

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

ТOM — XXIV — VOLUME
Серія філософiчна, книга 1. — Serja filozoficzna, zeszyt 1.
Série philosophique, livraison 1.

Судево-люди
ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ

SP



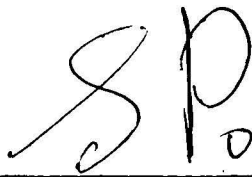
ВАРШАВА

1934

WARSZAWA

Редагує: Секретар,
Проф. Роман Смаль-Стоцький

diasporiana.org.ua



В ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА У ЛЬВОВІ ЧАРНЕЦЬКОГО 26.

WOŁODYMYR LESKIW
491 Belmont Avenue
Winnipeg, Man. R2V 0Z4



ИЗЪИДЕ СТАИ ДА
СЪСТЬ. МЛ: ГІ.

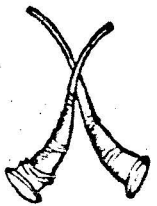
ГЛАВЪ ЛІВІНА МІСЦІО, ГОДИ Ш ЛІВІНА,
ГЛАВЪ, СУМШНО БІНЧІАНА. ПЕ: ГІ.

БІАБ ПЕРКІСЪ МІСЦА
НА МІСЪ ИМЪ АШЕ АШ
Я ПОКА: 5.



И ПЕРКІСЪ МІСЦА
НА МІСЪ ИМЪ АШЕ АШ
Я ПОКА: 5.

Рече Ісусъ Моему
сътвори сѣбъ дѣл
трьбъ сребраго.



ЧИС: ПАВА. Т.

ГЛАВЪ ЗАКОННО БІНЧІАНА
ОМ НІВІНІ ДІСЦІАНА, ІЕХУДОШІНІ
ІМІСЪ, АУКІ, АІ.

Рече Ісусъ
Моему



Истощъ сѣбъ дѣл
дѣлѣт кїамны.
Исхо, Лр.

И ПЕРКІСЪ МІСЦА
НА МІСЪ ИМЪ АШЕ АШ
Я ПОКА: 5.

**КЛЮЧЪ
РАЗУМНІА.**
Сѣвнннкоміъ Законн мѣ ѿ свѣцїаміъ
КЛАВЪ ЖІА ЧІІ
ШЕДИТОПІ ІІОМІА: ІІОЛНІСІ ГЛАТОВІГШ.
РІКТОРА ІІ ІІВІНІ ШОНАІІОРА БІЛІСІ КІІВІСІ.
Т У П О М Х
БІС: СІ: ЧІ: ДІВІТ КІІВІ ПІІВІРІСІ.
РОКЪ Ш ВІПЛО: ХВА АГІІ Д.
МІЦА ГЕ: Г ДІА.
СВІТЪ
ПОДАМІА

СІЛІТІ ВОІІТІ
АКІВІ МІ АІІТІ
ВІАЛО НАУКІ СІІ
ІІІАШІНІ АІ: СІ: А

ШІРІ БІІІСІ
НАУКІ МІІІ
ЗІІІІІІІІІІІІ
ІІ: СІ: СІ:



Титульний лист книги «Ключ разуміня» І. Галятовського. Київ, 1639 р.

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. Эрн: 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, відкріє 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 досліді самої „німецької містики“ ще ніяк не можна вважати за закінчений (бракує відповідних праць про Вайтгеля, Етігера, Гана), ми маємо в окремих пунктах трохи важніше 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: обидві праці формулюють, розуміється, ті самі висновки дослід, але в зовсім різній формі... Праця над філософією Сковороди для мене не ізольована праця, — вона тісно звязана з працею над иншими представниками слов'янської містики (здебільшого, ще менше дослідженими, ніж Сковорода), — до Сковороди доведеться мені повертатися в тих працях про слов'янських містиків, що я почасти 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 намітити деякі основні провідні лінії для характеристики слов'янських 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 звязку з цим я дозволю собі висловити бажання, щоб у інтересах української науки, нарешті видано твори Сковороди в повному, автентичному та достойному вигляді.

Г а л л е н а д З а а л е
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⁾, матеріаліст¹²⁾. 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)²⁷⁾, та навіть із мислениками, що жили по Сковороді — з Шеллінгом, Гегелем та Гербартом²⁸⁾! — Цей ряд імен ми могли б продовжити та поповнити іменами менш відомими... Таксамо розбіжно оцінювали й роль Сковороди в українській духовій історії: він є, мовляв, представник народньої традиції та „народній філософ“ (навіть:

„філософ із народу“)²⁴), але для інших він останній представник традиції „Київської школи“ (що зовсім не була „народня“²⁵), він національно свідомий носій українського елемента²⁶), або ж — представник русифікаційних або антинаціональних тенденцій²⁷)... І цей ряд оцінень можна було б продовжити. — Таксамо різно оцінювали й релігійність Сквороди: він був містик — твердили одні (при чому саме слово „містика“ різні дослідувачі розуміли різно), він не був містик — твердять інші з такоюсамою певністю²⁸). Таксамо стоїть справа і з особистим характером Сквороди: він наскрізь емоціональний духовий тип, він раціоналіст²⁹) — такі розбіжні думки дослідників і в цій точці!³⁴)

Що можна зробити з цим хаосом думок? Чи не базується ця розбіжність оцінень, інтерпретацій на тому, що Скворода був дух, який усе приймав, усе сполучував, — або лише 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 особистости та його життєвого шляху? Як зясувати його глибокий вплив на сучасників та той факт, що українська духовна історія все, як зачарована, повертається до „Сквородинства“?...

Я гадаю, що всі ці питання можна розв'язати, як що вважно шукати в ідеях Сквороди 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 Сквороди зустрічаються найчастіше з ідеями т. зв. „німецької містики“ (Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастьян Франк, Валентин Вайгель, Якоб Беме, Ангел Сілезій)³⁰). 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 „в п л и в а м и“ цих мисленників на Сквороду — це не завдання історика духа! Тому ми в окремих випадках наводимо й паралелі з мисленників, що жили по Сквороді (напр. Баадер). Нам цікава „с п о р і д н е н і с т ь“ цих мисленників зі Сквородою. Але, як побачимо далі, ми не можемо звільнитися від враження, що Скворода 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 Скворода зі згаданих споріднених із ним мисленників...

Цим шляхом ми йдемо в кожній главі. Спершу дослід системи думок Сквороди. 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. Прокофьєва в *Современных Записках*, Париж, 1926, том 29, стор. 508 й далі); від виходу праці Багалія вишло ще коло 30 праць про Сковороду (огляд їх до 1929 р. я подав у 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. праці, стор. 29, 331 і далі. Перевищену оцінку Сковороди в викладах Ерна в „Московскомъ Психологическомъ Обществѣ“ висміює Андрей Велій — „да, господа, — что Кант! Философъ отличнейший — Сковорода!“.

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

⁴⁾ Ф. Кудринський „Философъ 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⁾ Врештіння повного хаосу дістанемо від праці Д. Олянична „*H. Skovoroda. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts*“, Berlin-Königsberg, 1928.

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

⁷⁾ Багалія, стор. 138 й разів.

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

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

¹⁰⁾ Багалія.

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

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

¹³⁾ Загально розповсюджена думка! Вибияток 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. Лебедєв у „*Вопросы Философии и Психологии*“, 1894, ч. 27, стор. 170 і далі.

¹⁶⁾ Багалія, напр., 180, 254 та разів; М. Яворський, М. Сумцов — Бюлетень 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 (op. cit.) відкидає усякий звязок Сковороди з Сократом, Платоном та Аристотелем.

²⁰⁾ Зеленогорський, Ерн.

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

²²⁾ Краснюк, op. cit., Лебедєв. — лише окремі замітки; Ерн, op. cit.

²³⁾ Єфименко „Философъ пѣзъ народа“ („*Книжки Недѣля*“, 1894, ч. 1, стор. 7-30. Й саме: „*Вопросы Философии...*“, 1894, ч. 25, стор. 219 і далі). Ця тема вичерпно освітлена моїм студентом-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⁾ Багалія, Мірчук, А. Ковалівський „*Червоний Шлях*“, 1923, ч. 1, ст. 226.

²⁶⁾ Багалія, Ж65; М. Безобразова в „Archiv für Geschichte der Philos.“. 1913; Сковорода стоїть під рубрикою „Вплив Шеллінга та Гегеля“ в книзі K. Güttler: Einleitung ins Studium der Philosophie des Auslandes“, 1921; про вплив Гербарта (!) говорить рецензент книги Олянична в „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ 1931, I.

²⁷⁾ Єфименко *op. cit.*, Багалія.

²⁸⁾ П. Житоцький „Кієвская Старина“, 1899, ч. 11, стор. 136 і далі. Части також М. Сумцов, *op. cit.*

²⁹⁾ Багалія, Сумцов.

³⁰⁾ 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.

³¹⁾ Ери, *op. cit.* вважає Сковороду за містика, проти нього дуже рішуче — Багалія, стор. 94, 112, 166 та ін. Це питання обговорюємо детально далі.

³²⁾ Сковорода — представник емоціонального типу — за Ерном, „Перевага розуму у Сковороді“ — за М. Сумцовим, *op. cit.*, стор. 68 і далі, 72 і далі.

³³⁾ Далі я не цитую тих праць, що висувають якісь твердження без ніякого обґрунтування — передусім праць Безобразової та Олянична.

³⁴⁾ Майстер Екгарт 1260—1327; цитую його твори за вид. Pfeiffer-a, 1857 та Büttner-a, Єна, 1921; Тавлер 1300-61, видання „Prodigten“, 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 Сілезія — 1624-1677 — цитую книгу та число вірша його „Херувимського Мандрівника“; Фр. Хр. Втінгер — 1701-1782; Йог. Мих. Ган — 1758-1819.

II. ПІДСТАВИ.

2. Coincidentio oppositorum.

Сковороду часто називали „філософом без системи“. Твори Сковороди робили на деякого з дослідників враження непрохідного лісу, де лише тут та там зустрічаємо живі оазиси... Вина цьому — не лише нездібність деякого 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 принустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми „діалектичного“ мислення. „Діалектичного“ — у традиційному значінні цього слова, у значінні, в якому воно вживалося в античності. Основні елементи діалектичного мислення в цьому первісному значінні слова є: 1. „антитестика“, 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 деякого з отців церкви...

Антиномічний стиль Сковороди так сильно падає в вічі, що дивно, як лише останніми роками на антитестику Сковороди звернено увагу (В. Петров)³⁾.

„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 противному способствует. 346’)). З характеристичною для української думки іронією⁹) складає Сковорода в одній зі своїх байок такий синє протилежностей, що „утримують“ одна одну, що одна одній „допомагають“, та одна без однієї не можуть бути — „Де менше журавини та чорниці, там менше скорбутної 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 здоровля — менше страждань“ (Баг. II, 166).

Вже в цій гумористичній характеристиці протилежностей людського життя памічена 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. Одцею підлогою ця божа драбина спустилася на простонародній вулиці, щоб тих, хто на неї вступить, підвести до найвищого верху небесного розуміння“ (172). „Одкрив покрову й побачиш, що оце дурацтво й є наймудріще, а тільки прикрилося безумством“ (172). „Щасливий той, кому пощастило знайти в жорсткому піжне, в гіркому солодке, в лютости милость, у отруті їжу, в шалі смак, у смерті життя, в безчесті славу“ (394—5: в жостком п’яное, 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 жіпка в євангелії золотий у горчичній полові“ (321), „в жорсткому — піжне, в пустому — їжу“ (194)... Ціле життя людське є рух між протиріччями — „непотрібне згодом псується в серці та гине, а нове росте“. І Сковорода перефразус ап. Павла: „Сіється загниє, встає занашисте; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає боже; сіється нерозумне й сліпе, воскресне премудре та провидче“ (Сється гниющее, возстает благовонное: сється горькое, возстает сладкое; сється стихийное, возстает Божіе; сється несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое, 263).

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

Антитетика, як ми сказали, не є щось незвичайне в історії філософії. Античний п’ятонізм, отці церкви, що п’ятонізують, 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“⁴). Платон уперше систематично проводить антитетичний принцип крізь усю свою філософію. Метода філософічного думання базується на сполуді 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 *ετερότητας*), 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“, тамсамо) є характеристичні для дійсного буття („Софіст“, 254. В, 257. А). Антитетичний характер є „єство всякого єства (тамсамо, 248. В). Можна знайти велику цікавість до протиріч і в Аристотеля⁷): знайдемо констатування протирічності дійсності й у його т. зв. „апоретиці“ (напр. „Метафізика“, Ζ, Θ), знайдемо в нього шукання різноманітного — й протилежного — значіння слів (*τὸ ποσαχῶς*, „Метафізика“, Δ), та передовсім — антитетичні означення основних понять⁸) (рух — „Фізика“, Γ, 201 а 11; душа — „Про душу“, В, 412 а 27; енергія — „Метафізика“, Θ; „*primus motor*“ — „Метафізика“, Α; Бог — тамсамо, Α) насамперед велична характеристика основного закону буття — руху („Фізика“, Α, 5, 186 і далі, 10, 241. а). — Вибух антитетички 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 (*ἐνέργεια*, VI, 7, 18; V, 8, 12) zarazом; Єдине є цвнота буття, дійсне буття (*δντος δν*) та небуття (*μη δν, οδκ δν, οδκ οδσία, οδδέν*, VI, 9, 5; V, 2, 1; VI, 7, 22); воно є ціль усього та zarazом основа всього, отже рухоме та нерухоме одночасно (VI, 7, 23; VI, 7, 2; III, 7, 3). „Дух“, *νοδς* є zarazом буття та думання (V, 9; VI, 1—3), основа та буття себто те, що вимагас для себе основи (VI, 8, 14); дух є zarazом теоретичне думання та ірраціональна сила — *ἀδριστος δψις, ἀτόπωτος δψις, νοδς ἐρῶν, δψις οδπω ιδοῦσα* (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, *ύλη* — існує необхідно, є вічна та, не зважаючи на те, є „ніщо“, пустеля, небуття, прикрашена труна, *οδδέν, μη δν, οδκ δν, νεκρὸν 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. Хиба не ці тези поставив за словами греків їх словутний Геракліт у основу цілої філософії та пишався нею, як новим відкриттям?“ „Таксама і всесвіт поділений на дві одна одній протилежні частини: земля — на гори та рівнину, вода — на солодку та солону... Таксама і клімат на зиму та літо, на весну та осінь...“ Ці цитати нагадують і окремі місця в Сковороди, що ми їх цитували вище!^{8*})

Та антитетика прийшла до отців церкви не лише з плітоцизму (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, радуємся у стражданнях моїх. — Що наводить інших на прегіркий смуток, те Павла веселить. Чи ж не має він серце діамантове?“ (тамсама). Дійсно, на думку Павла, протиріччя йдуть разом, нерозривно зв'язані 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 зв'язані нерозривно: „заповідь, що дала нам життя, спричинилася до смерті“ (Рим. 7, 11), „носимо завше в тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося в тілі нашій, — бо ми, живі, безнастанно віддаємося на смерть для Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося 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). — Таксама 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 таксамо парадоксальне, таксамо 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 пригночене 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-Ареопагіта: „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 довжища; та взагалі — в усьому йому проти-лежно“ (De divinis nominibus, VIII, 7.)

В німецьку містику антитетика приходить не так із схолястичної традиції, де було, навпаки, стремління до системи думок без протиріч та парадоксів, — а з живого релігійного переживання, до якого присдиюються твори отців церкви (не останню ролю грають саме „Aegoragica“ 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 яспоті 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 пониження... 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, радости в жалю, втіхи в гіркости,... та в різноманітності єдності“ (I, 89 та далі), „спокою в неспокою та радости 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 intelligibile, incomminabiliter 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 незнаття 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 субекті та речі, таксамо, як і людина є смертна та безсмертна“¹²). — І коли Валсін Вайгель учить лише про тотожність протирічних означень у Бозі, то й він принагідно висловлює

згальну думку про тотожність протирічних означень у кожному об'єкті: для цього нерозривно зв'язані: „світло та п'ятьма, любов Бога та ненависть світа, життя та смерть, віра й невірря, блаженність та засудження“¹³). Але в псевдо-вайгелівських творах знаходимо науку про тотожність протиріч розвинену в формі, що найбільше зближається до Сквородиних поглядів¹⁴): „Зі щоденного досвіду зчасом пізнаємо, що протилежності (coniunctia), необхідні для досконалости річей (ad perfectionem rerum)“ (Theologia VVeigelii. Das ist: Offentliche Glaubens Bekändt-nüss...“ .1618, стор. 15); „Тому не може бути ніщо без іншого, 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, однак, тут розрізнені розсудом (per rationem), а там зеднані 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 зима або лише зима та зимно без літа та спеки, то цей світ не міг би існувати“ (тамсамо)¹⁵). Та накінець: „загалом цей часовий світ утримують протилежності, він per contraria continetur et consistit in contrarijs“ (тамсамо, стор. 15, на звороті). — Бєме говорять 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 конєчне 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 смерти“¹⁶). — У Ангєла Сілєзія знаходимо безліч антитетичних формул, що залишають вражіння майже штучної мистецької гри: „смерть утворює життя“, „Бог живе та вмирає в нас“, „Бог є найбільше та найменше“, „Бог є п'ятьма та світло“, „нездібна здібність“, „Час є вічність“, „Ягня та водночас лєв“, „Велетєнь та дитина“, „Смирєння підіймаєтьєя найвище“. „Придбанья є втра-та“¹⁷), і т. д. — Аридт вичислює 18 пар протиріч, що характеристичні для кожного християнина¹⁸). — Абрагам фон Франкецєберг зановнює свої фантастичні писання антитетичними формулами¹⁹). — До загальної гармонії (Panharmonia) належить і боротьба — в Коменського²⁰). Антитетика перелївається за межі релігійної літератури: вірші німецького барока повні антитетичних формул, наскільки поети роблять спроби в цій чи тій формі дати мистецький вислів своїм філософичним та релігійним думкам. Г. Арнольд переймає старо-християнську аптетику християнської свідомості: „Християнин—чудо. Живу ще в цьому світі, але вже піднесений до неба; я несу ярмо, що мені подобаєтьєя; 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 пuste, повне любови, пuste від того, за чим я плачу...¹⁾ — А Гофмансвальдау пише: „Що таке світ? Куля, повна неспостійности, 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“...²⁾

І в XVIII в. сучасник Сквороди, мисленик, що звязує 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 співпраці зі своєю протисилою (Widerspiel)“. „Боротьба — джерело всіх річей“³⁾. Те саме в швабського селянина-містика М. Гана⁴⁾.

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 Гегеля⁵⁾). Так Баадер: „Дивись на основу всякої метафізики — назверхне та внутрішнє, видна поверхня та невидне зерно, зявись та єство речі (чин та причина)“. (Твори, XI, 36).

Нехай Скворода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, як це роблять плятоніки, 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 зназверха — не є ані чудом, ані гідні здивовання. Діалектика, що продумана до останньої глибини, шукає — та відкриває — протиріччя, що є єдине, що зліті, 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 Скворода (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⁾ Кудринський: Философъ безъ системы (цит. вище), в останній час Мірчук (цит. вище). — Каталог „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 Скворода взагалі не мисленик, а письменник, що сам не здібний розуміти своїх писань. Так далеко заходив у негативній оціні писань Сквороди, здається, лише В. Крестовський.

³⁾ Цит. рецензія В. Петрова та його стаття „До вчення Сквороди 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. Соловйов (Твори, VIII, 424-9). Характеристичні й іронічні нотки в українських релігійних піснях — як на приклад укажу в 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, Erfurt, 1933.

⁸⁾ Тамсамо.

^{9a)} Перша цитата з Quis reg. 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 paraphrasen armena. Venetiis, 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 антигеттики св. Письма порівняй: Hans Leisegang, Paulus als Denker, Lpz., 1923 „Denkformen“ Lpz.—Berlin, 1928. Антигетичні формулювання в Ареопагітиках, дійсно, passim. Немало їх і в усіх містичних отців церкви (напр. Оригена, Григорія Назіанського).

¹⁰⁾ Zahn: Einführung in die christliche Mystik, Paderborn, 1908, стор. 271. Пор. Vetter: Elsbet Stägel, Berlin, 1909 вірш Анії з Клінгау.

¹¹⁾ De docta ignorantia, 1, 4.

¹²⁾ „Zwei wider wertige predica /Schwartzte 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 тівінгенській університетській бібліотеці.

¹⁴⁾ Якщо Сковорода читав твори Вайгеля, то, розуміється, він не мав ніякої змоги відірвати дібні твори Вайгеля від „псевдоепіграфів“, виданих до того в тілі саміт наверхній 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 geeiniget per mentem. In der Zeit vnd Welt finden vnd haben wir: Sommer Winter. Hitz Kälte. Dürre Nässe. Frewd Trawrigkeit. Lust Schmetzen 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 künde 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“: 1, 27; I, 32; I, 40 (пор. De docta ignorantia Кузанського — I, 4); II, 146; I, 45; I, 47; II, 95; II, 105; II, 203; Y, 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 антигеттику в поезії барока G. Müller: Geschichte des deutschen Liedes, München, 1925, 116 та інде. Може, найяскравіший представник антигеттики в ті часи К. Кульман, пор. стор. 79.

²³⁾ „Подвійність“ — Inquisitio in Sensus 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. „Боротьба“ (наведені цитати): Philosophie der Alten, I, 6; C. Ch. Ehmann: Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart, 1859, стор. 831. Ерінгер шукає підтвердження і в св. Письмі

— Петр. II, 3, 7. Auberlen, cit. 133 та далі, 144, 146, 150 та далі, 162 та далі, 168, 179.

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

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

3. *Κύκλος 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 Сквороди протиріччя не залишаються спокійно одне поруч одного: їх рух є для нього рух „у колі“. Діалектичний рух є для Сквороди рух у колі, рух, що повертається до свого початку. Протиріччя не зашкають у русі, бо так знищено б самий рух. Вони залишаються, але рух між ними конструує третій принцип, — сполуку, зеднання перших двох.

Ми вже вказували на той факт, що Скворода 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 принципи інтерпретує Скворода 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 Скворода. 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 Сквороди переходить від простого констатування існування протиріч до твердження, що один із протирічних принципів є „вищий“, „ліпший“, „сильніший“ за другий. Дуалізм забарвляється релігійно, вартісно, есхатологічно: „рух“ між протиріччями, між противенствами є боротьба „світла“ та „тьми“, „добра“ та „зла“...

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

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

якими користується Сковорода для зображення колового руху, залежить від різноманітності форм руху самого. Можливо, що Сковорода 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 свосвідно-примітивні образи та символи Сковороди, вони — може, саме через свою примітивність — вражають своєю величністю та влучністю. Антитетика не поринає в минулому, а залишається загальним, завжди та скрізь дійсним та чинним принципом буття. Навіть той „кінець усіх річей“, що носить собі перед ним на прикінці колового руху цілого світу, заховає в собі елементи антитетики...

Протилежності („двоица“) сполучуються в третьому принципі, що з обох є складений („сложений“): „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 двох одоно составляющих естеств не последовала смесь... разделил Творец между светом и между тьмою тлѣни нашей, между истинною и между образующею тѣнью. И разлучил Бог между светом 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 сполучі...“ (372: Но дабы опять не последовал раздор, разрывающей двоицу, сопряженных во единство естеств, зделал из тмы и света, из дня и ночи, из вечера и утра день един... Сей день сотворил Господь из противных натур: из лукаваго и добраго, 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 перна точка є одна й та сама, та де почалось, 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 кізьці — та до безпочаткового початку“ (277: все возвращается

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

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

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 есть истина, аки дуга вѣчная“ (457). „Коло є первісна фігура — батько квадратів, чотирикутів та нечислених 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“, „мопету“, „виноград та садовину“ (373), „корону“, „ламесто“, „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, опрісоки, блини з тарілками, яйцями, ложками та горіхами й иншим манаттям... Додайте горох та квасолю та дощеві краплни. В Біблії, гадаю, є все це. Не забудьте також садовини з Соломонових садів та Йошиного 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 — кризь 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. Дни орфіків усе створіння раз-у-раз обертається в „колі бутання“: *κύκλος τῆς γενέσεως, κύκλος τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων* — колі народни, колі душ, колесі (*τροχός*)⁵). Для Геракліта коло є символ глибоного буття, бо в ньому „початок та кінець є спільні“⁶). Процес життя світу є вічна зміна, перехід, „обертання“ (*μεταπίπτειν*) в инше та поворот до первісного стану... (Diels, 12, В. 36). Пітагоресць 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 Плятона згучать нові мотиви. Ество життя індивідуальної душі є за Плятоном 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 Плятона зявляється й натяк на коло як символ Бога⁹). Розуміється, тези Плятона переходять до цілого плятонізму. 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 згорн „божественним хором“¹³).

Прокл закінчує розвиток науки плятоніків 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, ὑπαρξίς*), „виходить із себе“ (*πρόδος*) 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 унодоблюються їх власним початком, 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, що в так званих „офітів“ символом цього руху є саме змія²⁰). В отців церкви численні згадки про коловий рух виходять від плятоніків. З думками плятоніків 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 порівнює „необмежену субстанцію зі змальнованою фігурою“²¹). Одначе 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). Перемози цього символу в святоотцівській літературі допомогли „Агеорagіtica“, що базуються на Проклі: „Усякий добрий дар та всякий доскопалий подарунок сходить ізгори від Отця світла. Але всякий вплив проміння світла, що милостиво подане Отцем, знову веде нас як одпотна 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 дуна. 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 звязаний променем із центром, таксамо й усі окремі елементи буття звязані з Богом²⁵).

