so wierkt auch Gott nach dir das Leben und den Tod (V, 58).
- Ще — I, 266, 268.
- 41) H. Gomperz: Lesauffassug der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, Jena—Lpz., 1904. Глава про Плотіна.
- 42) Leg. 644D та далі.
- 43) III, 2, 16; VI, 9, 9.
- 44) Paradoxa, 16.
- 45) E. Cassirer: Idee und Gestalt, Berlin.
- 46) Вид. W. Milch-a, 22: „Das Lebeu ein Schauspiel. Was ist dein Lebenslauff und Thun, oh Mensch? Ein Spiel...“.
- 47) Philosophische Gespräche, I, Berlin, 1817.
- 47a) Поп. E. Benz: Das Todesproblem bei den Stoikern, Stuttgart, 1931; він наводить ізокрема приклади вжитку символу життя — театру зі стоїчної філософії.
- 48) Leg. alleg. III, 46 (135). M. 114 та далі.
- 49) De vita Moys. II, 22 (182). M. 163.
- 50) Stromata, IV, 23.
- 51) I, 86.
- 52) Labyrinth, XLV.

- ⁵³⁾ Die Seligkeit ist leichter zu erreichen als die Verdammnis.
Es dünkt mich leichter sein, in Himmel sich zu schwingen,
als mit der Sünden Müh, in Abgrund einzudringen (I, 230).
Mensch, lebest du in Gott und stirbest deinem Willen,
so ist dir nichts so leicht, als sein Gebot erfüllen (I, 281).
Das Himmelreich wird leicht erobert und sein Leben (III, 59).

Ченко — Milch, 261: „Dein Heil ist schwer, die Hölle ist schwerer zu erwerben“...

⁵⁴⁾ У своїй (малозмістовній) статті „Сковорода, какъ богословъ“ у „Вопро-
нах философіи и психологіи“, 1895, ч. 27, стор 173 та далі, вказує А. Лебедев
са джерело цієї цитати: Cant. X. De virtute, 785-795, Stromata, IV, 23; що
з того часу майже всі дослідники повторювали міркування про якісь фанта-
стичні ухили Сковороди до „епікуреїзму“ тощо, свідчить або про несовісність
або про непоінформованість.

- ⁵⁵⁾ Про „неоригінальність“ Сковороди див. також у §§ 28-му та 29-му.

25. Педагогіка.

Єдина професія, де Сковорода працював у житті була педагогічна. Залишив — чи ліпше залишав — він її не з власної волі. Пізніше він дав у найпопулярніше написаному зі своїх діалогів „Благодарный Еродій“ (459—477) нарис своїх педагогічних поглядів.

Педагогічні проблеми, як легко бачити з цього діалогу — та почасти з заміток на педагогічні теми в інших творах Сковороди — не були для Сковороди випадкові, — він прийшов до них не через обставини свого життя, а з деякого внутрішнього інтересу.

Але ж нічого принципово-нового педагогічні погляди Сковороди не дають, — усі їх думки вже *implicite* є в інших творах Сковороди. З гумором оповідає Сковорода про виховання того часу, про „багатомовні папуги“ (462), про предмети навчання — мова, танці, гра на лютні, підготовка до практичної діяльності... Це оповідання веде малпа. Йї відповідає чорногуз, що викладає погляди самого Сковороди, — починаючи навіть із астрологічних правил про „добре народження“ (477, 462), він говорить про збереження здоров'я дитини та про виховання, яке дають батьки, — батьки є найліпші вчителі, але Сковорода не відкидає й виховання фахового та шкіль (пор. 462 та далі, та 353). „Добре виховання“ потрібне також і для незаможних (463), тимто Сковорода радить не „пишне“ виховання. Завдання виховання „вчити добра“ (464), виконати це завдання не важко, можемо гадати, знаючи етичні погляди Сковороди, — треба лише сприяти розвитку покладених у дитини задатків (464): „від природи наука дозріває сама від себе“, легко навчити сокола літати, орла — дивитися на сонце, оленя — бігати по горах... В кожній дитині вже є початки її покликання — „Дивись, як хлопчик, граючись, робить ярмо та вдягає його собачці, чи кіточці. Чи не є це тїнь його сільсько-господарчої душі? Коли він приназує шаблю, чи не є це змагання до військової вмілості?... Коли трилітній хлопчина вчиться зі слуху побожних пісень, дивиться то на таємничі картини, то на літери, чи це не таємна іскра природи, що зродила та поклікала його до богословії?“ (340). Дітям треба давати духову їжу, що відповідає їх природі. Сковорода, як відомо, вважав, що, напр., дворянам треба викладати християнську етику інакше, ніж майбутнім священикам (Ковалінський, 26 та далі). „Природу“ дитини треба пізнати, вичитати з її душі. Сковорода вірить, що таке пізнання можливе, хоч, може, й нелегке, — „кожна таємниця має свою тїнь“, по якій її можна розгадати, як геометри міряють височину будов тінями (340).

Вчитель повинен допомагати природі, утримувати „порядок серця“, „душевну економію“... Сковорода не відкидає навчання наук (226), але, очевидно, він надає більше ваги розкриванню етичної внутрішньої природи дитини. Важливе одне: Сковорода вважає, що діяльність учителя та виховника має бути більш допомогою природі, ніж активною працею над утворенням у дитині чогось нового. „Природа є загальна і правдива й єдина вчителька — — Коли премудра та блаженна природа все буде, то хто ж як не вона лікує та навчає? — — Лише не перешкадай їй, а коли можеш, усувай перешкоди та ніби прочищуй їй шлях: насправді вона зробить геть чисто вдатно. Клубок сам собою покотиться згори, забери лише камінь, що йому заважає. Не вчи його котитися, а лише допомагай. Яблуні не вчи родити яблука: вже природа сама її навчила. Охорони її лише від свиней, одріж дикі парости, очисти від гусілляниць, відведи брудну воду, що тече на корінь і т. д. Вчитель і лікар не є лікар і вчитель, а лише служник природи, єдиної та правдивої лікарки та вчительки. Коли хто хоче чогось навчитися, повинен для цього народитися“ (464, пор. 466 та Бг. I, 88). Ніби натхнений образом розкішної та пишної української природи, де треба тоді було лише орати неораний ще ніколи степ, Сковорода дає символ виховання, що не позбавлений і паралель у його братів — західніх мистиків.

Коли про значіння слова „природа“ в педагогіці Коменського можна сперечатися¹⁾, хоч немає сумніву, що в його розумінні природи є немало містичного забарвлення, то інші містики теж мають справу з поняттям „природи“. Так Тавлер: „У саді святої церкви стоять різні гарні дерева, повні овочів, це — добрі, сумирні люди, бо на ньому висить правдивий овоч, не на чомусь іншому. Між ними стоять дерева з червивими овочами, та ці овочі або яблука, висять та здаються добрими та гарними, іноді гарніші та ліпші за добрі. Та поки година спокійна та гарна, вони висять міцно. Коли ж прийде негода, вітер та буря, то вони падають, і тоді бачимо, що вони повні черви...²⁾“. Сузо сполучає з цим образом уже педагогічну думку: лише обрізування дерев є для нього „виховання“, і це зрозуміло, коли взяти на увагу „святую“ природу людини, „тримай ніж, поки не побачиш, що ти дійсно маєш одрізати. Та коли б виноградник не знав умілости, він повідрізував би добрі парости, що мають приносити виноград, таксамо, як і дикі парости, і так зіпсував би виноградний сад. Так роблять ті люди, що не знають цієї вмілости. Вони залишають злочин та злі нахили в глибині природи, рубають та ріжуть бідну природу та псують тим цей прекрасний виноградний сад. Природа сама в собі добра та благородна; чому ж ти хочеш відібрати в неї силу? Коли повинен прийти час овочів, себто, боже, блаженне, благочестиве життя, то ти вже зіпсував природу³⁾“. — І в Вайгеля піклування про душу є лише „одрізування“: в дерев звичайно обрізують зайві, сухі віти“, треба „відрізувати — — всяку життєву хитрість, мудрість, умілість, мистецтво⁴⁾“.

Так і вихід Сковороди у сферу практичної діяльності не є занехання містичних основних принципів. Цікаве одне, — пізніше інший українець, Куліш, мабуть, під тим самим вражінням української розкішної природи,

будує цілу свою філософію культури на тім самім образі „допомоги“ природі, „божественній природі“, що пробивається крізь усі перешкоди та труднощі. Цей образ грав ролю і в поезії Сковороди.

¹⁾ Пор. цитовану статтю Манке! Також Peuckert, 190, 198, 416.

²⁾ І. 190 та далі.

³⁾ Цит. в J. Nadler: Geschichte der Literatur der deutschen Stämme und Landschaften, I, 1912, 179.

⁴⁾ Postill, I, 72, 73. Пор. образ школи-саду в Сковороди. Баг., II, 281-2.

⁵⁾ Пор. мою (цитовану) статтю про Куліша та мій „Напис“; також Л. Миколаєнко: „Український степ“ (як естетичний феномен) у „Науковому Збірнику Українського Високого Педагогічного Інституту в Празі“, том II, 1934.

26. Сковорода й Україна.

Як думки про більшість пунктів світогляду Сковороди, таксамо розбіжні є й думки дослідників про те, як суб'єктивно й об'єктивно ставився він до України.

Ще арх. Гавриїл¹⁾, Хіждеу²⁾, та останніми часами Ерн³⁾ уводять Сковороду до загальних рямок розвитку „російської“ філософії. Хіждеу пішов так далеко, що змальовує Сковороду як попередника російських славянофілів, як російського патріота — правда, ці його погляди базуються головним на цитатах із псевдосковородиних творів, що, ймовірно, сфальшовані самим Хіждеу⁴⁾. Ерн, змальовуючи життя Сковороди, уявляє собі перебіг його на тлі російського XVIII в., цілком ігноруючи життя українське⁵⁾. — Поруч із цими тенденційними обробами біографії Сковороди не бракує й закидів йому, що він, мовляв, сприяв процесові русифікації: мова Сковороди репрезентує, мовляв, русифікаційну тенденцію, тенденцію протилежну до тенденцій розвитку сучасної української літературної мови, протилежну до тієї лінії розвитку, що веде через Котляревського до модерної української літератури; до подібного погляду на Сковороду наближався Куліш⁶⁾.

Незалежно від того, як ми вирішимо справу про об'єктивну та суб'єктивну позицію Сковороди супроти України, про його місце в боротьбі українських національних та русифікаційних тенденцій у культурному житті того часу, треба ще вирішити питання, яке місце займає Сковорода в українській культурі нашої сучасності, яка в ній його функція.

Згідно з історичними завданнями нашої праці, ми дамо трохи детальнішу аналіз історичної проблеми, та лише коротенько зупинимось на останньому питанні, що ми його тут поставили.

Вже критики праці Ерна справедливо вказали, що Сковорода є „роскішна квітка старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства... кривий син свого народу“⁷⁾. Розуміється, Росія XVIII віку (та ще в його половині) небагато мала спільних культурних традицій й із Україною того часу. В житті і творчості Сковороди ми зустрінемо виключно елементи українські, а не — російські. Значна роля західних елементів (див. всю нашу працю!) в духовому світі Сковороди не знайде собі паралелі в Росії тих часів; до того західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи „просвіченості“, переважно французької, до якої Сковорода ставився з різким засудженням. Через зах.-європейську культуру Сковорода зв'язаний із античністю, що для Росії не грає в тих часах ніякої сутньої

ролі; античність та її синтеза або механічне змішування античних елементів із християнськими виже Сковороду з українським бароком: славнозвісне „Епікур-Христос“ не буде нас дивувати після Галятовського з його порівняннями хреста та Нептунового тризуба, після Діаріюша Филиповича, що зве Діву Марію іменами поганських богинь, після українських духовних пісень, де почуємо:

Стань на молитву, пречистая Панно,
ей, причинися до Сина, Діянно!...
або: Чистая Панна,
Слічна Діанна і т. д.⁸⁾.

Мистичні течії в Росії, — напр., у масонських колах — зростають лише в останній третині XVIII. віку, коли Сковорода вже є закінчена особистість; до речі, в історії мистичних течій у Росії українці — напр., старший сучасник Сковороди, перекладач Арндта, С. Тодорський, або молодший сучасник Сковороди, вихованець київської Академії, провідник мистичної течії в російському масонстві, Семен Гамалія — грають центральну роль.

Та як письменник, Сковорода сам визнає свій зв'язок із київською школою, він признається до літературної традиції Академії, цитує в своїх творах уривки з драм та віршів В. Лашевського (435, 438 та далі) та Т. Прокоповича (439, 529)⁹⁾, згадує їх імена і при цій нагоді дає не лише високу оцінку тим творам, що їх цитує, а й узагалі підносить вартість творчості цілої київської школи (438: „П сія п'єсьн из тогожде творенія Лашевскаго. — — О, пламень, поядшій Києвскую бібліотеку, такіа и толикія манускрипти, коликую гибель сотворил еси!“). Та своїм стилем, мовою, образами, емолематикою твори Сковороди безпосередньо зв'язані з усією київською літературною традицією, з творчістю Галятовського¹⁰⁾, Радивиловського¹¹⁾, Барановича; духовні пісні Сковороди належать до того типу українських духовних пісень, із яких складені писані збірки або „Богогласник“, не дурно ж до „Богогласника“ ввійшла й одна пісня самого Сковороди¹²⁾. Та таксама, як українська штучна поезія взагалі, навізується в окремих моментах і поезія Сковороди до української народньої пісні (пор. наші замітки про пісні Сковороди в § 28)¹³⁾.

Гострі закиди робили мові Сковороди, що, мовляв, вона нехтує українську народню стихію, зявляючись сумішкою славянщини та російщини¹⁴⁾... Але й цей закид не витримує критики. Детальніша аналіза мови показала, що в мові Сковороди українських елементів сила. Та й від Сковороди не можна було й вимагати, щоб він уживав народньої мови в філософічних творах: історія літературної мови, що базується на елементах мови народньої, починається поезією; лише значно пізніше приходить черга для вжитку наново вибудованої літературної мови в наукових творах. Серед поезій Сковороди знайдемо такі, що їх просто можна переписати сучасним українським правописом („Ой, ти птичко жовтобока...“) ...А вимагати від Сковороди, щоб він уживав народньої мови в наукових творах до того, як ця народня мова пережила свій розквіт як мова поетична у творах Котляревського, Шевченка та Куліша, — це значить забувати всяку історичну перспективу та всяку історичну справедливість¹⁵⁾.

До того — українська літературна мова XVI—XVII в. це, правда, церковнослов'янщина, але цілком виразної своєрідної „української редакції“⁽¹⁶⁾. У Сковороди ми зустрічаємо деяку модернізацію цієї української редакції, але вона — залишається українською... Ні один німець не забажає викидати з історії німецької думки середньовічних мисленників, що писали по-латині, та навіть Ляйбніца, що писав переважно французькою мовою... Тай мова Сковороди не була на тодішній Україні чужа мова, таксама, як не був чужий і його літературний стиль: і мова Сковороди, й його літературний стиль не мають із мовою та літературним стилем сучасної йому російської літератури нічого спільного.

Але зв'язок Сковороди з Україною негували ще й з іншого пункту погляду... Сковорода був, мовляв, на цьому світі „мандрівник“ — не лише в назверхньому, але й в глибшому, внутрішньому розумінні цього слова: „дух Сковороди отдалял его от всяких привязанностей и, дѣлая его пришлецом, присельником, странником, выделявал в нем сердце гражданина всемірнаго“ (Ковалінський,...). Як більшість місць у біографії Ковалінського, і це місце базується на словах самого Сковороди: „мудрому чоловіку весь мір есть отечеством; вездѣ ему и всегда добро;... оно ему солнцем во всѣх временах, а сокровищем во всѣх сторонах; не его мѣсто, а он посвящает мѣсто, не изгнанник, но странник...“ („Шука и рак“, Баг.). — Сумцов⁽¹⁷⁾ протиставляє цим словам Сковороди біографічні свідчення про любов його до рідного краю. Але насправді між цими свідченнями та наведеними словами Ковалінського та Сковороди самого немає зовсім ніякого протиріччя. Ні Ковалінський, ні Сковорода не висловлюють нічого іншого, а тільки науку про царство бже як „рідний край“ (patria) людини, та про те, що життя наше в цьому світі — лише мандрівка: думку цю зустрінемо в містиків усіх часів: майстер Екхарт натякає на неї на початку своєї „Книги божеської втіхи“⁽¹⁸⁾, Беме пише про те, що „діти божі в цьому світі не дома, а лише — мандрівники, що охоче залишають усе в цьому світі“⁽¹⁹⁾. Найвидатнішим виявом цієї думки та викликаного нею настроєм є відома „Мандрівка пілігрима“ англійського релігійного поета XVII віку Дж. Буніян⁽²⁰⁾... або твори Вал. Андрее („Peregrinus“) та Коменського („Лабіринт світу“). Характеристично, що мотив мандрівки дуже добре сполучується в поетів романтики з націоналізмом та високою оцінкою своєрідності кожного окремого народу⁽²¹⁾.

Та і в Сковороди ми маємо власне ту саму парадоксальну — а парадоксальність, як ми вже безліч разів бачили, є характеристична для думання Сковороди — сполуку тез, що життя є мандрівка та визнання привязаності кожної людини до свого краю, до свого народу та до свого часу, — поняття краю, рідного краю, народу та часу входять, як ми вже бачили, до поняття „покликання“, як ми його маємо в Сковороди.

Коли численні слова Сковороди в дусі: „повернись у дім свій“ (76), „не шукай щастя за морем“ (62), „не повзай по кулі земній“ (тамсама), коли його твердження, що Бог не поклав щастя „в Америці, або на Канарських островах, або в азійському Єрусалимі“ (62)⁽²²⁾ і мають (як це ми показували вище) головно негативний характер, то практичний висновок цієї науки Сковороди міг та мав бути також „поворотом додому“

в національному розумінні... Сковорода сам іде цим, між иншим, і цим шляхом, залишаючись на Україні, вихваляючи в своїх піснях життя серед природи²³⁾ та нарешті скептично ставлячись у своїх педагогічних думках до денационалізації, до модного тоді вживання чужих мов (французької)²⁴⁾. Правда, національний „поворот додому“ не був для Сковороди останньою, найвищою метою, але метою також він не був, не міг бути ні для кого за панування просвічености, просвіченського космополітизму, й до пробудження національної думки в романтиці. Але Сковорода говорить те, що лише й можна було сказати, коли саме бракувало (теоретичних) підстав для обґрунтування національної проблеми: всі національні форми життя рівновартні, бо в усіх них може виявитися вічний сенс життя. „Неграмотний Марко“ „убогий жайворонок“, „тетервак“ (як росіяни з призирством звуть українців: пор. 473 та далі) — це для Сковороди — типи українського народу²⁵⁾, таксамо — як дійсні чи мітичні (це тут усе одно) — пасічник, у якого жив та з яким вечеряв Сковорода (Ковалінський, 29, 33), або ті діди й баби, від яких, одне покоління пізніше, збирав оповідання про Сковороду Срезневський, ближчі до Сковороди, ніж денационалізовані пани.

В такому самому сенсі є національна й суспільна критика Сковороди, — вказано на неї переважно в останніх роках, хоч висновки, що робили з — поверхових та примітивних — аналіз цієї критики суспільства „марксівські“ дослідники й фантастичні²⁶⁾. Але не дурно такий визначний сучасний поет, як Павло Тичина, прислужився до поширення уявлення про Сковороду, як про революціонера!... Можливости в і р н о г о розуміння зародків суспільного радикалізму Сковороди відкриють нам при порівнянні його з відповідними радикалами та революціонерами-містиками (зр. напр. Себастьяна Франка, Валентина Вайделя, Гобурга). — Нам т у т важливе лише одне: критика суспільства в Сковороді, спрямована на українське суспільство його часів! Пише він „Всякому городу прав и права“ або переробляє Горація — перед його очима у к р а ї н с ь к і пани, купці, міщани: в кожному разі всі ті, що відриваються від рідного ґрунту, — селян та ремесників немає серед тих, що їх Сковорода висміває, що на них він нападається:

„Пропадайте думи трудны,
г о р о д а премноголюдны“ (пісня 15).

— — — — —
„непойду в г о р о д богатый. Я буду на полях жить.

— — — — —
г о р о д а славны, высоки на море печалей пхнут

— — — — —
О дубрава, о свобода...“ (12).

В цих містах живуть ті, „кто высоко в гору дмется“ (18). Їм і відповідає Сковорода: „не хочу ездить за море“ (12, пор. 24)... Що правда, мотиви в Сковороді — релігійні, — за епіграф до „Всякому городу“ Сковорода бере вірш із Сина Сирахова: „блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в разумѣ своему поучается святыне“²⁷⁾. Але — природний висновок із інших передиспонок був би для Сковороди „хуторян-

ська філософія“, подібна до хуторянської філософії Куліша з його романтичного періоду²⁸), що цілком послідовно має національний характер.

Таким чином, ми вирішуємо позитивно справу про „українськість“ творчості Сковороди в її назверхній формі та в її внутрішньому змісті.