Головно від псевдо-Діонісія символ кола переймає середньовіччя. Коли Еріюгена повертається в „De divisione naturae“ до *ἀποκατάστασις πάντων* Оригена, то в більшості містків 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 Аляна de Insulis²⁷), що його цитує й Скворода — „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam“ — у Сквороди: „Вспомните старинних любомудрцев реченіє єіє: центр Божій вездѣ; одружності 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 Мірандоля)²⁹). В містиці нових часів цей образ, само собою розуміється, повторюється знову: Так для Вайтґеля — *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 Сквороди, далі). — Зустрічаємо цей образ і в Коменського, для якого цілий світ є система коліє та кол. Коменський цитує, між иним, і Аляна de Insulis³²). Зустрічаємо символ кола й у Абрагама фон Франкенберґа. Постижний світ вислів знаходить символіка кола в Ангела Силезія, дуна 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 замикаюсь у ньому, моє коло, якщо я з любови розпливаюсь у ньому“³³). Етінґер виводить коловий рух зі свого універсального принципу боротьби та спираючись на відповідні образи св. Письма³⁴). І швабський містик XVIII. віку, селянин Міхаель Гап розсипає символи кола в своїх прозаїчних творах та у своїх духовних піснях³⁵).

Відроджується символіка колового кола та колового руху в німецькому ідеалізмі: 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 колобігу зникає, природно, різниця між горішнім та долишнім; нема ані справді горішнього, ані справді долишнього, бо напереміну — то одне є горішнє, то друге долишнє, що є невпинне колесо, коловоротний 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 індивідуально життя, субстанція, правда, наука є колами. Індивідуально життя виглядає „як рух кола, що вільно рухається в порожньому просторі, без перепон 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 цьому 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 нав'язують 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, коловорий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі, мети, потреб 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 Сквороди виявлений у символі змій (див. вище). Цей символ іще в античності мав подвійний характер (офіти!). Подвійність цю зустрінемо і в деякого з повітніх містиків: за Вайгелем „у святому Ісусі знаходимо два дерева, два сімена, дві змії, дві людини, два закони, два заповіти..."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 Сквороди, вже в євангелії Йоана має символічне значіння, — до цього нав'язують свої думки містики⁴²).

³⁶) Цей паралелізм між формами буття цілого світу та окремого індивідуума є в історії філософії загально розповсюджене уявління. Крім науки про людину-мікрокосм та про „три світи" (див. в дальших главах нашої книги) ми маємо в містиків спеціальний розрід 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, 227, 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. Клинггеръ: Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи, Київ, 1913.
 21) Contra Eunom. I, 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 коловний рух усього буття, яке входить 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; раніше — 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 Бартоломея Англійського та Брадварди; 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. Чепко 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. Ерінгер спосилається на Бзекіла (як і Сковорода) та на Якова, 3, 6.
 35) „Johann Michael Hahn's 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 пиде. Також R. Kroner: Von Kant bis Hegel, II та відповідні місця в „Psychologie der Weltauschaung“ K. Jaspersa.
 37) Haarp. L. Tieck, Abdallah, VIII, 6.

³⁵⁾ До містичної символіки Ріцьке порівняй мої замітки у статті „Skovroda und Angelus Silesius“, „Zeitschrift für slavische Philologie“, 1930, том VII, 1.

³⁶⁾ 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 змія як символ Христа у Франка, Рагадоха, 93.

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

До теми цього параграфу зрівняй іще ціні 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, 1909 (також як том XII серії „Breslauer Studien zur historischen Theologie“), раніше вказівка — K. Richstätter: „Stimmen der Zeit“, III, 361, 1926. Сандеус (північ твори його були напевно відомі в Києві — книга про символіку почитання св Діви знаходилась у бібліотеці Ст. Яворського, пор. цит. працю С. Маслоу та П. Чистович: Неизданные проповеди Ст. Яворского ст. 1867, 8, 13.) дає гарний збір символів містичної теології. До символіки кола — Sandaeus, 243, Gies, 101. В дальших параграфах читач найде огляд дальших джерел містичної символіки, її „енциклопедій“ та збірок.

4. Hieroglyphica, emblemata, symbola.

Поруч із діалектикою (антитектикою та наукою про коловорот) зустрічаємо в Сковороди 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 розшифрувати, 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 глибоко 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.

Філософський стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь перісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приєдбує екари філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами. Як у „досократиків“ під образними виразами („вода“, „вогонь“, *ἄπειρον*, *Διχῆ* і т. д.) дримають не цілком іще сформовані поняття, так і в Сковороди поняття заховані під покровою 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 значности різько окреслений, а кілька значінь, що їх сфери значности почасти сумежні, почасти далекі між собою, почасти навіть перехрищуюються. 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. Сковорода можемо скоріш назвати „українським досократиком“, що, однак, посідає весь складний філософічний 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 болванъла так, как подлым умам, но ясно, как в зеркаль, представлялась, а они, увидев живо живый ея образ, уособили оную различным тлнным фигурам. Ни один краски не изъяняют розу, лилю, нарцисса столько живо, сколько благолъпно у них образует невидимую Божию истину тльн небесных и земных образов. Отсюду родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, причти, басни, подобія, пословницы...“ (Баг. II, 152). В іншому місці Сковорода говорить про „знаменія, герби и печати“ (369). Не лише розрізювання „мудрого“ та „підлого“ розсуду грає при цьому ролю. В самому бутті, а не лише в нашій здібности пізнання, закладена ця подвійність; усе в світі є двобічне, все має в собі „землю“, „земне“, — та заразом 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, тіль, идол та ніщо“ (277). „Кожна думка повзе підло, як змій, по землі. Але є в ній (думці) також і око голубиці, яка дивиться поверх потонних 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 зявляється 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 тліпте лущиння правди, яка має від цього лущиння визволитись, скинути його з себе... Фігури — лише „торбинки для золога та лущиння зерна божого. Це є алегорія („иноказаніє“) та дійсна *ποίησις*. себто творчість: покласти в тілесну пустоту золото божє, може, хтось угадає та знайде в кошику прекрасну єврейську дитину, людину, що походить відкляєсь ізпонад євренських вод“ (196)³). Тому Сковорода звертається до читача: „Залиши фізичні казки беззубим дітям. Усе це — бабство, і казка, і пустота („бабіє, и баснь, и пустош“), що не веде до

гавані. Сіни скорше... всяке тіло. Злюся на тебе, що ти затримуся на лущинні. 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 символи — значить „розділити“, „відрізати“, „розв'язати“ різні шари буття — „розгадати“ завдання, проблему (300: Розділити и разр'їзнити значит то же). На місце відділеної, відрізаної, відрізаної „тілности“ приходять „нові думки, думки вічні“ (380). „Сину мій, як ти читаєш книгу виділого 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 усеїсний дух, що згори сходить, дух, що сотворив 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).

Свосвідність 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 коші та замісні фігури („віцефігури“) нечисленні та заповнили всю Біблію. Така фігура зветься антитип (пробобраз, замісний образ), якщо замість головної фігури поставити іншу. 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 мудрі мали свою власну мову, вони змалювали свої думки образами, ніби словами. Ці образи були фігури небесних та земних створінь, напр., сонце визначало правду. Кільце або зм'я, що звилася 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 ін.... Образ, що в собі заховує тасмницю, звався по-грецьки *Εμβλημα*, Emblemata, 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 до купи..., тоді вони звались *Σύμβολον*, Conjectura по-римськи; по-нашому — скинене, звержене... Такі фігури, що тасмне зображували вічність, вирізували старі на печатках, на каблучках, на посуді, на таблицях, на стінах храмів, тимто вони і звались Hieroglyphica, себто свята фігура або різьба, а тезмачі звались Hierophantes — свято-явники або Mystagogi, себто тайноводи“ (268—9). „Символ складається з двох або трьох фігур, що визначають тілність та вічність“ (373). „Подібні фігури, що заховують у собі тасмну силу, назвали грецькі філософи *Εμβλήματα, Ιερογλυφικά, Emblemata, Hieroglyphica*“ (373). „Фігури зуться часто свідки, сторожі або янголи“ (382).

Цю, як Скворода 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 предревняя 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 всепародна наука“ (227: кафолическая, то есть всепародная наука). „Языческіе кумирниці, божниці или капища тож храмы Христова ученія и школы“ (227). Старі (поганські) мудрі „зображували нематеріальне єство боже фігурами, щоб невидне зробилось видним, зображене фігурами створить“ (355).

Ми не можемо писати історії символіки перед Сквородою, тим більше, що це є велетенське завдання, а для виконання його зроблено лише найперші підготовчі праці⁹). Філософія античності (в її головних течіях, таксамо як і натристка, 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 нині навіть не підкреслювали отверто та ясно символічного характеру власної методи. Та як-не-як, а вже п'ятонізм обговорює поняття символу. В різних течіях п'ятонізму виявилися різні форми символічного світогляду. В античному п'ятонізмі можна знайти майже всі проблеми та теорії символіки, які пізніше розвивала філософія середньовіччя та нових часів. Цю символічне мислення — цілком своєрідне, про це в філософській літературі останніх років писали не раз¹⁰). 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 вказують подібність до думок Сквороди: ці приклади не завжди 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. Письма¹¹). „Після літерального переказу слід переказати й алгоричний сенс“; бо майже все в законодавстві (Біблії) має алгоричний сенс¹²). У законі „все є видним символом невидних правд та натяком на невисловлені науки“¹³). Коли ми в ап. Павла зустрічаємо лише обмежену кількість символів¹⁴), — уже перші інтерпрети Нового Завіту розумують над символікою, — напр., Юстин¹⁵). Тертуліян дає й класифікацію символів: *figurae, aenigmata, allegoriae, parabolae*¹⁶).

Ідея символічного витовкмачування Біблії єтає загальна, справа йде звичайно лише про те, які саме шари сенсу треба розрізняти, та кілька таких шарів. Звичайний поділ: літеральний, моральний та духовний або містичний сенс... Оріген сполучує теорію екзегези зі своїми метафізичними поглядами: „літера“ Письма є видна поверхня, лушпиння, сенс — є захований під цією поверхнею дух¹⁷).

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), Пліутарх¹⁷), 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 иншого): „Єгиптяни навчають тих, хто в них учитися, спершу того письма, що звется 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 (енігматично). Так вони роблять коло, щоб визначити сонце, серпюватий знак, щоб визначити місяць. Це приклади безпосереднього засобу писання. Символічним засобом вони користуються, коли за деякою подобою (значіння) предметів переносять або прикладають до чогось иншого, почасти необмінюючи, почасти змінюючи їх. А це хай буде приклад на третій, енігматичний засіб — инші 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).

Подрібно обґрунтування символічної методи дають, у згоді з думками Прокла, „Агеораггїка“. Церковну гієрархію та сакраменти треба розуміти духово або символічно. Бо ми бачимо взагалі „наднебесне в повних сенсу образах, сполучене в єдність — в ряботинні та повноті, божеське в людських аналогіях, нематеріальне в матеріальному, надетне в тому, що нам належить“²²). „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 метою. Небесна гієрархія в „матеріальних постатях та складних річах“ репрезентована земною. „Те саме має значність для всіх инних річей, які уділено небесним натурам надзмісловим чином, а нам символічно“. Мова образів є відгук (*ἀπὸχρημα*) 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 Платонового „Симпосіону“: „кожного 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 „невидно зробити видим“, — „земне є зродження небесного, тимто ми можемо з його сства та його фігури робити висновок про його духа; це є наука про сигнатури“²¹). Еразм бере за приклад той самий символ, який наводить і Сковорода (269) — напис на печатці Августа „*σπεῦθε βραδύως*“: ужиток символів він відносить до гієрогліфів, що повстали завдяки езотеричним стремлінням „сигнетських богословів“²²). Як розповсюджено було таке уявлення про сство 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 властивости фігурно зображених та змальованих річей“. Після того йдуть численні приклади²³).

Один із цікавих теоретиків символіки епохи барока, відомий слугітський письменник Атанасій Кірхер, теж зв'язує 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 подібности 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 досліджувати²⁴).

Містика нових часів перозривно зв'язана зі символічним думанням. Для Себастьяна Франка „назверхній світ є лише фігура та орган внутрішнього“, „світ є лише тішна фігура“²⁵). Для Вайгеля весь видимий світ — лише символ: „видний, тілесний світ, небо та земля є зєданий до купи дим, що повстав із невидного вогню, тимто всі тілесні речі заховані в невидному дусі“²⁶). І для Беме світ є „недієність безодні (Ungrund) або дзеркало вічності“, світ складається лише з „назверхніх фігур“. „Видний світ є обявлення внутрішнього духового світу... Він є предмет (Gegenwurf) вічності, в якому вічність зробила себе видимою“. „Таке саме сство є й назверхня людина“. „Бо цей світ є подоба сства божого, й Бог обявляється в земній подобі“. „Коли ми розглядасмо назверхній світ із сством його та розглядасмо 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 сства“. „Весь назверхній, видний світ із усіма сствами є знак або фігура внутрішнього духового світу“²⁷). Таксамо й пансофічні стремління Комєнського було спрямовані на „вказівку (руководство) від видного до невидного“. Вся пансофія зв'язана з цією думкою, зв'язана з цією думкою також і ідея „сигнатури“ та пізнання „літер“, письма, яким написано сство всіх річей²⁸). До цього саме комплексу думок належать і „природна мова“ Беме та містична інтерпретація альхеми²⁹).

До нового розквіту містична символіка доходить у романтиці. Вже „посередники“ романтики, „преромантики“ висловлюють ідеї символічного світогляду з безсумнівною ясністю. Так для Гамаана вся природа є „лише вислів, подоба... божа“, „вся видна природа є циферблат та стрілка“, „в образах полягає весь скарб людського пізнання та щастя“³³). Гердер присвячує темі символіки чимало сторінок — „чи не є природа писемьом, читке, високе писемьом Бога до людей?“ Вся природа, все створіння є „гієроглі“, „перша божа спроба писати“³⁴). — Те саме й в Баадера, для якого „все духово лише репродуковане у змісловому“, „так зваца зміслова, матеріяльна природа є лише символ та копія внутрішньої духової природи“, „форма, фігура, видна постать, сформованість якоїсь речі! Лише в живому (органічному) єстві ми її бачимо. Чи є вона щось инше, як літера внутрішнього єства, гієрогліф? Це не є лише дотепне порівняння, але глибока фізикальна правда, що ми при допомозі зору постійно читасмо — або бодай розбирасмо склади — в великій книзі природи“. „Образи присемні для душі. Вони є її єдина пожива. Приняття їх, переживування дає пасолоду, та без цієї поживи не може існувати здоровля душі“³⁵). Та й для Шляєрмахера „наверхній світ, із його законами та з його змінними зявищами, відкидає як магічне свічадо внутрішнє єство нашої душі до нас у тисячах піжних та піднятих алегорій“³⁶). Подібні місця зустрінемо і в Герреса, Ф. Шлегеля, Шопенгауера³⁷), та перед усім у поетів німецької романтики. Для Новалісового „учня в Саїсі“, що радє „перед чудесним накунченням фігур“, „ці образи, луплиння, прикраси зібрані коло божественного чудесного образу, що завше в моїх думках“. І Тік инше „що инше є плоди та квіти, ліс, скелі та море, тварини та люди, аніж повні значіння знаки та цифри, якими вічна творча сила написала свої думки та виклала їх“. „Вони існують тому, що вони щось визначають... Я схочлюю, бачу, знаю, що вони таке“³⁸). Ті самі думки знаходять спекулятивне формулування в Шеллінга, Гегеля та Зольгера³⁹).

Розумісться, думки Сквороди 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, Скворода висловлює низку думок, що їх ми зустрінемо і в Куліша, Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потебні, — в цьому типовість та характеристичність постаті Сквороди для української духової історії...

¹) А проте ширший її вклад та аналіза — лпше 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 „Этика и логика“ в „Научных Трудях Русского Народного Университета в Праге“, том 4, 1931, стор. 222 та далі.

³) „Спринг“ — 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. Лпше L. Volkmann: Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in

ihren Beziehungen und ihren Fortentwicklung, Lpz., 1923. Що правда, Фолькман ставить собі спеціально обмежено завдання.

⁹⁾ Пор. праці Кассірера, зокрема „Philosophie der symbolischen Formen“, I-III, Berlin, 1923 та далі, Вердьяв: Філософія свободного духа, 1-2, Париж, без року, А. Ф. Лосев, у різних своїх працях, зокрема в „Очерки авторного 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 Сквороді, 268 та далі. Не забуваймо, що Скворода також перекладав „De senectute“.

¹⁷⁾ De Isido et Osiride.

¹⁸⁾ De Aegypt. Myst.

¹⁹⁾ M. Schlesinger, op. cit. 68.

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

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 пнде.

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

²⁴⁾ Kramlinger, Weltdeutung in Grimmlshausen 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⁾ Principial 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 пнде. — З пізніших часів філософія символіки з вкористаннями 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 Етієра, 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, 1 22. „Biblische Betrachtungen“, 1758. Інст до Гердера з р. 1780; Пор. F. Lieb: Franz Baaders Jugendgeschichte, München, 1926, 45.

³³⁾ Surhan, XV, 526 та далі, XVI, 66 та далі; VI, 298.

³⁴⁾ XI, 182, 75, 60, 26, 17, 88 та пнде.

³⁵⁾ „Monologen“.

³⁶⁾ L. Volkman, op. cit. 116.

³⁷⁾ Werke, X, 282.

³⁸⁾ Пор. „Діалектика художественной формы“ А. Ф. Лосева; 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 понаводжували 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 діалозі 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:

А о а н а с і й: Ба! Откуда у тебе столько новых картин? Смотри: вся горница ими одѣта.

Я к о в: Не удивляйся: разумным людям мудрая картина есть планом представляющим обширность цѣлой книги...

А о а н а с і й: Что за вздор? Вокруг звѣри, птицы, лѣса, горы, скоты, воды, рыбы, гады и протч. Будто рай поганекій... Посмотрим на первую, что над дверьми. Что за птички сидят на — цвѣтуших вѣтвях?

Г р и г о р і й: Соловей с своими дѣтьми; учит их пѣть.

Я к о в: А прочитайте, что говорит картина?

Г р и г о р і й: „Родители суть наши лучшіе учителя“. Судите, не прекрасна ли пѣснь? И не должно ли почитать предков наших законы?...

Е р м о л а й: Взгляните сюда. О бѣдненькой олень: с воззешною в тѣло стрѣлою страждет возлѣ холма; пол стрѣлы в язвѣ; пропал он. Кто пособит?

Я к о в: Не бойся! Развѣ не видиши, что траву кушает? Она ему выгонит вон стрѣлу... Что сей тебѣ говорит олень. Природа превосходит н а у к у. Вот кто его учит! Самый лучший учитель.

А о а н а с і й: А протолкуйте мне, что это за иррог что-ли?...

Л о н г и н: Это раковина, или черепанка, или устрица. Откунай ее, она говорит самое премудрѣйшее: „нци себе внутрь себе“. Все ей добро внутрь черепа сохраняется.

А о а н а с і й: ...Ба! да ты, братец, и слона кушаеш?... Хлѣб да соль... -

Г р и г о р і й: Пѣт сво вкусѣе и здоровѣе...

А о а н а с і й: На что ж он в гору поднимает хобот?

Л о н г и н: Ожидает поздравить восходящее солнце. Вои 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?)...

Е р м о л а й: Кто-се таков? Какой-то молодчик. Конечно пить хочет. Наклонился к источнику...

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

Г р и г о р і й: ...О Нарцисс! Премудрая твоя пѣсенка, но не разумѣеи ея... Узнай себе. Заглянь внутрь.

А о а н а с і й: Воля ваша, не могу узнать сего хвостатаго звѣря: бѣжит и оглядывается, схож на волка.

Я к о в: Бобр, отгрыз сам себя ядра, бросив, убѣгает. Вои, смотри! Охотники гонят его.

А о а н а с і й: На чтож он, дурак, портит сам себе?

Я к о в: Охотникам пужны одни его ядра для аптекарей. Ничего не щадит, только бы усюконтить себе. Вот пѣсня его: „только бы не потерять сердца“.

А о а н а с і й: ...Взгляните на горящую свѣчу. Что она значит?

Л о н г и н: А вот видиши: лѣзает около свѣчи почной метелик... Вот прочти внизу ему награжденіе: „охота моя погубляет мене“.

А о а н а с і й: Смотри! Собаки на горѣ рвут оленя... Но сей олень, в челоуѣчьем одѣянн; что за вздор?

Я к о в: Бѣдный Актеон превращается в оленя. Вот при источникѣ моется е служанками Діана. Она его передѣлала в звѣря, чтобы охотника свои же собаки заризли... „Враги челоуѣку домашніи его“.

Л о н г и н: Здѣсь тщеславный Фаeton с шумом и с колесницею с небес низвергается... „Досажденіе мужа смиряет“...

Е р м о л а й: О прекрасный холм пріосѣщенный! Что за птички сидят на сухих вѣтвах?

Л о н г и н: ...пустыннлюбная горлица с своими дѣтьми въздыхает о своем супругѣ... Вот под деревом лежит ея любезный мертв...“ (352—5).

Дальніи символы Сковорода обединус докунт:

Г р и г о р і й: Скажи, миф, Аонасій, чего ты все смѣшеся? Я давно примѣтил. Что тебѣ смѣшно?

А о а н а с і й: Сміюсь твоим купидонам. Ты их множество собрал, помагає дѣло с бездѣлем, а христіанство с язычеством.

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

Л о п г и н: Смотри же, коль приличноє 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 поимый посящему благодарить.

Л о п г и н: Но еще больше одолжен посящій поимому другу... Для того, что посящій слѣди, а поимый очит. Один человек из двоих составлен. Подпись из Павла: „прилѣпляйся Господеви один дух есть с Господем“.

Е р м о л а й: ...Купидон цѣлюю 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 наводитъ 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 обьявляли думки образами, піби словами. Ці образи були фігурами земних та небесних створінь... ..Образ, що заховує в собі тайну Бога, зветься по-грецьки: *Ἐμβλημα*... коли дві такі фігури сполучені до купи, то вони зветься *Σύμβολον*, по-латиньки: *Conjectura*“ (268 та далі). Яків наводить декілька прикладів: „спои трава“ 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 сѣдленими с надписью: Сін тріє, выше всѣх стихій. Сердце устремившееся к вѣчному означалось образом стрѣлы, горѣ стремящейся в звѣздѣ, с такою надписью: долѣет мигъ один он. Сердце вѣчностью просвѣщенное образовалось кустарником или насаждением плодопринесшим зерно, падающее сверху поверхности земной, с надписью: Чаю будущія жизни. Изображалось и орлом взирающим и взлетающим к Солнцу с надписью: 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 убогает на него“ (тамсає).

Ще третє місце можна навести, а само ту сторінку з діалогу „Двоє“, на цьому місці (191 та далі) як символи Скворода вживає птиць, — по-першу відому вже нам ластівку, далі голуба, що вилетів із Погового ко-вчегу, 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 іншому, ніж наведено вище, значінні: 200, 268, 479), малпа (341), голуб (268), олень (скрізь), верблюд (207);

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

III. Рости́ни та рости́ний світ: колос (101 та далі), процвіла лалічка-посох (147), яблуна (204), яблуко (205), квасоля (268), зерно та сімя (268), хворост (299), хліб (409);

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

V. Продукти людської праці: трикутник (511 та далі), лабіринт (167), перстень (184, 268, 366), жорна (220), годинник (119, 239), аптика (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

Пореглядаючи цей список та перерхтуючи 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 (церковнословянською, 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 ніриберзькому 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 емолям маляріві виготовляти образи. А ростовський список Арсеній Мацієвич навіть замовив у „кремлі“ своїй 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 емолеми“⁽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 Сквороді, на всякий спосіб більшість тих символів, що їх Скворода наводить як приклади в цитованих вище вривках⁽¹²⁾. Так знайдемо зображення солов'я, що вчить своїх малих співати (як пояснює пам 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 извнѣ); далі слон витасє сїд сонця (422: *Pura placet pietas*; — Совѣтъ чистая богу угодна); побачимо тут і „пещасного Парциса“ (22: *Philautia* — Самолюбїе; але також „*Nosce te ipsum*“ — Знай самъ себе, 718; пор. до першої інтерпретації ще мідерит 484: Бѣдствовать бѣда тому, кто самъ себе любитъ), і метелика коло свѣчки (310: *Damnosa voluptas*: Охота моя приключаетъ мнѣ смерть, пор. ще 783), і Актеона (493 *Senit canum fera facta suorum* — Ближайшии его измѣнили), і Фаєтона (748: *Altius ascendentes lapsu graviore ruunt* подїбне речення знайдемо в „байках“ Сквороди), і голубку, що оплакує „свого милого“ (пор. 72, 299, 534, 639, може бути також: 99, 691), і корабель, яким кермує „кунїдон“⁽¹³⁾ (654, гаванї яку згадує Скворода, не знайдемо на гравюрі; напис иншиї: *Quam bene navigant, quos Amor dirigit*, що зближається до напису в Сквороді лише тоді, коли замінити „амор“ — словом Бог). Сліпого та кульгавого кунїдона бачимо теж на одній із гравюр амстердамського збірника (721: *Amantibus una voluntas* — лише схожість сенсу з текстом, що його подає Скворода). Бачимо й кунїдона, що несе земну кулю (744: *Plus quam Atlas* — Болѣ Отланта), і світову кулю, пробиту та цим скріплену стрілами (741: *Cuncta conservat amor* — любовь все бережетъ)⁽¹⁴⁾, і снїп сїна (414: *Hoc omnis caro* — Токмо сѣно, німецький текст: „*So ist alles Fleisch*“); і три перси (168: підпис иншиї *superabo*), і стрілу, що летить до зорї (217: *Unus sufficit*. — Єдина мнѣ довольна єсть), і „плодоносящу“ рослину (417: *Spes alterae vitae* — обновляюся, нім. напис: „*Wir müssen ein ander Leben hoffen*“), і орла, що підіймається до сонця (142, 260, підпис иншиї, ніж у Сквороди), і змію, що скидає свою шкіру (213: *Vestitutatae relicta*: Пригожа буду, егда кожу свою совлеку; також ч. 613: *Positis novis exuviis* — Тѣмъ обновляюся), і ластівку, що летить у вирїї (309: *Ailo hybernandam*: — Ищеть инде гдѣ жилища своего), й парештї й відкинуту державу (що її Скворода зве „земною кулею“ з хрестом — 225: *stultus fidit*: — Дуракъ нашего уповаєтъ).

Й инші емолеми знайдемо, здебільшоюч, в амстердамському збірнику. Ми не можемо тут наводити паралелї до всіх згаданих вище символів Ско-

вороди та аналізувати відповідні (ночасті великі) тексти. Лише коротешкі вказівки¹⁶). В амстердамському збірнику знайдемо в тому самому значінні, що й у Сквороди: бусла (104, 491, 283), малпу (557), голуба (372, 769), оленя (834), сирени (577), феїкса (57, 135, 320, 649); ростишна символіка Сквороди має, як ми побачимо далі (параграф 13), инше джерело, але знайдемо в „*Symbola et emblemata selecta*“ колос у схожому до Сквородинного значіння (582), процвілий посох (71); символи, запозичені з леживої 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 пераз (64, 69, 693, 834 та де инде), також: скеля (загодовна сторінка, 163, 462, 482, 576, 806), побачимо й лябірнит (443), перстень (168), годишник (35, 539), сітку (768), аптеку, якір, колесо, коло й т. д.

Зокрема падають у вічі свосрідні емблєми, що не такі часті в емблєматичній літератуарі, та їх написи, вже надто свосрідні. До таких належать: півонь, що пересилєє льва, лясаючи його своїм криком (Скворода: 339, 367). У „Символах та емблємах“ знайдемо аж два зображення на цю тему — 336: *Tremorem injicio fortissimo*: — Приклячаю и сильтїшшєму трясеніє; 410: *Veni vidi vici*: приїхаль, видїль, побїдиль. Орел, що піби вбиває оленя, сїдає йому на голову та бе його своїми сильними крилами по очах і заганяє його, таким чином, на смерть (Скворода: 332, 342), — і цей символ знайдемо в амстердамській збірці — 211: *Instante victoriae* — оумерщвляю его чрезь егоже труды.

Та в амстердамських „Символах та емблємах“ ми не найдемо цілого ряду емблєм та символів Сквороди, напр., згаданого вище бобра з підписом: „тїльки б не загубити серця“. Але цю емблєму ми знаходимо в розповсюдженому в ті часи збірнику емблєм Альдіянта¹⁹). — На прикінці однієї зі своїх байок Скворода розповідає: „В Харкові я бачив раз, поміж инними премудрими емблємами, на стїні салї¹⁷) таку: тварина, схожа на черепаху з довжезним хвостом — посеред її черепа сєєє велика зоря; тому ця тварина зветься в римлян *stellio*, бо зоря зветься *stella*; долї написано: *sub luce lucet*. себто: під світлом болячка. До цього підходить також слова євангелїї про прикрашенї труни“ (Бат. II. 117). Побїдну емблєму знайдемо, наприклад, у збірці політичних емблєм Сааверди, та в величезній та гарно виконаній збірці емблєм. І. Бонїуса, що видрукована в Аугсбургу 1705. р.¹⁸) Скворода згадує принагідно також „гємога“, себто „прилипало“ — рибу, що прилипає до кораблів, та, не зважаючи на свій малий розмір, мовляв, може зупинити великий корабель (339). Зображення гємога побачимо в зборї емблєм відомого німецького письменника І. Камерарїуса.

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

„Символи та емблєми“ 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 Епіфанія Славинецького була якась „Символика Египетская“²⁰). В бібліотеці Стефана Яворського (цею, між іншим, користувався харківська колегія, коли там професорував Сковорода) знаходилось кілька книжок символічного характеру: між іншим „Firmamentum symbolicum“ Себастьяна a matre Dei²¹), „Apelles symbolicus“ Кетена, емблематична збірка польського походження²²), збірки байок²³), „Arophthegmata“ Еразма²⁴), „Mystica Mariana“ Сандеуса²⁵) та, парешті, „Pia Desideria“ Hug-a, без сумніву одні 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 Кржшоновича), але й цілу збірку емблематичних штихів, видану в Києві 1712. року під назвою „Нонка-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 народного 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, пригтованої вже нами до друку.

Одне з джерел, з якого символічне мистецтво позичає свої образи, є філософічна література плятонізму. Уже в Плятона зустрінемо силу символів: деякі з них знайдемо, до речі, і в Сковороди. Так Плятон говорить про любов буслів до батьків (Alcibiades I, 135. E), що її зображували в численних емблемах пізніше, та що патяки 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 Плятона і сліпого мап-

ТАБЛИЦЯ І.



дрівника (Phaidros. 270. D), Respublica 506 Спор. у Сквороди легенду про снізця та кульгавого). Magnet є для Плятона образ душі, повної божественного натхнення (Юп. 533. D.), як для Сквороди він є образом душі повної божественної любові (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 постукати, з відповідною байкою Сквороди (Плятон: Theätet 179. S. та далі, Скворода: Баг. II, 170). Плятон порівнює пізнання з ловлюю птиць (Theätet. 197. C та далі), це саме порівняння знайдемо в Сквороди (див. далі)³¹).

Та образи Плятона прийшли до Сквороди не безпосередньо. Пізній плятонізм як-найбільше цинив символи, емблеми, образи: Плотін лише теоретично, практично такі плятоніки, 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 плятонічної символіки зустрічає нас у літературі та мистецтві ренесансу³³).

Символічні твори, передовсім збір символічних зображень, тягнуться весь 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 Сквороди.

Перший такий емблематичний збірник був, як здається, *Hypnerotomachia 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:

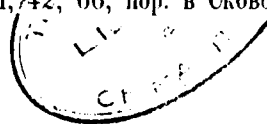
1. *Symbola Heroica Clavdij Paradini et Gabrielis Symeonis* (Антверпен, 156), у цьому збірнику побачимо змія, що напрям його руху не можна пізнати (69: Quo tendis?), любов мални до дітей (139), сніп сина ((141: Omnis caro foenum), рослину (158: Spes altera vitae), дельфіна (163: Festina lente), метелика 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 Альціята*³⁶) (Ляйден, 1574) показують нам бусла, що несе свого батька (*Graciam referendam*. 41), Актеона (64), Фаетона (69), Нарциса (81: *Philautia*), дельфіна (167), сліпого та кульгавого (187: *Mutum auxilium*) та ще декілька штихів, що нагадують символіку Сквороди.

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 сина (*Nos omnis caro I*, 100), рослину (102: *Spes altera vitae*), серпу, яка проковтує змію (II, 42, 66, пор. в Сквороди Баг. II,



162, 265), олень, що сам себе лікує від поранення (71), любов мални до дітей (79), олень, що його гонить орел (див. вище, III, 12), бусла (42), ластівку над морем (89: *Alto hybernandum*), метелика коло свічки (99: *Brevis et dampnosa 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 викопаному штиху цієї збірки побачимо ероса у сполуді з цими чи тими емоціональними зображеннями: змія, згорнута в коло (2: *Amor aeternus*), сліпець та кульгавець (15), земля кулі, 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. Йоран 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.), сині сіна на першому плані картини „*Суста суст*“ (75), вічність у образі змії (92, 94), ластівка — „*alio hybernandum*“ (99)²⁷.

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: *Volens trahimur*).

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

13. На заголовній сторінці книжки Маселіуса: *Speculum imaginum veritatis occultae, 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.²⁸

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 вишив у Амстердамі збір творів Я. Беме, заголовні сторінки цього видання, різані відомим голландським 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 речей Горация, 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. Анонімі „*Emblèmes ou devises chrétiennes*“. Ютрехт, 1697) показують нам слона, що витас сонце (96), коло з променями (127).

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

20. Величезний збір Бошіуса: *Symbolographia sive de arte symbolica* (Аугсбург, 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, комнас, трикутник, Поїв ковчег, оленя, скелю, рослину, верблюда (*Nunquam satis*) змню, змню, що скидає шкіру, метелик коло свічки, стрілу, коло, кулю (*Quiescit totus in uno*), гору, мідяного змня, малю й т. д.⁸⁰).

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

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

23. Цілий ряд емблематичних творів склав Люйкенс іудіор; мені були доступні видання з рр. 1711—1767⁸⁰).

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 найцікавіші для дослідника Сквороди емблеми: душа сидить на олені, що біжить до джерела (40), душа летить як „окрылатъвшая дѣва“ догори (40), земля 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, патяки на цю символіку знаходяться в іншому, нами вгорі не згаданому ряді картин до цит. видання Ардта. 1738). Чи не це ви-

дання було перекладено на російську мову під назвою: „Серце человеческого 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 „Столиця и утверждение истины“ (Москва, 1914), замість еніграфів, 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 „каталогами“ 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 опомастики.

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

3. Ще цікавіша для нашої теми друга книга того самого автора: *Pro theologia mystica clavis* (Кельн, 1640); вона подає спис 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) в „*Synopsis doctrinae totius iconomysticae*“ (1 та далі). Автор подає дефініцію різних родів символів (4 та далі). Цікаво, що автор зачіпає 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 списом тварин, що їх вирятував Ной у ковчезі...

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

7. Спеціально забарвлення має книга Scarlatius Octavius: Homo et ejus partes figuratus et symeolicus, 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 місяця, 1776), що був, м. пн., перекладений на російську мову (нім. перевидання першої частини, 1849)⁴²). Крім означення емблеми (833) та їх класифікації (832), словник Oettingera 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 Oettingera, 832); що 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 повних часів: Дюрер (малюнки до *Novae pinto*⁴⁵), Леонардо да Вінчі⁴⁶), Рафаель⁴⁷), Тіціан⁴⁸), Бенвенуто Челліні⁴⁹), пізніше — Берніні⁵⁰), Калло (*Lux Claustris...*)⁵¹), в XIX. в. Філіп Отто Рунге⁵²) — всі вони були зачеплені впливами символіки. Вплив символіки був величезний у церковному мистецтві: від суїтів до пієтистів! Як приклади символіки можна навести (принадково 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, Ошпургу, 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 Гріфіюса⁵⁸), Гарсдрофер часто згадує Сааверду⁵⁹), вірні Андреє повні символічних образів⁶⁰), можна знайти символіку та емблематику в М. Оніца, П. Ройзнера, Роллінгагена, Ловенштайна... Безсумнівний вплив містичної символіки в релігійних поетів: Ангела Сілезія, Ченка, 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-європейського⁶²а).

Можна простежити впливи символічного мислення і в історії філософії: від Плятона (пор. сказано 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 плятонізму 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 Плятона та Арістотеля до Лока та Коменського, ця *tabula rasa* знайшлася і в символічній літературі, чисту дошку знайдемо в таких збірках, як Сааведра, Боніюс, амстердамський збірник; до речі, *tabula rasa* замандрувала навіть до Грімельсгаузенового „Сімиліціссімуса“! Емблеми згадує часто ще Баадер: він цитує навіть у своєму щоденнику відоме нам: *Γνωθί σεαυτόν, Ne te quaesieris extra* (XI, 101). Та і в ввіді 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!⁹²)

Таксамо не слід недоцінювати значіння символіки в історичному розвитку містики. В основу містичної символіки лягли символіка „Пісні пісень“ та Плятона. 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 Николая Кузанського нам уже відома. З думками Беме емблематика сполучилась лише „заднім числом“ у прекрасних пстихах Люйкенса. 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, походить із одного з відомих нам джерел: з Сандеуса (я установив також залежність Ангела Сілезія від емблематичних збірок)⁹³). Готфрід Арнольд доповнює Арндта емблематикою (згадані вірші та пстихи)⁹⁴). Мадам до-Гюйон шукає патрениця у збірках Гуга та Вена⁹⁵). Та ще в Рільке знайдемо ту саму традиційну символіку та емблематику⁹⁶).

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 Багаліві та Бонч-Бруевичеві, ми знаємо зі спадщини Сковороди (а таких малюнків є в нього ще не один)⁹⁷), стоять цілком у традиції емблематики нових часів: всевидюче око, голуб на скелі серед моря (до речі, піби просто скопійований з амстердамського збірника)⁹⁸), 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 Багалій: Історія Слобідської України, Харків, 1918, стор. 272 та далі. На жаль, не цілком певно, чи малюнки ці зроблені Скворородою самим. Крім, що видав Багалій (272-3), такі невдалі, що ми можемо тут подати ці малюнки лише за малюнками сестрою п. М. Вітницького.

²⁾ Також копії в бібліотечі київської Духовної Академії має малюнки, див. Бонч-Бруєвич, *op. cit.*, стор. 319, примітка 564.

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

⁴⁾ Ми не хочемо дати тут ані повного списку всіх образів Скворороди, ані в кожному окрому 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⁾ Скворорода підкреслює, що в основі його перших творів лежать „образи“ („Наркисс“, 75), „картинки“ („Асхан“, 125), малюнки має Скворорода на увазі й депиде (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 Горняя, но нога прикована цопью к земному шару, мѣшаєт“ таблицю 39 (між стор. 342-3) в книзі „*Pia desideria emblematis illustrata*“ Н. Hugo, Антверпен, 1624 (ця книга була, ймовірно, в бібліотечі Ст. Яворського).

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

⁷⁾ Цей вплив я установив р. 1931, та тоді такі прочитав про це джерело Скворороди доповідь у празькому 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 Скворороду — 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 емблематичної літератури, збірник із р. 1732.

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

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

¹²⁾ Цитую число малюнка у збірнику.

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

¹⁴⁾ Чому Скворорода 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⁾ Скворорода бачив, очевиднож, або повішений на стіні малюнок, або відповідне емблематичне 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. Яворскаго*. „Чтевія въ Обществѣ Нестора Лѣтописца“, 1914, том 24, число 402, пор. 406.

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

²³⁾ Маслов, стор. 133.

²⁴⁾ Тамсаме, число 464.

²⁵⁾ Тамсаме.

²⁶⁾ Тамсаме, ч. 536. Про Гуга — див. вище.

²⁵⁾ Видана в Верховського: „Духовный Регламентъ“, Ростов над Доном, 1916, том 2.

²⁶⁾ Тамсаме, члста каталогу 1549 та 1731, пор. 1265, 1409.

²⁹⁾ Про Кржищоновича П. Попов у Збірнику на пошану Багалія, Кнів, 1927, стор. 668-697. тамсаме репродукції шпихів; про „Нюпку“ — Шероцький, „Наше Минуле“. 1918, I. Буслав (Моп Досуги, II, 1886, стор. 99 та далі) навіть ще два емблематичні видання, що мені не були доступні: 1. Царський путь креста Господня, Чернігів, 1709 та 2. („лубок“) Емблематъ духовный ко обученію хрстіанской вѣрѣ, 1743 р. Пор. іще російський збірник „Зеркало внутренняго чловѣка, въ которомъ каждый себя видѣтъ, состояніе души своей познавать, и исправленое 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 хрстіанської 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⁾ Два зокрема Фолькман, цит. твір. і H. Green: Shakespeare and the emblem writers, London, 1870.

³⁴⁾ Тамсаме та мої праці.

³⁵⁾ Фолькман, 36.

³⁶⁾ Перше видання 1522. Пор. книгу (що, одначе, 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 ласкавості проф. д-ра В. Гетерса (Бонн), якій дозволив мені використати свою збірку. Назву лише ці збірники тут: 1. Het leerzaam Nuts-gaad. Amsterdam, 1711; 2. Jesus en de Ziel. Een Geestlyke Spiegel vorr't gemoed. Amst. 1714; 3. Opwaardige Wereld. Amst. 1728; 4. Voncken dee Liefde Jesu. Amst. 1737; 5. Beschouwing dee Wereld. Amst. 1738; 6. Het overvloeiend 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“ Цезаре Ріпа.

⁴²⁾ Див. Ф. Ліб у „Zeitschrift für slavische Philologie“, 1932, Пор. 3-4 Етія-гера 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 томи, 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⁾ Тамсаме, 31 та далі.

⁴⁷⁾ Тамсаме, 40.

⁴⁸⁾ Тамсаме.

⁴⁹⁾ Тамсаме, 49.

⁵⁰⁾ Тамсаме, 65.

⁵¹⁾ Тамсаме, 104 та далі.

⁵²⁾ Тамсамсаме, 116 (не цілком переконливо).

⁵³⁾ K. Künstele: 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 Фульді, Agneskapelle в соборі в Аврсбургу, Schlosskapelle Saalfeld, те саме Eisenberg, церква в Oppurg-у, St. Marien та St. Wenzel у Навмбургу, 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 Reichmannsdorf-і та інше. Пор. ще K. Gielow: Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Alogorie der Renaissance. „Jahrbücher der kulturhist. Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses“, том 32. Wien-Leipzig, 1915.

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

⁵⁵⁾ Див. пиде.

⁵⁶⁾ Фолькман, 65.

⁵⁷⁾ Тамсаме.

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 Ченко, Breslau, 1930, стор. XVII.

⁵⁹⁾ Суварц: Die deutsche Barockdichtung, Ляйпциг, 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.

^{61а)} Згадаємо тут деякі твори містичної літератури, до яких додані окремі символічні зображення: 1. J. C. Gichtel: Eine kurtze Eröffnung und Anweisung der dreyon 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 Hertzons-Seuffzer... Frankfurt a. M. 1724; 4. (Johann Tennhart): Allgemeine und derzeit höchstnothwendige Seelen-Cur... 1733.

⁶²⁾ Ще більше символів можна було б указати в Шеллінга та в представників філософічної романтики.

⁶³⁾ Про це — див. мою готову до друку працю про впливи емблематики та символики 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 Вонч-Брузвича, див. вище.

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

6. Біблія.

Символічну інтерпретацію Сковорода прикладає найбільше до Біблії.

Становище Сковороди 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 солодні 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 пасолоджуватись. — — — Найнустіші тонкості 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 жонкою, 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 вихвалює Сковорода Біблію. Та він не обмежується лише вихвалами, а дає й теоретичні міркування про єство Святого Письма та про методу його товчмачення.

„Біблія єсть маленькій Богообразный мір или мірок“ (370). „Чи це 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-

монтами, які ведуть нашу думку до розуміння вічної природи”), захищеної у тлішній так, як малюнок захищений у його барвах” (496). Тому Сковорода зве Біблію часто просто „символічний світ” (502: символічний мйр) або „фігуральний світ” (505: фігуральний мйр). В Біблії відбивається цілий світ: „Як соняшне світло на водах, а води на поверхні блакитного озера, або як різнобарвні квіти на сдвабшому тлі, на хитроткашому шовку, так Правда зявляє своє прокрасне 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 старовипних, головно египетських, 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: „Жона Лотова“, „Израильській змій“, „Потоп зміи“. Біблія „с дураком дурна, а с пренодобним пренодобна“ (179). „Библия есть человек и труп“ (202). „Библия весьма есть дурною и несложною^о) дудкою, естли ее обрашаем к нашим плотским дѣлам, бодущій терновник, горькая и невкусная вода, дурачество... Божіе: или скажу лайно, мотыла^о), дрянь, грязь, гной человеческій“ (261). Одначе 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 „нескладно“, виши в цьому самі: бо „немає нічого солодшого та правдивішого, як грати на ній Богу, а не стихіям, Господу, а не світові, не тлішню, а Вічності“, „очень вздорно и худо разногласит... естли стать на ней играть для плоти и крови“ (261). „Наше безглузде нахабство, що цінить 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, вдув життєвого духу, вигнання з раю, шияцтво Лотова, Сара, що родить, усесвітній потоп, стовпнотворство, перехід пішки через море, чин жертви, лйбрішт громадських законів, мадрівка в якусь нову землю, дивовижні війни та перемоги, чудернацько 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 пельсольці? Що за вогнища ріка? Що за челюсть адська? Вірять у все це проста старовина, наш вік — просвічений... Вони підходить до цієї спадщини без смаку та без зубів, жууть саме лише просто та гірко душннннннн“ (265). „Когда в Божіих книгах читаеш: пішество, наложничество, кровосмѣшеніе, амуры 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 сіи улицы, ведет тебѣ в горнія страны, и чистый край, не в плотскію мудрованія, и исходит к вѣчному. Библии нѣтъ пужды до брѣуха, до нижнего сего нашего Бога, ни до брака, ни до царя плотского. Она вся в вышнем Божѣ” (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 змії). „Цей семиголовий дракон, Біблія, одригаючи хвилі гірких вод, покрити всю землю суєвіррям“ (361). Біблія є водночас „Бог та змія“, вона є „плоть та дух, нерозум (буйство) та мудрість, море та гавань, потоп та ковчег“ (506). Вона є „змія, але разом і Бог. Брехлива, але й правдива. Дурна, але й премудра. Зла, але разом і добра“ (512). Бо змія „с хитрий та вється в кільця так, що не видно, куди хоче, якщо не помітити його голови. Так і вічність є скрізь, та ніде її немає, бо вона невидна, прикриваючи своє обличчя („упостає“)..." (505). Біблія „блює брехнею“, „нісенітницею“, „спокушує“ християнські душі, приводячи їх до суєвірря, сектарства (507). Біблія „нашеноче тобі, ...що Бог плаче, гнівається, смить, кається... Потім розповість, що люди повертаються в соляні стовни, 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 трубного гучу ваяються міські мурі, гори скачуть як вівці, ріки плещуть руками, ліси й поля радіють, вовки приятелюють із вівцями, хлопці граються з гаснидами, мертві кости встають, із яблунь падають небесні світила, а з хмар кружляє каша з перенілками, з води повстає вино, а німі, напившись, розмовляють та прегарно співають і т. д., і т. д. — — — Бачиш, що змія 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 далий нам ізгори, а його одригаючи, одригнула, виблювуючи, виблювала паща змія... — — Чи по цей змія заслуговує за це блювання, нісенітницю, болячки, муки все-світнього сміху, призраства та лайки?“ (508—9). „Змилуйся та поспівуй нечлеленням... нещасним мученикам, що, спокушені спокусою цього ката, повиколочили собі спокусливі очі, ...та добровільно покастрували або в великій кількості поспалювали сами себе“ (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 ловит).

Сковорода хоче „судити“ змія (509). Присуд цього суду: що змія має бути „піднятий від землі“, себто Біблію треба інтерпретувати символічно. Ця символічна інтерпретація впливає як мідяний змія у пустині, погляд на нього повиліковував тих, що їх ужалили 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 зашепокоюють усю Європу“ (67). Тому то можна сказати, що з Біблії зродилися „численні нісенітниці, суперечки, секти, міжусобиці та дивовижні, ручні та словесні війни, дитячі страхи й т. и.“ (361). „Говорят суєвіру: Слушай друг! Нелзя сему статся...

Противно натурѣ... Крестея здѣсь что-то... Но он во весь опор со желчію воіет, что точно летали Іліини кони. При Елисеѣ плавало де желѣзо, раздѣлялись воды, возвращался Іордан, за Іесуса Навина заценилося солнце, за Адама зміи имѣли языкъ человѣческій... Вот! Скоро де конецъ міру... Богъ знает, можетъ быть, в слѣдующій 1777 год, спадут на землю звѣзды... Что? Развѣ пользя, чтобъ Лотъ былъ пьян от ново выдавленнаго вина?... Пускай оно у нас не хмѣльное, но от Бога вся возможна... Сих дрожжей упився, суетѣ бражничаея и коллогласуетъ нелѣпую, объявляя неприятелиа 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 ложь и буйство не в том, чтобы лжи нас научала, но только во лжи нанечтала слѣды и стези, ползущій умъ возводящій к прельщенію Истинѣ“ (362). „В сихъ вракахъ, какъ в шелухѣ закрылося сѣмя Истинны“ (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. Воша — 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, кінцем або кордоном, гаванню, берегом або стіною, місяцем, мостом. Библия, ця стіна „граничить между свѣтом и между чужою тмою... Сія стѣна имѣетъ темную сторону, ту, которая смотритъ ко тмѣ. Но страна ея, к востоку обращенная, есть внутренняя и вся свѣтомъ вышняго Бога позлащенная...“ (108)*.

Сковорода говорить про „вічний зміст“, що захований віби 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 покровою захована золота палиця, прикрашена дорогоцінним камінням (130). Або він порівнює Библию з печерою, де знаходиться прегарна картина (172). Або ж змальовує Библию як чудовий сад, оточений навколо непрохідними тернами, „терновником церемоніальним“ (176, інші образи Библиї — див. 289 та далі, 290, 287 та інших місцях).

Розвизування біблійної символіки. „Фігур“, пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди, можна сміливо сказати, одне з найвищих релігійних та етичних завдань, „гностичне“ завдання людини. Одне з можливих завдань людини, а може, навіть і призначення людини. „Пустельник жив у глибокій самоті. Що-дня при сході сонця він ішов до великого саду. В саду жила чудова та западто спокійна пташка. Пустельник 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 руках, 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 пустельник, маю дві розваги: маю пташку та початок. Я завше ловлю пташку, та ніколи не можу спіймати. Маю тисячу

й один шовковий фігурний вузлів. Шукаю в них початку, та не можу розв'язати" (365)¹¹).