Складніше питання про місце Сковороди в історії розвитку української культури та про можливу функцію його в українській сучасності. Просвіченість XIX. віку: матеріалізм та позитивізм не мали для прийняття думок Сковороди ніякого „органу“, — це само собою зрозуміле. Але „просвіченість“ не була на Україні ніколи така сильна та повновладна, як у Росії, — не дурно ж єдиний брутальний напад на Сковороду протягом усього XIX. віку вийшов із під пера зросійщеного українця (В. Крестовського²⁹)... Інші українці, що були під впливом „просвіченості“, всеж визнавали за Сковородою якесь — хоч їм самим часто й неясне — значіння: Сковороди не могли цінити за філософічні та релігійні думки (бо до філософії, а тим більше релігії представники просвіченості ставилися з призиством), тому знаходили в нього інші вартості (вони почасти в Сковороди й були, але грали дуже побічну роль): так повстали характеристики Сковороди як борця за народні інтереси, як „народного філософа“, пізніше — як революціонера й навіть як критика Біблії, як атеїста та матеріаліста! Що представники просвіченості не нашли шляху до Сковороди — не дивно. Подивугідне те, що і представники тих течій української та російської думки, які могли б були знайти в Сковороді для себе багато цінного, що вони не нашли шляху до нього. Друзі Сковороди по смерті його не утворили ніякої громади. Громада, що купчилася коло нього за його життя, що цікавилася його творами та живими особистими з ним зносинами, не більшала по смерті Сковороди та не знайшла для себе „молодої генерації“... Вплив Сковороди на ширші кола земляків (заснування харківського університету) не доведений... Вплив його на українських письменників, близьких йому духом — мінімальний (у Котляревського — власне лише одна цитата зі Сковороди, у Квітки — ніяких конкретних зв'язків з ідеями Сковороди³⁰). Українські романтики не читали Сковороди, — ані Шевченко, ані Куліш не зацікавилися ним серйозно³¹). Гоголь теж не знав Сковороди, хоч і міг би був найти в нього немало спорідненого зі своїми релігійними ідеями. Найбільший український філософ XIX. віку, П. Юркевич, не читав Сковороди... Збирачі творів Сковороди, зокрема з кол духовних, не знаходили в нього нічого, крім ересей (Філарет зв'язує його безпосередньо з Беме, Снегірев вважає його за єретика, Аскоченський зацікавився ним лише як учнем Київської Академії...) ...Масони в Росії мали деякий інтерес до творів Сковороди, але масонство хутко знищено дощенту. Сектанти читали та почитали Сковороду (як, до речі, взагалі київську літературу), — але, не вважаючи на численні спроби зясувати вплив Сковороди в сектанстві (від О. Новицького до Бонч-Бруєвича³²), значних слідів такого впливу не знайдено.

Таким чином, ми можемо з повним правом говорити, що Сковороду забули... Розуміється, значіння мисленника не можна міряти розмірами його впливу. Отже забуття, якому підпали твори Сковороди, не зменшує

його значіння. Але ситуація така, що нашим часам довелося з н о в у відк р и в а т и Сковороду.

Відкриття Сковороди починає праця росіянина Ерна, праця, що, як ми вже бачили, не є зовсім бездоганна, але й досі найліпша праця про Сковороду. Праця над Сковородою помалу точиться далі... І найцікавіше в цій праці є безумовно те, що Сковорода з'являється перед нами як мисленик та письменник, у якому, з одного боку, збігаються та схрищуються різноманітні лінії розвитку київської науки та літератури до Сковороди, та який, з другого боку, — передхоплює чимало думок пізніших українських мислеників (Гоголь, Куліш, Юркевич...). Сковорода є останній представник українського духового барока, з другого боку, він — український „передромантик“¹⁾: але бароко та романтика — саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток²⁾. Отож Сковорода стоїть у центрі української духової історії... Інстинктивно якось почували це ті всі — вчені або прості люди — що, не знаючи, що таке власне Сковорода, проте почитали його пам'ять, що їм він уявлявся більшим та видатнішим, ніж вони це могли свідомо сформулювати.

Якими б шляхами не пішов духовий розвиток України, — той розвиток мусить навіязувати раз-у-раз до тих самих центральних епох у духовій історії України — до барока та романтики. При цьому все нові та нові зустрічі з постаттю Сковороди необхідні. Ця постать буде безумовно що далі зростати та притягати до себе ще більше уваги, ніж досі. Прийшов, здається, час, коли Сковорода може стати й назверх, для чужинців, типовим представником українського духа, — бо й на Заході росте увага до тих саме течій духової історії, з якими найтісніше зв'язаний Сковорода...

1) Арх. Гавріиль: Історія філософії. Том 6, Казань, 1840, стор. 53 та далі. Гавріїл, до речі, користується в значній мірі викладом Хіджеу.

2) Телескоп, 1835, XXVI, ч. 5 та 8.

3) Цит. твір.

4) Уже Багалій у передмові до свого видання творів Сковороди 1894 року вказав, що твори, що їх цитує сам тільки Хіджеу, ні в якому рукописі невідомі, але припускав, що Хіджеу хтось инший увів у блуд, та що Хіджеу узяв свої цитати з фальшованого рукопису, що дійсно був у його руках. Але й досі рукописів цих творів ніхто та ніде не знайшов; таким чином ми маємо право з великою ймовірністю припустити, що творів цих і не було ніколи, та що „цитати“ з цих творів повстали під пером самого таки Хіджеу. -- Російсько-славянофільський характер цитат Хіджеу є найсильніший внутрішній аргумент проти їх Сковородиноного походження. Тим дивовижніше, що матеріяли Хіджеу і досі виковиствоує дехто з українців (напр. проф. Мірчук, цит. твір).

5) Важлива рецензія на Ерна зіпід пера М. Сумцова з'явилася в „Літературно-Науковому Вістнику“ 1918 року (ч. 1, стор. 99 та далі), передрукована в (цит.) „Нарисах“ Сумцова.

6) „Грицько Сковорода. Староруська поема“, Твори, Львів, 1909, том IV, 285 та далі.

7) Сумцов, цит. твір, стор. 62.

8) Возняк: Матеріяли до історії української пісні та вірші, Львів 1913 та далі, стор. 183, 206, пор. 497 та инде.

⁹⁾ Що останній вірш зі Сковородиноного „Потопу зміїна“ є вірш Прокопівича. — про це див. мої „Lesefrüchte“ в „Zeitschrift für slavische Philologie“ серія; пор. цитату з Кониського, ст. 207.

¹⁰⁾ Пор. „Ключь разумѣнія“ (1659 та багато пізніших видань), або „Небо Зновое“ і т. и. Пор. також емблематику Галатовського та його інтерпретацію Біблії.

¹¹⁾ „Огородок“ „Вънецъ Христовъ“. Байки Радивиловського треба б спеціально порівняти зі Сковородиним!

¹²⁾ Див. Перетц. Изслѣдованія, I, 1, 347; Щеглова: Богогласникъ, Київ. 1918, 264 та далі.

¹³⁾ Пор. Сумцов, op. cit., 64 та далі.

¹⁴⁾ Про мову Сковороди пор. П. Житецький у „Кіевской Старинѣ“, 1899, XI, 149 та далі, П. Бузук у одеському збірнику „Памяти Сковороди“ (цит.), О. Синявський (цит., Німчинов, зреферовано в історії літератури Коряка, цит.).

¹⁵⁾ Таксаме забувають про всяку історичну перспективу і при оцінці українського XVII. віку: не дурно ж обвинувачувано Галатовського навіть у тому, що до нього „не дійшла наука Ньютона“, коли він умер до виходу „Principia“ Ньютона! Тимчасом несправедливо низька — бо не історична — оцінка української старовини підтримує лише почуття національної „Minderwertigkeit“...

¹⁶⁾ Про поняття „української редакції“ словянщини див. напр. у кн. Н. С. Трубецкого: К проблемѣ русскаго самосознанія, 1924.

¹⁷⁾ Op. cit., 63.

¹⁸⁾ Pfeiffer, 419.

¹⁹⁾ Sex puncta theosophica, IV, 27.

²⁰⁾ Про дальшу історію цієї думки див. у нас в § 22, прим. 4 та в моїх „Lesefrüchte“, „Zeitschrift für slavische Philologie“, VI, (1931), 52 та далі. Пор. ще вище стор. 165; пор. St. Souček у „Čas. Českého Musea“ 1912, 112 та далі, рец. на XV т. творів Коменського. Один із найстаріших творів такого змісту — „Харон“ Лукіяна — міг теж бути Сковороді приступний. — Сковорода знав Лукіяна (пор. стор. 205).

²¹⁾ Гоголь, Айхендорф — у моїх „Lesefrüchte“.

²²⁾ Дальші цитати див. в § 24-му.

²³⁾ Див. про це в нас § 29.

²⁴⁾ Див. § 25.

²⁵⁾ Пор. у Сковороди самого вказівку на те, що в „тетерваках“ свого „Убогого жайворонка“ він змальовує українців (473). Тай легенду про „діву Правду“ (в тім самім діалозі) Сковорода навіязує до України (488) та далі. — Згадку про Богдана Хмельницького в „De libertate“ Сковороди (Баг. II, 290). Вірш залишився очевидним фрагментом!), як про „отця вольности“ та „героя“ можна інтерпретувати різно. Характеристична, розуміється, згадка про українського національного героя, який би вжиток не хотів зробити з цієї згадки Сковорода.

²⁶⁾ Поруч із дуже примітивними думками М. Яворського (цит. вище) див. путящу статтю В. В. Скитського: Социальная философия Г. Сковороди („Известия Горского Педагогического Института“, том VII, 1930).

²⁷⁾ Про античні елементи саме в цих думках Сковороди — А. Музичка у збірнику „Памяти Сковороди“, стор. 37, та далі.

²⁸⁾ Див. мою (цитовану) статтю про Куліша.

²⁹⁾ Цей епізод змальований у Багалія, op. cit., 204 та далі.

³⁰⁾ Література та її обговорення — в Багалія, 310 та далі.

³¹⁾ Поема Куліша не має ні найменшого відношення до змісту творів Сковороди, Куліш навіязує свої міркування, здається, лише до біографії Сковороди. Куліша, мабуть, відштовхнула від Сковороди його мова (коли згадаємо, як ставився Куліш до проблеми української літературної мови, то зрозуміємо, що йому Сковорода як письменник міг з'явитися лише представником „академічної тьми“ — див. мою цитовану статтю).

³²⁾ Див. в нас замітки вище.

³³⁾ Див. цит. праці В. Петрова.

³⁴⁾ Див. мої „Нариси“, стор. 18. та далі.

VI. МІСТИКА.

27. Сковорода — містик.

По нашій аналізі філософської системи думок Сковороди не залишається ніякого сумніву. Хоч „методологія“ та „метафізика“ Сковороди мають численні аналогії з містичними та немістичними мисленнями, то проте подають у с і основні думки, яких потребує містика, як своєї філософської основи: і антитетика, і наука про коловорот, і символіка та емблематика, і містична інтерпретація св. Письма¹⁾ уможливають вибудову містичної філософської системи. Таксамо глибокий дуалізм, наука про абсолютність божественного буття, загострена аж до „негативної теології“, і символіка божественного буття, і зачатки науки про Софію, і метафізична символіка ростини²⁾ є метафізичні основи, на яких підіймається містична антропологія та етика.

Бство містики³⁾ — в практичній сфері, й полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного ества та зближення її — в цій або тій формі — до божественного буття: споглядання Бога, злиття з Богом, зєднання з Богом, „обоження“ є форми такого зближення

Антропологія Сковороди подає основи містики в цілком отвертій та ясній формі. Наука його про „внутрішню людину“, „нового Адама“, про „серце“, про „безодню“⁴⁾ є типові містичні теорії людської природи. Таксамо містичні є й символи людського буття, що їх зустрічаємо в Сковороді⁵⁾, — усі вони підкреслюють несаможитність тайної форми буття людини та влещують Сковороді висловити науку про знищення цієї звичайної форми буття, про „вибух“, „прорив“ божественної природи в людині. Поняття мікрокосмос — яке, до речі, не грає в Сковороді такої центральної ролі, як містичні антропологічні поняття: внутрішньої людини, серця та безодні — є натуралізоване містичне поняття⁶⁾ й належить до того саме комплексу ідей, що й інші антропологічні поняття Сковороди. Етика Сковороди сконцентрована цілком коло аскетичних та містичних ідей: наука про спокій, конкретна наука про чесноти, відношення до світу⁷⁾ є типово аскетичні, зі своєрідним зазначуванням, що їх можливість бачимо в історії аскетичної думки; цілком ясно висловив Сковорода науку про обоження, не менш ясно використав він і символіку злиття з Богом і символіку еросу⁸⁾; у згоді з містичною антропологією самого Сковороди та з традиціями містичної етики стоїть і характеристична для Сковороди наука про „нерівну рівність“⁹⁾.

Аналіза паралельних явищ із історії містичної філософії та містики, яку ми подали в попередній частині книги, не залишає сумніву щодо глибокої внутрішньої спорідненості Сковороди з наймаркатнішими представниками старо-християнської та німецької містики.

Однаке ця аналіза викликає й далі питання. Схожість думок та викладу містичних ідей Сковороди ніколи не йде так далеко, щоб ми мали право говорити про те, що Сковорода свідомо, систематично та послідовно навіязує свою письменницьку творчість до цього або того містичного письменника минулих часів або до якоїсь містичної течії (напр., до „школи Беме“). Отже нам треба припустити, що Сковорода був лише натхнений колись читанням містичної літератури, але опрацьовував по-письменницькому свої думки самостійно, використовуючи лише матеріал своєї пам'яті, інтерпретуючи в дусі своїх ідей св. Письмо та спираючись на власний духовий досвід¹⁰). Виринає тоді питання про те, як далеко сягав цей духовий досвід... Іншими словами — виростили містичні ідеї Сковороди з містичних *п р а т н е н ь*, чи з містичних *п е р е ж и в а н ь*? Відповідь на це питання, до речі, не має значіння для о ц і н к и містичної філософії Сковороди. Бо містичну філософію ми оцінюємо на основі тих самих критеріїв, що й усяку іншу, — та, до речі, ми, здебільшого, не маємо й певних свідочств про містичні переживання цього або того містика¹¹). Скупі на автобіографічні відомості твори Сковороди не дають нам майже нічого для вирішення питання про містичний досвід Сковороди. Трохи більше дає нам життєпис Сковороди Ковалінського.

Ми маємо на увазі, розуміється, не оповідання про передбачення Сковородою „морової язви“ в Києві (30), не віщий сон Ковалінського, що мав за предмет Сковороду (16—17), а лише два основні переживання Сковороди — сон, що відштовхнув його від світу (1758 р.) та перше його містичне переживання¹²) (1770), після якого починається й містично-письменницька діяльність Сковороди.

Сковородин сон є повний літературних мотивів¹³). Він оглядав різні форми людського життя, — побував у царських палацах, на народньому святі, в оточенні ділового життя — в заїзному дворі, нарешті на службі божій у храму, де він і правив службу на зелені свята, „та... од землі перед престолом вклоняючись, почував внутрішнє найсолодше задоволення, якого не можна описати“ (9). Але й усе „занецижене людськими пороками. Грошолюбство ходить навколо з гаманцем, і самого пан-отця не минає... Від м'ясних обідів, що відбувалися майже в сумежних із храмом кімнатах, звідкіля вело до вівтаря багато дверей, підчас літургії доходив пах до самої найсвятішої трапези. Тут бачив я такий жажливий погляд. Через те, що декому бракувало до їжі птичого та звірячого мяса, вони тримали в руках коло вогню вбиту, вдягнену в чорну ризу людину, яка мала голі коліна на бідні сандали“, пекли коліна й литки, та жерли, відрізуючи, чи відгризуючи мясо з текучим лосем; і робили це, ніби якісь (священно) *служителі*. Я, не знісни смороду та жорстокости цієї, відвернув очі й вийшов“ (10). Не лише *х р о н о л о г і ч н о* цей сон був, як оповідає Ковалінський (тамсамо) початком нового періоду життя Сковороди, який „почав почувати

смак до свободи від марноти та пристрастей життєвих, але й своїм змістом був цей сон побудом до внутрішнього перевороту: „цей сон дав мені не менше насолоду, як переякав мене“ — оповідав Сковорода...

Ковалінський користується в конструкції свого життєпису Сковороди звичайною класифікацією містичних переживань: очищення, просвітлення, екстази... Та ми не маємо ніяких основ припускати, що схема ця не відповідала дійсному розвитку Сковороди, та тим його оповіданням про своє життя, з яких виросла біографія, написана Ковалінським¹⁴). Сон Сковороди ніби закінчив або закріпив собою процес „очищення“ (*katharsis*) душі Сковороди (дальші речення життєпису, пор. ще 12—13!). Як відомо, на основі містичної теорії, очищення душі підготовляє душу прийняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю — світ виходить із душі людини, — тоді до душі вступав Бог. Ковалінський пише: „Коли людина виходить із кола самопевности, свавілля та самолюбства свого, вважаючи оце все землею пустою, непрохідною та безводною, тоді Дух святий займає всі почуття його...“ (10—11).

За очищенням приходить „просвітлення“ людини — „тоді високе пізнання та розуміння“ — пише Ковалінський — „...повстає з осередку всіх речей“ (з Бога! Д. Ч) „ніби найтонший, всепроникливий вогонь, із невимовною насолодою, та поринає в безодні світла“ (11). Цей процес просвітлення змалював Сковорода самий у своєму „Нарцисі“ (див. цитати, що наведені в § 20 („Обожнення“). Завершенням цього процесу є „нові народини“, є звільнення „внутрішньої людини“ в людині. Сковорода сам свідчить нам, що цей процес у ньому відбувся, — він говорить про це, між иншим, побіжно та скромно, але з такою певністю вислову, що сумніву щодо значіння цих слів бути не може: біблія перемогла всіх інших „полюбовниць“ Сковороди, — „я втівав, утікав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних потягів, щоб у пречистих об'їмах кращої за всі дочки людські, божої дочки, спокійно зазнавати насолоди. Вона мені, непорочне, зродила того чудового Адама“, про якого вчить Павел¹⁵) (: : Она мнѣ из непорочных ложесн своих родила того чуднаго Адама...), „...зродилась від мене дитина; досконала та правдива людина. вмираю я не бездітний“, „це є... божя людина“ (: : „родился мнѣ мужеск пол, совершенный и истинный человек, умираю не безъчаден... Се тот Господень человек“, 246).

За процесом „просвітлення“ (*φωτισμός*, *illuminatio*)¹⁶) приходить найвищий ступінь містичного переживання „екстази“, „*raptus*“¹⁷) Про переживання цього ступня Сковороди свідчить знову Ковалінський у центральному місці життєпису безумовно зі слів Сковороди¹⁸): „вставши рано, я пішов до саду пройтися. Перше почуття, яке я пережив серцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бадьорість, надія зі сповненням. Увівши в такий настрій духа всю волю й усі бажання свої, я почув у собі незвичайний рух, який переповнив мене силою незрозумілою. Раптове якесь ізліяння сповнило душу мою, від нього все внутрішнє моє спалахнуло вогнем, і, здавалося, в жилах моїх вогняна течія оберталася. Я почав не ходити, а бігати, ніби мене несло якесь підне-

сення, я не почував ні рук, ні ніг, я весь складався з вогнистого складу, що носився у просторі колового буття. Ввесь світ зник переді мною. Одне лише почуття любови, доброї надії, спокою, вічності оживляло існування моє. Сльози полились із очей моїх струмками й розлили якусь звукову гармонію в увесь склад мій. Я приник до себе, почув ніби синівське задоволення любови, і від того часу присвятив себе синівській слухняності духові божому“ (30). Щодо змісту цього переживання, то він цілком ідентичний із тим переживанням, що його описує Сковорода сам у діалозі „Разговор о душевном мирѣ“ (239) — „Вогонь згасає, ріка спинається, а нематеріальна та безстихійна думка, що носить у собі дійсну матеріальність, як ризу мертву, руху свого зупинити — — — ніяк не здатна ні на одну мить і продовжує рівномірно свою мету стремління через необмежені вічності, міліони безмежні. — — Шукає своєї насолоди та спокою. Спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягнутися, ніби мертве тіло, — — підлими забавками, не згасивши, а лише більш розпалити свою спрагу, (вона) тим стрімкіш підноситься від рабської матеріальної природи, до вищої панської природи, до свого рідного та безпочаткового початку, щоб його сяйвом, чи вогнем таємного зору очистившись, звільнитися від тілесної землі та земляного тіла, а це є — увійти в покій божий¹⁹), очиститися від усякого тління, зробити зовсім вільним стремління та безперерпним рух, вилетівши з тісних матеріальних меж у свободу духа“... (стор. 408). Той самий сенс має й „переображення в джерело“ (76)²⁰), про яке говорить Сковорода в першому своєму творі, що повстав після його містичного переживання... Не лише світло, вогонь, коловий рух є однаково характеристичні для свідств Сковороди самого та для цитованого місця Ковалінського, а й сама антитетика переживання — „заникаю та переображаюся“ (76), спокій — рух (239), спокій — коловий рух („носився в просторі колового буття“) слези — насолода, „зворушлива гармонія“ (30)²¹). Мабуть, антитетичність містичного переживання немало спричинилася до зміцнення антитетичного стилю Сковороди.

Пригадаймо знову, що Сковорода знає — та вживає їх — усі поняття християнської містики, які символічно характеризують містичну екстазу:

1. містик бачить Бога (*visio Dei*) „Серце, пан очей, бачить саме всесвітнє світило світу“ (411: *самое мира свѣтило вселенское*²²);

2. містик з'єднується з Богом: „О сердце чисте!... ти є боже, а Бог є тобі твій... Ви є двоє та є єдине“ (486: *ви двое есте и есте едино*);

3. містик обожується: „ищезаю в тебе и преображаюся“ (76), „він переображується в пана всіх створінь, у сонце“ (77, пор. 78—9, 131, 205)²³);

4. душа містика є наречена та дружина божа: „Ти вроджений, щоби взаємно любитися з Богом“ (303), „він є твій чоловік, ... твій Бог“ (104: *Он муж твой*)²⁴);

5. душа людська народжується в містичній екстазі вдруге: 401 — „второе рождение“²⁵);

6. але водночас у душі людській зроджується Бог: із кожної „особи Ізраїлевого роду... виходить первородний єдиний початок“ (274: *каждое*

сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оно Единоначало);

7. „радість“, екстазу характеризує Скворода традиційними образами „сп'янілість“ (Trunkenheit, ebrietas): „вот род шпанства или вид его“, „отсюду кураж, новыя мысли, странныя рѣчи, чудная сила, ясен язык“ (517, пор. 516 та інде);

8. характеристична для містики є й та „єдність зміслів“ у містичному переживанні, яку зустрінемо в Сквороди, — сотки разів зустрінемо в нього слова про „згук“ (гармонію), „смак“ або „аромат“ („благоуханіє“, „благовоніє“, „воня“) божі...²⁶).

Що Сквороді не був чужий елемент „візіонерства“, вказує його замітка до діялогу „Брань архистратига Михаила со сатаною“, що „сіє видѣніє аз, старецъ Даниил Варсава, воистину видѣхъ“ (440). Що правда, ця візія влита Сквородою в літературну форму — з віршами та цитатами з письменників київської школи, — та ця літературна форма не дає нам права сумніватись щодо правильності свідцтва Сквороди про ядро його візії, — есхатологічну картину боротьби арх. Михайла з сатаною²⁷). Літературну форму мають таксамо мало не всі свідцтва про містичні переживання містиків усіх часів та народів²⁸).

Та коли щодо містичного досвіду самого Сквороди може бути хоч тінь сумніву, містичний характер його філософії ніяким сумнівом не підлягає!

* * *

У зв'язку з питанням про містичне переживання Сквороди повстає питання і про його відношення до церковної релігійності²⁹). Для багатьох течій у містиці, — т. зв. „спіритуалістичних“³⁰) характеристичне негативне, призрачне або нейтральне становище супроти історичного християнства. Не треба заперечувати, що в Сквороди ми зустрінемо багато елементів такої негатиї історичного християнства, бо ж він розчинює майже всі християнські догми в символіці... Не зупиняючись на теології Сквороди³¹), ми одмітимо те, що тут головне.

Вже перші проповіді — вступні лекції Сквороди, повні натяків на духове або „тілесне“ його розуміння християнства: історичні проблеми, що торкаються Христа, для Сквороди лише „пліотки“, „плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая высочайшую премудрости гору“ (52), — в кожному разі він вимагає, щоб християнське пізнання підіймалося вище, до містичної свідомості, до пізнання „внутрішньої людини“ (53). Ми вже чули (§ 6) про відношення Сквороди до „церемоніального піску“. Відкидаючи сектарство „мартиністів“ (35), Скворода, мабуть, таксамо відкидав, подібно як Себастьян Франк, „секти“ й усі інші релігійні „земні“ установи.

На думку Сквороди, усіма шляхами, через усі християнські конфесії можна ввійти в царство небесне. Він рішуче відкидає суперечки „про походження духа“ (о происхождении духа — розуміється, догмату „de processione spiritus sancti“), про сакраменти, про віру, про церемонії, про янголів, про муки“ (очевидячки, проблема чистилища. Д. Ч.), „про

блаженства і т. д.“ (415). Ті, що про ці теми сперечаються, є, мовляв, „вороги Христові та заповідей його животворних“ (415). Коли Ковалінському, може, належить різке місце проти „історичних християн“ (38), то проти „історичного християнства“ звернені такі рядки самого Сковороди: „Стільки віків мудрує в церемоніях, а який плід, крім розколів, сучвірств та лицемірств... Божевільні ревнителі породили розкольніцькі суперечки: вселюдське суспільство мешканців усесвіту, храм мій незгодою через саму брехню зруйнували: бажаючи того, чого я (слова ці Сковорода вкладає в уста... Богові! Д. Ч.) ніколи не хотів, себто, щоб у всіх кінцях землі церемонії були зшиті на одну форму та міру...“ (152—3).

Можливо, що в цих міркуваннях є зерно раціоналізму³²). Але Сковорода зовсім не поділяв ні основного патосу раціоналістів — рівності (пор. § 24), ні не вважав своєї сучасності за найліпший час, найрозумніший, найпросвіченіший: „є це божевілля високого ступня вважати, що в наші часи зійшло сонце: відкрилося джерело цілющих вод, вигадано сіль... Найптрібніше є повсюдне та вічне. Бог та премудрість були з початку. А те є саме сміття, що зродилося вчора, разом із грибами“ (268, пор. напр. 250—1). Не дурно ж згадує Сковорода з усієї літератури сучасності принагідно лише... Жільблаза (Баг. I, 91)³³).

Зате Сковорода повний такої типової для барока тенденції зєднювати християнство та античність (пор. скрізь у нашій книзі), тенденції, що надзвичайно типова зокрема для українського барока. Але в Сковороди ця тенденція „Епікур — Христос“, пор. вище § 24) забарвлена й містикою та спиритуалізмом, що прямує до надконфесійного релігійного й філософського світогляду³⁴).

А проте Сковорода супроти церкви не був єретик, на це вказує не лише його довший час як не як офіційальне становище, як учителя духовних шкіл, не лише його зносини з духовними особами, але й зміст його філософії та його власні свідчення³⁵), — досить прочитати хоч би лише сторінки „О сродности к богословію“ (344—6)!

Характеристичне й те, що містика Сковороди, у протилежність до поважних течій містики нових часів, що схилилася до натурофілософії (містика ренесансу, розенкройцери, почасти пансофія Коменського й т. и.)³⁶) залишається в межах містики послідовно християнської, Христос є центр релігійного світогляду Сковороди:

Qui Christum nescit, nihil est, si cetera nescit;
Qui Christum nescit, nihil est, si cetera nescit...

(до Правилького 25. IV. 1786).

Характеристично містичний є й літературний стиль Сковороди, а ще більш образи його поезії. Та про це — в наступному параграфі³⁷).

¹) Пор. §§ 2, 3, 4, 5, 6.

²) Пор. §§ 9, 11, 12, 13. Інші науки, що характеристичні для метафізики Сковороди (див §§ 7, 8, 10) є висновками з його тільки-що згаданих у тексті теорій.

³) Не потребуємо тут полемізувати з тими, що прикладають до Сковороди поняття „містики“ ненаукові та поверхові: напр., розуміють містику, як та-

емниче взагалі, як пересуди, як віру в духів, як форму масонства, або як одну зі спеціальних форм містики — „мартинізм“, — такі речі знайдемо в Сумцова (передмова до життяпису Сковороди Ковалінського, „Кіевская Старина“, 1886, IX, 102 та далі), Ф. Зеленогорського („Вопросы Философии“, 1894, 3-4), в книзі Д. Багалія, цит. вище, — зр. рецензію Прокофєва в „Современных Записках“, цит. вище. — Ми користуємось науковим поняттям містики, що з ним має справу, напр., т. зв. „містична теологія“; літературу до поняття містики ми вказали вище принагідно — згадаємо праці Th. Zahn-a, Bernhart-a, E. Seeberg-a, праці про окремих містиків, пор. зокрема передмову I. Bernhart-a, до його видання „Deutsche Theologie“ (Lpz., 1922), Chr. Janentzky, Rationalismus und die Mystik, München, 1922, G. Siedel, Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Leipzig, 1911. Ряду відомих старших та основних праць, починаючи від Görres-a та Tholuk-a не потребуємо тут нагадувати.

⁴⁾ Див. §§ 14, 15, 17.

⁵⁾ Огляд цих символів даємо в § 16.

⁶⁾ Див. § 18.

⁷⁾ Див. §§ 11, 22, 23.

⁸⁾ Пор. § 20.

⁹⁾ Див. § 24.

¹⁰⁾ Питання про цей досвід майже ніхто з дослідників (крім Ерна) не ставить. А між тим ясно, що цей досвід грає, як основа світогляду Сковороди, першорядну роль, не меншу, ніж літературні впливи. Об'єктивну значність містичного досвіду підтверджує той факт, що містичні теорії, які повстали цілком незалежно одна від однієї, мають надзвичайну схожість між собою.

¹¹⁾ Я не вважаю за потрібне робити принципову різницю між містиками, що мають власний містичний досвід, та тими, що є представниками містичної думки без власного містичного досвіду (дехто визначає цю різницю термінами „містика“ та „містичизм“). Відносячи цього або того мисленика до одної з цих груп, треба покладатися на цілком припадкові критерії та на особисту сваволу.

¹²⁾ Ми говоримо про „перше“ переживання, бо не знаємо, чи не повторювалося воно пізніше.

¹³⁾ Ми вже вказували на аналогію цього сну з такими літературними творами, як „Peregrinus“ Андреє або „Лабіринт світу“ Коменського... Не виключено, до речі, що реальний сон стоїть під впливом літературних мотивів.

¹⁴⁾ Ковалінський оповідає, що Сковорода, гостюючи в нього 1794 р., оповідав йому „усе своє життя“ (17). Життєпис Сковороди писаний того самого року (I, пор. 45), так, що спогади про оповідання Сковороди були в Ковалінського ще свіжі. Та можемо помітити, що виклад думок Сковороди в Ковалінського трохи „стилізований“, — очевидно, під впливом читання самого Ковалінського; але майже не можна вказати речення, що його не можна б було підперти цитатами з творів Сковороди.

¹⁵⁾ Мова йде про „нового Адама“, пор. § 14.

¹⁶⁾ Просвітлення — вже в Плітона („Файдр“). Плотіна (II, 4, 5 та інше), Григорій Нисський, In Cant. horn. V, VI, X, XI, De virginitate, 4; Макарій, Hom. 7, 5; 8, 3; 10, 1; про середньовіччя Cl. Bäumker: Platonismus im Mittelalter, вище цит. Що Сковорода сам знав цей термін та погоджувався зі змістом цього поняття, свідчить, крім образів Бога, як вогню та світла (пор. § 11), ще, напр., таке місце: „Царство Божіє вдруг, як молнія, озаряє душу“ (248, лист до Тевшева). Пор. ще „Наркісс“, зокрема стр. 77, 105 та далі.

¹⁷⁾ Збір важливих для історії цього поняття цитат — у П. Флоренського: „Не восхищение нещевя“. Къ сужденію о мистикѣ. Сергієв Посад. 1915, пор. Siedel, op. cit. До всіх трьох ступнів містичного шляху — цитати зібрані в цит. передмові I. Bernhart-a, стор. 11-23.

¹⁸⁾ Вважати, що людина, яка ставилась до пам'яті Сковороди з таким пієтизмом, як Ковалінський, підроблювала або змінювала слова свого вчителя, є психологічна неможливість!

¹⁹⁾ Слово „покой“ є двозначне = „спокій“ та „кімната“, другий сенс відповідає, до речі, старій містичній символіці!

²⁰⁾ Пор. § 20.

²¹⁾ Така сама антитетичність у Тавлера, пор. Seidel, cit, 66-7.

²²⁾ Пор. Пс. 35, 10; Кор. I, 13, 12; Йоан I, 3, 2.

²³⁾ Пор. дальші цитати в § 20. Там також дальші місця до інших точок цієї сторінки.

²⁴⁾ Пор. § 20.

²⁵⁾ Пор. §§ 20 та 14.

²⁶⁾ Як уже вказано, паралелі до науки про ступні містичного шляху в Бернгардта, *cit.*; про споглядання Бога пор. головню Августина: *De videndo Deo*, наука Томи Аквінського схарактеризована в Siedel-a, *op. cit.*, та далі (27); тамсамо 19 та далі, 28 та далі — відповідне поняття в нім, містиці, переважно в Тавлера; про поняття сполучитися з Богом — тамсамо — 30, пор. § 20, прим. 6; про обоження — див. в § 20; паралелі до точок 4, 5 вказано в §§ 20 та 14; народження Бога в душі містика — центральна наука Майстера Екгарта, Pfeiffer, 157, 10 та інше, знайдемо його і в Ангела Сілезія, воно знайшло вислів і в Баадера:

„Und kannst in Wahrheit du in Gott geboren sein,
und wieder Gott gebären, so gehst du aus und ein“ (X, 352)

та ще в поезії Рільке; цей мотив зустрінемо, м. ин., і в різдвяних віршах Памви Берняди (1616 р.): „претождь невѣсты хотѣте быти паннами, абысте през чистотѣ были Христу матками“ (Резанов, *op. cit.*, I, 59; „ebreitas“ та різні подібні характеристики стану містика — див. ще в Філона, *Leg. alleg.* III, 26; Григорія Нисського, *In Cant. hom.*, 10; Амброзія, *De Noe et arca*, 29; в Ареопагітиках (Epist., 9, 5); в Бернгардта, пор. S. Friedolin (bei U. Schmidt: P. Stephan Friedolin, München 1911, стор. 99 — цікава символіка вина), Ангела Сілезія, пор. Sandaeus, *op. cit.*; Siedel, *op. cit.*, 94-5 (Тавлер); єдність зміслів — пор., наприклад, у Ангела Сілезія про „божественний аромат“ — Wobbermin у „Abhandlungen“ гайдельберзької Академії.

²⁷⁾ Пор. останню примітку до наступного §.

²⁸⁾ Пор. „Extatische Konfessionen“ видані Martin-ом Buber-ом, Jena. Літературна форма є необхідний елемент кожного словесного виразу!

²⁹⁾ Див. на цю тему Ерн, 321-331; але він використовує лише частину матеріалу та переходить до власних конструкцій.

³⁰⁾ В тім сенсі, як цього слова вживають щодо містики Франка або Вайгеля, — слово це не має нічого спільного зі „спіритуалізмом“ у філософічному сенсі.

³¹⁾ Про Сковороду як теолога треба б було мати спеціальну працю. На жаль, єдина праця на цю тему А. Леббедева (цит. вище) обмежується лише на побіжні замітки.

³²⁾ Його перебільшує Сумцов, *op. cit.*, одмічає й Ерн. Що раціоналізм часто-густо зв'язувався з містикою, про це див. в Janentz-ого, *op. cit.* Але в Сковороди раціоналізм — мінімальний!

³³⁾ Це важно б було узяти на увагу всім, що шукають у Сковороди відбитків сучасності! — див. § 1-ий!

³⁴⁾ Пор. відношення до грецької філософії в отців церкви — пор. *Stromata* I, 5, VI, 18, VII, 2, або тамсамо про Плятона — I, 7, VI, 17, *Pädag.* III, 11. Пор. Максима Сповідника, *Ambigua*, Migne, 31, 1142D та далі, 1113D та далі, 1113A, 1137BD, 1157B, 1176B, 1204D та далі. Серед містиків нового часу Беме (*Menschwerdung...* I, 7), Поаре, Гіхтель, Баркляй. Пор. E. Seeberg, *Mystik*, стор. 14 та далі.

³⁵⁾ Пор. в Ерна, 323 та далі, — пісні з „Саду божественних п'янь“ 25, 26, 27; Ковалінський, 23: Бар. I, 45.

³⁶⁾ Пор. в Peuckert-a, *op. cit.* Про ролю Христа в західних містиків нового часу — E. Zeebepr, *Mystik*, 27-30.

³⁷⁾ Дехто, зокрема Бонч-Бруєвич, хоче зв'язати Сковороду з українським та російським сектанством. Не можемо зупинятися тут на його аргументації подібно, зазначаємо лише її неймовірний дилетантизм, — вближення відбувається на основі думок, які зустрінемо в кожному творі християнської думки. Можливо, що сектанти цікавилися творами Сковороди, бо вони, шукаючи релігійно-повчальної літератури, часто користувалися творами київської школи. Лише це не може бути ніяким аргументом за сектантський характер творів київської школи та Сковороди зокрема!

Сковорода — містичний поет.

Сковороду, як письменника та поета, безумовно недоцінюють. Майже всі дослідники підходили до нього з мірилом нашої сучасності, й їх уражала в Сковороди або „нечиста“, „мішана“ мова або невідповідність його віршів для сучасних критеріїв оцінки. Так Сковорода поділяє долю всієї української барокової поезії та прози... Ми збираємось дати детальну аналізу письменницького стилю Сковороди деінде, а тут зупинимось лише на деяких окремих рисах його поетичної мови, що стоять у звязку з його світоглядом.

Щодо стилю Сковороди, то ми хочемо піднести головно дві його риси: нахил до універсалізму та антитетичність.

І. Щодо „універсалізму“, то ми маємо на увазі передусім „барокову пишність“ стилю Сковороди, його стремління, через перераховування, різноманітність прикладів та порівнянь, викликати вражіння, що його аргументація має справу, так би мовити, з усім космосом. Не лише св. Письмо, а й твори Сковороди (що є коментарем та інтерпретацією св. Письма) є „мікрокосмос“ або „символічний світ“, що вичерпує не лише всю дійсність, а й усю можливість!...

1. Ми вже не раз звертали увагу з приводу окремих більших цитат із творів Сковороди, котрі вказують на „універсалізм“ його стилю. Цей універсалізм проявляється в різних стилістичних варіантах. Ми зустрічаємо, напр., різноманітні, хоч близькі щодо сенсу, епітети та означення: так—„Вся тварь есть рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, круш, стечь, вздор, сплочь и плоть и плѣтки“ (62), або — „земля, плоть, пѣсок, пельнь, желчь, смерть, тма, злость, ад...“ (98). Подібні перераховування бачимо і в зворотах: „Вода прерѣканія! Сѣмя зміино! Сердце невѣрное! Свѣт лукав!...“ (99), і в питаннях: „Одна ли смерть царствует? и нѣсть живота? Лѣсть одна без правды? и злоба без благости? и старость без юности? и тма без свѣта? и поток без сушы?...“ (110), і в наказах (напр. моральних приписах): „Тут стучи в двери, мети хорошенько дом. Рый в нем. Перебирай всё. Вывѣдывай заокулки. Выщупывай всё тайники. Испытывай. Прислушивайся“ (146); для багатьох мовних конструкцій знайдемо в Сковороди подібні приклади. Іноді маємо дві „паралельні лінії“, себто два ряди повторень у одному реченні, напр.: „возвеличить хвост, присудив тлѣнию безвредность, праху твердость, кумиру божество, тмѣ свѣт, смерти живот“ (90), або: „без вкуса пища, без очей взор, без кормила корабль, без толку рѣчь, без природы дѣло, без Бога жизнь есть то же, что без раз-

мѣра строить, без закроя шить, без рисунка писать, а без такта плясать..“ (334). Нарешті зустрінемо цілі сторінки, де маємо ряди не окремих слів, а цілих речень.

2. Те саме стремління до всеохопливості, ту саму універсалістичну тенденцію зустрінемо і в „симфоніях“ Сковороди, у спробах зібрати всі тексти св. Письма, що торкаються цієї або тієї теми. Тексти або вкладені органічно в відповідні твори Сковороди, або приєднані до них, як окремі „симфонії“ (пор. „Нарцис“, „Асхань“); окремі тексти сполучені іноді так, що характер перераховання, збірки ще підкреслене, як, напр., у тих місцях, де він пише тексти не в рядок, а один під одним, або сполучує їх формальними словами „или“ (.), „называется и...“ (279) и т. и.

3. Зустрічаємо у творах Сковороди й цілі „ланцюги“ понять або образів, що зв'язані за формулою

$$\alpha\beta + \beta\gamma + \gamma\delta + \delta\epsilon + \epsilon\zeta + \dots,$$

себто, в яких до кожного поняття або образу навізується даліше поняття або образ, напр.: „знание в вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любовьѣ, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюденіе заповѣдей в любви к ближним, любовь же не завидит...“ (106), подібно зв'язуються між собою й питання (442), або інші форми речень.

4. Іноді маємо в рядках речень іше якусь градацію, присилання або послаблення інтенсивності сенсу тверджень, — напр.: „будь волк поваром, медвѣдь мясником, а лошадь под сѣдоком. Сіе дѣло честное! Если ж волк свиряет в свирѣлку, медвѣдь пляшет, а лошак носит поноску, нельзя не смѣяться... А когда уж стал волк пастухом, медвѣдь монахом, а лошак совѣтником, сіе не шутка, но бѣда“.

Тенденція до постійного універсалізму, до всеохопливості характеристична не лише для містичної або взагалі релігійної поезії барока, а письменницького стилю барока взагалі. Натомісць антитетика має в собі, як ми про це говорили раніше¹⁾, світоглядні та з окрема релігійні й містичні елементи.

II. Про антитетичний стиль Сковороди ми досить говорили вище²⁾. Тимто можемо тут, даючи класифікацію антитетичного стилю Сковороди, обмежитися мінімальною кількістю прикладів.

1. Просте протиставлення протилежних щодо сенсу понять зустрічаємо в Сковороди, як ми бачили, в багатьох формулюваннях основних принципів його світогляду: „не равное всѣм равенство“ (341), „тѣм многлюднѣе, чем уединенѣе, а дѣльнѣе, чѣм празднѣе“ (335) і т. и.

2. Подібне є і протиставлення двох різних принципів (пор. § про „дуалізм“ Сковороди!): „тот начинается, сей начинает. Тот кончится: сей кончит. Тот середина: сей начало и конец“ (136).