Пізніше Коваліський зрештою мав погляди Сковороди на св. Письмо короткими тезами: „Багато людей — мовив Сковорода — не розуміючи мене або не хотючи розуміти, брешуть, піби я відкидаю історію Старого та Нового Заповіту, бо я признаю та сповідаю в ній духовий сенс, почувваю 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 воюка, неустрашність, мужність, сміливість його, то тим я не нищу його вбрання та його знаряддя. Одяг, убрання, знаряддя воюка є історія, а сенс та слава цієї історії є дух воюка, 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, певже я негую цеглу, вапно, залізо, пісок, воду, камінярів, різьбарів і т. д., піби нічого того й не було? Я дивуюсь сенсові храму, але тим не відкидаю його зовнішности“ (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 шодо „зовнішности“ Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII. віку та просвічености, напр., вплив Раїмаруса, 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 довгий час, я хочу зупинитися трохи на деяких явищах, що в історії християнської екзегези нагадують Сковороду.

Негативно ставлення до „літери“ св. Письма було при всякому алегоричному або символічному витлумачуванні його, розуміється, цілком необхідне, хоч би вже тому, що через „зняття“, неґацію, відкидання зовнішньої форми, „лушпиння“ можна дістати доступ до внутрішнього сенсу. Філон який — поруч із инними представниками „александрійської школи“ — один із перших приклав цю екзегетичну методу до св. Письма та мав рішучий вплив на християнську екзегезу, будував уже на філософських засновках Плятона: він не тільки міг знайти в Плятона найемілівіші тлумачення Гомера, але також і одне місце, що дає теоретичну підставу такої екзегетичної методи: я маю на увазі розрізювання у Плятона „літери“ та внутрішнього сенсу мови (Philebos, 17 B та далі). Для Філона значний принцип: „після літерального оповідання слід передати також і алегоричний сенс, бо майже все в законодавстві (Моїсея) має алегоричний сенс“¹⁴). Бо зміслове 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, тінєвий образ (*ομιά*) вища правда є сутнє та реальне (*οὐμα*). Історія та література — лише безвартісні тіші. Бога можна зрозуміти не тільки через Письмо, а навіть і через його твори: це є ворожба з тінєй¹⁶). Навіть поняття творення (креації) Філон інтерпретус алегорично¹⁷). Розрізювання 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 подостойне Бога. „Правда лежить у тому, що досліджують те, що Господові, всемогутньому Богу, цілком відповідає та йому личить“. Література та сенс стоять одне до одного як лушпиння та зерна¹⁸). Те саме знайдемо і в Оригена: Письмо темне, — „до кожного рядку знайдемо ключ, але не той, що сюди належить; ключі порозкидані в безладді по всьому домі, та важко їх пайти та вибрати“. „Літеральний сенс має часто певірне, безглузде, протирічне, неможливе, некорисне, має речі, з яких повсталала сила помилок“¹⁹). „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 шукав 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 потрібний сенс Письма в Клименті²¹). За Григорієм Письмим „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 згучать у німецькій містиці — головно в часах після реформації. Але й до реформації зустріємо досить окремих заміток, що базуються безпосередньо на святоотцівській літературі. Одна з улюблених тем містичної інтерпретації для містиків, починаючи від Берггарда Клервоського до Бонавентури, є „Шени Писень“. До містичної інтерпретації Біблії приєднуються, здебільша, містичні інтерпретації етичних законів. Так у Майстера Екгарта²⁶). В Тавлера знайдемо місце такі: „Бог любить серця, та йому нічого робити з тим, що назовні, як пости, омивання та інше“²⁷). Різкі топи згучать у Себастьяна Франка, що своїми парадоксально загостреними формулюваннями найбільше нагадує Сковороду. Літери — це певний засіб тасмного писання: „Христос каже ясно, що він тому приховано, порівняннями, алегоричною мовою (як Пітагор зі своїми учнями) говорить із ними, щоб його тасмниці, завіншана 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 боже“²⁹). Якщо Письмо розуміти за літерою, то „треба повідрубувати руки, повиколовати 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 згучить тут, инший, як вона брешить там — — — Напевно всі секти від чорта та плід плоті, повязані до часу, простору, особи, закону, та стихії — — —“. „Отже Бог заховав невидне, сутис в видне, фігурне. Він дає правдивим людям слово боже, 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 показачи 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 боже двосічний меч, хто з ним не зміє заходитись, легко себе поріже“. „Літера є ліхтар... А звитий 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 шматків із Письма сотень цитат, що на перший погляд протирічать одна одній³⁵). Тому можливо не розуміти Письма: „Слово боже є для нечистих нечисте й є причина, що вони робляться злі“. Письмо є, коли його невірно 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 ливва 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 навіязуються мотиви: „царство боже в нас“ — „це царство та священство не полягає ні в якому зовнішньому єстві, ні в якій місці, 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 напою, турками, в усіх сектах, підданих пародах³⁹). — Те саме в Швенкфельда: сенс витовкмачення 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, меморіялу — — віри або духа божого в нас. Як ти його не маєш, та для нього не живеш, то Письмо є темний ліхтар, та навіть ливва, 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 боже 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 внутрішнє, живе, що є в серці“. Чорт „може наподобитись до янгола світла та передягнутись, прикритись покровою Письма“. „Писана літера є тінь слова, діє не слово, а нам лише нагадує про слово⁴²). — Вайгель нападає на „церемонії“ таксамо, як Скворода, 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 Боже з зовні, із сакраментів“. „Члени людської або „церемоніальної“ церкви є „вовки“, „ведмеді та льви“, „сліпі“, „злодії та вбивці“. „Суперечка про сакраменти є зайва“, „непотрібно та даремне переслідує та проголошує за єретиків одна секта другу через сакраменти“⁴³). „Із негування внутрішнього слова або чуття поважають усі секти, єретики, через мертву літеру“⁴⁴). „Так як лілеї або троянди ростуть серед тернів, або пшениця — в полі, таксамо найдемо членів правдивої католицької церкви під папою, Лютером, Цвінглі, турками та іншими народами“. Через неправдиві, сектантські науки „виколоють слухачам очі, відіймають у них слух та язик внутрішньої людини“⁴⁵). У Вайгеля знайдемо також і науку, що йде від Філона та Климента про обявлення Боже у трьох світах: у світі, в Біблії, та в людині (= мікрокосмосі) самій. Три світи Сквороди 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 Боже, 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 Сквороди не знайдемо.

Таксамо й Беме належить до тих, що борються проти літер 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 Боже 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 пишаниєся в постаті Арона... Було б ліпше, не мати ніяких церемоній, а тільки вжиток наказу божого, який він нам залишив у своїйому союзі та заповіті“⁴⁹). „Усі зовнішні церемонії без внутрішньої 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, відкля поприходили, нехай будуть собі вони турки, жида, христіяни, та зуться 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 роль цей образ „трьох книг“ грає в Коменського⁵⁴). Знайдемо ми його і в Фрашкенберга⁵⁵), і в Арндта⁵⁶), і в Етінгера⁵⁷), і в М. Гана⁵⁸); споріднені думки (природа — „неписане обявлення“) ще в Шеллінга.

У Сквороди 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 надвійний характер — „кому це дав отець, той бачить кризь світло та ясність там, де інші нічого не бачать та негують“ (XI, 73).

¹⁾ Це місце дуже важливе для історії духового розвитку Сковороди. Дивним чином, 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 (дав. нижче в § 29-му що в ідеях 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“ містків (див. далі параграф 14).

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

⁴⁾ Тому есхатичні твори Сковороди були заборонені російською цензурою аж до 1912. року. Мягше висловлювався Сковорода раніше — напр., у „байках“ своїх (Заг. II, 167).

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

⁶⁾ Читаю „мотила“ (= кіаяк) 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⁾ Ери, оп. cit., 275 творчість „істинное и матеріальное Боговоплощение плі Библія“. Коли розглянемо приклади Сковороди (вексель, асягнація, „завѣт=заповіт“), то нам буде ясно, що біблія „с богом“ лише символічно...

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

¹¹⁾ Це оповідання заховалося в українській літературі й депьде — пор. Читанку М. Возняка, стор. 218 та далі. Образ богопізнання, як ловлі метеліка, якого ніколи не вдається спійматн, зустрічаємо в Раїмунда Люллія (див. J. Bernhart, op. cit., стор. 161). Пізнання — пташка у клітці — вже у Платона, див. Theaetet. 197. С. та далі.

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

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. evan. gel. VIII, 10. — Але натяки на алегоричне втлумачення 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⁾ С. 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. Епфановичъ: Преподобный Максимъ Исповѣдникъ, пѣв, 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 verbütschliert mit siben Sigeln verschlossen Buch, 1539, IIb, Aijb; IIIa, Aijja; IIIa, bija, IIb.

- ³⁵⁾ Arche..., СІХ та далі.
- ³⁶⁾ Тамсамо, Cl.XXXVIII, Cl.XXXVIIb.
- ³⁷⁾ Chronik, 93b; Morie Enkonlon, 60a року, 89b, 114b, цитовано в Kouře: Sébastien Franck у „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses“, 1931, 4-5, 335.
- ³⁸⁾ Paradoxa, 273, 248, 198, 45, 117.
- ³⁹⁾ Das vorbutsch. Buch.
- ⁴⁰⁾ Von der hälligen Schriffit irem Inhalt Ampt rechten Nutz Brauch und misbrauch, Strassburg, 1594, VI, V.
- ⁴¹⁾ Deutsche Frömmigkeit, Jena, 1916, 162.
- ⁴²⁾ Der güldene Griff... Newenstatt, 1616, 37, 39, 52, 55, 58, Kurzer Bericht. Blij, I b та далі.
- ⁴³⁾ Kirchen- oder Hauspostill, 1618, I, 191; II, 61, 98 та далі; I, 171, поp. II, 330.
- ⁴⁴⁾ Dialogus de Christianismo, 1614, 55.
- ⁴⁵⁾ Opel, 170, Der güldene Griff, 37, 55; Dialogus de Christianismo, 53, поp. 93.
- ⁴⁶⁾ Дав. 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. Поp. E. Seeberg, Zur Frage der Mystik, Leipzig-Erlangen, 1921, стор. 4, прим. 4. Про пншу містичну літературу, що йде в тому самому напрямі — тамсамо, стор. 16.
- ⁵²⁾ Засновки цієї науки (природа — неписане обявлення, паралельно біблій) вже в Ареопагітиках, поp. Г. Флоровський: Византийське отци церкви V-VIII, Париж, 1933, стор. 101, також і в Максима Сповідника — поp. Бриллиантов: Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ І. С. Эриугены, СПб. 1898, 193-4, цит. Ери, оп. cit. 39-40. Вже в Раймунда Сабундського та в Кампанеллі знайдомо цей образ. — Отже в Дютуа, від якого цю науку надумку Багалія та Шпета (Очерки истории русской философии, Петербург, 1922, том I), позичив Сковорода, ця ідея не є ніякою новою. Проблема звязку Сковороди з Дютуа втрачає, за нашими міркуваннями, в тексті книги всяку актуальність! Зближення з Дютуа базувалося, що правда, на можливості посереднього звязку Сковороди з Дютуа (через Ковалінського).
- ⁵³⁾ Weigel, Soli Deo Gloria, 27, Boehme в Kouře, Boehme, cit. 188, 191. Peuckert, op. cit., 27, 69, 175; Nollius: Vita sapientiae triuna, 1620.
- ⁵⁴⁾ Поp. Opera didactica omnia (Amsterdam, 1657), I, 432, 438; Коменський одрізняє „живу книгу світу“, „Кодекс святого Письма“ та „Малій світ“ (Vešk. Spisy, акадом. видання, I, 161, 158, 383 та в пн. 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). Поp. 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 — поp. D. Mahnke, op. cit. та Supplement 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 ролю і в католицькій містичі — 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 иноді 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 зачінає у своїх творах, не були йому чужі, але він не знайшов для них у своїх — з філософського пункту погляду „пропедевтичних“ 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 обговоримо 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 однастайні щодо їх сенсу, що наука Сковороди про матерію схарактеризувати неважко¹).

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

автора. Ми виписуємо тут найхарактеристичніші означення в їх оригінальній (словено-російсько-українській) формі: „рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, сточь, вздор, силочь и плоть и плетки“ (62), „вещество или матерія, земля, плоть, тѣнь и проч.“ (64), „видимость есть травко²), лесто, мечтою и ищезающим цвѣтом“ (98), „всяка виѣшность есть трава, тѣнь, ничто“ (91), „земля, плоть, пѣсок, пельнь, желчь, смерть, тма, злость, ад...“ (98), „мечта, сон, сморть и суета“ (109), „блудница, сирѣчь, земля, плоть и кровь“ (134—5, також 521), „Беззаконная пятя, 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 Египетская и поле Танеос, сирѣчь, поле пагубы и поле мертвецов и поле жажды“ (314), „Пригадаемо Плотина, для якого матерія теж була лише „тінню“, „брехнею“, „злом“, „смертю“, „тьмою“ і т. п.³).

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

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

Те саме говорить усі ті вирази, що підкреслюють „видимість“, підкреслюють, що матеріяльне буття лише „здається“ нам. Коли Сковорода зве матеріяльний світ „видим“ (видимый), то він теж має на увазі, що світ є лише видимий 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), пачалородная тма (214), „холодный смертный мрак“ (109), „матеріальний мрак“ (217, пор. 514); той самий ілюзорний характер матеріяльного 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...“ (203). Матерія закриває від нас правдиве буття, вона є до деякої міри завіса, що прикриває дійсність⁴), „завѣса“, „покрывало“ (52, 521); навіть зовнішня краса (як побачимо, красі Сковорода не відмовляє деякої онтологічної глибокої основи) ховає під собою часто ніщо: матерія є „красная грязь и грязная краска и живописный порох“⁵) (245). Той самий сенс мають, як здається, такі й речення як: „все то идол, что видимо“ (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 матеріяльного буття виявляється і в тому факті, що матерія „тлінна“, „гниє“. „Тлінність“ є головний атрибут матеріяльного 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. Матеріяльний світ є „умирающая жертвость и старѣющая старость и тлѣющая тѣнь“ (110). „Всяка

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

Вже инша тема намічається в тих місцях, де Сковорода говорить про те, що матерія є „зовнішнє“, назверхнє“. Матерія є „пята“ (137 та инде), „хвост“ (135 та инде), „хребет“ (тамсамо)⁹⁾. Ці епітети ставлять уже питання, що саме маємо ми протиставити цьому „зовнішньому“, як „внутрішнє“. 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, *εὐδὲ ἀμορφον* — ця думка знову стоїть у згоді з античною традицією (Плятон, Плотін, Августин¹¹⁾): „Сія безобразная¹²⁾ грязь, возвращаясь к своему началу¹³⁾, приемлет от него печатлѣемое на себе благообразіє вида и мѣры“ (276). „Мѣра и число всегда есть Божіє“ (299), „Вѣчная мѣра и присносущныя руки Божіи, якоже кости прильцушную к ним плоть, всю стѣнь поддерживают“ (497). Бог „печатает свои слѣды по пустому веществу“ (244), „выѣшливает по разным фигурам“ (65, пор. 86); у цьому розумінні Сковорода вживає псевдоплатонівське *θεὸς γερωμέτρι* (64, 497). Матерія дістає „печать“ від Бога, себто свої конкретні означення до буття. Це відповідає знову словозжитку платонізму¹⁴⁾. Тому матерія зветься часто лише „простором“, „місцем“, „полем“ (пор. вище, або ще 87—88) — матерія є лише „поле слѣдов Божіих“ (362, пор. 309¹⁵⁾). Це знов відповідає розумінню платонізму — вже для Плятона матерія є *τόπος, χώρα*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. По 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 само матерія зветься в Сковороди „блудницею“ (110 та инде).

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: „чистѣйший дух весь пепел плоти твоея содержит“ (83). „Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не Он ли есть истиною в пустошѣ истинным и главным основаніем в нич-

тожном прахѣ нашем?“ (86). „Когда говориши, что невидима сила все исполняет и всѣм владет, так не все ли одно сказать, что невидимость в тварях первенствует...“ (84—5), „Но только в одном человекѣ, но и в прочіих тварях невидимость первенствует... Тож разумѣть можно о травах и деревьях и о всем прочем. Дух все-на-все выльпивает. Дух и содерѣжит“ (84, 86). „Смѣеш 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, содерѣжит в стѣбах 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 содерѣжащій?“ (90). „Вѣчная невидимость“... є „головою, силою, каменем основаній“ „видимости“ (98).

Парадоксальність, антитетичність формувань 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 дрожашій пламень выспрь? Сей есть Бог наш всѣми царствующій и всѣм все демонстрицій“ (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 движоніе давать“ (357).

Иподі — 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 внѣшнее 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 башнѣ бьет. Выходит из нутра часовых машинны побудительная сила, косю нечувствешный движется молоток“ (119).¹⁹⁾

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

А е а н а с і й: — — развѣ астрономія не вѣчна?

Я к о в: Если астрономія вѣчна, тогда гдѣ будет саложное ремесло? Вѣчным быть, значит — всѣ мѣста занять...

А е а н а с і й: Вѣдь астрономія есть дух.

Я к о в: И обоняніе есть дух, естли понюхать навозную кучу.

А е а н а с і й: Она не около куч упражняется.

Я к о в: 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. Ісаія, 40, 6.

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

⁴⁾ Що слово „калюжа“ чомусь є „природна“ назва для матерії, бачимо в Себастьяна Франка, який пише: „тіло є — — калюжа, струмент, посуд та носій гріха“ (Paradoxa, 146). — Несамостійність матерії в Екгарта — Pfeiffer, 136, 162 та поді; матерії — тінь у Кузанського — Bernhart, 227.

⁵⁾ Матеріальний світ, як завіса, що закриває дісне буття — цей образ грає роль вже в Філона, пор. дальній параграф. Шаніше 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 „Surg mundus militat...“ Якопона де Толі; 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 (тамсама):

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 *ἀμορφος*.

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

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

¹⁵⁾ Тамсама. 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 Плятона 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 плятонічно-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 несамоствійна 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 пераз 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), „неоствійпа... 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 певно знає, що ніщо не може загинути, але що все залишається в своєму початку вічно та непошкоджено?“ (244). Тіль „зникає та є нествійна“ (317). „Цей світ зникає, ...зникає повсякчасно. Але ми бачимо в ньому все те, що вже було. Розуміється, тут — таємниця“ (318). Це патяки, що Сковорода їх розвиває у своїх пізніших творах.

„Если ж мнѣ скажешь, что вѣчный Мiръ сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ Предѣл, и я скажу, что кончится, сирѣчь, починается. Видиши, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда-ж зачинается цѣлiюпок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в безконечность. Вся исполняющее Начало и Мiръ сей, находится тѣмъ 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 умалается: то переходит, то родится, то ищезает и есть ничто. *Materia aeterna*“ (368). Серед „брехень“ Біблії на черному місці згадує Сковорода саме створення світу. Це лише гадка, що базується на невірному розумінні святого Письма. „будьто мiръ обительный когда-то погнѣнет“ (375). Біблія „тебѣ зараз, на самом порогѣ лжет: в началѣ сотвори Бог небо и землю... Не ужел сіе ложь есть! — Самая, главная критская и сикiанская ложь. Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея. Тѣнь значит мѣстечко, яблоней от солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣет. И тѣнь убо ея, ни временем

ни мѣстомъ есть не ограничена. Миръ сей и всѣ миры, если они безчисленны, есть то тѣнь Божія Она щезаетъ изъ виду по части, не стоить постоянно, и в различныя формы преобразуется видъ, однако же никогда не отлучаясь отъ своего живаго древа, и давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сію: *Materia aeterna*. Вещество вѣчно есть. Спрѣчь всѣхъ мѣста и всѣхъ времена наполнила. Единъ точію младенческій разумъ сказати можетъ: Будьто мыра великаго сего ідола и Голіаѳа, когда-то не бывало или не будет...“ (507).

Ця парадоксальна теорія зробилася „камнем преткновения“ для всіх дослідників Сковороди. Згадку про „просвѣщених“ розуміли різно: одні приписували Сковороді „гностичні“ погляди¹⁾, інші бачили в нього впливи просвіщености або „матеріалізм²⁾“. Найбільш обережні просто відмовлялися від усяких 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, цвіда від вічності в Бозі“ (I, 108). Ангел Сілезій хоче зясувати ці парадоксальні формули, що, напевне, викликали де в кого з читачів XVII. 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 инакше: „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 релятивности часу та простору: „Кажуть, час скорий. Хто бачив, як він летить? Він лежить неворушно 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 быть не может“ (305)⁶⁾.

Але цю науку вже Філон Олександрійський навязав до біблійного оповідання про утворення світу. Він твердив, спираючись на Плятопа, 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 інтерпретує алгорично⁹). 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 книзі „*Προτυποσεως*“ 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 Сковороди) з наукою про те, що існує багато світів (тільки що Сковорода висловлює цю думку як можливу, а Оріген учить про це позитивно¹⁴). — Час ізв'язаний нерозривно зі світом і в Василія Великого¹⁵). — Формула Августина „Світ утворений не в часі, а разом із часом“¹⁶) усуває труднощі, що повстають на цьому шляху. Розуміється, і в Арєонагітниках 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) формулує 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 більшості обережній формі цю саму думку²²).

І в нових часах, та ще перед Ангелом Сілезієм зустрінемо ту саму думку, висловлену різько 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 незнання, 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 звучать ті самі мотиви, коли він, напр., пише: „Ці породження 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⁾ Багалій, цит. 349; Сумцов, *op. cit.* 67-68 знаходить у Сковороди навіть „нову“ думку про вічність матерії, мовляв, передхоплення закону збереження матерії, передхоплення ідеї „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 можливо 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 sehst 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 подаві в тексті:

Nicht du bist in dem Ort, der Ort, der ist in dir!
Wirfst du ihn 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 века*, Париж, 1930, стор. 65. Янголі 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 Плятовів *Symposium*, 211. АВ. Максим Сповідник, натомість, полемізує проти вічності світу — *Ambigua*, Мінея, 91, 1181 А - 85А.

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: „Sprechen wir, daz got die welt schöpfete gestern oder morno, daz wêre ein tôrheit an uns. Got schöpfet die welt und elliu dine in eino 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 буллі папи Іоана 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 містичів.

23) Через те, що твори Вайгеля та псевдо-Варолавіські надзвичайно рідкі, то я дозволяю собі подати вище оригіналу цитати, щоб уможливити читачеві власний погляд: „Mundus aeternus quomodo? — — — Daraus magstu sehen ob gleich die Schrift vnd natürliche Erkänntniß die Welt mit einem Anfang setzt/so ist sie doch nach mentalischer Göttlicher Erkänntniß 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 VVeigellii, Newstatt. 1618, 12, на обороті.

24) Aurora, XXIII, 17: „Und dieselben Geburthen haben keinen Anfang/ sondern haben sich von Ewigkeit also geböhren...“ Аналогія з надзвичайно цікавою та своєрідною наукою про матерію Етінгера наука Сквороди не має. — Також простір — у Боал — 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 небеснаго“ Герасима Смотрицького з р. 1587., що, як здається, висловлює ту саму думку про вічність світу. Наводимо цю цитату за Сумцовим, *op. cit.*, стор. 67: „Ижъ мало не всѣ рѣчи, створенныя отъ початку свѣта, за предвѣнымъ устроениемъ ихъ Творца переходити еднии по другимъ в премѣнятися и гнѣнуть мусяць, еднии въ едномъ округу лѣта, иныя в коллудесяць, ажъ и до ста и далѣй. Ачъ естество ихъ или натура не гнѣнетъ. Кгдыжъ прошлому подобное вырастаетъ и родится едино изъ другого. Также и народъ людскій, которому всѣ ти рѣчи суть подручны и подани, — высоколетающія птицы, глубоко плавающія рыбы, быстро скачущіе звѣри, и все пное полъ ногъ ему есть покороено, и то также менится только, не гнѣнут мусептъ, еднии коротко ли долго ли на свѣтъ побывавши, до общесе матеря своее ворочаются, а пные на мѣста ихъ наступятъ; птакъ въ томъ воли Божія дѣется и дѣются будетъ ажъ до скончанія свѣта. А ведже вѣрнѣ и добродѣтельныя только смертію з дочасного на вѣчное перемѣняются, а иныя пакъ яко бы не умирають, бо мудрецъ такъ написалъ: родивый чуда не умираетъ, кгдыжъ себе подобного отъ сѣмени и церкви своєю наслѣдникомъ по себѣ оставляетъ“. — На всякий спосіб, уважати думку Смотрицького за ту саму, що її знайдемо в Сквороди, важно: у Смотрицького нічого не говориться про вічність світу „в минулому“, — його погляди можна без ніякої насели сполучити з традиційним креаціонізмом. Думка ж про те, що ніщо утворене Богом не заникає 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 внутрішнє, субстанцію, правдиве буття. Це пізнання є, на думку Сковороди, „проедєвтичне“ 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 лупшиння речі, щоб доторкнутись її дійсного єства.

Матерія це покрова, яка прикриває річ або одяг, у якій загорнуте 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 зв'язані, очевидно, з наукою про матерію, як про „видимість“, ілюзію (83, 98). — Матерія є також „брехня“ — „брехня нашого тіла“ (135). — Матерія, як ми вже бачили, є теж „тінь“ та „тітьма“ (204—5). „Ось перед тобою яблуня, схопи та дай мені тінь її“; „тінь та незнана тасмниця“ є матерія й те дійсне буття, що в ній є заховане. Видне та невидне сполучилися в бутті світу: „як тїнь є єя деревом. Взглянь на сію живу ю и благосїнолиственную яблоню... Яблоня поднялась выспрь, а тїнь протянулась по долу. Тїнь на ином, а яблоня на ином мѣстѣ... Крайняя видь часть тїни лежит на землѣ, по начало и основаніе єя єсть є яблонею вкупѣ и она ижегда не бываєт ни больше ни меньше яблони своєи. Кратко сказать, тїнь яблоням мѣститься не мѣшаєт. — По почему мїр наш єсть тїнию... Потому что преходит и непостоянствует... Когда солнце западаєт, тогда тїнь ищезаєт, а тїм скорѣе, чем больше простираєтєся. То рождаєтєся, то ищезаєт. А родившисѣ не стонт твердо, по от сего к тому мѣсту уклоняєтєся. Вопреки же яблоня сто лѣт стонт неподвижно... Вот еще почему тїнь єсть бездѣлкою... Возри же нишѣ тлїнным оком на бездѣльную тїнь тлїннаго твоего мїра... Он ипрестанно перемѣняєтєся: то раждаєтєся, то ищезаєт, то убываєт, то уклоняєтєся. Не многия ли тїсящи тїней в яблонѣ... Мїр Господєнь и день Господєнь 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 — тьло. Небо наше есть тьнь, а Господие — твердь. Земля наша — ад, смерть, а Господня — рай, воскресіє. Вѣкъ нашъ есть-то жъа, мечта, суета, пара, ничтоже, а истина Господня перебувает во вѣки. Вѣкъ нашъ есть-то различіє и разноформіє тьни, сьчєніє пѣска, увиданіє цвѣта. Вѣкъ же Господень есть единство, тождество, адамант. День нашъ есть тоже, что вечер, ноц, луна. День Господень есть-то вѣчноє утро, свѣтъ неприступный, незаходимое солнце...“ (307—8). „День Господень ест-то свѣтъ, а нашъ есть мгла, облак, бури и тма“ (316). „День Господень“... „закрылся в нашемъ мрачномъ и бурномъ днѣ“ (514). По-латиніи зве Сковорода ці двѣ сфери „umbratica“ та „realia“ (Бар. II, 301, пов. II, 299).

Крізь цей зовнішній одяг мусимо побачити дійсне буття. Це значить „быть пророкомъ или философомъ, прозрѣть сверхъ пустыни, сверхъ стихійной бѣжиды, пѣчѣто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное и сіє возвѣщать“ (259). Цей другий, дійсний свѣтъ „над“ або „під“ матерією зветься в Сковороди „новый“, „тѣмный“, „захованный“ (напр. 109), „таемница“ (205). Внутрішній свѣтъ є також „зерно“ або „сімя“ зовнішнього (див. далі § 13). Він є „правда“ зовнішнього свѣту (93). „З брехливой земли просияет правда божья“ (59). „Мы бачимо лише брехню нашего тѣла, а не правду в ній“ (135). Іншими словами — цей глибний свѣтъ є єство, субстанція... Що Сковорода не знаходить відповідного слов'янського слова, він творить неологізми: „лєта“ (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). „Святая“ або „блаженна“ „природа“, „блаженна краса“ („прода“, 312)¹), вище єство „естество“ (323), „есенція“²) і т. д.

Образи, в яких Сковорода висловлює протиставу двох свѣтів, є різноманітні: день та ніч (див. вище), або „день людський“ та „день божій“, „голова“ та „хвіст“, певно у зв'язку з образом змії (пор. 296), „старє“ та „нове“ (сехатологічний 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“, „буїство“ або „обуялость“ та „смак“, „стропотное“ та „гладкое“ (196—7), „нищенний“ та „лівинний береги“ (197), „лѣтот“ та „скеля“ (198), „перший“ та „другий час“ (200), „мороз“ та „тепло“, „зима“ та „літо“ (200), „спокій“ та „роздратованнї“ („досада“ : 200), — це символи, в які Сковорода вливає свою дуалістичну картину свѣту. Важлива ще така протистава зовнішнього та внутрішнього свѣта, яка веде нас безпосередньо від метафізики до практичної філософії та до „теорії пізнання“ Сковороди: два свѣти порівнює Сковорода з двома шляхами життя: „є для нас усіхъ лише одинъ шляхъ, що веде до вічності, але вінъ має двѣ частини та двѣ боки: правий та лівий. Права, божья частинна веде нас до Нього, а лівая — до загниву“ (115, пор. 506).

Розрізювання двох свѣтів, що іноді зовсім не схарактеризовані ближче, є, як ми вже сказали, одна з найбулюбленіших тем Сковороди. „Увесь свѣтъ складається з двохъ природъ: одна — видна, друга — невидна. Видна природа зветься створіннямъ („тварь“), невидна — Богомъ. Ця видна природа або Богъ 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 двос: 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 боже 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 потоцними водами... Порятунок від лютости“ (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 не всьому... Якщо ми ці два сства змішуємо та визнаємо лише саму одну, видну природу, то звідсіля повстас повне ідолюпочитання“ (243). „Дві природи: вища та глибша, вічна та тлішна 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 пернородний світ“ (268). „Я бачу в цьому всьому світі два світи, що утворюють один світ; видній та невидній світ, живий та мертвий, цілий та розпадливий. Один світ є одяг, другий — тіло, цей — тінь, той — дерево, цей — матерія, той — гіпстаза, себто основа, що так носить матеріяльний 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 знайти початок світової машини. Наша застигла печулість та звичний смак є причиною нашої бідности. Покажуй сліпому все, що бажаєш, та так довію, 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 дійсншу. Чому? Бо стіна грубша та помітніше боввагіє^а) перед нашими очима, а повітря захищеніше, 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 само залишається ціле. Бачиш, що природа не така, як ти міркуєш. У ній те сильніше, що невидніше. І коли щось так захищене, 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, піби 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 матеріяльного бруду, захищене від усіх наших змі-

снів, звільнене від усіх шумів, тріску та змін, блаженно перебуває в вічному спокої та у спокійній вічності! Тому що ми з самого початку зіссували 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 маши побачити тепер те, чого ти від народин не бачив. Ти бачив досі лише стіну боввацливої зовнішности. 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, сутніше: „замість міді — золото, замість заліза — срібло, замість дерева — мідь, замість каменя — залізо, замість піщаної основи — адамант, сафір та анафракс“ (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 гетого себто утримання. Вона може затримати найскорший хід корабля, присавившись до його кілю. Коли ти подивився на рибу, душа твоя не почув ніякого смаку. Коли проглянути оком у захищений у певеликій рибі божий Початок, то серце знаходить солодощі щільника, що його Самсон знайшов у льві... Пезвичайна та неможлива річ, щоб риба лише брудом своєї тліної природи могла перебороти та стримати скорість такої жахливої машини, як би в її тліній тьмі не був захищений Начальник отой... Подивимось на землю та на те, що навколо нас знаходиться. — — ...Поглянь на слабосило 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 мури⁵⁾. З маленького зерна виходить така (велика) яблуня. Легонький 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 годипника⁶⁾. Непомітний пункт у колі є джерелом усіх фігур та машин. Машина, що важить десять фунтів, посуває вагу на сто пудів. Солюмяна машинка⁷⁾ розбиває камінь. Нікчемний паперець громадянських законів утримує суспільство у спокої. Батьківська старість володіє дикими рабами та буйними силами. Князь слабого здоровля кермує німою народньою дисцією. Це все пікчемпе тілом, але сильне захищенням у ньому єством. Дух животворить. Цей дивовижний початок є сила в безсиллі, у тліні — нетліня, у дрібноті — величність.“ (367—8).

Відношення між внутрішньою та зовнішньою природою є таке саме, як поміж символом та сещом, 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). Скворода одрізніє „відзнаку“ та „знак“ („примѣта“ та „мѣта“), як обидва боки символу (197, 397 та инде), — таке саме й відношення між обома природами (тамсама, пор. 151).

Здебільшого, Скворода допомагає собі при засовуванні відношення між обома природами образом, що протиставляє внутрішню природу, як

„сенс“ або „зміст“, зовнішній природі. — „Скажи-ж, що таке живописью почитася? Краски ли, или закритий в краску рисунок? — — Краска не ине що как порох и пустоша; рисунок или пропорція и расположение красок — то сила. А если ея пѣт, 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 писмена? — — Он видит плотным оком одну послѣднюю пустошу или краску на словах, а самых в письмѣ фигур не разумѣет, одну чяту 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 симметрия 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 писменах, а в строеніи планом. Но чувствуеш ли, что всѣ сін головы, как рисунок, так фигура и план, и симметрия и размѣр не что ине есть как мысли? — — Так для чего же не постигаеш, что и в протчих тварях невидимость первенствует не только в человекѣ?“ (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 пространств матеріалах, прильпившихся к вѣчной своей симметрии, 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 простершийся, все содержащій и исполняющій...“ (88). „Блаженная натура“. „печатает свои слѣды по пустому веществу“ „будто 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 иввенціею или изобрѣщеніем и премудрѣйшею делинеациею, вся видимую фарбу посящую, которая петлѣнной своей силѣ и существу так сообразна, будто одежда тѣлу...“ (244—5). Давид „называет видимость одеждою,а рисунок — то пядію, то милям, то десницею, то истинною“ (245). „Краски на картинѣ всяк видит, но чтоб рисунок и живость усмотрѣть, требуется другое око: а не имѣяй оное, слѣп к живописи. Скрып музыкальнаго орудія каждое ухо слышит, но чтоб чувствовать вкус утаеннаго в скрипѣнн согласія, должно имѣть тайное понятія ухо, а лишеныи онаго, для того лишены движущей сердце радости, что пѣм к музыкѣ“... (258). „Скажи, кая мудрость может быть в непознаванних естества Божія? Одно тѣльное естество в сердцах их царствовало. Зѣвали они на мірскую машинку, но одну только глинку в ней видѣли. Глинку мѣряли, глинку читали, 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 посящего краски рисунка, или как неграмотный, вперившій тѣльное око в бумагу

и в чернило букв, но не разум в разумніе сокровенныя под буквами силы. А им и на ум не входило сіе петлѣнаго нашего человека чудное слово: плоть ничтоже; дух животворит. У них только одно было истиною, что оцунать можно... Одно точію осязаемое было у них натурою или физикою, физика философією“ (332—3). „Не называй краску образом. Она есть одна точію тѣнь в образѣ, а сила и сердце есть рисунок, сирѣчь невещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристае, то отстает краска, так как тѣни к яблонѣ своей, и краска есть как плоть, а рисунок, как кость в тѣлѣ. Сега ради по разумѣющій рисунка не приложит краски. Сіе старшій понимает и смѣется. Самые точныя образы еще прежде являдія 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 отстан от них, уносят из виду вид их, но не уносят вѣчнаго бытія их, так как исчезающая тѣнь от яблони, не рушит яблони... Щитай все мірское естество краскою. Но вѣчная мѣра и приносущія руки Божія, яко же кости прильнувшую к ним плоть, всю стѣнь поддерживают, пребывая во всем Главою, а свѣрх непостоянныя своя стѣни, дровом вѣчныя живни...“ (496—7). „Всѣ три мыры состоят из двох, една составляющих естеств, называемых, матерія и форма. Сіи формы у Платона называются Идеи: сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородныя мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую стѣнь или матерію содержація. 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 можливе лише на дуалістичній підставі: „Есть род и род. Языческій и Израильскій. Тот начинается: сей начинает. Тот кончится: сей кончит. Тот средина: сей начало и конец. Раздѣлите! — — — Есть кровь беззаконная, есть и праведная. Есть плоть тѣлѣная: есть и не тѣлѣная. Есть рука лѣвая, есть и правая. Есть кость взохная, есть и прозябающая и не сокрушаемая. Есть око темное, есть и свѣтлое. — — — Есть начало начинаемое... И есть начало незначающее... Обрѣтеніе Госнода, 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 больнь. — — — Подними в гору разслабленное твое тяжкосердіе. Возри высир на небесну твердь. Не сидвай в тождество дня и ночи. Видни горькое, но есть еще тут же и сладкое. Чувствуеш труд, почувствуй и покой. При твоей ночи есть тут же и утро дня Госнодия. Во едином бо обоє мѣсть 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 ясно-

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, подвосним „двох натур“. Думка про складну гієрархію світу намічена в образі „драбини Іакова“ (382). „По ній та через неї йдуть удолину та вгору всі фігури до свого центру, всі фігури, які ми часто зовемо свідками, вартівими або янголами, себто слугами, що віщають про мир“ (тамсамо), — тут намічена ідентифікація янголів із ідеями¹¹). У природі сонце є власний образ Бога, що правда, не матеріальне сонце, але в матеріальному 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 гиѣнет, 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 деякого з мистиків¹³). І психічне буття є гієрархічне: поруч душі, ліпше кажучи, на нею стоїть дух (148, пор. діалог „Потоп зміин“). Поруч зі світом янголів стоїть „темний світ“, світ чортів, що його іноді Скворода вміщує в нашому „серці“, але якому він іноді уділює самостійне існування (415 та далі). — Ці гієрархічні думки, ці фрагменти якоїсь загальної системи, що Скворода її детально не розвинув та не надав їй остаточно-сформованого вигляду, залишаються лише вривками, що їх місце в філософії Сквороди не завше ясне. Може, це не лише випадок, що сторінки про „драбину Іакова“ залишилися в формі зам'яток до біблійних текстів, зам'яток, що органічно між собою не звязані. Можливо, що Сквороді самому не були ясні всі деталі цієї системи. Зато можливо, що Скворода був для всіх „пронедевтичних“ цілей задоволений дуалістичною схемою, та не хотів виходити поза її межі. Можливо, що Скворода, який так негативно ставився до всякого творення сект, хотів, відмовляючись від закінченої складної філософійної 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 розбіжності думок. Мені здається, що, переважно з цих міркувань, Скворода обмежився в цілому ряді пунктів на проголошення загальних провідних принципів, залишаючи деталі їх нерозв'язаними, або — як будемо бачити далі — розвиваючи їх лише принагідно в деталях.

* * *

Дуалізм Сквороди немає в собі ніяких дуже оригінальних рис. Тому немає великої потреби давати детальний дослід історичної традиції, до якої Скворода 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 Плітона) 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 містиці середньовіччя та нових часів. „Imitatio Christi“ вимагає: „треба дивитись лівим оком на тліще, правим — на вічне“ (III, 38, 1). — С. Франк уживає філонівського образу тварин із подвосними 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 внутр. Людина подвійна, видна та невидна“²²). „Усі речі йдуть ізсередини в усій природі, зсередини виходить усе. Це почувасмо 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 видною“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 внутрішньому... має свій зовнішній характер: подібно до того, як дух кожного створіння зображує та об'являє своїм тілом своє внутрішнє народження-сформовання“²⁷). — Та подвійність світу є один із найцентральніших образів цілої барокової поезії²⁸).

Варті уваги ті образи подвійного світу, що їх зустрінемо 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 (укріпленець) в тілі, що його тінню вона є; коли відсунути тіло, то разом тінь стає нічим. Або, як коло, що його змальовано, (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, висихає, та пропадає. Так і цей світ по 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 Чепко 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“²¹⁾, або Баадер, для якого також: „природа“ є ніщо вище, як „служниця Господа, одяг, другий бік божества“ (XI, 112 та далі)²²⁾.

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 присутня вся література XVII—XVIII вв., на підставі якої тільки й можна зробити деякі висновки про оригінальність термінології Сквороди.

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

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⁾ „Крутьнь“ — значіння того слова залишається мені неясне. Можна гадати про якийсь приладдя з соломю.

⁸⁾ Слова „истина“ (= „истинна“) Скворода вживає 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 вживає слова „иста“ = „есенція“ = „єство“.

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

¹⁰⁾ Впрям, 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: Лєствица 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) М. 43, De opif. mundi, 47 (137). М. 33; 137; світло—тіньма: De Jos. 24 (145). М. 62.

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

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

¹⁷⁾ *Κόσμος νοητός — κόσμος αἰσθητός: ἀρχετύπος — εἰκών*. Тіло Христа — одяг Логоса: 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 jhm selbst / sondern eines andern Bild vnd Schatten/ mag auch ohne den nicht ge-seyn noch bestehen / des Bildniss ist des ewigen selbstendigen endlosen Wesens...“

²²⁾ Studium universale, (11).

²³⁾ Dialogus de Christianismo, 109:

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

Пор. тамсаме, 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, 23 Бляскучий приклад містичного та поетичного дуалізму знайдено 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 — картини 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. Ἀδιαίρετως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυνχύτως.

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

Для цього відношення, що є zarazом найбільша різниця та найтісніша нерозривність, Сковорода знаходить вислів у христології церковної догматики. Обидва світи звязані між собою таксамо, як обидві природи — людська та божеська в Христі. Вони — „*ἀτρέπτως*“, „*ἀμερίστως*“, „*ἀσυνχύτως*“, „*ἀδιαίρετως*“, „*ἀχωρίστως*“ — „без змішання, але й без розділення“ звязані, сполучені одна з однією. Ця формула сподобалася Сковороді паневне вже за її антитетичний, парадоксальний характер. Він зник 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 переноситься 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 кром'я ея і вишше ея перебуває“ (312). Але — формулює Сковорода инакше — „Бог во плоти и плоть в Бозѣ, но не плоть Богом, ниже Бог плотию“ (101). „Плоть брешная твоя есть-то здѣшний мір и дневній вечер и пѣсочный грунт и море Сиренское и камни претыканія. Но тамже за твоею плотию, до твоей же плоти, совокупилає гавань и доно Авраамле: земля посредѣ воды — — — мір и Мір; тѣло и Тѣло; человек и Человѣк²), — двоє в одном и одно в двоих, 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 двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идолотолченіе, раздѣлил 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 мір 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 „смѣшеніе“ та „раздѣленіе“ разом (517).

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 Сковорода, з релігійного та етичного пункту погляду — „гріхом“. „Змішання“, змішування — себто фальшиве розуміння відношення обох „природ“, що веде до негування одної з них — зве Сковорода „Вавилом“. „Не змішую ночі та дня в тогожність“ (318). Змішування природ, їх злиття, є справжнє „идолобшество и устраниenie от блаженной природы и невѣдѣние о Богѣ“ (244). „Родная смерть, душу убивающая жалом, есть смѣшеніе в одно тѣлѣнной и божественной природы, а смѣшеніе есть слияніе есть устраниenie от божественнаго естества в страну страха и пелела“ (244).

Це незлите та незмішане співбуття обох природ, різних шарів буття, є улюблена думка Сковорода, що відповідає цілком антитетичному стилеві його думання. Таку „незмінану“ та „незлиту сполуку“ двох природ наїдемо в усіх трьох світах: у великому світі, в малому „мікрокосмі“, в людині, та, нарешті, в символічному світі Біблії. Наведено тут кілька слів самого Сковорода: „Всѣ три мыры, состоит из двох, едино составляющих естеств, называемых, матерія и форма. Сін формы у Платона называются Иден: сырѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородные мыры не рукотворенныя, тайныя веревки, преходящую стѣнь 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 Библіичном мырѣ, собраніе тварой составляет матерію. Но Божіе естество куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мырѣ есть матерія и форма, сырѣчь, плоть и дух, стѣнь и истица, смерть и жизнь. Напримѣр: Солнечная фигура есть матерія или стѣнь. Но понеже она значит положившаго в сонцѣ селеніе свое, того ради вторая мысль есть форма и дух. Будь-то второе в сонцѣ сонце. Как из двох цвѣтов два духи, так и из двох естеств двѣ мысли и два сердца: тѣлѣнное и нетѣлѣнное, мертвое и живое...“ (498). Отже і в людині подібним „незмінанням та незлитим“ чином сполучені душа та тіло. Але і в межах душевного життя Сковорода вказує почасті на ту подвійність: так раціональний елемент („мудрість“) та доброчині стоять один до одного в такому самому відношенні; Сковорода символізує їх взаємну допомогу та їх принципову різnorodність, використовуючи відомий образ „сливци та кульгавого“, що один одному „взаїмно служать“ та один без одного втрачають можливість існувати⁸). Слепа воля несе на собі видючий, але безсилий розум: „погляньте на дивугідний твір божий: із двох людей утворена одна людина, одна маюдрівна особа зроблена з двох природ⁸), що одна одній взаїмно без ніякого змішання, але й без розділення служать“ (215).

Ця єдність „двох природ“, що її підкреслює також Валентин Вайгель⁸), здається Сковороді одною з найважливіших вартостей життя: „що таке воскресення, як не простота, очищена від тлінних стихій, від многости, від розділення“ (Ковалінський, 37). Ця думка веде нас безпосередньо до божеського буття, для якого те характеристичне, що воно „просто“,

нескладне (217 та по інших місцях), до теорії світового процесу, що є процесом сполуки 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 інше. Ця своєрідна метода: перенесення теологічних формул на філософічні проблеми, грає в історії філософії, зокрема релігійно забарвленої, значну роль. Так, наприклад, у діалектичний методі, очевидно, жива ідея трієдності божої (пор. Johannes Hessen S. J.: *Hegels Trinitätslehre*, Freiburg i. Br., 1922). Цю тему, на жаль, іще не досить освітили історички 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 Кипрія-Методієвців христологічні (та ин. теологічні) формули переносила на історичну долю України. Пізніше — ідея „воскресення 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 значайну науку православної церкви, але обмежується формулюванням лише окремих пунктів, і то таких, що з цього чи того пункту викликають його окрему цікавість. Сковорода формулує 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 боже.

„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 божя“ (349)¹. „Той, хто є“ (216: Сий) є перше з божих імен. „Старі звали Бога світовим розумом. Але вони мали й інші ймена для нього. Наприклад — природа. Буття річей. Вічність. Доли. 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 інші Бог називається в одній країні іштец“ (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 нечисленними йменнями. Чому ж не можна назвати його Природа (Natura); Щодо мене, то признаюсь, 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 чого“ — пише він — „вся тварь заключающим именем, то-есть натурою не называть того, в коем весь мир с рожденіями своими, как прекраснѣйшее цвѣтущее дерево, закрывается в зернѣ своем и оттуда ж является? Сверх того слово сіе — натура не только всякое раждаемое и премѣняемое вещество значит, но тайную экономію присносущной 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 повсебѣтняя, 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“ присмак⁶). Але ми повинні прийняти на увагу, що це місце вставлене в рядку два рази повтореної тези про відсутність у Бога власного імення, та що в самих наведених нами словах підкреслений позачасовий та позап просторовий характер буття божого. Перед виправданням права божого на імя „природа“ йде установка права вживати 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 єсть... Любовію называет то, что одинакое и несложное — единство вездѣ, всегда, во всем. Любовь и единство єсть тоже. Единство частей чуждое єсть; почему разрѣшиться ему дѣло лишнее, а погибнуть совсѣм постороннее...“ (217).

Тут — лише натяк на „вічність“ божу. В інших місцях про цей атрибут говорить трохи уважніше, але зовні лише побіжно: ми знаходимося тут, власне, вже у сфері символічного пізнання Бога. Майже зовні 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 тліного 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 невічерпне 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 завжди з собою самою є й буде⁹⁾). Тому він також вічний, завжди та в усьому однаковий, такий, що розуміє та утримує. Ця найвища причина зветься загальним іменем Бог, власного імені вона не має⁷⁾)“ (257). „Божествінні містагоги та провідники в тасмнцях уживають (слова) Початок лише супроти Бога. — — — Дійсний початок є те, що нічого немає поперед себе. А тому, що все створіння родиться та гине, поперед нього щось було та після нього щось залишилося. 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)*).

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, — плодоче дерево, — уста. Сюди таки належать також: хмара, искра, батько, мати і т. д.“ (286 та далі). „Бог, початок, вічність, світло є те саме“ (501).

Деякі з символів повторюються знову та знову:

а) Сонце: „Нам усіх створіннь — 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 божий“).

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

в) Джерело або криниця: „Ріки гинуть. Потоки пересихають. Струмки 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).

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

в) Центр: „Саме коло залежить від свого центру, бо цей є попереднього (кола). — — — Це с — безпочатковий, невидний початок“ (289). „Центр благополучія“ (Centrum securitatis: 347). „Точка¹⁴) вічності“ (374). „божеський центр“ (375), „стріла всіх думок, спрямована на центр вічності“ (377).

г) Коло або сфера: тут ми маємо лише нагадати сказане вже, — Бога малюють змалюють „кільцем, колом, змією, 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 „малюють змалюють кулею“ (217).

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

е) Трикутник: цей символ зокрема — в останньому творі Скворода, 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 розкусив¹⁶) символічний („фігурний“) трикутник, що символізує правду, той бачить, що в цьому трьох, двоє та один є одне й те саме — —“ (511)¹⁶).

* * *

Звертаючись до питання про відношення Бога до світу, Скворода підкреслює несамостійність, несутність, пасивність світу. Світ у т в о р е н и й Богом (216). Важливіше є, що Бог постійно світ у т в о р ю є, та що Творець „у т р и м у є“, н і д т р и м у є в його несамостійному, непевному, вапкливому 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 з м а г а є до Бога. до „повороту“ до свого вихідного пункту, до „Початку“, до „Джерела“.