3. Часто зустрічаємо епітети, що стоять у протиріччі зі словом, до якого вони відносяться, — поруч із „не равное всѣм равенство“, пор., напр.: „безпутный путник“ (225), „темныя мнѣнія, слѣпыя знанія, а бѣснующіяся разумѣнія“ (254), „безконечный конец, безначальное начало“ (раніш, напр. 230).

4. Нарешті зустрінемо і протиставлення окремих частин у формулах, — треба знайти „в жестоком нѣжное, в пустом пишу“ (194), або „в жестоком нѣжное, в горьком сладкое, в лютои милость, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, в безчестіи славу“ (394—5, пор. 321); або „сѣется гніющее, возстает благовонное; сѣется горькое, возстает сладкое; сѣется стихійное, возстает Божіе; сѣется несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое“ (263); або протиставлення епітетів на зразок: „не внѣш-нею домашнею, а внутреннею душевною економією“ (241)...

5. Окремий випадок антитез, у яких зокрема кохається Сковорода, є протиставлення, що складаються з двох половин, — з епітету першої половини утворюється суб'єкт другої половини, та навпаки, від пня суб'єкту першої половини антитези утворюється прикметник, що в другій половині антитези є епітетом: „тѣлесная земля и земляное тѣло“ (239), „нераз-дѣльная безконечность и безконечная нераздѣльность“ (512), „единое начало и начальная едность“ (512). За тією самою схемою:

$$\alpha'\beta + \beta'\alpha$$

утворює Сковорода й антитези іншої формальної будови: „трудное не-пужно, пужное нетрудно“ (361 та *passim*, „никогда не бывала видимость истиною, а истина видимостью“ (96), „Бог во плоти и плоть в Богѣ, но не плоть Богом, ниже Бог плотию“ (101 — Чотиричленне ускладнення тієї самої схеми), „нѣтъ бѣдственнѣе, чѣм нищета средь богатства и нѣтъ блаженнѣе, чѣм среди нищеты богатство“ (487), „истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима, потому что вѣчна“ (92), „малою малостию и мальским малым уловляется“ (469) і т. и.

6. Окремий випадок є формули, де антитеза замикається третім членом, за схемою

$$\alpha'\beta + \beta'\alpha + \gamma\delta,$$

ці протиставлення, хоч і не часті, але дуже характеристичні. Напр. — „истое существо и сушая иста и самая ессенция“ (94), „красная грязь и грязная краска и живописный порошок“ (245); або трохи інакше ($\alpha'\beta + \beta'\gamma + \gamma'\beta$): „дивная странность, странная новость, новая дивость“ (451).

III. Ми помітимо в антитетичних формулах Сковороди окремі приклади гармонії звуків — рим, асонансів та алітерацій. Вони не випадкові. Сковорода залюбки вживає цих засобів у всіх своїх прозаїчних творах. Цим підкреслює він факт, що ці „прозаїчні твори“ є для Сковороди самого — та і з пункту погляду поетики його часу — мистецькі твори.

1. Найпростіша форма співзвуччя є просте повторення пня, засіб, яким часто-густо користується Сковорода: „умирающая мертвенность и старѣющая старость и тѣющая тѣнь“ (110), „носимым носится и держится держимым“ (102), „стрѣлая стрѣляем“ (456), „любля любите, а блюдя блюдете“ (456), „отрыгая отругнула, изблевая изблевала“ (509), „жжется ражжигаясь“ (76), „убѣгаю, убѣгаю и бѣжал“ (246), „сокрывается и сокрылася“ (107), „о милая моя милосте, Наркіссе“ (76), „молвит всѣми молвами“ (76), але також, напр., „очам их очки“ (250), „благословенное благоволеніе“ (59), „лицемѣр и лицевѣр, суетѣр“ (452), за формулою: $\alpha\beta + \alpha\gamma + \delta\gamma$

2. Окремий випадок це — рима, що базується на простому повторенні слова або його частини — пор. останній приклад попередньої точки: „лицевѣр, суевѣр“, або: „исходы и входы“ (377, пор. 112), „библия есть Пасха, проход, переход, исход и вход“ (405), „боли и поболи“ (Баг. I, 110), „нужно и пренужно“ (Баг. I, 113), „вооружен рогом единорога“ (250), „примѣту без мѣты“ (197), „востать и стать“ (97).

3. Часто зустрічаємо просту алітерацію, але вона ще підсилена звичайно спорідненістю щодо сенсу або антитетичністю слів, що алітерують. Порівняй: „плоть и плѣтки“ (62), „ложь, лужа“ (203), „лужею и лжею“ (364), „свѣт и совѣт“ (250), „бродягам и бездомкам“ (229), „море міра“ (455), „вѣтрено веселіє“ (470), „пакостник плоть“ (455), „песличная непотребность“ (455), „беззаконія бездна“ (468), „удка, увязшая в сердцѣ“ (468), „богиня благодарность“ (468), „глупая грусть“ (341), „безсовѣтием уловляются беззаконные“ (250), „бездонная мыслей бездна“ (239), „пьет и пѣют“ (Баг. II, 163), „сидит, судит и начальствует“ (518). Здебільша алітерація не обмежується на два лише словесні елементи: „и странное, и сладкое, и страшное говорит“ (230), „тѣмы мысленных мечт и мученіє веѣм“ (455), „похоть... — питливая пѣявица“ (469), „сокрушеніє и смерть сердечная“ (254), „ты то тѣнь, тма и тлѣнь!“ (84), „Еак молнія мечутся. Мечутся и мучатся“ (97), „парящих птиц птенцами“ (195), „взлетаю выше вод сиренских“ (196), „своей силѣ и существу... сообразна“ (245), „учитель без успѣху учит“ (331), „с приписью подъячій без правды правду пишет“ (331), „пучину прелетая приходит“ (494), „свѣтозарное и свѣтлое сердце“ (Баг. I, 128), „свѣтлая седмица есть столп“ (518), „свѣтѣишій свѣтильник, под спудом сокровенный“ (Баг. II, 159), „труд тѣлесный, терпѣніє тѣла“ (Баг. II, 169), „сыскать сладость сота“ (356), „в сердцѣ твоєм сѣти сребролюбѣя“ (350). Іноді Скворода сполучає алітерацією слова, що належать до різних речень, — подібна алітерація є помітна лише, коли між словами, що алітеровані, є якийсь зв'язок щодо сенсу: „на торжищах купля: кипят и мѣтутся“ (465).

4. Частенько зустрічаємо місця, де різні алітерації перехрищуються, або, бодай, стають одна поруч одної: „ревнуя рвется, мечется и мучится“ (76), „посмотри ж и на траву тлѣнная твояе плоти с пустым доселѣ цвѣтом пепельных твоих разсужденій“ (102, **п і т**), „расточившим сердце свое по пустым посторонностям“ (229), „лицемѣрія, лихоимства, любодѣнія, студодѣнія, суевѣрія“ (454), „благодушный, благовоный, весна и ведро“ (467), або навіть: „Все тебѣ яд. Веѣм ты яд“ (454, **в, т, я**).

5. Алітерація сполучується нераз (досить переглянути наведені вгорі приклади!) з іншими формами співзвучності слів. Подамо кілька прикладів: „каменнуу скалы и скалки, ...по воздуху вѣтры, волны повсюду; от камней претѣканіє, от сирен прельщеніє, от китов поглощеніє, от вѣтров противленіє, от волн погруженіє“ (478: **к, с, в, п**), „жметя, тужит аки недужный, отвращаясь от пищи и уста сжимает (422: **ж, щ**), „милым взором, ...в зеркалѣ моея памяти, живо мнѣ он зрится... прозрѣл дух его, ...что я буду полезным... далече позирает симпатія“ (478: **з, м**), Та зустрічаємо й найсміліші співзвучності зовсім неспоріднених слів, як ось: „обезглавить Голиаѣа“ (474), „ползущее червище“ (76) й т. и.

6. Любить Сковорода (як ми відмітили вже вище) й рими, — від простих рим двох сусідніх слів: „бѣжа и набѣжа“ (416) або „одежда и надежда“ (206), „просвѣщеніе и освященіе“ (504), „увѣждь и виждь“⁽³⁾ (267), „разуеш и ражжуеть“⁽⁴⁾ (196), чего желать, а чего убѣгать“ (247), „гол да весію“ (470), до складних римованих речень: „всяк есть тѣм, чіе сердце в нем... Всяк есть там, гдѣ сердцем сам“ (76), „кто во что влюбился, тот в то и преобразился“ (76), „ниодним пространством невмѣщаемы, и никіим временем неусыпаемы“ (94), „с природою жить и с Богом быть“ (330, пор. численні приклади в цілій нашій книзі!).

7. Окремий випадок римованих речень є такі численні в Сковороді приповідки, відше народні, а частіше вигадані ним самим: пор. вище приклади в попередній точці, або ще: „кто труда не перейдіот и к добру тот не прійдіот“ (Баг. II, 159), „гдѣ охота, там и природа“ (335), „Когда Израиль предпочтет над крастели стерву, тогда и я предпочту вепра над Минерву“ (444). Іноді приповідки є неримовані, а лише ритмізовані: „лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом“ (340)^(4а).

IV. Проблема ритміки мови Сковороди дуже цікава. Читач може бачити на більших уривках, цитованих у цьому або в попередніх параграфах нашої книги, як мовна ритміка є сутній елемент мистецтва слова в Сковороді.

Як ці стилістичні особливості мови Сковороди характеризують його як містичного поета? В якому звязку стоять вони з поетичними традиціями барока, зокрема українського? Ми дамо тут лише кілька заміток до відповіді на ці питання.

Ми вже вказали на універсалістичний характер світогляду барока. Досить нагадати ті літературні твори, про які ми говорили в § 5, — „енциклопедії“ символіки та емблематики. Але згадаємо і про любов барока до великих циклів віршів, та взагалі — до широких та універсальних композицій⁽⁵⁾. Згадаємо такого українського представника літературного барока, як Кліментій, напр. серію його віршів, присвячену ремісникам... І в українській бароковій проповіді знайдемо досить паралель до стилю Сковороди.

Характеристична для стилю барока, зокрема для стилю релігійної та містичної літератури барока, антитетика⁽⁶⁾. Зокрема постійний рух думки, між двома (то такими, то іншими) протилежними (або іноді — спорідненими) поняттями є характеристична форма містичного думання: не лише часів барока, а й старовини⁽⁷⁾.

Підтверджується традиційний характер стилю Сковороди почасти й тим, що й у його латинських листах та віршах знайдемо ті самі стилістичні форми⁽⁸⁾.

* * *

Сковорода писав і вірші, й вірші його — переважно перед його іншими творами, використовували як джерело для його біографії⁽⁹⁾. Це джерело сумнівне не тільки щодо хронології⁽¹⁰⁾, але й тому, що майже всі мотиви релігійної поезії Сковороди викликані традицією! Основні теми Сковороди ті самі, що й у його діалогах. Лише деякі образи — відпо-

відно до поетичної форми, висуваються на перший план. Зокрема — образи „світу“ та протиставленої йому („блаженної“) природи.

Елегічне та гумористичне забарвлення образу „світу“⁽¹¹⁾ навряд чи може вважатись за відбиток власних переживань Сковороди. Коли він пише⁽¹²⁾:

„Всякому городу нрав и права;
всяка имѣет свой ум голова“... (10),
„Голова всяка свой имѣет смысл;
сердцу всякому своя любовь“ (9),

висміває „разных толь мнѣній безщетну смѣсь“ (9, пор. 12),

віршує „о суетѣ и лести мірской“ (14),
„О прелестный мір! Ты мнѣ окіан, пучина,
Ты мрак, облак, вихр, тоска, кручина“ (16),

характеризує світ, як „несытый ад“ (14), „блудница мір, сей темный свѣт“ (17), переспівує (травестує) Горація (24, пор. 6 м. II, 291), підносячи безглузду різноманітність людських інтересів, та користується образом Танталія⁽¹³⁾ (Баг. II, 294—5), щоб висміяти безумство насолоди життєвими, світовими благами, насолоди, що кінчається смертю, — то ці образи та теми мають за собою українську й західню традицію.

„Всякому городу нрав и права“

нагадує твори старших сучасників Сковороди — В. Лашевського⁽¹⁴⁾ та Ю. Кониського⁽¹⁵⁾. У „трагедокомедії“ В. Лашевського (з поетики 1746. р.) церква скаржиться, що всі християни її кидають, — їх притягають до себе різні життєві світські шляхи:

Овѣ на куплю, овѣ въ село, овѣ же за женою —
Все пошли вслѣд міра, все за суетою.
Іннихъ вслѣдъ себѣ злато, іннихъ водять сласти,
Іннихъ неутолимо желаніе власти.
Іннихъ ума своего мнѣніе высоко,
Іннихъ гордость и лѣньность, и лукаво око...⁽¹⁶⁾

Ту саму картину різноманітних життєвих шляхів малює кант із „Воскресенія мертвих“ Ю. Кониського (1746):

взыщу ли... слави...
власти ль и держави...

красоту ли тѣла
возлюблю до зѣла...

Аще ли красны созижду палати,
аки бы въ вѣкъ въ нихъ обитати...

Дружину ли вѣрну возимѣю,
Чадами ли разбогатѣю...
Чили мнѣ со скоти
Угождати плоти?

составлю ли лики
в весь день да музыки... —
все знищує смерть¹⁷).

Але та сама картина — в славетному вірші К. Тр. Ставровецького з „Перла многоцінного“:

Гдѣ мои нинѣ замки коштовне мурованіи,
и палаци мои свѣтне и сличне малюваніи,
а шкатули, злото́мъ нафасованіи,
вѣзники, подѣ злото́мъ цугованіи?
Гдѣ мои пресвѣтлыи златотканьи шати,
рысѣ, соболе, сличниі кармазины и дорогіи шарлати?

— — — — —
гдѣ мои сады и красныи винограды?
— — — — —

Вчера в дому моем было гойне веселя,
музыков игра́ня,
а спѣваков веселое спѣванія
и на трубах мѣдяных викриканія,
скоки, танцѣ, веселое плясая,
вина наливай,
випивай, проливай,
столи мои коштовными сладкими покорми покритиі,
гостѣ моѣ и пріятелѣ персоны знаменитиі...

— — — — —
Гдѣ нынѣ суть міролюбци
и роскошныи сластолюбци,
а лакомыи златолюбци?
— — — — —

Гдѣ нынѣ тиранове неужитиі
и князи на земли знаменитиі...?
Гдѣ нынѣ воинове горделивыи
и мучители невинных злосливый?
Гдѣ срогиі и страшниі гетманове?

— — — — —
О смерти страшливая и нежалосливая!
Ты яко косар нынѣ неросудный
Под ноги свои крадешъ цвѣтъ барзо цудный.
Молодости и красоты жаловати не знаешъ,
а нѣ на единомъ святыхъ милости нѣ маешъ.

Численні варіанти цієї теми знайдемо й на Заході: історичні образи зустрінемо, напр., у „Die allgemeine Vergänglichkeit“ Гофмана фон Гофмансвальдау, тлінність різних форм культурного життя в „Es ist alles eitel“ Гріфіюса, або „Umschrift eines Sarges“ Д. Ц. фон Лоєнштайна, пізні віки людського життя в „Die Eitelkeit des menschlichen Lebens“ І. Хр. Гюнтера й т. ін.¹⁸).

Різким епітатом, що уділює Сковорода світові (пор. § 22), відпо-відають у західніх літературах такі вірші, як „Was ist die arge Welt?“

Г. Ф. Гарсдефера: „Бурхливе море, дім повний злих дітей, безчесний суддя, стайня дурної худоби, поле злих плодів, царство, яким кермує божевілья, військo без дисципліни, погiрдливо прикрашена сліпота, трон суєти, ворог чесноти, шлях майже до аду, приятель молоді, пристановище гріхів, шпиталь хорих, ліс розбійників та вбивців, скриня щастя та нещастя“ або „Die Welt“ Гофмана фон Гофмансвальда: „Що таке світ та його славетне сяйво? Що таке світ та його вся пишність? Дурне світло в тісних мурах, швидка блискавка в чорно-хмарній ночі; різнобарвне поле, де зеленіють будяки горя; гарний шпиталь, повний хорих; дім рабів, де служать усі люди, гнила труна, прикрита алябастром“...¹⁹⁾.

Сковорода охоче змальовує світ, як море (пор. § 22):

„Тот на восточный, сей на вечерний край
плывет по щастіе со всѣх вѣтрил,
иной в полночной странѣ видит рай,
иной на полдень свой путь открыл“ (9).

Автобіографічні ноти хочуть бачити²⁰⁾ в таких рядках, як

Челнок мой бури вихр шатает,
се в бездну, се высрь вергает!
Ах нѣсть мнѣ днесь мира
и нѣсть мнѣ навклира.
Се мя море пожирает!

Гора до неба восходит;
другая до бездн нисходит;
надежда мнѣ тает,
душа ищезает.

Ждах — и се нѣсть помагаяй (29, пор. 16, 17).

Та й цей образ моря-світу є традиційний. Коли в українській літературі зустрінемо його не так часто, напр., у „Плачі Натури Людської“ в драмі „Царство Натури Людської“ (1698), що її море світу кидає подібно до „яблука“ —

„Есмь неутолимъ Плачъ Людской Натури,
Утопающей во грѣховной бури, —

Кто жъ поратуетъ?

Уви мнѣ! Уви! имашъ отради!

Дайте же помощь, небесни гради:

Смерть гробъ готует!

...якъ камень въ бездну погружаетъ

И лакомими оно засипаетъ

Гортанъ водами“²¹⁾,

то в західній релігійній поезії барока „світове море“ та „світова буря“ (Баг. II, 289) — один із найулюбленіших образів: його зустрінемо в Чепка²²⁾, у Шпее²³⁾, що в розпущі, подібно до Сковороди („о жах та біль!... допоможи мені, Боже, з цього потопу!... Скоро, скоро, ох скоро! не можу більше; скоро, скоро, я втоплюся“), та в Г. Арнольда, що подібно до Сковороди, змальовує „великий океан“: „пливуть у довжину, навскісь та в ширину, великий океан широкий; приходить зі сходу, півдня, заходу та з пів-

ночі... Шляхи безчисленні, та кожен має свою власну мету...²⁴⁾, таксамо в Ангела Сілезія²⁵⁾). Та цей образ улюблений і в світській поезії барока. Так у Гріфіюса: „о, Боже, що за нещастя! Як піниться Чорне море та бризкає зеленою сіллю! Як ірве гнів хвилі в повному туману повітрі! Як дико бреше на нас скажена буря!... Летимо через ніч і падаємо згори в розкриті глибини...“²⁶⁾). Цей образ іноді переходить навіть із сфери суворої серйозної поезії в легку еротичку. Так у Гофмана фон Гофмансвальда: „Я корабель на морі любови, мене мучить вітер та негода; через машти та вітрила жечуть нещастя, надія, страх та жаль; немає тут для мене ніякої гавані“²⁷⁾).

Що ж торкається загального елегічного тону поезій Сквороди²⁸⁾, то бачити в ньому більше, ніж вияв деякого жанру, ми не маємо, власне, права. І цей жанр був надзвичайно улюблений в українській, зокрема релігійній пісні, — силу аналогічного матеріялу знайдемо, напр., у спорідненому з поезією Сквороди „Богогласнику“²⁹⁾ та подібних збірках³⁰⁾, і навіть в українській народній пісні³¹⁾. Таксамо — й на Заході³²⁾.

Чи не можна вважати за щось специфічне для Сквороди пісні, які оспівують природу, як тло, ґрунт, оточення та символи релігійного внутрішнього життя?

„Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла!
Уже сады расцвели и соловьев навели...

Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх.
Душа его — божій град, душа его — божій сад.
Всегда сей сад дает цвѣты, всегда сей сад дает плоды,
Всегда весною там цвѣтет, и лист его не падет“ (3).
„Не пойду в город богатый, я буду на полях жить.
Буду вѣкъ мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит.
О дубрава! о зелена! о мати моя родна!
в тебѣ жизнь увеселенна, в тебѣ покой, тишина,

Со вѣх имѣній тѣлесных покой да воля свята,
кромѣ вѣчностей небесных — одна се мнѣ жизнь свята“ (12).

Та найчастіше цитовані:

„Ах поля, поля зелены,
поля цвѣтами распещрены!
Ах долины, яры,
круглыя могилы, бугры!

Ах вы вод потоки чисты!
Ах вы берега трависты!
Ах, ваши колоса,
вы кудрявые лѣса!

Жайворонок меж полями,
соловейко меж садами,
Тот выспись летя сверчит,
а сей на вѣтвах свистит.

А когда взошла денница,
свищит в тот час всяка птица,
музыкою воздух
растворенный шумит вокруг.

Только солнце возникает,
пастух овцы выганают
и на свою свирѣль
выдает дрожливый трель.

Пропадайте думы трудны,
города премноголюдны!
А я с хлѣба куском
умру на мѣстѣ таком (13).

або:

Ой ты птичко жолтобоко,
не клади гнізда високо!
Клади на зеленой травкѣ,
на молоденькой муравкѣ...
От, ястреб над головою
висит, хочет ухватить,
вашею живет он кровью,
от, от, кохти он острит!

Стоит явор над горою,
все кивает головою.
Буйны вѣтра повѣвають,
руки явору ламают.
А вербочки шумят низко,
волокут мене до сна.
Тут течет поточок близко;
видно воду аж до дна.

На что же мнѣ замышляти,
что в селѣ родила мати?
нехай у тѣх мозок рвется,
кто высоко в гору дмется,
а я буду себѣ тихо
коротати милый вѣк.
Так минет меня все лихо,
щастлив буду человек (18).

При тому забувають, що обидва вірші мають епіграфи релігійного змісту: з „Пісні Пісень“ 7, 12; 8, 5 (13) та „Господь гордым противится, смиренным же дает благодать“ (18), при чому сама композиція другої пісні незрозуміла, коли не мати на увазі епіграфу³³). До цих двох пісень паралеля третя (Баг. II, 289—290):

О селянскій милій, любій мій покою
всякій печали лишений!
о источников шум журчащих водою,
о лѣс темный прохладенный,
о шумящи кудри волосов древесних,
о на луках зелень красна,
о самота мати ради дум небесных,
о сумна тихость ужасна,
где развѣ глас только птичье дает волю
да сопѣлка пастухова,
как вигонит овцы в благовонне поле
или в дом пригонит снова!³⁴).

Паралеля до поезії сільської природи є й широке використання Скородою рстинних символів (пор. § 13). Скорода використовує природу як символ (весна-обновлення) і в своїх латинських віршах (Баг. I. 84).

Але і цей елемент поезії Скороди — традиційний! Автори українських драм звертаються до природи, закликаючи її ділити радість людей із приводу воскресення Христа:

Торжествуй земле! Ликуйте, вси гори!
Холми и поля, взиграйте воскорѣ!
Дубрави, гласно, и лѣси шумѣте
Честь воздадѣте!

Моря и рѣки, всякіи быстрины,
И во островах живущіе крини,

Источники вси, потоки, всеспѣшно

Гласѣть утѣшно!

Словомъ рекущи, со землею воды,
небо со свѣтомъ и всякихъ птицъ роды,
солнце съ луною и съ звѣздами красно,
Сіяйте ясно!³⁵⁾

Ю. Кониський та інші автори використовують образ зеленого поля на весну, як символ воскресення³⁶⁾... Природа є темою й української релігійної пісні, напр.:

Гори и холми, весело играйте,
древа дубравніи, цвѣти испущайте.
Христос от гроба приходитъ,
радость велию приноситъ
живущимъ на земли.

Рѣки и води, нинѣ возшумѣте,
звѣри и скоти, весело крикнѣте,
воскресшему хвалу дайте
и охотне превитайте
воставша изъ мертвихъ.

И ви птицы, въ крила ударяйте,
въдѣчными гласи усѣ заспѣвайте,
пойте, пойте велегласно,
возсія бо солнце красно
съ под камене тверда.

Кромѣ печали буди вси створення
и возигра на земли всяко племя,
крини селнія, процвѣтайте,
элементи, вси спѣвайте
веселіе пѣсни.

Вѣтви древесъ прекраснаго сада,
людіе вси словеснаго стада,
другъ ко другу приникайте,
Христосъ воскресъ заспѣвайте
високими гласи³⁷⁾.

Західньо-європейська релігійна поезія знає природу й як центральний об'єкт поетичного малюнку. Коли вірш „Von dem Aussern zum Innern. Anden Frühling“ Чепка³⁸⁾ закликає людину за прикладом весняної природи „прокинутися“³⁹⁾, то чисті описи природи маємо в Ангела Сілезія, Шпее, Арнольда. Ангел Сілезій лише закінчує гарний опис весни: „весна приходить... жайворонок вилетів та прикрашує поле й повітря своїми трелями, котрі він так може повторювати. Мистець-соловейко закликає та лящить усюди; молоді й старі птахи бадьорі в лісі... Ліси вдягаються та викидають свій прапор... Усе створіння обновлює свою природу; земля

оновлюється, вода радіє, повітря ніжне та м'яке; тепле, повне роси та дощів небо усміхається до нас...“ закликом: „Тимто виходь і ти, моя душе, зі своєї печери та дай завесніти дну твого серця...“⁴⁰) Г. Арнольд просто оспівує природу у своїх „духовних піснях“: „нехай брелять веселі пісні, птахи нехай будуть свідками; бистрий струмок нехай підспівує, Богові може це подобатись. Створіння має нам служити, воно до нас радісно всміхається, ми виходимо на шлях любови та вихваляємо нашого Бога в зелені. Ми забули товквітню міст та вирвалися з турбот та скорбот... Хай мені не бракує надії, що нам знову зазеленіє весна та принесе мені свіжі троянди. Я не хочу більше міста...; я ще вмію бути вільний та вмію йти у вільне поле... Я йду до свободи по золотих сходах, нехай луна йде мені назустріч“⁴¹). Та найпоетичніші вірші Шнее: „Ходімо пройтися, Ісус мій супровідник; садки наново прикрашуються, бо квіти відкриті, бо зелені луки сміються, бо ростини пускають парости, бо птахи роблять гнізда... Дивись, — чисті квіти підіймаються високо в повітря, дивись — ніжні пташки співають, дивно, дивно солодко та чисто. Дивись, — потоки радісно біжать, ясні як чисте срібне саяво...“, „пташки красно співають, сонечко ссяє, холодні джерела ллються, потічки біжать, квітки тендітно ростуть, вибиваються з землі...“⁴²).

Цікаво, що й світська поезія барока часто-густо від малюнків природи підіймається до релігійних тем, закінчуючи, напр., весняні пісні хвалою Богові або морально-релігійними міркуваннями (з Даха, Гарсдерфера, Грефлінгера, фон Цезена й ин. можна навести приклади⁴³).

*

*

*

Ми звертали вже увагу на те, що Сковорода має своєрідний філософічний гумор. Ми вже відмічали характеристичні місця, де Сковорода ніби іронізує над самим собою або над думками, що їх викладає. Таких місць знайдемо в його творах силу, — тут; натяки на своє ім'я (326, 409, 426 й ин.), і іронія над сучасниками („наставниками, пасущими Ізраїля“ — відоме місце, що викликало незадоволення духовних кол у вступній лекції Сковороди — 51, та сама лекція кінчається гумористичним таки *passus* — стор. 60, рядки 10—11 згори) або гумористичні малюнки багатія — 427 та „лицеміров“ — 429 та далі — в діалозі „Брань Архистратига Михаїла...“ та іронічні виклади ворожих думок (пор. 212 та далі), та народні слова в гумористичному вжитку: „напр., „милоть“ пророка Іллі Сковорода визначає як „шинель или бурку“ (206), або Бог у нього гукає: „Адаме! Адаме! гдѣ еси? куда тебе черт занес?...“ (Баг. I, 128); Сковорода дає гумористичні назви звичайним поняттям (мешканець місяця = „луна-тик“, 226), розповідає анекдоти (221, 222) й т. и.⁴⁴). Та иноді цілі сторінки пересякнені тонким гумором.

Розуміється, це українська риса⁴⁵)! Та в українській релігійній поезії вона традиційна: сила віршів, кантів, пісень — повна найсмілішого гумору навколо зображення святих подій та осіб⁴⁶). Та це риса питома не виключно українській поезії (драма українська⁴⁷) йде тут за західними зразками), а й західньому старому (ще середньовічному, але також і бароковому) релігійному мистецтву — поезії зокрема.

Зв'язаність Сковороди з традиціями української та світової релігійної поезії ніяк, розуміється, не зменшує його значіння та ваги!⁴⁸⁾.

¹⁾ Див. § 2.

²⁾ Пор. тамсама.

³⁾ Це — приклад української вимови слів у Сковороди (тут $\bar{b}=i$). Але ця вимова в Сковороди не одноставна! Праці Бузука, Снявського, Німчинова ще не вичерпали теми.

⁴⁾ Ставимо тут наголос! Про потребу видавати твори Сковороди з його власними наголосами (що зазначено в рукописах) див. мою замітку в „Literarische Lese Früchte“ в „Zeitschrift für slavische Philologie“, 1933.

^{4a)} Пор. до проблеми евфонії в поезії західного барока W. Kayser: Die Klangmalerei bei Harsdörffer, Lpz., 1932.

⁵⁾ Пор. в поезії довгі ряди паралельних конструкцій, напр., у Ангела Сілезія, Werke I, 44 та далі — „Wo ist mein...“ початок 13 віршів у 6 строфах, — „Komm, mein...“ — початок кожного з 18 рядків віршу. — „Ich will dich lieben“ — 11 разів у 8 строфах і т. и. Пор. також деякі вірші К. Кульмана та деякі вірші барокових поетів, цит. нижче. Для Сковороди: вище — стор. 106, 120, 144 та далі, 163 та інде.

⁶⁾ Пор. наші вказівки в § 2-му. Пор. зокрема вірші К. Кульмана! В нього зустрінемо різноманітні форми антитетичні.

⁷⁾ Пор. цит. вище працю Н. Leisegang-a Denkformen.

⁸⁾ Пор, напр. I, 100 — виклад думок про дружбу, I, 57-57 (лист 17)!

⁹⁾ Ери, оп. cit. переважно 76-94.

¹⁰⁾ Ери приймає, що всі пісні писані в Кавраях р. 1758, а це невірно.

¹¹⁾ Пор. § 22.

¹²⁾ Цитуємо пісні з „Саду божественних пісень“ за їх номером, інші вірші — за сторінкою.

¹³⁾ Що ми його зустрінемо і в емблематичній літературі — пор. „Emblemata Horatiana“ Vaeus-a, cit.

¹⁴⁾ Лашевського твори Сковорода навіть цитує — пор. 435, 438. Дивно, що наведені Сковородою вряки не ввійшли до видання Резанова!

¹⁵⁾ Листування Сковороди з Кониським, на яке покликався Хіджеу, є, як тепер можна з певністю сказати, безсовісний підріб, таксамо, як і інші невідомі твори Сковороди, на які покликається Хіджеу.

¹⁶⁾ Резанов: Драма українська, VI, 141.

¹⁷⁾ Тамсама, 162-3.

¹⁸⁾ Цитую збірник „Deutsche Barocklyrik“, виданий M. Sommerfeld-ом, Берлін, 1929, Гофман фон Гофмансвальдау — стор. 37-9, Гріфіус — 52, Лоенштайн — 56, Гюнттер — 57-9. Наводимо характеристичні рядки з віршу Лоенштайна: Setzt euch Säulen aus Porphyrr, mauert euch aus Gold Paläste, festigt Tempel euch aus Marmel, der der Zeit die Wage hält, rafft zu euch mit gicht'gen Klauen den Verdammten Klumpen Geld, macht euch euer stoltzes Lob durch gelehrte Schriften feste. Aber wi-st: wann das Verhängnis euer Lebens-Garn reist ab, schwindet Wissenschaft und Kunst. Schätze, Reichtum, Ehr und Titel, und ihr nehmet nichts mit euch, als den nackten Sterbe-Kittel...

¹⁹⁾ Тамсама, 34, 36. Наводжу оригінали:

Was ist die arge Welt?

Ein ungestümes Meer / Ein Haus voll böser Kinder.
Ein Richter sonder Ehr / Ein Stall voll dummer Rinder.
Ein Feld voll böser Frucht / Ein Reich vom Wahn regieret.
Ein Kriegsheer ohne Zucht / Die Blindheit stolz gezieret.
Der Thron der Eitelkeit / Die Feindin aller Tugend.
Ein Weg fast Höllen weit / Die Freundin aller Jugend.
Der Sünden Aufenthalt / Ein Hospital der Kranken.
Ein Raub- und Mörder-Wald / Des Glücks und Unglücks Schranken.

Die Welt:

Was ist die Welt und ihr berühmtes Glänzen?

Was ist die Welt und ihre ganze Pracht?

Ein schnöder Schein in kurz-gefassten Grenzen,
ein schneller Blitz bei schwarz-gewölkter Nacht;

ein buntes Feld da Kummer-Disteln grünen;
ein schön Spital, so volle Krankheit fleckt.
Ein Sklavenhaus, da alle Menschen dienen,
ein faules Grab, so Alabaster deckt...

Т. Р. Векерлін (Sommerfeld, 159-160) дає спис символів життя — гарний вірш закінчує наче резюме:

Also dein Leben (schnell verflogen)
hat sich nicht anders denn ein Tag,
Stern, Morgenröt, Seufz', Nebel, Klag,
Staub, Tau, Luft, Schnee, Blum, Regenbogen,
Zweig, Schaur, Eis, Glas, Blitz, Wasserfall,
Strahl, G'lächter, Stimm, Wiederhall,
Zeit, Traum, Flug, Schatt und Rauch verzogen

²⁰⁾ Ерн, цит. вище, стор. 86-87. Пор. ще лат. вірш: Бар. I, 88-9.

²¹⁾ Резанов. III, 127. Пор. пісні в М. Возняка (цит. далі): стор. 291, 465.

²²⁾ Milch, 17, 18.

²³⁾ Gölndenes Tugent-Buch, Кельн, 1666, стор. 235 та далі, пор. 391.

²⁴⁾ Sämtliche geistliche Lieder, видав К. С. Е. Ehmman, Штутгарт, 1856, (1 вид. 1701), 245 (ч. 132), пор. 282 (ч. 186) — Ісус на човні в бурю. Наводжу оригінал навед. вривка:

Gehts in der Länge, Quer und Breit,
der Grosse Ocean ist weit:
es komm von Ost, Süd, West und Nord,
so er nur kömmt zum rechten Port.
Die Wege sind unzählig viel,
ein jeder hat sein eigen Ziel,...

.....
lass einer jeden, wo er ist,
und bleibe du nur, wo du bist.

.....
Sieh du nur, dass du....
..... in rechten Hafen kömmt.

(авторство Арнольда непевне; пісня видана ним 1703 р.)

²⁵⁾ Werke, I, 3.

²⁶⁾ Цитовано в F. Strich: Der lyrische Stil des XVII Jahrhundert, „Abhandlungen... F. Munker zum 60. Geburtstage“, Мюнхен, 1916, 32, пор. G. Fricke: Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius, cit. стор. 49-50 — гарні цитати на ту саму тему. Наводжу оригінал уривка, що перекладений у тексті:
O Gott, was rauhe Not! Wie schäumt die schwarze See
und spritzt ihr grünes Salz! Wie reißt der Zorn die Wellen
durch nebel-volle Luft! Wie heult das wüste Bellen
der tollen Sturms uns an! Die Klippe kracht von Weh;
Wir fliegen durch die Nacht und stürzen von der Höh
in den getrennten Grund! — — —

Пор. епітети світу в Гріфіюса, зібрані у Фріке, 108 та далі.

²⁷⁾ M. Sommerfeld, op. cit., 116. Пор. стор. 54-5 (фон Цозен).

²⁸⁾ Пор. пісні 8, 11, 19, 21, 28, та ин. Аналіз їх у Ерн.

²⁹⁾ Не дурно ж один вірш Сковороди попав до „Богогласника“, пор. Петець: Исследования, I, i, 347, С. Щеглова: Богогласникъ, Київ, 1918, ст. 265.

³⁰⁾ Пор. напр. у вид. М. Возняка: Матеріали до історії української пісні і вірші („Укр.-руський Архив“) Львів, 1913 та далі, стор. 230, 235, 236, 237, 239, 240, 243, 244, 385, 410, 448, 474, 550, 570, 571, 573.

³¹⁾ Пор. цит. статтю Сумцова; деякі з „пестецьких пісень“ повстали також на підставі народної пісні — пор. цит. збірник стор. 230 та далі.

³²⁾ Матеріал у M. Sommerfeld-a, 32-62, також 17-31 та 159-170. Пор. гарну „оду“ Кв. Кульмана — „Geschichtsherold“ 1673, стор. 551, передрук у „Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten“, вид. Schulze-Maizier, Ляйпціг, 1915, ст. 294.

³³⁾ В кожній строфі — протиставлення гордого та покійного: „птички жовтобокої“ — яструба, явора — вербочок, тих „хто високо вгору дметься“ — Сковороди самого.

³⁴⁾ Рядки 7 та 9, очевидно, якось зіпсовані перепишувачем (оригіналу не маємо).

³⁵⁾ Резанов, III, 325.

- ³⁶⁾ Тамсама VI, 69 та далі (з поетики 1746 р.)
³⁷⁾ Пор. його таки вірш — тамсама, 158; кант — тамсама — 160. Пор. ще пісню в Возняка, — 249. Наводимо вривок із віршу Кониського:

Не умерло знать въ земли зерно а немало:
 ба умерло все, да все жъ и пооживало.
 ... и тѣло наше: Хочай гноем станеть
 по смерти, но якъ зерно на страшній судъ встанеть.
 Віру тому: бо вижу самъ, якъ въ земли тлѣють
 сѣмена, а въ колосѣ растутъ и цѣлѣють...
 ... кто дастъ зерну стебло, колосъ, ости,
 той и порохъ обернеть въ тѣло, въ жилы, въ кости...
 Уривок із канту: ... Війди на степъ и поле, посмотри на ниви,
 Испытай, что дѣется съ твоими засѣви:
 гніють звую,
 растутъ весною, —
 такъ и ты истлѣешь,
 послѣдже имѣешь
 ожить по прежнему цѣл.

³⁸⁾ Sommerfeld, 65.

³⁹⁾ Увесь вірш збудований на цьому паралелізмі.

⁴⁰⁾ Werke II, 249. Пор. подібний гарний вірш H. Müller-a: *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*, вид. Schulze-Maizier, Leipzig, 1925, стр. 280-3.

⁴¹⁾ Sämtliche geistliche Lieder, cit., 46:

Es müssten frohe Lieder schallen,
 die Vögel müssten Zeugen sein;
 der schnelle Bach, der stimmte ein.
 Gott könnt der Umgang wohl gefallen.
 Die Creatur muss uns bedienen,
 es lacht uns alles lieblich an.
 Wir traten auf die Liebe-Bahn,
 und lobten unsern Gott im Grünen
 Wir hatten der Städte Getümmel vergessen,
 und waren den Sorgen und Kummer entsessen.

Die Hoffnung soll nur nimmer fehlen,
 dass nur ein Frühling wieder grünt,
 und mir mit frischen Rosen dient.
 Ich will nicht mehr die Stadt erwählen
 und überall gebunden stehen;
 ich weiss noch endlich frei zu sein,
 und in das freie Feld hinein
 mit dem, was ich erwählt, zu gehen.
 Ich gehe zur Freiheit auf güldenen Stufen,
 das Echo soll jetzo entgegen mir rufen!

Пор. також 59:

Wenn der Schnee verschmolzen ist,
 pflegt der Blumen Zier zu blicken;
 wenn du aus dem Winter bist,
 wird der Lenz die Kränze schicken.
 die noch jetzt verderbet steht;
 doch nach kaltem Schnee und Winden
 soll dein Fuss spazieren gehn,
 tausend Blumen einzuwinden...

⁴²⁾ Цит. Trutz-Nachtigall. Кельн, 1649, стр. 77 та далі, 96, 106, 117 та далі, 157 та далі; також вид. Cl. Brentano (1817), ще — *Güidenes Tugent-Buch*, cit, стр. 54; пор. J. B. A. Diel: *Fr. von Spee*, Freiburg i Br., 1872. Наводжу характеристичні вривки:

Eja, lass uns nun spazieren,
 Jesu, Begleiter mein,
 wie die Garten neu sich zieren,
 weil die Blümlein offen sein;
 weil die grünen Wiesen lachen,
 weil die Pflanzen voller Zweig,
 weil die Vögel Nester machen,
 Kinderbettlein zart und weich.

Schau, die reinen Blümlein springen
 hoch in leere Luft hinein,
 Schau, die zarten Vöglein singen,
 Wunder, wundersüss und rein,
 Schau, die Bächlein lieblich sausen,
 klar wie lauter Silberschein,
 Schau, wie Bienen ernstlich hausen,
 rauben, klaben Honig ein.

Die Vöglein schön erklingen,
 die Sonn sie strahlet auf,
 die kühlen Brunnlein springen,
 die Bächlein sind im Lauf.
 Die Blümlein zart erspiessen,
 zur Erden kriechen aus.
 Laub, Gras herfür auch schiessen,
 die Pflänzlein werden kraus

In lauter grünen Seiden,
 gar zierlich ausgebreit't
 das Erdreich sich tut kleiden
 zur werten Sommerzeit.
 Die Pflänzlein in den Feldern
 sich lieblich mützen auf...

Die Brunnlein sich ergiessen,
 und ihre Wasser klar
 wie Silberstrahlen schiessen
 von Felsen offenbar...

In Gärten merk ich eben
 die schönen Blümelein,
 Wie freudig sie da schweben,
 wann Wind nur spielt hinein.

Wann dann schalt aus den Zweigen
 Gesang der Vögelein,
 noch 'Laut', noch 'Harf', noch Geigen
 klingst also süß und rein.

O Schönheit der Naturen,
 O Wunderlieblichkeit!...

⁴³ Пор. Sommerfeld 66 (Dach), 68-9 (Harsdörffer), 67-8 (Grellinger), 70-71 (von Zesen), пор. також інші вірші та стор. 63-75.

⁴⁴ Пор. ще 280, 284, 301, 353, 426 та по інших місцях, безліч разів!

⁴⁵ Її помітно також і в Юркевича за спостереженням Вол. Соловйова, пор. мої „Нариси“, cit.

⁴⁶ Пор. М. Возняк, 68 та далі, 556 та далі.

⁴⁷ Пор. інтермедії, але й инде; напр., Резанов, I, 141, 148, 149, III, 353 (пор. „Лицемъров“ Сковороди!).

⁴⁸ Окремі традиційні мотиви можна б іще одмитити — пор. боротьбу або спір Михаїла з сатаною (Люципером, змием): Резанов, III, 281, пор. VI, 14-5, 133 та далі, III, 258; М. Возняк, 270. Також — на заході — пор. Tscherr, op. cit, 111 та далі (глава V).