Бог скрізь (155). „Бог проникає та тримає все створіння“ (63). „Він с т а с м н а сила в усьому розлита, що над усім налує“ (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 зікчемному 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 тою, хто рухає світ, є, як у річці, безнереривний 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 доблий батько, буття всякому

створінню. Він сам усе оживляє, годус, внорядковує, поліпшує, обороняє, та зі своєї власної волі, що зветься загальним законом або статутом, знову повертає в сирову матерію або бруд, а ми це звемо смертю. Тому мудра старовина порівняла Його з математиком або геометром, бо він вираляється завжди в пропорціях та мірах, виліплюючи за різними фігурами: трави, дерева, тварини та все инше; жидівські мудрці порівняли Його з ганчарем“ (64 та далі). „Усе створіння йде за кермівинцтвом („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 подумя догорн? Це наш Бог, що над усім панує та в усьому все господарює“ („домостроительствуєт“; 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 завжди 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 всі сумні створіння випливає з божеського джерела, то воно 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 Сквороди, бодай у натяках, намічена наука про „обожєння“ всієї креатури, всього створіння. про щось наче *ἀποχαιτισμός πάντων*¹⁹⁾

* * *

Ці науки Сквороди, 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 дальшими позитивними міркуваннями про Бога. Ми не знайдемо у Сквороди 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 досліду „джерел“ Сквороди. Ми наведемо лише кілька прикладів, якими не вичерпуємо та не хочемо вичерпати матеріялу.

Початки „негативної теології“ зустрінемо вже в Плятона²⁰⁾ та Філона²¹⁾. Ідея „негативної теології“ тісно звязана з плятонізмом, і ми

знайдемо її в цій чи тій формі і в пізньому платонізмі: 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 імя боже є „тьма та мовчання“ та ніяке слово у власному сопеї²⁵). Детальний розвиток ця тема дістає в „Ареопагітиках“, за якими Бог є „єдине, що виходить поза межі понятя; для ніякої мови невислівне, понад усяку мову підняте добро...; невислівне слово: безрозумність, безрозумілість, 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 самім, 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 імення та ніякого. Можна йменувати найвищого Бога всіма іменами, але, з другого боку, не можна визнати за ним ні одного“. „Невислівний. Хочеш висловити імя Бога в часі? Його не можна висловити і в вічності“³⁰).

З імен божих, що їх уживає Скворода, падає найбільш у вічі імя „Природа“. Коло цього імені повстали різні гіпотези про вплив Спінози на Сквороду. Виходячи з цього ймення, будовано найфантастичніші конструкції про „матеріалізм“ або „атеїзм“ Сквороди³¹). Але й це імя має свою традицію, що далеко не обмежується лише на Сквороду, та що, як це легко бачити при уважному читанні творів Сквороди, є в нього однозначне прибілизно зі словом „єство“³²). Так уживає слова „природа“ вже Філон³³). У Еріугені Бог зветься „*natura creans non creat.*“ а Альмаріх із Бени обнявив „*Creatorem et creaturam idem esse*“, ця формула звилана в нього в кожному разі зі значним наштейстичним забарвленням усієї системи думок³⁴). Та й 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, Чешко, 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 є“⁴³). — Порівняємо Берігарда: „Що є Бог? з усього, через усе, в усьому“, „він є все в усьому, але ніщо з усього; нічого немає ближчого та несхопливішого за нього“⁴⁴). Для Екгарта є „Бог як буття в усіх речах та їх правдива природа, внутрішній, ніж вони самі 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 архах — 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 божья 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 Беме: „...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, мєє 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 звязана 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 сам 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 Сквороду 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 звязана тенденція висувати символи Бога на перший план науки про Бога.

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

²) Очевидички, — тут на увазі мадярська мова.

³) „Точка“ — у Сквороди = центр.

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

⁵) Ліше ті, що говорять про „пантеїзм“ Сквороди, ніколи не зробили навіть спробу 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, 191; до „сонечка“ — стор. 202, 204 300, 379, 498 та піде.

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 філософічної підвалини.

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

¹³⁾ „Удовліг“, однак, можливо, що це лише помилка (видавця або друкарська) замість „уловліг“.

¹⁴⁾ Як уже сказано „точка“ = центр.

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

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

¹⁷⁾ Звичайна етимологія 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 Оригена, як відомо, в пізніших часах знайшла досить розповсюдження в містичі (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 іменн, але дозволяє нам зі співчуття до нас його якомось іменувати: De Abr. 51. Але Бог має також багато імен — пор. L. Cohn у нім. перекладі творів Флона, 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. Meifort: 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 Василія Великого — J. Bernhart, 42, 254.

²⁶⁾ De divinis nominibus, I, 1; 6; пор. Н. Дамаскян, 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 Unausprechliche.

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 пп., 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, а 2, 3.

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

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

³³⁾ L. Cohn, — цит. місце.

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

³⁵⁾ Büttner, I, 84.

³⁶⁾ Die guldm 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 θεογονικός, що його Мірчук уважав за потрібне вводити 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; Bültner, 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, нар. XXIII, 61, De trib. princip. XXV, 78.

⁴⁹) Напр. -- Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebeln (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. що — 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; нар. J. Bernhart, 51. Cf. Bäumker: Platonismus im Mittelalter, München, 1917.

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

⁵³) Бог — сонце: Плятон, Плотін, Прокл: Кох, 237, 95; Ареопагітики: De div. nomin., IV, 1, та далі, Еккарт: Pfeiffer, 21, Таулер, II, 151; Франк — Paradoxa, 54, 79; Беме: Sex puncta theos. V, Баадер: D. Baumgardt, 330. — Бог — вогонь, Вгрозак, 4, 24, Бур, 12, 79; 49, 3 та в плятоніамі, — відціли черпають отці церкви: Ориген, In Joh. 10, 25, Григорій Назинський, Or. 28, 31; De coel. hier. XV, 2; також Максим Сповідник, Симеон Новня.. — Джерело та Безодня: Йог. 4, 10, Пс. 41, 8; нар. Чепко — 4, 271; — Бог — центр уже у Плотіна: VI, 9, 8, в Ареопагітиках — De div. nom. II, 5, у Максима (Ambigua, Migne, 91, 1081 BC), у Вагнеля (Opel, 242, 248), в Беме (passim, нар. A. Koyré 258 та далі, R. Jecht у збірнику „Jakob Boehme. Gedenkgabe der Stadt Görlitz zu seinem 300 jährigen Todestage, herausgegeben von R. Jecht“, 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, Hessel, I, 279), Беме, Франкенберга та ще в Гегеля (Rosenkranz, Hegels Leben, 159 та далі).

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

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 Платоном 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-жипочий“ 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 „поповнив“, і це дає нам право зробити висновок, що й тоді їх зміст відповідав його поглядам (до речі, ми й маємо лише оцей „поповнений“ 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) своєю, зі святою Дівою Марією, з церквою, що є, так би мовити, явища Софії у світі. Правда, в пізніших творах Сковороди зустрінемо кілька разів тасмичу „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 портрет 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, тасмно розлившись по всіх членах політичного тіла, що складається з людей, а не з каменя, робить його твердим .мирним, щасливим“ (там-

само). Дальша характеристика Премудрости безпосередньо зближається до тих місць пізніших творів Сковороди, де він користується образом малюнку, „захованого в барвах“. Премудрість є „в усїх 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, которым он со временем, начертается в души нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров или уродов, чловѣками“,...“ „к помянутым сожительствам годными, не злобными, 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 повторює 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, таїно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл“ (66). Під впливом Премудрости „мы бываем истинными по души и тѣлу чловѣками, 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 чловѣческія склонности, в то время точно есть тоже самое, что в движеніи часовой машины tempo, то есть правильность и вѣрность⁶). И тогда то бывает в души не порочность и чистосердечіе, как райскій нѣкій дух и вкус, плѣняющій к дружельюбію“ (66).

Сковорода вказує на символічний характер пізнання Премудрости людиною: „На сколько она с наружи не казиста и презрѣнна, столько внутри важна и великолѣнна; похожа на маленькое, например, 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 „таялась“ 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, свѣтло, слово, рѣшення („свѣт“) воскресенія, життя, путь, справедливість, мир, доля, оправданія, благодать, правда („истинна“), сила божа, імя боже, воля божа, камінь віри, царство боже...“ й паронімі — Христос (68).

Пізніше Сковорода лише згадує науку про Премудрість, не говорячи про них навіть у тих загальних виразах, що їх ми маємо в його викладах⁷).

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

В одному з віршів Сковороди подано опис образу св. Діви Марії, що лабарилене виразно „софіяністично“⁹⁾. З цього опису чути ясно впливи церковного мистецтва, таксамо, як, наприклад, із таких місць: „Від цієї глибини нас уводить царственна донька Давидова, найчистіша голубиця та найкрасіша Діва, що вдягає нам не тлінні, а позолочені між плечима та Духом божим посріблені крила. Окрилившись, ми летимо догори з Давидом...“ (111)¹⁰⁾. „До тебе летимо, о горо божа! о, неопалимий кущу! о, золотий світильнику! о святе святих! ковчегу заповіту! Діво, що залишилася чистою й по народинах! ти одна родиш та залишаєшся дівою. Тільки сімя твое, твій єдиний Син, що вмер назовні та через те воскрес і став царем, може стерти голову змієві“ (112)¹⁰⁾. В інших місцях „Діва“ є Біблія, що є найголовніший вияв божественної Премудрости, — Біблія з її символікою е, мовляв, „Діва, що зроджує Початок певности та знаття“ (276). Та й церква, як уже згадано, символізує в постаті Діви¹¹⁾. Иноді, 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 сімя вічности“ (386).

Премудрість, „всепремудре благо“ визначається навіть иноді, як „Софія“: „родная Софія“), що „бачить подвійне та висловлює дивовижне“ (203 та далі). „Бути премудрим“ є для Сковороди: „сполучити красу з користю, користь із красою. Ця є прекрасна як Діва, є Мати та Діва: вона залинається 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 пятаки 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⁾.

⁹⁾ Історія поняття Софії не напсана (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 забутих Postill-i, в російській літературі ігнорують також Парацельса та Арнольда, але майже не згадують ані Лід, ані Пореджа...; пор. також М. Гана VIII, 1, 16 та G. Lang: M. Nahn. Einführung in seine Gedankenwelt. Stuttgart, 1922, стор. 227).

¹⁰⁾ Пор. статтю В. Зінківського, „Путь“, 1930, XXIV, стор. 3-40, та відповідні розділи в „Свѣтъ невечерній“ С. Булгакова (цпг. вище) та його „Купина неопалимая“, Париж.

³⁾ Пор. опис його видінн.

⁴⁾ Про Вайгеля деякі (далеко неповні) замітки в Коуге. Про Беме — Н. Бердиев, „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 „софіїні“ 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⁾ Багалія, II, 281.

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

¹⁰⁾ Епітети цього вивиску — 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 є як це дехто (Булгаков) твердить, власністю грецької ортодоксії (пор. статтк Г. Флоровського).

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

¹⁵⁾ Пор. Сасулін, Кн. В. Ф. Одоовскій, 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 емь аз? и како ся вѣсте нарицаю?

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

Азь розположихъ весну, осѣнь, зима, лѣта;
не без моего гори и холми совѣта

суть сотворени, моря, источици, рѣки,
въ моеи бо мысли сія вся была пред вѣки;

Мои совѣтомъ птици Всемогуща Сила,
звѣри, разумну Душу челоуѣку створила;

Тоежде мною Душѣ роскоши устроена
райска, и в ню чрез мене была введена!

Но она воздаде намъ не малое злое,
преступивши заповѣдъ нашу, за благое...

13. Ростина, як символ усесвіту.

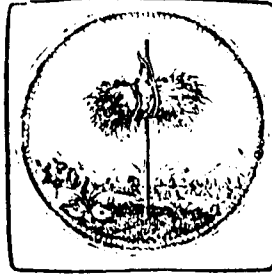
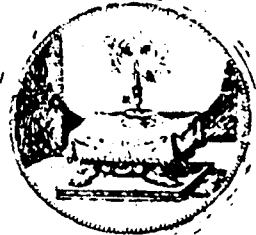
In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen wilt,
Ist aller oberern und untern Dinge Bild.

Світ не стоїть між протиріччями, або ліпше сказати в протиріччях. Він рухається, та рухається свосереднім 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 рухас до його місця та його шляхом!“ (357). Цей шлях створіння, її власний, її належний шлях Скворода 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 Скворода є космос, упорядкований та прекрасний, завдяки вічній ідеальній своїй основі) є таксама, 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 тілесному, тлілому світі лежить „правдиве єство, не в душинній, а в зерні, що заховане в душинній, та що від нього залежить і саме душиння“ (93). В „малому замкненому зерні заховалося й нове стебло, що на весну знову зявиться, та що його вічне та правдиве буття замкнеце в зерні“ (тамсама). „Увесь світ зі своїми дітьми заховується, як прекрасне дерево у квіті, в зерні та на весну знову з нього зявляється“. Це зерно є Бог (216). Коли Скворода твердить, що природа повертається до Бога, то цю тезу треба розуміти у звязку з образом рослини: „Подивись на фігове зернятко. Чи є що менше за нього? — — — Але підійми очі догорі 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 габі досить. Коли в ньому заховане дерево з корінням, вітами, листям та плодами, то ти можеш знайти там також безчисленні мільйони садів, і — я насмілююсь це сказати — безчисленні світи“ (308).

ТАБЛИЦЯ III.



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, тамсамо було й відновлення“ (366). „Загин речі зроджує инше створіння“ (368). Сила божа виявляється у виростанні з найменшого зернятка великої рослини: „з маленького зерна виходить яблуня“ (367). Ми не повинні при цьому забувати, що „яблуня“ є в Скворороди символ усього матеріального світу. — Та той самий закон панує й над людським життям¹). Не лише „сила зросту людського тіла захоплана в серці, таксамо, 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 захоується життя та виступає з нього з непереможною силою (тамсамо). 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 захоується 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 захоує все в собі. Остяк є на колосі, — але чи він колос? Правда, — остяк є на колосі, і в колосі є остяк, 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 остяк із половиною. Хіба 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 безчуйній землі, себто загнилій 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'я з половиною. Подивись тепер на траву твого тлінного тіла вкупі з пустим цвітом попільних 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'я з половиною головою 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. Одрини

око віри, й ти побачиш у собі силу божу, десницю божу, закон божий, слово боже, 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 зогнє, 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 шпечичну 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 невидний⁴⁾ волос із твоєї голови лише втратить свою зовнішність та заховасться без ніякої втрати в цьому, захорониться та буде блаженний. — — — Я знайшов людину, людину, не тілесного ідола, а правдиву божественну людину в моєму тілі. — — — О, святе сімя! 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 „зогнє“, 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 зогниває, та сьомого дня з'являється з нього новий плід та нове зерно“ (263).

Це—пересображення людини, повстання нового роду людей. „Твоя земна природа повинна його зачати, прийняти та вмістити, як поле зерно; його—сімя 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 трупу почали рости трави, які приносять сімя 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 твій твій нещасного тіла та твоя пустеля стануть вічні та на завжди. Це значить: народитися вдруге...“ (400). „Тоді твоє серце стане добрим полем: сімя 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: „грунт, 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 п'тьми 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: „сімя є слово боже“ (290). Тому: „жуй добре, коли ти в Біблії читаш: зерно, сімя, колос, хліб, яблуко, фіги, виноград, плоди, чорнуха, кмін, просо і т. д.“ (тамсамо). „Як стебло зникає, коли зріє пшеничне зерно, або ліпше сказати, заховується в зерні, так також і вся фі-

гуральна тлішність, досягаючи свого притулку, знищується, поглинута його життям..." (375). Таким чином, символічне витовкчання Біблії аналогічне відродженню людини! В обох випадках „лушпиння“ та „зовнішність“ знищується, відмінюється, та з'являється до буття без перепоц, до повного вияву „внутрішнє“, „ідеальнє“, 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 тлішого, матеріяльного, перемогу над обмеженням та обмеженим „цього світу“, де заплутана, захована дійсна людина, як і „правдивий сенс“ (св. Письма).

Важливе формування схарактеризованого тут метафізичного принципу знайдемо також у одному місці ранішого твору Сковороди, його Бабок. 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 цього самого дальшого вжитку. Ми дозволяємо собі винести тут згадане місце: „Бог часто в біблій означається годом, погодою, благоденством, наприклад, лїто Господне приїтно... Се нинї время благопрїятно... Прочти пачало Соломон. проповідника о времени. Время, римски, tempus. оно значит не только движєніе в небесных кругах, но и мѣру движєнія, называемую у древних греков *ῥυθμός*. Сіе слово значит тоже, что такт, и сіе греческое же от слова *τάσσω* (располагаю) происходит. Да и у ншѣвннх музыкантов мѣра в движєніи шѣвнн именуется темпо. И так темпо в движєніи планет, часовых машин и музыкального пѣвнн єсть 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 aget. Рисунок и темпо єсть невидимость. Басня наша да заключитися словами: *ῥυθμῶ δὲ χαίρομεν διὰ τὸ γινώσκον καὶ συντεταγμένον*. Кто сіе разжует, тот знает, что значит рїем“ (Баг. II, 164).) Здається, ритмічний коловорот у житті ростины привів Сковороду до такого частого та різноманітного використання цього образу. Образ ростины якнайчастіше вижеться з одним із основних принципів діалектики, з принципом коловороту“).

Тимто образ ростины, 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 пїятонїзмі, в патрїстїці, в німецькій мїстїці, образ ростины в метафізичній функції зустрічається як-найчастіше.

Вже в досократиків знайдемо вивід слова „природа“ *φύσις* від *φύω* та *φύτος*. Пїяточ порівнює душу з сіям, зі зерном посїяним¹⁰⁾. Та те саме знайдемо і в св. Письмі¹¹⁾. Фїлонові в цьому пункті не було важко звязати обидві гетерогенні лінії розвитку докунн, — „з ростины повстає плїд, і так стає з початку кїнець, з плоду, що криє в собі сімя, повстає ростина, так, що з кїнца стає початок“¹²⁾. Цю думку зустрінемо в обох вітах пїятонїзму, — в поганській: у Пїотїна та Пїрокла, та христїянський — у отців церкви. Пїотїн пише: „Те, що вище за життя, є причина життя. Треба уявляти її собі як життя великої ростины, 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 Арєонагітиках¹⁷). І в Августина зустрічаємо образ рослини з трохи іншим притиском¹⁸). Спеціально на сході улюблені отці, як Макарій Єгипетський та Максим Сповідник, залюбки вживають того самого образу¹⁹).

Образ рослини часом виступає в німецькій містиці все більш та більш на першій площі: у середньовіччі ще переважно в тісному звязку з св. Нисьмом, 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 боже (себто людина! Д. Ч.) — в Бога“ (II, 91). Створіши 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 приагідно²²). 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 захищаних, і ніхто не може цьому повірити або це побачити, коли не кинути зерно в землю, щоб посіяти його, аби росло²³“. „Світ захищений 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 захищена ціла людина“. „Жолудь є маленьке зерно, та в ньому захищений прекрасний великий дуб, із корінням, шем, вітами, листям, паростами та безліччю інших жолудів, так що з них можна нарубати чимало дров... Ця, як висловлюється Сковорода, „сила“ зерна є, власне, сила божа: Бог може з одного горіха утворити кілька тисяч горіхів, та в одному горіху заключити безчисленні горіхи, разом із деревом“... „В зерні пшеничному захищені заравом корінь, стебло, колос та трицять інших зерен...“²⁵). У смерті діється „fructuosa multiplicatio“. „В усіх рослинах пізнаємо, що без смерти не зроджується плід. У плушку всі страви мають зогнити та вмрети, або перетравитися“... Та й слово боже „є в нашому земному тілі посіяне як зерно...“; „слово боже... росте, як троянда з сімени, як стебло з зерна, бо, як ми бачимо у природі, кожне сімя має в собі цвіт; а зерно або рослина має спершу зогнити, вмрєти та стає нічим“²⁶).

Таксамо різноманітний є вжиток образу рослини в Якова Беме. Усе створіши 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 обявлене, як довго воно є лише сімя; як тільки його сіють у його матір - землю, то вона обявлюється...“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 розенкрюйцерів³¹) і в Ченка³²).

Таксамо і в Ангела Сілзія: „В одному зерні горчичному, якщо ти хочеш розуміти, є образ усіх вищих та нижчих річей“; „...плід лежить у сімелі, 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). Подібно і в інших релігійних мистів 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 ж и т т я 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 верхика, скидає знову з себе все та повертається до стапу безпліддя, знов обертається в корінь на те, щоб піднятися знову. Уся діяльність рослини звернена на те, щоб виробляти сімя, щоб у цьому початку з початку й через новий наперед спрямований процес знову виробити сімя та почати знову. Та й уся видна природа, здається, — повтормо повертається в цьому колі“³⁶). Для Гегеля життя рослини символ ж и т т я д у х а: зерно рослини „має стремління розвинути, воно не може витримати, залипаючися 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 цьому, 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 (Бертсон, 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 Сковороди 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 десь — пор. цит. збірник Бошіуса.
- 5) „Тьма“ у значінні пітьма, але також безліч. Нерідка в Скворода гра словом із кількома значіннями (пор. „покой“, „мир“ ітд).
- 6) Розуміється — у процесі символічного пізнання.
- 7) Пор. ще цитату, додану до одного з віршів Скворода — Баг. II, 278 та, може, ще стор. 391. В цілому, як сказано, Скворода не робить ніякого вжитку з цікавих зародків науки про час як ритм.
- 8) У зв'язку з образом рослини стоїть також наука про множинність світів, що його Скворода 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 Скворода має на увазі відповідні місця в Суарца (пор. H. Richter: Spinozas philosophische Terminologie I, Leipzig, 1913, ст. 53 й далі, в Суарца: Disputationes metaphysicae, 29, 2, 35; 35 й далі) можливо, що звання Скворода сягає й далі в старовину — до Демокрита та Епікура, це тим можливіше, що в XVII віці про Демокрита (також і про його науку про множинність світів) інформував Magnenus: Democritus redivivus, London, 1658, а про Епікура Gassendi: Syntagma philosophiae Epicuri, Haag, 1659 Пор. ще в Спинози Ethica, II, 7; epist. 35, 36.
- 9) Пор. P. 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 релігій: A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Lpz. 1905; L. Weniger: Altgriechischer Baumkultus, Lpz., 1919.
- 10) Phädon, 83, E. Phaidros, 276B, Resp. 497B, Timaeus, 73C.
- 11) A. Wünsche, op. cit., та зокрема стаття М. Альтмана „К поэтике 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. Йоани, 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 Скворода“, 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) Добротолубів, 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 Weizen 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 geböhren werde / Im 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 та 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 eingesät 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“ Nollus-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 untrern 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 Fou'r im Kles, 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 члєнних геґеліянців, напр., у „Антидирінг“ Енгельса, а так і до всієї марксієвської літератури та до полємики коло неї Дивно, що саме цей пункт схожості з марксієм не вкорує ніхто з марксієвських товкмачів Сквороди! — До речі, й раніше смволом рослини користувалися окремі представники матеріалізму та схожих течій — так маємо цей образ не лише в стоїків (Клєант: 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, Phantasus. 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. Ерп¹⁾ 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 „трулом“, „тішню“, „брудом“, людина має своє центральне значіння у світі, а навіть і не через душу, але тому, що людська істота — як правда її усе в світі — є подвійна, складається з „зовнішності“ тіла та з поверхні душі та з захованої в тілі її під душею „справдивої“, „внутрішньої“, „дійсної“ людини (здебільша: „істинний 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, діялом „Потоп зміня“, 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 її 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. Пі обидві зовнішні шари людської істоти слід усунути, щоб дати свободно проявитися внутрішній людині, щоб вона вийшла з своєї глибини. Перший засновок для звільнення внутрішньої людини є п і з н а н я, що внутрішня людина взагалі існує. Цей теоретичний ступінь є лише перший та підготовчий ступінь на шляху до „нових народів“, 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 непотіпним 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 мертвечо! Підійми лише трохи твої поховані думки понад стихійною тіню, й ти побачиш правдиву людину, живу, що сяє в недосяжному 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 твоїм поганським серцем! Чи ще довго ти лежатимеш на землі? Чи будеш, нарешті, людиною? Чому не стаєш нею? Тому, що ти дивився 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 спла безмежна. Май надію на неї, коли ти вже пізнав її“ (104). „Хто зрозумів цю людину, той її любить, та того вопа 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 складає земне тіло, як старий одяг та вдягає нове тіло — —“ (112)⁵. „Пізнаючи її, ми в мент у неї переображаємося“ (131). „Лише віра бачить цю дивну людину, що її тінями є ми всі — — Віра в цю тінь, що тече мимо, непотіпна як вода, зникає; її загин кінчається воскресенням, віра бачить очищеним зміслом Людину, що сяє в недосяжному світлі та нас вітає“ (312). „Хай воскреснуть та побачать Людину, що підіймається над хмарами⁶), та просяють як сонце“ (314).

Іншими 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. Елпмента 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 по тоді, як содомська людина з тіла та крові, подібно горщикові з землі та бруду, будується, утворюється, випліплюється...“ „Сотвореніє человека есть то второе рожденіє“ (401). Ілюзорний характер буття зовнішньої людини малює Сковорода

з пишністю барокового письменника: зовнішня людина „зжидеться, сл'ябливається, образується, п'язяється, стоить, ходить, сидить, машет, очі, уши, ноздри шибють, п'езелится и красується как обезьяна; болтає и велер'чить как римская Цытерія; чувствует как кумир, мудрствует как идол, осязаєт как преисподній крот; щупаєт как безокоя; гордится как безумный; изм'яняется как луна; беспокоится как сатана; научится как паучина; алчен как пес; жаден как водная бол'знь; лукав как змій; ласков как крокодыл; постоянен как море; в'рный как в'тер; надежный как лед; разсыпчив как прах; ищезает как сон... Сей всяк человек ложный: с'нь, тьма, пар, тл'нь, сон. Когда ж бывает прямое сотворение человека? Тогда, когда второе рождение — — —“ (401). „Бренный кумир ограничен, заключаем т'снотою. Духовный же Человек, есть свобод. В высоту, в глубину, в шпроту л'бтаєт безпред'льно. Не м'шають ему ни горы, ни р'ки, ни моря, ни пустыни. Проводит отдаленное, прозираєт сокровенное, заглядаєт в преждебывшее, проникаєт в будущее, шествует по лицу окіана, входить дверем заключенным. Очн его голубицы, орлія крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина в'рность, пеларгова благодарность, агнцово незлобіє, быстрота соколя, журавляя бодрость. Т'ло его адмант, смарагд, сапфир, іаснис, еарис, кристалл и анаєракс. Над главою его седмица Божіих птиц: дух вкуса, дух в'ры, дух надежды, дух милосердія, дух сов'та, дух прозр'вія, 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 ищезит — — —“ (403)*.