VII. ДО ДЖЕРЕЛ СКОВОРОДИ.

29. Передпосилки Сковороди.

Ми досить говорили в кожному параграфі нашої праці про паралельні явища до філософії та містики Сковороди в античності, в середньовіччі та в нових часах. Ми звертали увагу часто навіть на паралельні явища, що часово йшли не перед Сковородою, а за ним.

В читача може повстати питання, чи ці паралелі не випадкові. Зовсім випадкові — напевне ні, бо Сковорода, як ми припускаємо, звичайно знав щось із християнської літератури святоотцівських часів. Але чи міг знати Сковорода тих письменників, про яких ми говорили в попередніх розділах книги? Відповіді на це питання ми присвяtimo останні сторінки нашої книги.

Сковорода сам не згадує своєї лектури. Він говорить про книги, що їх, очевидно, носив із собою в подорожах:

„о бібліотеку, ты моя избранна,
о немногими книги чтомы“! (Баг. II, 290).

Але що це були за книги, важко сказати. В іншому випадку один із співрозмовників говорить про якусь „любимую книжечку, которую всегда с собою ношу“ (322), та зміст її, як видно зі слів тієї особи, містично-повчальний. Сам Сковорода цитує рідко, або ліпше сказати, згадує (бо від багатьох із цих авторів нічого до нас не залишилося¹⁾). Він перекладав (чи ліпше ссзати перероблював²⁾) Ціцерона та Плутарха. Ці переклади, правда, не видані, але в тих творах, що їх перекладав Сковорода, немає **якихось** думок дуже для нього характеристичних. Ковалінський подає спис улюблених авторів Сковороди: Плутарх, Філон, Ціцерон, Гораций, Лукіян, Климент Олександрійський, Оріген, Ніл, Діонісій (-Ареопагіта), Максим Сповідник, „а из новых относительно к сим“! — Але саме ці „нові“ цікавили б нас найбільше!... Отож залишається лише шлях припущень на підставі яскравої паралельності стилю та змісту творів (паралелі в великій кількості маємо з „нових“ у Сковороди з Вайгелем та Ангелом Сілезієм³⁾), та шлях збирання матеріалу про читання українських сучасників Сковороди...

Підемо другим шляхом, бо ми першим йшли в цілій нашій праці та, сподіваємося, зробили „внутрішню спорідненість“ Сковороди з німецькою містикою наочною. Для установи обсягу читання в старій Україні маємо кілька можливостей: звернути увагу на подорожі українців за кордон, використати, що залишилося від описів старих бібліотек українських світ-

ських та церковних діячів, звернути увагу на прямі цитати та згадки про цих або тих письменників в українській літературі.

З подорожей невідомі нам ніякі д е т а л ь н о. Ми знаємо про численних українців, що студіювали в Празі, Браківі, Вільні, Ольміці, Інгольштадті, Ляйдені, Ляйпцігу, Амстердамі, Парижі, Римі, Оксфорді, Падуї, Данцігу, Кенігсбергу, Галле, Геттінгені, Кілі і т. д.), Але ближчих дат про їх студії, про можливості принести ці або ті ідеї на Україну немає.

Подорож самого Сковороди легендарно прикрашена його біографами: його відсилали (до того пішки) й до Італії, й до Галле, та взагалі ходив він, мовляв „по цілій Німеччині“. Доведене, за свідомством самого Сковороди, це переказує нам Ковалінський, — лише пробування Сковороди в Будапешті, Відні, Братиславі (Пресбургу) та „околицях“ (4)⁵). Але чомусь ніхто з біографів Сковороди не питається, що нове, таке, чого він не міг довідатися в Києві, міг пізнати за коротшого перебування на чужині Сковорода. І в чому ми можемо помітити на його творах це збагачення? Ніяких нових, „модерністич“ ідей Сковорода не проповідував. Якогось знання нової філософії (Ляйбніца, напр.) в нього не знайдемо. Та, до речі, й на університетах (та в університетських колах), які він міг би був відвідувати, нічого незвичайного навчитися він не міг (тай не навчився): наприклад, віденський університет був суворо католицький, навчання було значно гірше, ніж у Києві, але в тому самому „стилі“. Про якість зустрічі Сковороди з містиками, з колами, звідкіль він міг би був здобути свої релігійно-містичні погляди, нічого не знаємо. Дві вказівки на те, що перебування за кордоном не пройшло для нього без сліду, дає сам Сковорода: він згадує про те, що Біблію „почав читати“ в трицятому році⁶), — це розуміється, треба інтерпретувати, як „правильно“, „з розумінням“ читати, — а як Сковорода тлумачить Біблію, ми бачили. Трицятий рік його життя падає на пробування за кордоном. Отже, напрошується думка, що Сковорода саме за кордоном (чи самостійно, чи під чийось впливом, чи при якійсь допомозі) пережив усталення своїх поглядів. — Другий факт є похвали Сковороди для „німців“⁷), що про зустрічі Сковороди з ними на Україні щось нічого не чуємо. Мав Сковорода тут на увазі „німців“, що з ними він зустрічався за кордоном (та, розуміється, релігійними проблемами зацікавлених людей, від яких він чогось навчився), або німецьку містичну літературу?... Певна відповідь на це питання неможлива. В кожному разі, Сковорода сам підкреслює якісь звязки з німецькою (релігійною) культурою⁸).

Але як почнемо відшукувати свідомства про те, що було відоме з старої та західно-європейської літератури на Україні за часів Сковороди, у звістках про бібліотеки українців та в цитатах у полемічній та іншій літературі того часу, то дані будуть де в чому повніші⁹). Правда, — лише незначна частина полемічної літератури друкована наново. Лекції київських професорів не видані та й не досліджені щодо змісту, маємо лише окремі праці (Савицького про Богомолевського) та скупі випадкові замітки в описах бібліотек. Поруч із цитатами стоїть матеріал із описів бібліотек (купівлі Могили, бібліотеки Славинецького, Дм. Ростовського, А. Мацієвича, Ст. Яворського, Т. Прокоповича, пор. окремі дати про бібліотеку С. Полоцького) та окремі звістки про читання окремих осіб (щоденники

Я. Марковича, Ханенка). Дати, що ми здобуваємо цим шляхом, із одного боку, неповні (не все цитувалося, важливі бібліотеки — бібліотека Академії, як відомо, згоріла¹⁰) — або окремі книжки не збереглися) з другого боку — за повні (бо дещо цитовано з других рук, дещо лежало в бібліотеках ніким не читане). Одна з бібліотек має на всякий спосіб першорядне значіння, бо нею користувалася харківська колегія, коли там студіював Сковорода, — це бібліотека Ст. Яворського...

Але, як ми припустимо деякий гіпотетичний характер усіх конструкцій, що їх робимо на підставі дослідів бібліотек та цитат, то картина все ж буде вразлива. По-перше, як цього, правда, й можна було чекати, от ці церкви репрезентовані в старім Києві з рідкою повнотою, ліпше знайомство з латиною викликало, мабуть, детальніше знайомство з латинськими отцями (грецькі читали, мабуть, часто в перекладах¹¹)... — Зі старої філософії зустрінемо тут Арістотеля (найчастіше — Органон, метафізику, етику, політику та реторику, Сковорода цитує „*Magna moralia*“, Плотархові „*Moralia*“, Цицерона, Сенеку, Філона Олександрійського, Боеція, Юліана Відступника... Також Стобей, Діоген Лаєрцій, псевдо-Галенівська історія філософії відомі. Цікаво, що ніби бракує безпосереднього знайомства з Платоном (його твори ніби лише в одній бібліотеці в Львові), але ж він приступний через посередництво декого зі згаданих уже авторів (Плотарх, Філон, Боецій) та отців церкви платонівців (Августин, Ареопажитики) або таких письменників, як Авіценна... Сила імен відома не безпосередньо (автори, яких твори не збереглися: напр. цитовано та згадується часто Пітагора, Демокріта, Сократа, окремих стоїків...). — Схолястика відома широко, та як доводиться з здивуванням сконстатувати, і не ортодоксальні її течії (номіналізм, Раймунд Люллій). Альберт, Тома Аквінський, Бонавентура, Дунс Скот, Діонісій Рікель були відомі. Справа дальшого дослідів — з'ясувати, наскільки це знайомство базувалося на студії оригінальних творів, наскільки на читанні збірок сентенцій і т. ин. Студії численних українців у католицьких школах Польщі та Заходу є гарантією того, що схолястику дехто знав добре та що взагалі ставились до неї на Україні з увагою¹²). — Різноманітні впливи *ренессансу*¹³) на Україні починаються вже XVI. віком. Не лише поети (Петрарка, переріб новелі Бокаччя, переклад „Визволеного Єрусалиму“, що його недавно відшукав Перетц), але й „новатори“ філософії стають відомі: Лавренцій Валля, Макиавелі, Гемістий Плетон, Піко де ля Мірандоля, Цабарелля, Петро Рамус, Кардан, Джордано Бруно, Ніколай Кузанський, Еразм, Агріпа Нетесгаймський, Боден, Вівес, Фр. Бекон, Кеплер — ось приблизний список імен мисленників *ренессансу*, що були відомі на Україні.

Вже XVIII. вікові належить цікавість до філософів, яких власне можемо визначити як представників „новітньої філософії“. Суарец продовжує безпосередньо працю старшої схолястики. Зате приходять знайомство (мабуть, іще раніше!) зі схолястикою протестанською (Мелянхтон, Альстед), та з теологією протестантизму (зокрема Гергард, Квінштедт, Буддей). У навчанні вживано навіть картезіанського підручника Пухоція. Лока переклади в київській Академії 1689 р.¹⁴). Про-

копович будує свої політичні погляди на підставі Гоббса та Гроція, латинський Гоббс — у бібліотеці Арсенія Мацієвича, Спіноза, здається, знайомий із других рук¹⁵⁾, відомий Коменський¹⁶⁾, твори Декарта читали, приятель Сковороди Володимир Каліграф захоплюється Ляйбніцом; у половині віку переходять у навчання від Арістотеля до Вольфа (підручники Бавмайстера та Вінклера)... — Та росте й знайомство з містикою нових часів. Коли раніше були відомі Кузанський, Агрипа Нетесгаймський, середньовічні містики, як Бернгард, Бонавентура, Тома Кемпійський¹⁷⁾, Тавлер¹⁸⁾, був рукописний переклад „Theologia Deutsch“¹⁹⁾ та й модерні католицькі містики: Сандеус (див. §5), імовірно, Блосіус та емблематичні містики (див. § 5), та Арндт²⁰⁾ — то для XVIII. віку маємо свідцтво про знайомство з Вайгелем²¹⁾ та Беме (якого сучасник та земляк Сковороди Семен Гамалія переклав на російську мову), зі Сен-Мартеном (той самий Гамалія та свідцтво Ковалінського)... Твори Сковороди самого роблять імовірним знайомство з Вайгелем та Ангелом Сілезієм... Взяти на увагу треба ще широке знайомство з містикою в Росії за тих часів²²⁾, де розповсюджений не лише Вайгель та Беме, але й Беміянці (Пордедж), Ангел Сілезій, Сен-Мартен, Етінгер²³⁾...

Ми обмежуємось на ці побіжні замітки. Бо завдання нашої праці був виклад філософічних та містичних думок Сковороди та відкриття тієї традиції (не входячи в генезу його думок), в якій він стояв. Що він був філософ та містик, що його думки навіязуються безпосередньо та посередньо до п'ятонізму, отців церкви та німецької містики, це ми, маємо надію, показали переконливо в попередніх частинах нашої праці. А ці короткі замітки мали на увазі лише підкреслити, що близькі відносини Сковороди до цих трьох філософічних та релігійних традицій не є в обставинах тодішньої України ніяке диво. Що Сковорода де в чому випереджує пізнішу романтику (українську та західню), що він є найцікавіший слов'янський „передромантик“²⁴⁾, у цьому теж немає дива: традиція розвитку містики та п'ятонізму вела саме до романтичної філософії.

¹⁾ Порівняймо в Багалія, *op. cit.*, стор. 372: в списі цитованих Сковородою авторів стоять Епікур (маємо лише вривки), Талес, Сократ, Пітагор (не маємо навіть вривків!); треба б додати ще Солон, якого Сковорода теж згадує та якому приписувано деякі (непевні) речення... — Пор. ще листи (Баг. I, 45, та далі): Євагрій та ин. Див. далі.

²⁾ Про це цінна замітка М. Маслової в „Наукових Записках“ харківських дослідних кафедр, том III (на пошану акад. Бузескула), стор. 29-34.

³⁾ Про це дивись мої Skovoroda-Studien, I, в „Zeitschrift für slavische Philologie“, VII 1930 (та далі).

⁴⁾ Вказівки на джерела зібрані в моїй „Філософії на Україні“, 2. вид. Прага 1929, стор. 69, додати треба цінну статтю І. Лоського в „Записках Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові“, 1931 та замітку Кудрявцева в „Київських Збірниках“, том I. (1931), стор. 285-294. Скитський (*op. cit.*, 39) уважає, що їхали за кордон, бо київська Академія „не задовольняла“; але, з другого боку, подорожі ці мали сенс лише (та це ми знаємо і з певних свідочств — напр., рекомендацій, що давали проф. Академії за кордон), коли за кордоном шукали доповнення та поглиблення тієї самої науки, що її діявали в Академії.

⁵⁾ Дати про фантастичні „мандрівки“ Сковороди — зібрав Багалій. В останніх часах І. Мірчук, ставлячись досить критично до звісток про подорожі Сковороди, проте згадує, як місто, що його Сковорода відвідав, Мінхен (напр. „Das geistige Leben der Ukraine“, вид. В. Залозецький, Münster i. W. 1930, стор. 93) Мені невідомо, на чому базується це припущення. До речі, в Мінхені Сковорода знайшов би був тоді ту саму традиційну атмосферу, далеку від

усякого „новаторства“, що й у тодішньому Відні! — Цікавий є факт відвідни Братислави-Пресбургу, там кілька років передтим були якісь духові приятелі від мого швабського містика І. А. Бенгеля (листування Бенгеля!). Але з Бенгелем не знайдемо в Сковороди ніяких особливих пунктів сутику. — Пор. листи Бенгеля з рр. 1728 та далі до Marthius-a в Пресбурзі (Briefwechsel, 1836, стор. 23 та далі). Також Oskar Wächter, J. A. Bengel, Stuttgart, 1865, стор. 225 та далі; J. Chr. Er. Burk, J. A. Bengels Lehre und Wirken, Stuttgart, 1831, стор. 410, 513 та далі. Марцій умер р. 1734, Бенгель — 1752.

⁶⁾ Див. вище § 6-ий!

⁷⁾ І. Вернет: Сковорода, український філософ, „Український Вѣстникъ“, Харків, 1817, VI, стор. 122 (цит. у Багалія, *op. cit.*, стор. 94).

⁸⁾ Не потребує бути це обов'язково протестантизм (протестанська містика), адже ж Сковорода відвідав католицьку Німеччину (Відень)...

⁹⁾ Відомости в мой цит. книзі, стор. 70 та далі. Лише пізніше зробився мені приступний каталог бібліотеки Прокоповича (я його використовую тут) видруковано його в книзі: П. Верховський: Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Том 2. Ростовъ на Дону, 1916, відділ 5-ий. Деякі доповнення до моїх попередніх праць також у М. Попова: Арсеній Мацьєвич, 1912. Пор. стор. 212.

¹⁰⁾ Про це з жалем згадує Сковоропа, стор. 438. Вже подібні згадки та цитування творів своїх (посередніх та безпосередніх) учителів мало б довести дослідникам Сковороди, що він ніяк не хоче бути „новатором“ та йти супроти київської старшої традиції.

¹¹⁾ Характеристично, що Я. Маркович, навіть і в роки, коли він уже цілком відійшов від усякого науки, читає часами Августина та виписує з нього спекулятивні місця...

¹²⁾ Не треба тут пояснювати, що назва „схоластика“ не є негативна! В українській літературі, здебільша, саме слово „схоластика“ згучить як догана українським діячам та мисленикам XVI—XVIII. вв. Як бачимо, схоластика середньовічна зовсім не була єдиною духовою течією українських XVI-XVIII вв. Була відома і схоластика нова (барокова) та інші течії нових часів.

¹³⁾ Пор. мою статтю, де подано лише найголовніші вказівки на впливи ренесансу в старій Україні в „Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin“, II.

¹⁴⁾ Верховський, I, 323, примітка.

¹⁵⁾ Пор. „De atheismo sive superstitione“ Прокоповича, що, здається, йшов за відповідною працею Буддея. В бібліотеці Прокоповича, правда, маємо якийсь „Tractatus theologo-politicus de officiis hominum“ (ч. 2273). Але підкреслених слів немає, здається, на заголовній сторінці ні одного з видань Спінозового „Tractatus theologo-politicus“.

¹⁶⁾ В бібліотеці Прокоповича (ч. 1797) „Prodromus Pansophiae“.

¹⁷⁾ Про. переклади „Imitatio Christi“ (російського чи українського походження, не цілком ясно) згадує Шляпкін: Дм. Ростовський (цит.), стор. 82 (переклади 1647, 1664 та 1689 рр.)

¹⁸⁾ Нагадуємо, що в виданні Тавлера 1521-го року були видруковані також і проповіді Екгарта!

¹⁹⁾ М. Попов: Арсеній Мацьєвич, *cit.*

²⁰⁾ Аридт — у бібліотеці Арс. Мацьєвича (М. Попов, прилога, стор. 60); латинський переклад — у Прокоповича; 1735 р. переклад „Vom wahren Christentum“ видав у Галле С. Тодорський.

²¹⁾ Див. мою замітку в „Zeitschrift für slavische Philologie“ IX (1932) 3-4, — Вайгеля згадує Г. Вужинський. Дальша праця Ліба установила ще дальші впливи Вайгеля в Росії (чи не на Україні?), — праця Ліба поки-що лише коротко зреферована в „Theologische Blätter“, 1933, 7.

²²⁾ Про це див. (недостатньо!) в відомій праці Г. Вернадського: Русское масонство въ царствование Екатерины II-ой, Петербург, 1917. Я готую популярний огляд головних фактів із цього поля (нім. мовою).

²³⁾ Див. статтю Ліба видруковану разом із моєю цит. заміткою про Вайгеля. — Усі дослідники Сковороди чомусь ігнорують містичні течії XVIII. в., вважаючи його часом чистого раціоналізму, — пор. Ерн, *op. cit.* 63 та інше.

²⁴⁾ Вживаю це слово в тому сенсі, як воно вживається в сучасній історії літератури (пор. праці Ван-Тігема й ін.).

ДО ТАБЛИЦЬ.

ТЕКСТИ ТА ПОЯСНЕННЯ.

Таблиця I подає 16 малюнків із амстердамських „Symbola et emblemata“ 1705. р., про які в книзі йде мова в § 5. Наводимо їх у порядку, як вони подані в тексті:

1. „Соловей с своими дѣтьми: учит их пѣть“.
14. „... олень: с вонзенною в тѣло стрѣлою... траву кушает... она ему выгонит вон стрѣлу“.
13. „раковина или черепашка или устрица“.
12. „... нещасный Нарцисс...“.
16. „... лѣтает около свѣчи ночной метелик“.
4. „Актеон превращается в оленя“.
8. „... тщеславный Фаeton... с небес низвергается“.
7. „три корабля..., управляемы купидонами“. На малюнку, як бачимо, лише один корабель.
3. „... два прекрасные мальчики... Один другого на раменах несет.. носящий слѣд, а носимый очит“.
10. „Образ стрѣлы, горѣ стремящейся к звѣздѣ“.
11. „Кустарник..., плодопринесшій зерно, падающее сверху поверхности земной“.
2. „Змій, совлекшій свою ветошь...“.
15. „Море с берегом („берега“ немає на малюнку. Д. Ч.), с которого летит на другую сторону моря ласточка“. Пор. 197.
9. „Шар земной (на малюнку — держава. Д. Ч.), изображенный с царскою короною и скипетром, но опровержен“.
5. Лев, що його лякає півень (Сковорода: 339, 367).
6. Голуб на скелі, — до цього пор. очевидну копію його з одної з копій „Алфавиту мира“ Сковороди (оригінал не зберігся) на Таблиці II. 1! (Сковорода, 198, 265).

Ще один дальший малюнок із амстердамських Symbola et emblemata репродукований у моїх „Нарисах з історії філософії на Україні“, стор. 57.

Таблиця II подає (1, 2) дві репродукції з одної з копій „Алфавиту мира“ Сковороди за Багалієм „Історія Слобідської України“, Харків, 1918. З огляду на технічну неможливість репродукувати видання Багалія фотографічно (дуже злий друк!) подаю репродукції за копіями сепією мого студента п. М. Битниського. — Ще один — власноручний — символічний малюнок Сковороди (трикутник зі всевидючим оком божим) подано на факсимілі в вид. Бонч-Бруєвича, передрук у брошурі Мірчука: Г. С. Сковорода (цит. вище).

Ввесь стиль обох репродукованих малюнків — звичайний стиль „Символів та емблем“, що їх читач бачить на наших таблицях.

Додам, що всі спроби дістати з Москви або з Києва фотографії інших малюнків із „Алфавиту миру“ (усього їх 16, та вони не видані та не описані) не мали успіху, — на мої листи до різних осіб та установ я не дістав жадної відповіді!

Інші малюнки є фотографії з цит. в § 5 збірника віршів M-me de Guyon (є зроблені за зразками збірок Vaenus-a та Hug-a, цит. в тім самім §).