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 „впислає потоки та проміння божества, що дають життя“ (77). Вона — „ціла людина“, — „зовніпний“ людині бракує цілості! (79) Вона — „голова“, „точність“, „єство“ людини (80 та далі). „Ти т'нь, тьма та т'шність. Ти сиовид твоєї дійсної людини („ты соніє истиннаго твоего человека“). 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 то-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 т'ні, при якій ми всі затримусьмоє. 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, Скворода просто переносять на дійсну людину.*

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 натхненний 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 тень дійсної людини. Це створіння виявлює 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 божжа залишається вічно непорушна, укріпивши свій адаматовий 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 індивідуальна 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 Сквороди 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 тень загнє, а не рука сама. Дійсна рука та правда є вічна, бо невидна, й невидна, бо вічна“ (92). „Є земне тіло та є духове, тасмно, заховане, вічне“ (96). „Коли ми переображуємося, досягаємо радісного воскресення навіть і нашого останнього вологу“ (523)⁷). Тут ми знаходимося в місці, де думка Сквороди неясна або неясно висловлена. Можливо, що тут, як і деінде, ця неспіть зв'язана з тим, що відношення думок Сквороди 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: Еккерт 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 смерти, 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 смерти та гріху“¹⁵). — Таксама в Вайгеля: „зовнішнє. зміслам 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“, „хлижа, житло та струмент“ внутрішньої людини, яка є „правдива вічна людина“¹⁶). Те саме повторюється у псевдо-Вайгелівських творах¹⁷). — Величезну роллю грає наука про внутрішню людину в Арндта¹⁸). — І в Беме ми зустрічасмо 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 лупиння, в якому заховане насіння: зі старого ества 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, владок відпаде, суть залишиться“²²). Пове відродження — поза межами сучасної філософії — переживає наука про „внутрішню людину“ в романтиці²³), зокрема і в українській романтиці²⁴), і, таким чином на Україні знову брешуть мотиви Сквородиної 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 Екгарта²⁷) 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) Однак в тій книзі ми, з огляду на меншу розробленість метафізичних поглядів Сквороди, зупинились 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. Лосєвській, „Путь“, 1931.

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

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

⁶⁾ Пор. 174, 198, 306, 312 та інше.

⁷⁾ Пор. також цит. статтю Лосєвського 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 припущенням: по-перше, наука про подвійність усіх душевних сил: „є два розуми, дві волі, два закони, два життя“; підкреслено, 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 сімь людини має роси 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 — Protrept. 10, 98; Григорій — De hom. orif. 16 та далі, аскет — Добротолюбіє, 1, 258, 263. J. Stoffels: Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn a. R., 1918, 93, 109.

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

¹²⁾ 1, 41, 97, 11, 113.

¹³⁾ 1, 44, 142, 151 та інше.

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

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

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

¹⁷⁾ Theologia Vveigeli, 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, 169.

²⁸⁾ Die guldin Arch. XCVI, Ch, CIII та інше.

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⁾ Випишемо 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 Aderheit (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 якісь „поверхні“ психічного життя, ми повинні б сподіватися, що він у якійсь формі розвіє 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 уявлення про „серце“ є, скоріше передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розвій 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 „пересображення душі в духа, а духа — в серце“ (205).

Серце є найпервісніше в душі, до чого духа має „повернутися“ (63). Воно є безодня, глибінь, основа людського буття — „О, серце! безодне ширша за всі води та небеса!... Яке ти глибоке! Тя обіймаєш та втримуєш усе, а тебе ніщо не може обняти“ (88). „Серце є голова твоєї зовнішности. 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 єство: кожен є тим, чие серце в ньому. Бовче 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 роздухує 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 дерево 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 єства „серця“.

Серце є божественне в людині. Внутрішня людина є Бог, — тому й серце є божественного „елементу“: „Бог у нашому серці“ (252). Серце означено епітетами Бога: воно „вогнисте“, воно „божественна іскра“ в людині¹). — Серце, як і Бог, „неподільне“, „нероздільне“, не піддається аналізі. 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

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

Коли Скворода хоче визначити внутрішній характер серця, сердечного життя, то від, з одного боку, виходить від характеристик „душевної искри“, *scintilla animae* або *rationalis* у філософії середньовіччя, і іншоді 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).

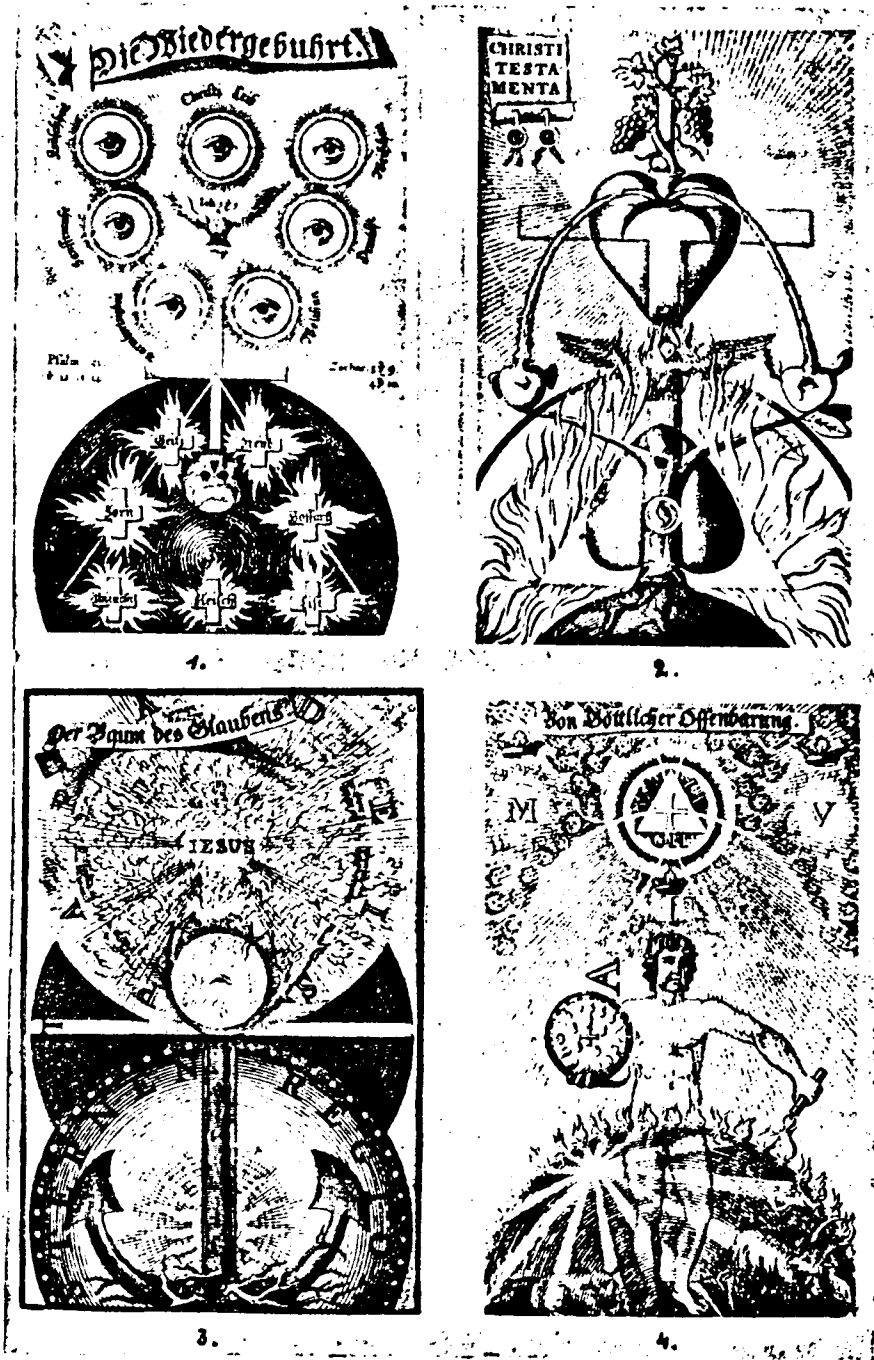
Але серце є не лише думка. Наука Сквороди вільна від раціоналістичного забарвлення: „Таємна безодня наших думок та глибоке серце є одне й те саме — — — Глибоке серце або думка є ціла людина та голова“ (82). „Думки в серці та серце з ними, як із крилами. Але серце невидне. Що в ньому: погода, весна та 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 Скворода 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 ств — безмежна висота, до якої може піднятися людина, та безмежна глибина, до якої вона може власти, — 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 Скворода відрізняє просто два серця, — „старе й нове“ (88); „суєвірно“, „пошійне“, „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 серці при воді тихої й 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): Скворода подє 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 змія“ (237). „Своє серце розруйпувати 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 пейзає. обітована земля, рай розуму, радість, тиша, спокій божий, субота та великий

ТАБЛИЦА IV.



дещь Великодня“ (486). „Аще кто не имѣет новаго сердца, тому зесь мыр есть ветха ветош“ (До Правницького з і. С. І. 1787)⁷).

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

Наука про серце, як ми вже відмітили, базується на Письмі та платонізмі. „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: *ψυχή τῆς ψυχῆς*: Плотін зве найглибше та найвище в душі: *τὸ τῆς ψυχῆς ὄλον κέντρον*¹⁴), Прокл: *ἀκρότατον τῆς ψυχῆς* або *ἄντος τοῦ νοῦ* у Прокла зустрічаємо і слово „серце“¹⁵). Те саме поняття отці церкви вже раніше — навізуючи до св. Письма, звали „серцем“, — так Климент¹⁶), Оріген, Григорій Назіянський¹⁷), Григорій Ниський¹⁸), Августин (*abditum mentis*)¹⁹), „Ареопагітики“²⁰). Та найширший ужиток із поняття „серце“ зробив Макарій Єгипетський (або инший автор Макарієві приписаних „Слів“): „Серце непізнавальна глибина“. „Там — огнище справедливости та несправедливости. Там — смерть, там — життя. Там збір доброго та злого“²¹). Благодать божа пише в серці закона та таємниці“, через серце благодать опановує людину в цілому, через серце опановує людину й зло“²²). Геронім та Синеїї 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). Ріхард від св. Віктора про *intimus mentis sinus*, Тома Аквінський про *scintilla animae*²⁵), Діонісій Рікель про *vertex animae*, *apex mentis*, инші про *abditum mentis*, *intimum et summum mentis acies mentis*, *sancta sanctorum*²⁶), *scintilla*²⁷). Зовсім природою наука про глибину душі стає одною з основних пунктів науки німецьких містиків. Еккерт уживає для характеристики душевної глибини традиційні (але помічені ним) слова: *искра*, *искорка*, *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 искорку, 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 „грунт“, „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 Люйкенса 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 Сковороди — розуміємо без деякого емоційного забарвлення. І все ж аж зі старовини зустрічаємось і з емоційно-забарвленими характеристиками „серця“. Так у Бернгарда в *asies 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“. Та й так у різних релігійних течіях зустрічаємо різні форми емоціоналізму⁴²⁾. В передромантиці та романтиці (Гаман, Гердер, Якобі, Баадер) емоціоналізм виявляється в певній мірі, при чому помітимо стремління до „примирення“ голови та серця... Зокрема глибокі вияви знайдемо в пізніших творах Фіхте, з їх протиставами „поняття та свободи“, „ока та сили“⁴³⁾, та й у Гегеля⁴⁴⁾. Відома центральна роля, 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 піби 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 розвинутого емоціоналізму в етиці, філософії релігії та навіть у теорії пізнання⁴⁶⁾. І в росіян емоціоналізм репрезентований, хоч би починаючи з Серафіма Саровського та через романтичне славяно-фільство аж до сучасності, 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 ієрархію форм сердечного життя.

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

⁷⁾ Вид. В. Срезневського, СПб. 1894.

⁸⁾ Пор. 97, 98 та инде, 260

⁹⁾ Єремія, 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 Божія, „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. порошки в соняшному приміпні літагореція.

¹²⁾ Bernhart, 23, 251.

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

¹⁴⁾ Тут та далі я використаву 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. Зр. 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⁾ Nom. 15, 32; пор. 15, 39; 32, 10; 15, 35; 40, 5. Stoffels, op. cit. 93, 100, 108 та в працях В. Вышеславцевъ, Серце въ христiанской и индiйской мистикѣ, Париж, 1929, книжка, що, не вважаючи на деякі важливі прогалини, цінна теоретичним підходом до справи.

²²⁾ Nom. 5, 58.

²³⁾ Геронім — до Езекіїля, I, 7; Спвезіа, гимни, III, 561.

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

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 інше.

³³⁾ Der güldene Griff, II, 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. gratias, I, 10 та інше. — Искра: Myst. magn. LXI, 24; LXVI, 64; Aurora, XIX, 7; De sign. rerum. XIV, 21; Epist. II, 6. — Про Г. Арнольда — E. 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 інше); P. Poiret, Theologie du coer, 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; Herpe, op. cit. 501.

⁴²⁾ Про квістизм — дивись у книзі Herpe, op. cit.

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

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

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

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

⁴⁷⁾ Пор. праці В. Зіньківського; „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 иноді 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 иноді 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 посудя відповідно до їх обсягу... Різні потоки вливаються з різних рурок у різні посудя, що стоять навколо фонтану. Малий 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 „Ікона Алкивіадская“. — Сковорода має на увазі вжиті Алькібіадам у Платоновому „Симпозіоні“ порівняння Сократа з фігурою Силена, де заховане зображення богів (зупр. 215 В). Сковорода говорить про статую, що „назовні була жаргівна, а всередині утримувала пишність божу“ (387, 359).

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

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

д. — Людина лише „світло“, відбиток у дзеркалі, „тінь“, „дзеркало“ боже (125—6): „наш тілесний божван є лише тінь дійсної людини“.

е. — Душа людська є магнет (270), що його „сила“ — від Бога. Коли душа „не знає чого желать, а чого¹) 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 корабль, то Бог в человекъ“ (320)²).

ж. — Душа „искра“, „искорка“ божественного вогню, або промінь божественного світла: „чувствую во мнѣ тайную лучу, тайно согрѣвающую мое сердце.. Сохраним сію божественную искру в сердце нашем“ (109,

пор. 110), „в нашем пепелѣ погребенная искра Божества“ (256). Богопізнання вимагає „прозрѣть тающуюся в тѣлѣ своем вѣчность; ...искру в пепелѣ своем вырыть“ (496, пор. 403). Цю — правда нечисленні — рефлексії одного з найзнаменитіших символів німецької містики⁸).

ж. — Душа людська „тапе“, „розтоплюється“, „згарас“ в божественному вогні, він її „пожирас“ (131, 137, 310, 317).

з. — Серце — лямпа, де „горить“ олія божественного буття (251)⁹.

к. — „Душа людська є безодня, ширша за води та небеса“ (352)¹⁰, ця безодня стремить до того, щоб сполучитися, злитися з безоднею божества (Баг. I, 103).

л. — Людина — Нарцис, що влюбився в своє божество та богopodobне єство (пор. § 5); цю влюбленість Скворода інтерпретує то в позитивному, то в негативному сенсі.

м. — Душа людська стремить до Бога, як олень до води (пор. вище)¹¹.

Так африканській страждет елень скорый;
он птицъ быстрѣй пить спѣшит на горы,
а жажда жжетъ внутрь, насыщена гадом
и всякимъ ядом (Баг. II, 265).

Усі ці символи не є нові в містичній літературі: ми знайдемо їх в безлічі повторень у отців церкви, в містичній, зокрема емблематичній, літературі. Без претесій 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 Арнольда¹²).

б. — Людина — скриня вже у Сквороди самого навіязується до Плятона, — крім згаданого місця з Симпозіону, можемо згадати про Теогета (197С та далі), де знаття порівнюється з голубами у клітці. Для містиків людина є „храм та хата божья“ (Беме)¹³, 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“¹⁴).

в. — У Філона вже тіло є лише одяг, що прикриває божественне буття¹⁵). Цей образ різноманітно варіюється в патристиці¹⁶).

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 підо впливом Євр. II, 3, 18) напр. в Григорія Нисського, в Ареопагітиках. У німецькій містиці знову зустрічаємо цей образ: у Тавлера, Суза, Арцта, Беме, Коменського, Ангела Сіленія...¹⁷).

е. — Магнет та кусник заліза є образ, що його Плятон уживав, щоб символізувати постичне патхнення (Йон, 533I) та далі). Ми зустрінемо цей

образ у Климента¹³), в Тавлєра, Суза, Коменського, Чепка, Ангела Сілезія¹⁴), Гава¹⁵).

7. — Над історією символу „искри“ ми вже зупинилися¹⁶).

8. — Звичайне й порівняння душі з вогнищем: „Коли Бог — вогонь, то моє серце — вогнище, на якому він спалює дрова суетности“¹⁷).

9. — Людина є світильник, напр., у Мехтильди Магдебурзької — Бог говорить: „я — світло, світильник — твоє серце“¹⁸).

10. — Нарцис — образ розповсюджений у емблематичній літературі (див. вище § 5)¹⁹).

11. — Образ душі-олєня 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, сійшить до джерела, з якого витік потік життя“ (VI, 12). Мотив цей, розуміється, використовує й емблематична література²⁰).

Цікаво взагалі, що символіку, що ми з нею тількищо зазнайомились, викладали з емблематичного пункту погляду навіть естетично, — 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 (божній) келєх — — — Я хочу тебе зібрати в посуд, що тебе порадує“, люди й речі є лише „одяги, що самі про себе не можуть стояти, та падають...“, час і часове — „блискучий одяг, що його відкинув Бог“, „ми — лише лущиння та листя“, „я хочу тебе (Бога) відбити в цілій постаті“, людина — скриня і т. д.²²).

¹) Читаю „чого“, замість надрукованого „сего“.

²) Пор. ще 344, 367. Баг. II. 260, 265.

³) Це — 237, 333. Як бачимо, Скворода, як граєла, і більшість новітніх містичнів не робить широкого вжитку з цього основного символу.

⁴) Пор. той самий образ супроти Біблії — 106.

⁵) Пор. наступний параграф 352, 94, 225, 241. Баг. II. 267.

⁶) Пор. §. 5.

⁷) Тавлєр, I, 208, II, 129; Франк, Paradoxa, 311, E. Seeberg, 164.

⁸) Weg zu Christo, II, 39.

⁹) Angelus Silesius: III, 109; III, 113; IV, 112; I, 48, 60, 94, IV, 219, VI, 1, 26. Пор. Філона De opif. mundi, 47 (137). М. 33.

¹⁰) Leg. alleg. II, 15 (57) М. 76.

¹¹) Напр. у Макарія Єгипетського — Nom. IV, 3.

¹²) Плотарх — De Sokr. daem. 22; Філон — Quis rer. div. her. 231; Прокл — In Alcib. 328, 377; Плотін — I, 8, 3, IV, 6, 14; Koch 213; Григорій Нпський — 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; Тавлєр — II, 9; Сузо — II, 38, 59; Аридт — I, 1, 4; Веке — 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 Сквороди це образ людини як „променя“ божественного світла (367, 401) — пор. Ангел Сілезій — IV, 136, V, 50. Цей образ входить із плятонізму (головно з Плотіна).

¹³) Stromata VII, 2.

¹⁴) Тавлєр, I, 86, Сузо — II, 68, Коменський — Labyrinth, XLIV, 5 — „Стрілки компаса, що доторкнулися магвету, 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, дивр. 1-шриф; V, 3, 107.

16) Пор. G. Siedel: Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Lpz., 1911

17) Ангел Силвіан — I, 66, 195, 198, II, 172, 163, V, 133.

18) J. Zahn, op. cit. 48.

19) Пор. загадки про Нарциса в § 5-му (за індексом).

20) Напр. М-ме де Гюйон у збірці, що згадана була в нас у § 5 Таф скрізь нде символ (емблема) оленя зустрічається надзвичайно часто.

21) Також Н. Gies, 101 та далі. — Трохи нишу структуру, ніж більшість загаданих символів, має символ перлпип, ще захована в черепаші. — 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 (Пом. 43, 1), Франка. Ваггеля (Postill, I, 8), Беме (De resurrectione, IV, 16), Коменського, Гана (I, 279) та ще в Баалера (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 речі -- -- -- die Gewänder, welche ganz allein
nicht stehen können, und sich sinkend schmiegen.

час та часове буття -- -- -- 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 невпечерних паралель до Сковороди в цьому пункті: до того замітку, що я їх робив до окремих символів при студіях філософичної та релігійної літератури, були принаккові. 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 человекѣ,
вод всѣх ширшій и небес.
Не насытиш тѣм во вѣки,
чем пльняет 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 искру“. Коли в цій безодні живе діявол, „голова змія“. то вона є „зла безодня“ (237). Бож діявол „наблюдают, стережет, любит и владѣет тьмою“ (237). Не можна порахувати „неисчетные тьмы нечестыхъ духов и черныхъ воронов, ...духовъ злобы поднебесныхъ, по темной и неограниченной безднѣ, по дуплѣ нашей, будто то пространнѣйшемъ воздухѣ патающихся“ (241). Вони живуть у „началороднѣй“ літмі (214), що жене людину „безчеловѣчно по пустымъ пути сего посторонностямъ“ (214). „Серце людини не-обмѣжепа безодня — — —“. Коли „ця безодня — — темна, — — тоді вона буває адом, або вязницєю та паповцостью, ніби птаками, 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, шітьма, морок, привиди, страхонудя, всі ці пекельні озера є союзники твоїй безодні. Воля тіла, серце світу, дух аду, Бог черева та його похить та серце нечисте є одне й те саме. Це є Архисатана, нечиста безодня серця, що в ять зроджує безчисленні легіони духів та безліч мислових мрій на муку всім“ (455). „Дух світського моря — серце тілесне, батько

брехні, саташи“ (457). „Темна безодня адських серць“ (410) є темна, поки її не освітить світло згори; над темною безоднею має „зійти“ ясне серце (тамсає). Це просвітлення серця є перемога Бога в боротьбі з дияволом. є основне рішення, що підготовляє загибь тьми.

Бездонність серця виявляється в його „ненаситності“, як темна так і світла сердечна безодня не дасть себе задовольнити навіть і цілим світом: неспокій, хвилювання, коливання темного, „вистримний рух“ світлого серця є динамічні вирази для цієї ненаситності, — серце „горить, и курить и дымится, кишиє, клопочет, пїниєся“ (472) завше. Завше знаходиться у руху, що стремить до безмежного — є ество людської душі!

„Діти зміїні“ „люблять землю, а воєа є підніжжя боже та тїнь. Тому вони нічим не ситі“ (92). „Малює старих часів змалював на стїні ягоди так живо, що пташки — вважали їх за дійсні ягоди. Тому такі серця ковтають та не можуть насититися — Любов до тїні 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 стїнах. Що є так вузьке та тїсне, як видимість?“ Тому вона й символізується „рвом львиным“. Здається, не важко вилетїти на сітку „на свободу духа“. Але „як нам вилетїти до того, чого не вважаємо за буття? З дитинства ми заблукались 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). „Бажання є непогасний вогонь, що горить удень та вночі. — Це опнище та ця безодня є вогненно вугїлля, курїння 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 потїк“. „Вогонь загасне, річка зупиниться, а нематеріальна та безстихийна думка, що на собі носить подвійну тілесність, як мертву ризу, свій рух припинити (анї в тілі, анї поза тілом) не здієна ні на одну хвилинку та продовжує до блискавки подїбне свого льоту стремління через необмежені вїчності, безмежні мїліони. — Шукає своєї насолоди та спокою; спокїй її не в тому, щоб зупинитися та простягтися як мертве тіло — а навпаки: — не вгасивши, а ще бїльше розпалити свою спрагу підлими забавками, підноситься тим стрїмкіш від рабської матеріальної природи до свого рідного та безпочаткового початку, щоб його сїйвом та вогнем тасмного зору очистившись, звільнитися від тілесної землі та земляного тіла. Це є ввійти у спокїй божий³⁾, очиститися від усякого тїння, зробити вільним стремління та безперепонним рух, вилетївши з тїслих меж матерії у свободу духа“ (239). „Душа є mobile perpetuum, невпинна рухливїсть“ (247).

Ця невпинна рухливїсть, це стремління та цей неспокїй мають постійний, нерухомий, незмінний пункт напруму, постійну теплєнцію — до божества, до правдивого буття. Хто хоче ту ненаситність заспокоїти чимсь иншим, а не вїчністю, той хоче „горстю забросать бездну океана а каплею прохладить огненное царство“ (352).

„Незля бездны окіана горестю персти забросать,
незля огненнаго стана скудної капль прохладать.

Так не будет сыт плотским дух“. (Баг. II, 267).

Об'єкт душевного стремління є сутно безмежний, бо ілюзорне задоволення стремління, що є звернене на безмежне, викликає лише „тугу“, „нудьгу“, „печаль“ (38 та інше). „Ніяке створіння не насичує“ (495) душевної безодні, яку задовольнити може лише безодня Бога¹⁾.