Рис. 3 (в амстердамських „Symbola et emblemata“, ч. 741) описано в Сковороди на стор. 357: „Круг міра, со всіх сторон пронзен стрѣлами“.

Рис. 4 використовує символ змія, зверненого в кільце (Сковорода: 269, амстердамський збірник — ч. 615).

5. Пор. у нас § 25 про „педагогіку“ Сковороди.

7. Пор. пісню 7-му з „Саду божественних пісень“ Сковороди, строфи 3 та 5 (Баг. II, 264).

8. Опис цього малюнку дає Сковорода в діалогі „Двоє“ (197): „Взглянь... на сей символ. Видиш окрылатвшую дѣву, простершую руки и крыла и хотящую летѣть чрез пучину морскую к выходящим издалека холмам (на малюнку скеля серед моря. Д. Ч.). А любезний ей над холмами из облака взапно к ней летит уже: простирая к объятию руки свои. Здѣсь видиш и плавающій ковчег“. Це — копія зі штиху ч. 43 (між стор. 378-9) в книзі Н. Hugo: *Pia desideria*, Антверпен, 1624 (книга Гуга, здається — про це в тексті книги — була в бібліотеці Ст. Яворського, що нею користувалася харківська колегія, коли там професорував Сковорода).

9. „Так африканскій страждет елень скорый;

он птицъ быстрѣ пить съѣшит на горы...“ (Баг. II, 265).

10. Пор. образ „нерівної рівності“ в Сковороди (340-1): Бог як джерело — „Бог багатому подобен фонтану“.

Додамо, що в символах Книги Guyon (та її джерел) на більшості штихів — дві фігури, та, що з ссаявом коло чола, символізує Христа або Бога, друга — людську душу.

Рис. 6 не знаходить точної відповіді в творах Сковороди, але цікавий символ пелени, що розділює людину та Бога; Бергсон (виклад „Філософічна інтуїція“) відшукав цей символ, як основну „філософічну інтуїцію“ у творах Берклі. Наводимо його як один приклад ролі „символів та емблем“ у історії філософії.

Таблиця III. подає репродукції емблем із різних видань збірок Camerarius-a (чч. 1-9), Альціята (вид. з р. 1608 чч. 10) та Вошюса (ч. 11).

1. Варіант емблеми черепашки (таблиця I, 13).

2. Орел на рогах оленя; Сковорода 332, 342, „Орел оленя на пищу убитъ намѣревая, прежде качается по пѣску, чтоб засорить крыла, потомъ взлѣтает на оленя и сидя на рогах, бьет крылами по очам, поколь ударами та (читаю „та“, замість незрозумілого „то“, в вид. Багалія та Бонч-Бруевича Д. Ч.) пѣском обезьочит. А слѣпой орел быстрѣ стрѣлы по холмамъ стремится и, възбѣжавши на стремнины (читаю „стремнины“, замість „стремны“, Д. Ч.), падает в бездну и разбивается“ (342).

3. Пор. таблицю I, 16.

4. Бібр (див. в § 5); „бобр, отгриз сам себя ядра, бросив, убѣгает... Охотники гонят его... Охотникамъ нужны одни его ядра для аптекарей... Вот пѣсня его: только бы не потерялъ сердца“ (354). Пор. пинший малюнок того самого символу з Альціята в моєму „Нарисі“ стор. 40.

5. „Снопъ травы с сею надписью: всяка плоть трава“ (269).

6. Варіант до таблиці I, 11.

7. Олень (на малюнку серна) ковтає змія — пор.

„Так африканскій страждет елень скорый;

он птицъ быстрѣ пить съѣшит на горы,

а жажда жретъ внутр, насыщена гадомъ

и всякимъ ядомъ“ (Баг. II, 265).

Також у байці 20. „Велблюд и олень“: „Африканскій олень часто питается зміями“ (Баг. II, 162). Про це уявлення — напр. Plinius. XI, 53, 115. — Друга особа байки — верблюд піє за Сковородою воду, що сам її наперед закаламутить, — пор., напр., *Sinn-Bilder Cabinet...*, Nürnberg, 1732, стор. 7, емблема 21.

8. Малпа душить у обіймах свою дитину — образ злого виховання. Пор. постать малпи в діалогі Сковороди „Благодарный Еродій“. Підпис „Caecus amor sobolis“ або „Perdit amando“.

9. „Remora“ (339): „малая рыба, названная у римлян Remora, имѣет сродность удержатъ стремленіе корабля, прильнувши к его брюху...“.

10. Варіант до таблиці I, 3. Краєвид емблеми більш нагадує оповідання Сковороди про мандрівників (21—45), ніж рисунок амстердамських символів та емблем.

12. Нарис — варіант до таблиці I, 12. Пор. ще гарний штих зі збірника Schönoavius: *Emblemata*, Амстердам, 1635 в моїх „Нарисах з історії філософії на Україні“, цит. стор. 60 (в примітці до малюнка, тамсає, стор. 116 — помилка, малюнок приписано збірці Sambucus: *Emblemata*, Антверпен, 1564).

11. „Stellio“. Пор. у Сковороди: „Довелось мнѣ в Харковѣ между премудрыми емблематами на стѣнѣ залы видѣть слѣдующій: написан схожім на черепаху гад с довговатым хвостом; середъ черепа сіяет большая золотая звѣзда, украшая оной; посему он у Римлян назывался stellio,... но под ним толк подписан слѣдующій: sub luce lues, сирѣчь, под сіяніем язв...“ (Баг. II, 171). Stellio зображений також у збірнику A. D. Saavedr-и (що її перекладав Т. Прокопович) — пор. § 5, під ч. 11. В амстердамському збірнику, мабуть, помилково, до тексту „Sub luce lues“ подано малюнок хамелсона, в „Sinn-Bilder Cabinet...“ (cit. 45. 20) — ящірку, зір не видно на репродукції.

Таблиця IV подає розкішні композиції голяндського штихара Я. Льюкенса до видання творів Беме з р. 1682. Хоч на всіх чотирьох штихах, що ми їх подаємо, виявлена основна думка Беме про три світи (темний, ясний та посередній), що в Сковороди вона лише намічена (пор. наші замітки в §§ 9 та 17.), але інші основні символи Сковороди виступають на штихах досить ясно (назву твору Беме, до якого кожен штих належить, подано на кожному штиху вгорі).

1. Сім духів ала та сім духів добра, що Сковорода символізує їх у образах птахів — пор. у нас § 15 (Сковорода: 207-209, 117 та далі й піде, зокрема 402).

2. Символіка серця сполучена з символікою рослини: „серце світу“ (долі) та серце Христове=лоза виноградна (вгорі); окремі людські серця — праворуч добре — розглянемо лише його ближче: око підняте догори, сльоза, розправлені крила, кров Христову воно приймає; зле ліворуч: дивиться долі на „світ“, для крові Христової закриті... Пор. у Сковороди весь матеріал, що зібраний у нас в § 15.

3. „Дерево віри“, що виростає з середнього світу, підіймаючись у ясний („темний світ“ — на задньому тлі, як темне коло). Пор. символіку рослини в Сковороди — в нас § 13.

4. „Небесна“ або „внутрішня людина“, що підіймається високо над нашим земним світом у небеса, тримаючи в руці „альфавит світу“ (=алфавит міра Сковороди!). „Духовный же Человѣкъ, есть свобод. В высоту, глубину, в широту лѣтает безпредѣльно. Не мѣшают ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни... Над главою его седмица божіих птиц (пор. у нас таблицю IV, 1. Д. Ч.) ... Глас его глас грома...“ (401-2). „Он не только на неприступные прямо верхи гор Кавказских, но на небо, даже до Сатурна, и в самое солнце (на штиху небесна людина вище „земного“ сонця — що є зліва долі Д. Ч.) восходит и нисходит“ (403). Пор. також у нас увесь § 14!

* * *

В бібліотеці Яворського, що була в користуванні харківської колегії за професурування Сковороди, були, м. ин., книжки Saavedr-и (Nr. каталогу 547), мабуть, Vaenus (Symola amoris [Divini], Nr. 529), мабуть, Hug-a (Pia desideria, Nr. 536), Sandaeus-a (NNr. 138, 541).

* * *

За виготовлення фотографій складаю щирю подяку пп. інж. А. Бавмгартенові (Фрайбург у Бр.), доц. дрові В. Січинському (Прага) та проф. дрові В. Тімові (Гале н. З.). За дозвіл викокористати надзвичайно рідкі амстердамські „Symbola et emblemata“ 1705 р., що є власністю Словянської Книгозбірні в Празі, дякую щиро п. дир. В. Тукалевському.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

I.

Август — 31.
Августин — 62, 66—9, 90—1, 100, 102, 113, 133—4, 137—8, 188, 207, 209.
Аверрес — 67.
Авіцена —
Адельгайда з Ліндав — 139.
Агрипа Нетесгаймський — 126, 207—3.
Айхендорф — 180.
Алан de Insulis — 22, 24, 126.
Алкеоп — 21.
Альберт Великий — 207.
Альмарих із Бени — 88, 90.
Альстед — 207.
Альтман — 102.
Альціят — 39, 41, 44, 48, 211.
Амброзій — 188.
Анаксимандр — 128.
Ангел Сілезій — 6, 8, 14, 16, 22, 24—5, 45—6, 64, 66—8, 88—91, 101, 103, 108—110, 114, 117—9, 122—3, 126—9, 136—9, 142, 147, 152—5, 165—170, 188, 197, 199, 201, 205, 208.
Андрее — 45, 103, 147—8, 154, 176, 187.
Анна з Клінгав — 16.
Антоній (псевдо-Діонісій) — 13, 15—6, 22, 24, 30, 44, 55, 58—9, 67—8, 78, 88, 90—1, 101—2, 113, 117, 122, 137—8, 153—4, 164, 168, 188, 205, 207.
Ариєстотель — 5, 7, 11, 16, 46, 62, 113, 126, 128, 207—8.
Аридт — 14, 16, 43, 46, 57, 108—9, 114—5, 117—8, 122—3, 128—9, 153, 155, 175, 208—9.
Арнім, Ахім фон — 122.
Арнольд Г. — 14—6, 33, 43—6, 78, 92, 94—5, 103, 115, 117, 138, 154, 196, 199, 200, 202—3.
Аскоченський — 178.

Атанасій — 129, 137.
Баадер — 6, 15, 23, 32—3, 46, 57, 78, 89, 91—2, 101, 109, 114, 119, 123, 126, 128—9, 133, 137—8, 153, 155, 188.
Бавмайстер — 208.
Багалій — 3—4, 7—8, 46—7, 49, 58—9, 68, 90, 179, 180, 187, 208, 210.
Бальде — 45.
Баранович Л. — 40, 78, 175, 180.
Барклай — 188.
Бартоломей Англіійський — 24.
Беза Т. — 42.
Безобразова — 8, 58.
Бекон Р. — 109.
Бекон Фр. — 207.
Беме — 6, 8, 14—6, 22—4, 31—3, 42—3, 46, 48, 57, 59—60, 67, 69, 77, 79, 88—92, 95, 100—2, 108—9, 114—5, 117—9, 126—9, 134, 147—8, 152, 154—5, 165, 167, 169, 176, 178, 180, 182, 208, 212.
Бенгель — 209.
Беньян — 148, 176.
Бергсон — 101, 211.
Бердяев — 33, 95.
Берклі — 211.
Бернгард — 6, 55, 69, 89, 91, 113—5, 137—8, 155, 188.
Бернгард Шартрський — 126, 129.
Берніні — 45.
Белій А. — 7.
Белінський — 47.
Блосіус — 153, 208.
Богомолевський — 206.
Боден — 207.
Боецій — 207.
Букаччо — 207.
Бонавентура — 6, 24, 30, 33, 55, 102, 126, 128—9, 136, 207—8.
Бонне — 103.

Бонч-Бруевич — 7, 46—7, 49, 178, 188, 210.
 Бошіус — 39, 43, 46, 48, 102, 211.
 Бравардин — 24.
 Брентано Клеменс — 203.
 Бріліантов — 59.
 Бридель — 4.
 Бруно Дж. — 22, 126, 207.
 Буддей — 207, 209.
 Бужинський Г. — 209.
 Бузук — 180, 201.
 Булгаков — 78, 82, 90, 94, 95.
 Бурдах — 122.
 Буслаєв — 48.

Вайгель Вал. — 6, 8, 13—4, 16, 22—5, 31, 56—7, 59, 77—9, 81, 88—9, 91—2, 94—5, 100, 102, 108—9, 113—5, 119, 126—9, 133—4, 138, 142, 147—8, 152, 155, 165, 167—9, 172, 177, 205, 208—9.
 Вайгель (псевдо) — 14—5, 57, 67, 69, 108—9.
 Валля Лаврентій — 207.
 Ван-Тігем — 209.
 Варнава — 133.
 Василій Великий — 67—8, 126, 128—9, 137, 138.
 Векерлін — 202.
 Величковський П. — 4.
 Венгеров — 47.
 Вернадський Г. — 209.
 Вернет — 209.
 Верховський — 48, 129, 209.
 Вишеславцев — 115.
 Вівес — 207.
 Вінклер — 208.
 Возняк — 16, 58, 133, 147, 179, 188, 202—3.
 Вольф Хр. — 5, 208.

Гавриїл ер — 174, 179.
 Гамалія — 4, 175, 208.
 Гаман — 32, 33, 114.
 Ган Мих. — 15, 17, 22, 24, 33, 57, 59, 91, 94, 114—5, 118—9, 126, 129.
 Гарсдерфер — 45, 49, 196, 201—2, 204.
 Гегель — 5, 8, 15—6, 23—4, 32, 46, 82, 89, 91, 101, 103.
 Геракліт — 11—2, 21.
 Гербарт — 5, 8.
 Гердер — 32—3, 114, 123, 129.
 Герцен — 47.
 Геронім — 113, 115.
 Гільдегарда Бінгенська — 46, 126, 128.
 Гіполіт — 137.
 Гоббе — 207.
 Гобург Хр. — 49, 115, 172.

Гоголь — 114—5, 123, 147—8, 151, 154, 178—180.
 Гомер — 54.
 Горацій — 177, 194, 205.
 Гордієвський — 7.
 Гофман фон Гофмансвальдау — 15, 195 до 197, 201.
 Григорій Назіанський — 16, 90—1, 113, 126, 128, 137—8, 168, 170.
 Григорій Нисський — 21, 24, 55, 88, 100, 109, 113, 117—8, 126, 128, 137—8, 155, 187—8.
 Гуго від св. Віктора — 6, 126, 136.
 Гуссерль — 127.

Гален (псевдо) — 207.
 Галіатовський — 175, 180.
 Гассенді — 102.
 Гергард — 207.
 Герес — 32, 187.
 Гетере — 48.
 Гіхтель — 49, 128, 188.
 Гностики — 21, 24.
 Гомперц Г. — 115, 169.
 Грефлінгер — 200—1, 204.
 Грімельсгаузен — 33, 46.
 Гріфіус — 45, 147—8, 195, 197, 202.
 Гроцій — 207.
 Гюйон, Mme de — 43, 45—6, 95, 119.
 Гюнтер — 195, 201.

Гавід — 42, 48.
 Дамасцій — 90.
 Данилевський Г. — 7.
 Дарвін — 68.
 Дах — 200, 204.
 Декарт — 59, 208.
 Демокрит — 102, 128, 207.
 Державін — 47.
 Діоген Лаєрцій — 103, 207.
 Діонісій Рікель — 113.
 Діонісій, псевдо Ареопіт — див. Ареопіт.
 Дітріх Фрайберзький — 67.
 Дмитро Ростовський — 206, 209.
 Дриш — 101.
 Дунс Скот — 207.
 Дютуа — 59.

Еварій — 138, 208.
 Едінг, Б. фон — 47.
 Екардт — 6, 8, 13, 22, 55, 58, 64, 67, 69, 82, 88, 90—1, 100, 102, 107—9, 113, 115, 122, 126—9, 133—4, 137 до 138, 141—2, 147—8, 152—5, 164 до 166, 168—9, 176, 180, 184, 209.
 Енгельс — 103.
 Епікур — 102—3, 164, 168, 170, 175, 186, 208.

- Епіфанович — 58, 138.
 Еразм — 31, 40, 45, 207.
 Ерігуена — 22, 59, 88, 126, 128, 137 до 138.
 Ери — 3, 7, 8, 32, 58—9, 68, 95, 174, 179, 187—8, 201—2, 209.
 Естрайхер — 47.
 Етінгер — 15—6, 22, 24, 33, 45, 48, 57, 69, 78—9, 114, 126, 129, 208.
 Євзебій — 30, 33, 58.
 Євекіль — 24.
 Єфименкова — 7, 8, 90.
 Житецький — 8, 180.
 Залозецький — 7, 208.
 Зеленогорський — 7, 187.
 Зінківський — 7, 64, 91, 94, 115, 123, 134.
 Зольгер — 32, 168.
 Ізмайлов — 7.
 Іреней — 137.
 Ісайа — 64, 78.
 Йоан ап. — 23, 25, 102.
 Йоан Дамаскін — 69, 90.
 Йоан Золотоустий — 55.
 Йоан ХХІІ, папа — 69.
 Каліграф Вол. — 208.
 Калло — 45.
 Камерарій — 40—1, 44, 114, 211.
 Кампанела — 59.
 Кант — 7.
 Кардан — 207.
 Карус — 122.
 квітисти — 138, 140, 142, 154.
 Квінштедт — 207.
 Квітка — 178.
 Кенлєр — 207.
 Кетєн — 40.
 Кірхер Ат. — 31, 44, 129.
 Клеант — 103.
 Клемент Олександрійський — 22, 24, 30, 33, 44, 54—5, 58, 67, 77—8, 88, 90, 105, 107, 109, 113, 117—9, 126, 128, 134, 137—8, 148, 155, 166, 168 до 170, 188, 205.
 Клементій ер. — 193.
 Клінгер — 24.
 Кляйет — 168.
 Ковалівський — 7, 168.
 Ковалієвський — 12, 54, 58—9, 81, 109, 124, 129, 140, 149, 154, 160, 168, 176—8, 182—4, 186—7, 206.
 Коменський — 4, 14, 16, 22, 24, 31, 45—6, 57, 59, 77, 79, 100, 103, 114, 117—9, 126, 129, 143, 147—8, 154 до 155, 165, 168—9, 176, 180, 186 до 188, 208—9.
 Кониський Юр. — 194, 199, 201, 203.
 Коперник — 144, 157.
 Костомаров — 7, 32.
 Коряк — 180.
 Котляревський — 174—5, 178.
 Краснюк — 7.
 Крестовський В. — 7, 15, 178.
 Кржишонович — 40, 48.
 Кудринський — 7, 15.
 Кудрявцев — 208.
 Кузанський — див. Ніколай Кузанський.
 Куліш — 8, 32, 82, 114—5, 123, 154, 172—3, 174—5, 178—180.
 Кульман Кв. — 16, 79, 201—2.
 Лашевський В. — 175, 194, 201.
 Леонардо да Вінчі — 45.
 Лебедєв — 7, 170, 188.
 Лід — 94.
 Лоенштайн — 45, 195, 201.
 Лок — 46.
 Лосєв — 33.
 Лосський Н. О. — 78, 109.
 Лосський І. — 208.
 Лотоцький — 7.
 Лукіян — 180, 205.
 Льюкенс — 210.
 Льюкенс молодший — 43, 48.
 Люлій Раймунд — 58, 207.
 Лютєр — 57.
 Ляйбніц — 109, 176, 206, 208.
 Лямарк — 68.
 Магненус — 102.
 Макарій Єгипетський — 100, 107, 109, 113, 115, 118—9, 137—8, 141, 155, 166, 187.
 Максим Сповідник — 55, 58—9, 68, 91, 100, 137—8, 166, 169, 188, 205.
 Максимович М. — 154.
 Макявелі — 207.
 Мальбранш — 5, 64, 89, 132, 134.
 Маркович Як. — 38, 40, 47, 64, 207, 209.
 Марціус — 209.
 Масеніус — 42, 44.
 Маслов М. — 208.
 Маслов С. — 25, 47.
 Мацієвич Арс. — 38, 40, 206—7, 209.
 Меланхтон — 207.
 Менестрєрій — 40, 42.
 Мехтильда Магдебурська — 13, 118.
 Мірчук — 7, 8, 15, 90, 179, 208—9.
 Миколаєнко — 115, 123, 147, 173.
 Могила — 40, 206.

Мойсей — 54, 130, 132, 144.

Музичка — 180.

Натори — 134.

Николай Кузанський — 13, 16, 22, 46, 64, 67, 82, 114, 123, 137, 207—8.

Німчиків — 180, 201.

Ніз — 205.

Новаліс — 32, 122, 126, 129.

Новицький — 178.

Ноліус — 59, 103.

Ньютон — 180.

Огородник — 7.

Одесьський В. — 95.

Оляччин — 7—8.

Опіц — 45.

Оріген — 16, 21—2, 24, 29, 33, 44, 55, 58, 67—8, 77—8, 88, 90—1, 102, 133 до 134, 137—8, 147—8, 205.

Орфікц — 21, 24.

Павел ап. — 12, 21, 29, 33, 58, 125.

Памва Беринда — 188.

Парацельс — 30—1, 92, 94, 126—8.

Петр ап. — 109.

Петр Ломбардський — 113.

Петров В. — 7, 9, 15, 64, 68, 109, 133, 180.

Піко де ла Мірандола — 22, 30, 207.

Пітагор — 55, 86, 144, 207—8.

Плетон Г. — 207.

Плотін — 5, 9, 11, 30, 33, 41, 61—2, 79, 88, 91, 99—100, 102, 113—4, 117 до 118, 128, 137—8, 141—2, 153, 155, 168—9.

Плутарх — 30, 117, 141—2, 205, 207.

Плятон — 3, 5—7, 9, 11, 21, 24, 30, 40, 46, 54, 58, 62, 64, 66, 68, 76, 78—9, 87, 90—1, 102, 113—4, 116—7, 122, 126, 128, 131, 133—4, 137—8, 141 до 142, 144, 147—8, 153—4, 164, 166, 168—9, 187—8, 207.

Поаре — 114—5, 188.

Поймандр — 30.

Полоцький Сим. — 206.

Попов І. — 138, 155, 209.

Попов П. — 48.

Пордедж — 94—5, 208.

Порфірій — 30, 137, 141.

Посков — 24.

Потебня — 32.

Прокл — 9, 11, 21—2, 24, 30, 41, 78, 88, 90—1, 99, 113, 115, 117—8, 137 до 138, 141—2, 153—4, 169.

Прокопович Т. — 40, 48, 129, 175, 206 до 207, 209, 212.

Прокофев — 7, 187.

Пухоцій — 207.

Рабле — 31, 45.

Радивиловський — 175, 180.

Раймжарус — 3, 5, 54.

Раймунд Сабундський — 59.

Рамус П. — 207.

Рафаель — 45.

Ремізов — 47.

Резанов — 95, 138, 188, 201—2, 204.

Рільке — 23, 25, 45—6, 109, 118—9, 188.

Ріпа — 48.

Ріхард від св. Віктора — 113, 136.

розенкройцери — 32, 57, 59, 101, 103, 133—4, 147—8, 186.

Ройзнер — 45.

Ролленгаген — 45.

Рунгер Ф. О. — 45.

Русова — 7.

Сааведра — 24, 39, 40, 42, 45—6, 212.

Савицький — 206.

Сакулін — 95.

Сандеус — 25, 40, 44, 46, 88—90, 95, 118, 134, 138, 155, 188, 208, 212.

Сведенборг — 23.

Себастьян a Matre Dei — 40.

Сенека — 148, 207.

Сен-Мартен — 185, 208.

Серафим Саровський — 114.

Симеон Новий богослов — 91, 137—8.

Синезій — 113, 115.

Синявський — 180, 201.

Скитський — 148, 180, 208.

Скалігер — 44.

Скласус — 4.

Славиницький Еп. — 40, 206.

Смолницький Герасим — 69.

Спегірєв — 178.

Сократ — 5, 7, 26, 138, 144, 207—8.

Соловйов Вол. — 16, 204.

Солон — 144, 208.

Спіноза — 3, 5, 88—9, 102, 208—9.

Срезневський В. — 114.

Срезневський І. — 177.

Ставровецький Кир. Транк. — 114—5, 147—8, 195.

Стобей — 207.

стойки — 3, 5, 103, 113—4, 148, 166, 207.

Сузо — 6, 8, 13, 22, 24, 46, 92, 102, 107, 109, 113, 117—8, 122, 137—8, 152, 154—5, 165, 169, 172—3.

Сумцов — 7, 8, 58, 68—9, 90, 176, 179 до 180, 187—8, 202.

Тавлер — 6, 8, 13, 55, 58, 91, 100, 102, 107, 109, 113, 115, 117—9, 122—3, 127, 129, 134, 137—8, 147—8, 152 до 155, 187—8, 208—9.

Теодор Монсуєтський — 58.

Теодорет — 55.

Терстеген — 165.

Тертузіян — 29, 33, 166.

Тичина — 148, 177.

Тік — 24, 32, 64, 103.

Тітов — 95.

Тіціян — 45.

Тодорський С. — 175, 209.

Тома Аквінський — 90, 113, 166, 169, 188, 207.

Тома Кемпійський — 33, 77, 107, 115, 127, 129, 154—5, 165, 168, 208.

Трубецкой Н. С. — 180.

Тургенев — 37, 47.

Тютчев — 64, 123.

Фізарет — 178.

Філон — 6, 11—2, 16, 21, 24, 29—30, 33, 41, 54, 58—9, 64, 66—8, 76—8, 87—90, 99, 102, 107, 109, 113, 117 до 118, 126—30, 132—4, 137—8, 141 до 142, 153—5, 164, 166, 168, 188, 205, 207.

Фіхте — 101, 103, 114—5, 123.

Фічіно — 30, 126.

Фішарт — 31, 45.

Филипович Ат. — 175.

Флоренський — 44, 187.

Флоровський — 59, 68—9, 90, 94—5, 102, 118.

Флуд — 57.

Фотій — 68.

Франк Себ. — 6, 8, 13, 16, 25, 31, 33, 55—6, 64, 77, 88—91, 100, 102, 107 до 109, 113—5, 117—9, 129, 133—4, 152, 154, 165, 168—9, 177, 185, 188.

Франкенберг — 14, 22, 25, 46, 57, 91, 101, 103, 127, 129, 134, 154.

Фрідолін — 188.

Хампідій — 62.

Ханенко — 207.

Хіджеу — 8, 174, 179, 201.

Христос — 12, 21, 25, 29, 55—7, 77, 80, 92—3, 105—6, 135—6, 141, 150—4, 157, 164—5, 175, 185—6, 188.

Цабарела — 207.

Цвінглі — 57.

Цезен, фон — 200, 204.

Ціцерон — 30, 33, 205, 207.

Челліні — 45.

Чепко — 16, 24, 45—6, 49, 79, 88, 91, 103, 108, 117—8, 122, 127, 129, 142, 147, 153—5, 165—6, 168—9, 196, 199.

Черр — 115, 204.

Чеш, фон — 101, 103, 138.

Чижевський — 7, 24—5, 32, 46—9, 64, 82, 102, 109, 115, 122—3, 133, 142, 147, 154, 173, 180, 201, 208—9.

Чистович — 25.

Шамурін — 47.

Швенкфельд — 56, 59.

Шевченко — 175, 178.

Шекспір — 45.

Шелер — 114.

Шеллінг — 5, 8, 15, 23, 32, 49, 57, 89, 92, 101, 103.

Шероцький — 48.

Шлегель Фр. — 32.

Шляермахер — 32—3, 114, 128—9.

Шляпкін — 47, 209.

Шопенгавер — 32—3.

Шнее — 45, 101, 103, 147—8, 196, 199, 200, 202—4.

Шпет — 7, 15, 59.

Шуберт — 122.

Щеглова — 180, 202.

Щербінін — 161.

Щітний — 4.

Юліан Африканський — 58.

Юліан Відступник — 207.

Юркевич П. — 16, 32, 114—5, 178—9, 204.

Юстин — 29, 33, 133.

Яворський М. — 7, 58, 90, 148, 180.

Яворський Ст. — 25, 40, 47, 206—7, 211—2.

Якобі Фр. — 114.

Яков еп. — 24.

Яковенко — 7.

Якопон де Тоді — 64.

Ямблїх — 30, 33, 41, 128, 153, 155.

Ян з Єнштайна — 4.

II.

Arnim, Hans von — 103, 114.

Auberlen — 16, 33.

Aucher — 16.

Bäumker — 24, 91, 187.

Bannwart — 81.

Baumgardt — 91.

Benz E. — 169.

Bergmann E. — 142, 155.

Bergner — 48.

Bernhart J. — 24, 58, 68—9, 82, 90—
91, 109, 114—5, 123, 129, 134, 138,
155, 187—8.

Bihlmeyer — 138.

Boria de — 43.

Buber M. — 188.

Büttner — див. Eckhart.

Burk — 209.

Cassirer — 24, 33, 128, 169.

Cohn L. — 90.

Cysarz — 49.

Denifle — 24 68, 138.

Denzinger — 82.

Diekamp — 90, 118.

Diel — 203.

Diels — 16, 24.

Dietrich — 138.

Egard P. — 129.

Ehmann — 16, 79, 115, 202.

Ehrle — 24.

Eisler — 78 102.

Elliger — 103, 155, 169.

Ermattinger — 83.

Fricke — 49, 202.

Gentillot — 129.

Giehlow — 49.

Gies Hilburgis M. — 25, 90—1, 119,
138, 154.

Gilson — 33.

Glockner — див. Hegel.

Gothein M. L. — 78.

Grabmann — 115.

Green — 48—9.

Güttler — 8.

Hartmann J. J. — 48.

Hartmann N. — 16.

Heckel H. — 90—1, 129, 155.

Heinisch — 33, 68, 134.

Heppe — 115.

Hessen J. — 82.

Hugo — 40, 42—3, 46, 47, 210—2.

Jaeger W. W. — 128.

Jaspers — 24.

Jecht — 48, 91.

Kayser — 201.

Kihn — 58.

Koch H. — 90—1, 115, 118, 133, 142,
155, 169.

Koyré — 17, 59, 90—1, 95, 129.

Kroll J. — 128.

Kroner — 24.

Künstle — 48.

Küster — 58.

Lang G. — 94.

Lasson — див. Hegel.

Lauretus — 44.

Lehmann E. — 48, 102, 138, 154, 169.

Leisegang — 16, 24, 102—3, 201.

Lieb — 25, 48, 59, 103, 109, 123, 129,
138, 209.

Liebeschütz — 128.

Linhardt — 115.

Mahnke — 59, 173.

Manhardt — 102.

Maurenbrecher — 169.

Medicus — див. Fichte.

Meifort — 90, 134.

Menzel — 48.

Meyer A. — 128.

Michelspacher S. — 129.

Milch — 16 (див. Czerko).

Müller G. — 16, 49.

Müller H. — 203.

Nadler — 173.

Octavius — 45.

Opel — 24—5, 91, 102, 129.

Paradinus — 41.
 Paulus — 169.
 Petity — 48.
 Peuckert — 25, 33, 59, 103, 109, 128—9,
 134, 148, 154—5, 169, 173, 188.
 Pfeiffer — 8' (див. Eckhardt).
 Picinellus — 44.
 Pitra — 48.

Redepenning — 33, 58, 78, 90, 134,
 138, 148.
 Reitzenstein — 128.
 Richtstätter — 25.
 Richter H. — 89, 102.
 Rickel — 24.
 Rosenkranz — 91.

Sambucus — 41.
 Schader — 128.
 Scharffen — 43.
 Schlessinger — 32—3.
 Schmidt U. — 188.
 Schonovius — 42, 211.
 Schulze-Maizier — 202—3.
 Schrade — 129.
 Seeberg E. — 46, 49, 59, 64, 103, 115,
 129, 155, 168, 187—8.
 Siedel — 115, 119, 187—8.
 Sommerfeld — 201—4.

Souček — 180.
 Stoffels — 109, 115, 138.
 Strich — 202.
 Symeon — 41.

Tennhart — 49.
 Tholuk — 187.
 Tvrđý — 168.

Unger — 109.

Vaenus — 42, 43, 44, 46—7, 201, 210,
 212.

Veen — див. Vaenus.

Vetter — 16, 139.

Viard — 48.

Völker — 138.

Volkman — 32—3, 47—9.

Wächter — 209.

Weber H. — 48.

Wobbermin — 188.

Woermann — 49.

Wünsche — 102.

Zahn — 16, 59, 102, 119, 138, 187.

Zinkgref — 42.

Zinn — 33.

Index symbolorum et emblematum

(подані лише головні гасла та важливіші місця).

Актеон — 35, 38, 41, 210.

аптика — 37, 39.

Атлас — 36, 38, 42.

Барва — 9, 51, 61, 64, 72, 74—5, 77, 92—3.

безодня — 86, 91, 112, 117, 120—123, 135.

берег — 53—143.

бібр — 35, 39, 41, 211.

брехня — 65, 70—72, 86.

бусел — 28, 37, 39, 40—2, 44, 106, 171.

Вавилон — 81.

верблюди — 37, 43, 112, 114, 132—3, 211.

веселка — 37, 39, 45, 50, 141.

віл — 37, 112.

вінець — 20, 85.

вовк — 112.

вогонь — 63, 85, 89, 91, 117—8, 121, 135, 150, 166, 183—4.

вода — 37, 39, 62, 65, 89.

Ганчарство — 87, 166.

годинник — 37, 39, 42—3, 63, 73, 86, 93.

голова — 52, 74, 106.

голуб — 28, 35, 37—9, 46, 106, 112, 143, 210.

гора — 94.

горіх — 98.

горщик — 41, 43, 105, 166.

Гриф — 28.

Дельфін — 31, 41.

дерево — див. рослина.

держава — 36, 38, 42.

джерело — 37, 39, 42—3, 84—87, 91, 94, 135, 211.

дзеркало — 77, 79, 107, 116—9, 131.

діва — 92—5.

дим — 131.

драбина — 10, 53, 76.

Ерос — 36, 42, 47, 210.

Жорна — 29, 37.

жування — 98, 130—134.

Завіса — 70, 93, 104, 211.

зерно — див. сім'я.

змія — 20—1, 23, 25, 27—8, 30, 36 до 38, 41—44, 51, 71, 84, 86—106, 112, 121, 145—6, 150, 210—11.

зорі — 42, 89.

зуби — 45, 130—4.

Искра — 73, 85, 111, 113—4, 116—8, 146, 171.

Калюжа — 61, 64, 86.

камінь — 86, 89, 98, 141, 145.

квіт — 65, 71, 97—8, 167.

кілце — див. коло — 28, 36, 84—6.

ковчег — 43, 46.

колесо — див. коло.

коло — 18—25, 37, 39, 42—5, 73, 77, 84—6, 91, 99.

корона — див. вінець.

козос — 37.

компас — див. магнет — 32, 42—3, 73, 78, 116, 118.

копито — 130, 132—3.

корабель — 36, 38, 42, 210.

крилата діва — 37, 42—3, 47, 94, 211.

криниця — 37, 39, 85.

кузя — 22, 29, 43, 84, 86.

купідон — див. ерос.

Лабіринт — 37, 39, 56.

ластівка — 36—8, 42.

лев — 39, 41, 106, 112, 150, 210.

лід — 62, 64, 106.

152
20/4/1082

Магнет — 37, 39, 41—4, 63, 87, 90, 116—8.

мапа — 37, 39, 41—3, 171, 211.

малюнок — 51, 64, 72, 74—5, 77, 92—3, 99.

мандрівка — 176.

метелик — 35, 38, 41—3.

море — 59, 106, 112, 135, 141, 143—8, 196—7, 202, 210.

Нарцис — 35, 38, 41—2, 117—9, 125, 135, 210.

нога 112.

Око — 22, 46, 131—2, 210.

одяг — див. риза.

олень — 34, 37—9, 41—4, 106, 112, 210—1.

орган — 117—8, 156.

орел — 36, 38, 42—5, 106, 112, 211.

Пара — 61, 106.

півень — 39, 44.

пісок — 61—2, 71, 73, 98, 106—7.

перло — 28, 56, 119.

перстень — 37—9, 84.

покрова — 10, 61, 64, 70.

попіл — 62, 97, 112, 117.

порох — див. пісок.

посох — 37, 39, 98, 102.

посуд — 63—4, 116—9.

потік — 37, 50, 62—3, 65, 121.

потоп — 71.

прилипало — 39, 42, 73, 211.

птиця — 41—50, 120—1.

пята — 61, 74.

Риза — 9, 70, 72, 74, 78, 97, 105—6, 116—9.

ростина — 27, 36, 38—41, 43, 45, 77, 84—5, 87, 93, 96—103, 118—9, 125, 150, 172—3, 210.

Садівництво — 97, 172—3.

серце — 43—5, 63, 97, 111—5, 120—1, 135—6, 149, 151, 212.

сирени — 28, 32, 37, 39, 42, 72, 86, 143—5, 163.

сімя — 20, 28, 37, 73, 87, 93, 96—103, 106, 116—8, 150.

сіно — див. трава.

сітка — 37, 39.

скеля — 37, 39, 43, 71, 86, 89, 141, 145.

скриня — 116—8.

сліпий та кульгавий — 36, 38, 40—2, 81, 112.

слон — 35, 38, 43—4, 47.

соловей — 34, 38, 210.

сонце — 20, 28, 30, 37, 39, 42, 45, 50, 70, 81, 85, 91, 94, 106, 135, 166, 212.

стелю — 39, 42, 47, 212.

стіна — 53, 70.

стріла — 36, 38, 43, 63, 86, 87, 96, 210.

субота — 112, 140—2, 149.

сфінкс — 28, 37.

Тантал — 43.

тінь — 9, 19, 50, 61, 65, 70—1, 75, 77—9, 81, 104—6, 116, 140, 171.

трава — 28, 36, 38, 41—2, 61, 62, 97—98, 211.

трикутник — 37, 43, 86, 91.

труна — 11, 39, 52.

труп — 51, 98, 105.

Хвіст — 62—3, 71.

хворост — 37, 62.

хліб — 29, 37, 98.

Фаетон — 35, 38, 41, 210.

фенікс — 28, 37, 39.

фонтан — 86, 116, 156.

Центр — 86—7, 89, 91, 146.

Черепашка — 35, 38, 42—4, 119, 210.

Яблуня — 37, 65, 70, 73, 75, 96—103.

якір — 28, 37, 39.

З М І С Т.

	Стор.
ПЕРЕДМОВА	3
I. ВСТУП	5—8
1. Проблематика	5
II. ПІДСТАВИ	9—59
2. Coincidentio oppositorum	9
3. Κύκλος τῶν κύκλων	18
4. Hieroglyphica, emblemata, symbola	26
5. Symbola et emblemata	34
6. Біблія	50
III. МЕТАФІЗИКА	60—103
7. Матерія	60
8. Materia aeterna	65
9. Дуалізм	70
10. Ἀδιαίρετος, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυνχότως	80
11. Бог	85
12. Премудрість	92
13. Ростина, як символ усевітu	96
IV. АНТРОПОЛОГІЯ	104—134
14. Внутрішня людина	104
15. Серце	111
16. Кілька символів	116
17. Безодня	120
18. Мікрокосмос	124
19. Пізнання	130
V. ЕТИКА	135—180
20. Θέσις	135
21. Спокій, мир, субота	140
22. Світ	141
23. Самоприниження	149
24. Нерівна рівність	156
25. Педагогіка	171
26. Сковорода й Україна	174
VI. МІСТИКА	181—204
27. Сковорода-містик	181
28. Сковорода — містичний поет	189
VII. ДО ДЖЕРЕЛ СКОВОРОДИ	205—209
29. Передпосилки Сковороди	205
ДО ТАБЛИЦЬ. — Текст та пояснення.	210
Покажчики — Index nominum, кирилицею	213
” ” латиницею	218
Index symbolorum et emblematum	220

SPIS RZECZY.

	Str.
PRZEDMOWA	3
I. WSTĘP	5-8
1. Problematyka	5
II. PODSTAWY	9-59
2. Coincidentio oppositorum	9
3. <i>Κύκλος τῶν κύκλων</i>	18
4. Hieroglyphica, emblemata, symbola	26
5. Symbola et emblemata	34
6. Biblja	50
III. METAFIZYKA	60-103
7. Materja.	60
8. Materia aeterna	65
9. Dualizm.	70
10. <i>Ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχότως</i>	80
11. Bóg	85
12. Mądrość	92
13. Roślina, jako symbol wszechświata	96
IV. ANTROPOLOGJA	104-134
14. Człowiek wewnętrzny	104
15. Serce	111
16. Kilka symbolów	116
17. Otchłań	120
18. Mikrokosmos	124
19. Poznanie	130
V. ETYKA	135-180
20. <i>Θέωσις</i>	135
21. Spokój, pokój, sobota	140
22. Świat	141
23. Samoponiżenie	149
24. Nierówna równość	156
25. Pedagogika	171
26. Skovoroda i Ukraina	174
VI. MISTYKA	181-204
27. Skovoroda-mistyk	181
28. Skovoroda -- poeta mistyczny	189
VII. W KWESTJI ŹRÓDEŁ SKOWORODY.	205-209
29. Przesłanki Skovorody	205
DO TABLIC. — Tekst i objaśnienia	210
Index nominum cyrylicą	213
" " łacińskiem pismem	218
Index symbolorum et emblematum	220

TABLE DES MATIÈRES :

	Pag.
PRÉFACE	3
I. INTRODUCTION	5—8
1. Le problème	5
II. PRINCIPE :	9—59
2. Coincidentio oppositorum	9
3. Κύκλος τῶν κύκλων	18
4. Hieroglyphica, emblemata, symbola	26
5. Symbola et emblemata	34
6. La Bible	59
III. MÉTAPHYSIQUE	60—103
7. La matière	60
8. Materia aeterna	65
9. Le dualisme	70
10. Ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως	80
11. Dieu	85
12. La sagesse	92
13. La plante en tant que symbole de l'univers	96
IV. ANTHROPOLOGIE	104—134
14. L'être intérieur	104
15. Le coeur	111
16. Quelques symboles	116
17. L'abîme	120
18. Le microcosme	124
19. La connaissance	130
V. ÉTIQUE	135—180
20. Θέσις	135
21. La quiétude, la paix, le samedi	140
22. L'univers	141
23. L'humilité	149
24. L'égalité inégale	156
25. La pédagogie	171
26. Skovoroda et l'Ukraine	174
VI. MYSTICISME	181—204
27. Skovoroda en tant que mystique	181
28. Skovoroda — poète mystique	189
VII. LES SOURCES DE SKOVORODA	205—209
29. Les prémices dans l'oeuvre de Skovoroda	295
Texte et explication des tables	210
Index nominum (cyril.)	213
„ „ (iatin.)	218
Index symbolorum et emblematum	220