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 влюблене²⁾. Слово та образ безодні має джерело в Псалтпрі (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 небо³⁾“; 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 invocat*⁴⁾. За Аридом „душі ніщо не може пасити крім Бога“⁵⁾. Згідно з Чепком душа „невимірна безодня“, бо її, крім Бога, не може наситити... а ні одна річ“). 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“⁶⁾? „Невинний рух“ є єством душі за Плятоном (Файдон). Цю тему переймає християнська філософія: Ареопагітики повні споріднених мотивів⁷⁾. Для Антопія Великого „душа — рух невинний“⁸⁾. Єство душі „*motus per se*“ для більшости плятоніків⁹⁾. Та Ангел Сілезій оспівує „невинний рух“ душі¹⁰⁾. — 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 несвідомого¹¹⁾. Ці мотиви звучать і в українських романтиків, що, як ми вже згадували, не стоять, здебільша, пі в якому генетичному звязку зі Сковородою¹²⁾.

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“ — вплиде 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 Псалтпрі — *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. (Mlch. 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) Добролюбие, 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. тамсамо). Я наводжу тут типову іптату з Гердера: „Чи можна бачити щось дивовижнішого, ніж серце, що бється, з його невичерпними припадами? Безодня внутрішніх темних сил, правдивий образ органічної всемогутності, що є внутрішнім, аніж лет сонць та земля“, „перед такою безоднею темних припадь, сил та припад напна світла та ясна філософія лякається як-наибільше; вона зтікає від них, як від підземелля влжчих душевних сил...“. Припади й аромати „духового потоку життя — що за безмежність, що за безодня. Море глибини“. — Для Баадера є фантазія „світ у нас“, „безодня таємних сил“, „мікрокосмос таємничих сил“ — Пор. до проблематики романтики мою статтю „Tjutcev und die deutsche Romantik“, Zeitschrift für slav. Philol., IV, 299 та далі та мою рецензію на збірник „Urania“, там саме VII, 459-467.

16) Про Гоголя — Миколаєнко в мосму „Нарси“ та Зіньківський у збірнику „О Достоевском“, том I, Прага, 1929, про Куліша моя цит. стаття в „Orient und Occident“, XIV.

18. Мікркосмос.

Людина — „мікркосмос“, „око його серця“ відбиває в собі весь світ. Це — в дійсності праствара — наука про мікркосмос 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 вишнює“ — так резюмує науку Сковороди Ковалінський (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 мікркосмос 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 — Други два суть частный и малыи мыры. Первый мірокосм: сирѣчь — мырик, мирок или человек. Второй Мыр спмбличный, 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 мікркосмос“: „сердце человеку есть неограниченная бездна. Она есть то, что воздух, плавающие планеты посящій“ (420—1)³).

Наука Сковороди про мікркосмос у прогнележність до відповідної науки ренесансу та барока на заході забарвлена не натурфілософічно, але етично та релігійно. Із науки про мікркосмос 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 „словнює себе“ в людині (151). „Все одне, що: річ, чин або слово, те все є пуста пустеля, коли воно не знайде свого словення

(„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 певимірна безчленність та видимість зливається (в одне) в людині та випущується („пожирается“) в людині та безпечно заховується як найбільше дерево, що з часом старіється, дрихне та заникає в сімені своєму, як у найдрібнішій точці, з вітамі, листям та плодами. Усе, що там лише згадане, все це аж до останньої ризки, все мусять необхідно бути виконане („прійти в исполненіє“) в самій людині“ (152). В Біблії „Іменованій“ 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 тасмичних 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 „житлового світу“, пізнання Біблії. — Це — основна тема першого з діалогів Сковорода „Нарцис“. 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 вимірямо 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 знаєш його? А як знаєш, 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 самими!“ (147, пор. 181). „Пізнати себе самого“ стає в Сковороди релігійною заповіддю — „коли ти пізнаєш себе самого, то ти будеш божий та Бог буде твій“ (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 стіку 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 Словороді.

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, Оригена, Василя Великого, Григорія Ниського, Григорія Назіанського знайдено 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 *микродеус*. Усупереч цьому, в середньовіччї 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 Еріугеші¹²), Бернгарда Шартрського, в Гуга від св. Віктора, в Аліана 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 Агриппи 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, *parvus 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“, иноді Беме зве людину „мікродеус“¹⁷). Наука про мікрокосмос є і в Коменського¹⁸). Ангел Сілезії 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).

Пов'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* роєтає, в ньому зєднується в прекрасній гармонії“²³).

Але в романтиків, згучать уже нові мотиви — мотиви трансцендентальної філософії, та передусім наука про фантазію, що є центральною і для

німецького ідеалізму; але ці нові мотиви дивним чином мають у собі відгук поняття мікрокосмосу в новій „трансозиції“: можна навіть сказати, що ідея мікрокосмосу досягнула в романтиці та в німецькому ідеалізмі нового вищого ступня. Так ця пра стара 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 ліше, 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 зір³⁰) — Природно веде тіснійша смалюка 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 ще 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 виправданця, об'явля, свідочева духа, або на науку, пробуд, нагадування, спонукку внутрішньої основи в людині, та для пам'яті“. Як би *Gnothi seauton*. себто пізнай себе, дійсно прийшли вчені — — — — — то легше б виїшли 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 захищено в серці“³²). Беме витьчує 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. Ченко³⁷). 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 внутрішнє стає зрозуміле зовнішнє“ (Шляєрмахер)⁴⁰. „Γνωθι σεαυτόν, nosce te ipsum, ne te quaesieris extra“, формулує 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 чуємо“. „Сімя всякого пізнання, всього доброго та злого лежить у мені, все зовнішнє може лише його розвинути; всі книги лише бабують (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 dreuen Principien und Welten Im Menschen... 1736, стор. 24-5, таблиця, що зображує „планети в людні“.

⁴) З § 5-го нам відомі ці слова, як синонім для слова „символ“.

⁵) „Внутрішньої людні“.

⁶) Література не велика й не вичерпує справ. Не задовольняє книга A. Mayer: Wesen und Geschichte der Theorie des Mikro- und Makrokosmos, 1900. — Важлива для античності та Сходу книга: R. Reitzenstein und E. H. Schäder: 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 (Аецій. Placita, I, 3, 6) та Демокрита (Diels, 55. В. 34). — Підкреслимо роль поняття мікрокосмосу на Сході (пор. цит. книгу Reitzenstein-Schäder).

⁷) Tim 31B, 32B; De anima, III 5; III, 11; Physica, VIII, 2.

⁸) De orif. 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. — Це Plotin, IV, 3, 1; Ямблїх: Myst. VIII, 4.

⁹) Климент — Cohort, 1, 5; Васнїїн — Hom. in illud „Attende tibi ipsi“; Григорїї Назїянський — Orat. 28, 22, 34, 38; Григорїї Нїський — In Psalm. I, 3. De orif. hom. I, W. W. Jaeger: Nemesios von Emesa, Berlin, 1914, 134 та далі.

¹⁰) Пор. цит. книгу Єрема!

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. 35: 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. Frauckenberg, „Raphael“, 29, 36. Про Франкенберга пор. гафдельберзьку дисертацію H. Schrader 1923, стор. 107 та далі. Книга J. B. C. L. V. Gontillot: Megacosmus et microcosmus id est mundus magnus et parvus, Відень, 1734 (пор. особлпво 153 та далі) показує, як шпироко були розповсюджені відповідні поняття й поза межами містичних кол. В бібліотеці Прокоповича були книги: Paul Egard, Homo microcosmus... та Stephan Michelspacher, Pinax microcosmographicus (Верховський, op. cit., II, чч. 485 та 1579 в каталозі бібліотеки Прокоповича). Пор. також різні твори Ат. Кірхера.

¹⁸⁾ Пор. Prodronus 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).

²⁰⁾ Пор. Einleitung zu dem neotestamentlichen 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⁾ Atanasii — 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, 107-3.

²⁹⁾ I, 14, 1.

³⁰⁾ 13.

³¹⁾ Nosce te ipsum, 5, 30: „Dann cogitio, 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/ vad zum Memorial“. Пор. у Сковороди твердження, що не розум від книг, а книги від розуму (236). Пор. також Франк — в § 5-му та в наступному.

³²⁾ Der güldene Griff, 4, 8, 9, 28 та далі, 46, 51, 60, 69 — пор. Сковорода, 236. пор. Orpl, 195 та далі, Koyré, Weigel, 242.

³³⁾ De tribus princ. Vorrede, 117; Stud. univ. 1.

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-фраукенберзьське: „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 вкладена Ковалінським наука про воскресення людини, як провід („проснутие“) зі сну, якпм 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 зв'язана й теорія пізнання Сквороди¹). Ця „теорія пізнання“ належить до чудернацьких, дивовижних сторінок у його творчості. Мабуть, тому ніхто з дослідників Сквороди не звертав на неї уваги²). Ця теорія пізнання традиційна: її символічну форму без дальніх труднощів зисовують традиції отців церкви, Філона, містиків.

Теорія пізнання Сквороди 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 Філоном як „жування“ (цей символ дослідники Сквороди зовсім ігнорували, як очевидно „безглуздя“?). — „Жуй“, „розжовуй“ (400), „розжевуйте, розкушуйте, розгоптуйте, розбивайте цього ідола, розривайте цього льва-дівола та знаходьте всередині заховану страву та солодкі щільники вічності, невідомої та таємної правди божої“ (396), „розжовуйте добре“ (82), „розмельюйте їжу зубами“ (152), — повторює Скворода. Бо символ є таємний знак, що веде наш розум до розгадування, веде „думку до центру“ (151—2), — але в Сквороди символічно всяке та все конкретно буття!

„Розжовування“ зветься також „розділенням“ „двох правд“, що становлять усяке буття: „розділяй!“ — „Розділяти, розрубувати, 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). Зпов навязуючи до Філона, Скворода символізує це розділювання розщепленням конитом тварин, що за Мойсеєм є „чисті“³): „Розщеплене копито — — йде за правдою божою“ (165, Бг. II, 162), „шукай для пового шляху нових шіг“ (165), „серце“, стремління символізується погою (168 та далі). Іноді „розділення“ символізується „розв'язуванням вузлів“ (495).

Як у Філона жувінні є символом правдивого пізнання: „перше жування полягає в тому, що розжовують історичну церемоніальну шпіру, лущіння. — — — Тоді треба перейти до другого жування, щоб знайти в непотрібній лущині горіха захований смак — так як зерно лежить таємно заховане в лущині“ (159). Треба знайти „зерно воскресення, сімя слова та мудрости божої, що лежить заховане в бруді тіла та крові“ (160), „де 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 лущинку“ (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: Скворода оповідає — нам уже знайому — байку про чарівну птицю (див. § 6), якої не можна спіймати⁵).

„Мало їсти, багато жувати“ (236, пор. 356, 395). Бо в людині самій захований усевіт. Отже треба йти не в широту, а в глибину: „Іси 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 лущинки, а щодо зерна, я не кажу що подібні, а одне й те саме“ (413)⁶). „По многотченіє дїлаєт нас мудрыми, по много-жеваніє принудило сказати сіє: како сей вїєсть книги, не учивєя?.. 1000 глаголов божих во едином глаголі: сокрываються — — — вїєсть им человекѣ, могущаго приложити им вкус плюновенія, жванія и преломленія...“ (До Правницького з 6. III. 1787).

Цей шлях пізнання звязаний із пізнанням антитептичних 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. Кришке та тлінне пізнає той самий промінь розуму“ (169). Розжовуючи, „знаходимо в сказаному смачне, в мертвому живе, в безчесті славу“ (278). „Хто зрозумів, що таке криве, той давно вказав просте. — — — Зір, що пізнає чорне, пізнає заразом і біле“ (286).

Друге жування — заразом самопізнання. Платонівський спогад (*ἀνάμνησις*) є основа „жування“: „я можу щось розжувати: те, що мені прийшло на пам'ять“ (163). Скворода виводить грецьке *ἐπιμενεύω* 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? Дня вічності“ (392).

Містична символіка „внутрішнього“, „духового“ ока цілком природна в цьому контексті, — та дійсно, ми знаходимо в Сквороди протистави „нічного“, „сліпого“, „старого“, „пустого“, „необізаного“ — та „правдивого“, „дійсного“ ока, „ока серця“ або „віри“, „ока розуму“, що

бачить не тілесне, а заховане, таємне*). Таксамо ми можемо „чути“ таємне слово боже „таємним духом 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 щільній темряві бовваніло. Так тільки Бог одкриває нам повну правду — —“. „Час, ... життя та все інше знаходиться в Бозі. — — Початок мудрости розуміти Бога. Хто не знає Бога, схожий на бравця у вязниці¹⁰). 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 панує 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 „пересити“ лише пізнання вічного. „Ми в сторонніх справах заздато 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, будуюмо незрозумілі машини, засипасмо 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 справа 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). Якийсь мейкашець місяця здивувався б дуже, що мешканці землі знають так багато непотрібного, та так мало потрібного, — „я наук не ганю“ — каже далі Скворода — „та найостаннє ремесло хвалю; але треба ганити, що ми заведбуємо — — пайвищу науку“ (226). Ані знаття кількості вузькавів 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 Сквороди філонівська: філонівські передусім платонічно-біблійні символи пізнання. Філон витовкмачив Мойсееві приписи щодо страв. Обидві якості „чистих“ тварин: пережовування та розщеплене копито він засовує в душі платонізму: пережовування є розділення внутрішнього сенсу від поверхні¹¹), верблюди — символ мудрости¹²), розщеплене копито — символ зміння, здібности розрізняти правдиве та

фальшиве, але та добре¹³⁾). Ці символи переймають отці церкви — вже автор листа Варнави, Юстин Мученик¹⁴⁾... В пізнійшій 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 пережують, слід уважати за нечисті. Це треба розуміти алгорично, що всі речі розколоті та мають два погляди, за людиною та за Богом — — —“¹⁵⁾. Натяк на це витовкмачення знайдемо ще в Баадера: „Образи приємні душі. Вони — її власна їжа. Прийняття її, пережовування дає насолоду, й без цієї їжі не може існувати здоровля 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 звязки 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 „виснає скарб своїх образів у пиші здібности“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 reminisci²¹⁾. Для Вайгеля, як і для Франка — Біблія написана лише „для меморіялу“, „для нагадування“²²⁾. Ця 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⁾.

Одмитити треба ще, що Скворода жодчим 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 („розенкрюйцери“, напр.) цілком зникало за стремлінням до пізнання — світу, природи, іноді й Бога, але новими („теософічними“) шляхами — цим стремлінням Скворода 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 Сквороди 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 Сквороди та також указівка на Філона як на можливе джерело.

³⁾ Ця інтерпретація падає в вічі, бо вона більше відповідає німецькому „ur-teilen“, ніж слов'янському термінові — „судити“.

⁴⁾ Вказівки на Філона — нпжче!

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 молотьби 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 інше.

- ⁹⁾ Пор. уже згаданий (§ 1) виклад Зінківського.
- ¹⁰⁾ Натяк на платонівський міт про печеру. — Пізнання є підняття нагору.
- ¹¹⁾ Leg. spec. IV, 1 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⁾ De post. Cain i тамсаме; 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 книг, але книги від розуму родилися“ (236) — це Вайгелівська теза! (пор. 18, 41).
- ²²⁾ Пор. вище § 6.
- ²³⁾ Взаємни трансцендентальної філософії та платонізму легко собі язсувати напр. за Наторпівською інтерпретацією Платона; для нас важлива напр. інтерпретація науки про анамнезіс.
- ²⁴⁾ Plato: Rep. VII, 533D, Symp. 2.9A. Tenet. 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 пиде; Deutsche Theologie, 9 та далі Вайгель — Nosce te ipsum, 54, Postill, I, 89, Der güldene Griff, 11; Беме — passim Франкенберг — „Raphael“, 15; ітд.
- ²⁵⁾ Пор. для християнського гнозису напр. Клімента 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 спорідненнх зі Сквородою „розенкройцерів“. із їх містичним магією, алхімією, астрологією, добре змальована в відомій уже нам книзі В. Е. Пойкєрта.

V. ЕТИКА.

20. *Θέωσις.*

Du musst vergöttet werden...

Коли „дійсна“, „внутрішня“ людина є „своєму батькові силою та еством рівна“, то відсеіль впливає основне етичне завдання людини, — досягнути стапу, де б дійсна людина звільнювалася від своєї зовнішности та стала рівна „своєму батькові“, Богові, — це є шлях обоження.

Сковорода, що правда, висловлює думку про „обоження“ злише лише дуже обережно. Можливо, що основою цієї обережности було те, що ця наука в різні моменти його розвитку підлягала деяким сумнівам щодо її ортодоксальности. 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, навряд чи можна було б знайти інші, що втримували б його від цілком одвертого проголошення цієї думки.

„Знать Бога... Сіє — то есть быть живым, вѣчным и нетленным человеком: и быть преобразенным в Бога“ (128). „Узнав же Его во мновении ока преобразился в него, и все наше мертвенное, пожерто будет животом Его“ (131). „Достань же себѣ свыше сердце царское. Сим образом будешь 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 труну до Бога“ (411).

„Сюжет“ або тема першого твору Сковороди „Парцис“ є обоження, та при тому Сковорода, не вживаючи слова „обоження“, так бл мовити, безмежно паближується до цієї „небезпечної“ ідеї. Людина, що пізнає себе, „оставя от самолюбного пламя, преобразается в источник. — Кто во что влюбился, тот в то и преобразился. Всяк есть тѣм, чіє сердце в нем“ (76). Через кілька рядків Сковорода далі пояснює цей символ: „О сердце морское! Чистая бездно! Источник святыи. Тебе единого люблю. Ищезаю в тебѣ и преобразаяся... — — — Лицемѣры и суевѣры, слыши сіє, соблазняются и хулят. Во источник преобразится? Какѣ могут сія быти? Не рошчите! Велими легко вѣрующему, яснѣ скажу, узнавшему в себѣ красоту оную. — — — Он самое лучшее нашел. Он преобразуется во владыку всѣх тварей, в солнце...“ (76—77). „Сего единого люблю, таю,

нищезаю и преображаюся. — — — Не живу аз, но живет во мнѣ Христос“ (78—79).

До теми обоженія наближується твердження про „приятелюван-ня“ з Богом. Образи „приятелювання“ зустрічаємо в Сковороди скрізь: Бог „поцілунком завяже вічне приятелювання“ з тим, що „в нього закоханий“ (55). „Єдина душа та єдине серце. Що є ліпше, як приятелювання з най-вищим“ (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 Сковороди 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 непокоїться? — — — Він є твій чоловік — — спаситель твого Я і твій Бог“ (104). „Ти народжений, щоб узаїмно любитися з Богом“ (303). Людина, що любить „солового боввана“, 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 обявля 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 „дариці та чисті наложниці небесного царя“ (515). Душа „прямо идет в горняя к Отцу своему. Желанієм жаєет с ним повеселитса — — — Хочет поспать с батюшкою“ (516: алюзія на біблійне оповідання про Лотові дочки!). 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 згорн, ...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. — — — Ісаєа те невіста, то жених божий. — — Христос називає друзів своїх заразом матіррю, братом та сестрою“ (409).

Ця еротична символіка в Сковороди не має — у протилежність до деякого з західних містиків (зокрема єспанських) — тенденції перейти в науку про є т у п н і злиття душі з Богом, таксамо, як ми не знайдемо в нього взагалі науки про є т у п н і містичного пізнання (як у вікторівців або в Бонавентури)... Основні ж образи сполуки душі з Богом спільні Сковороді та західній містиці.

У своїй етніці — як ми ще побачимо далі — Сковорода стоїть на групі 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 влюбовлення Богів. Як ця традиційна наука могла викликати незадоволення, напр., у читачів Ангела Сілсзїя, проти яких він мав виправ-

дуватися в чередові до другого видання „Херувимського маандрівника“ — 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).

Нав'язуючи до св. Письма⁶), отці церкви розвивають цю науку в містично-християнськiм 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 вважити 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 нехтуєши його народженням та смієшся над його смертю“, „найвища служба Богові, стати рівним Богу“, „мій дух зерно горчичне, коли його освітить його сонце, воно рости рівне Богу...“ Та й у Баадера знайдемо знову ідею обоження (XI, 97 та далі)¹⁷).

Як сказано, ціле уявління про *ἀποκατάστασις πάντων* поворот створіння до Бога, як його знайдемо у Плотіна, Орігена, Еріугені, Екгарта, Суза, та принагідно (див. вище) і в Сквороди, 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 *θεός 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* (*ἀπὸ*) 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 Сквороду: „є душа цевіста Сина, тоді вона є дочка Отця та сестра жениха“²⁴), „скажи, великий Боже, в якому я з тобою споріднені? бо мене звать 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 лише І. Попов у „Вопросах філософії в психології“, 1909, книга 97.
- ⁴⁾ Наука про „обоження“ або ліпше „вподоблення Богу“ (*ὁμοιωσις τῷ θεῷ*) знайдемо у Платона з різними варіаціями *Resp. X. 613AB, VI, 500D Teact. 175B, Leges 716 CD., 792D* та інше. — 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; *Matvii*, 5, 48; Петро, II, 1, 4; Рім. 11, 36, Діяння, 17, 28, Єф. 5, 30; Кор. I, 3, 16. Ці місця, правда, вимагають почасти інтерпретації.
- ⁷⁾ Клімент — *Stromata*, VII, 10, 13, 16; IV, 23; VI, 9; *Redepenning*, I, 171 *Bernhart*, 37, 253. — Григорій Назіянський — *Carm. Poem. de se ipso* — I, 54, 17-18, *De beat. I.* — Григорій Наський — *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 Нуський — *In Cant. Cant. I, XI*; *In Psalm. I, 7*; *De virginitate*, 10; Макарій — *Hom. 4, 10; 10, 2*, Еваргіст — *Cap. pract. ad Anatolium*, 38. Баггелъ — *Soli Deo gloria*, *Cap. 14*. стор. 47.
- ⁸⁾ *De div. nom.* XI, 6, *De eccl. hier.* II, 2, 1, II, 3, 5, III, 1, 13.
- ⁹⁾ Максим — *Добротолюбіе*, III. *Ambigua* (Migne, 91, 1084B, 1200 AB, 1224B), *Epistola*, 1, 2; *Quaest. ad Thal.* VI, XV. Симеон — *Добротолюбіе*, V, 25.
- ¹⁰⁾ *De div. naturae*, V, 25.
- ¹¹⁾ *In cant. sorm.* 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⁾ *Sandaucus*, 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 містку квієтств (що в пнішх пунктах не мають звязку з Сковородою) Е. Зеєберг, *Містпка*, 27-8. Пор. іще *von Tschesch: Siebenfaches Gedench-Ringlein... Nimmagen*, 1684, глава I.
- ¹⁸⁾ Пор. малюнок Суза — *Берагарт*; пноді, науку про обоження пропоставлять оригенівському *ἀποκατάστασις* — пор. Епіфанович, *op. cit.*, 124.
- ¹⁹⁾ A. Dietrich: *Eine Mythraliturgie*, *Lpz.*, 1903. 121 та далі, про Платона — *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 süsere Worte Schmack, 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 образ з „Пісні Псень“ у бароковій німецькій поезії — *Seeberg. Mystik*, 9.
- ²⁴⁾ *In Cant.*, 8, 9. Від *Beraгарда* іде поняття „*Conula Spiritualis*“ (E. Leh-

mann, op. cit., 61). — В українській літературі образи з „Нічлі Песень“ — в драмі.
Резанов, cit. III, 239, в нічлі — Возник. 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 genannt (I, 157).

Gotts Tochter, Mutter, Braut kann jede Seele werden,
die Gott zum Vater, Sohn und Bräut'gam 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 Stigel, cit.

21. Спокій, мир, субота.

Eines wohlgelassenen Menschen Tun ist sein
Lassen, und sein Werk ist sein Müßigbleiben..

Шлях „обоження“ с 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 „квістичних“ формул, хоч не приймає сутніх моментів квістизму¹).

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. Прощавай, моя тіце! Витаю тебе, бажана правдо! Будь мені землею обіцяною. Досить бути робітником...“ (82). „Чому тепер непокоїтись?“ (104), „дільте тѣм, чѣм прайдите“ (335). „Остав всѣ дѣла“ (344), „что... есть лучше, если не то, что спокойнѣе“ (481, пор. *ἀπραξία* — Бат. I, 88) „И что блаженнѣе, как в толикой достигти душевной мир, чтобъ уподобитись шару, кой всю одинаков, куда ни покоти“ (Бат. I, 104).

Коли ж Сковорода вважає за головне завдання етичної чинності „згода 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, заспокоїтись... Ковалієвський, 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 сердца“ (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, обітування, 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 суботний“ (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 „співрозп'ятим“ із Христом. Сковорода звертається до Христа:

Лежиш во гробѣ, праздуєш субботу,
по трудах тяжких, по кровавом поту.

О не слыханны се слѣды!
О новыи роде побѣды!
О сыне Давидов!

Сыне Давидов, Лазаря воззавый
из мудростей земных до небесной славы,
убий тѣлесну и во мнѣ работу!
Дажь мнѣ с тобою праздновать субботу,
даждь мнѣ ходить во твои слѣды,
даждь новыи 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:

Invent portum Jesum. Caro, munde, valet.
Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies.

Також „камінь Давидів“, „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 автентез прийшов до такого уявлення про „мир Божій“, але й через подвійне поставлення до світу, що спільне йому з усіма містичками: він не вимагав зовнішнього віддалення від світу, — це він уважав би може за ознаку слабощів, але хоче досягнути внутрішнього віддалення, душевної замкнености від світу, — що є передумовою містичного шляху. Напис, що Сковорода його вигадав для свого надгробку: „Мір ловив мене, но не поймал“ — найліпше виявляє цей основний патос його відношення до світу.

„Мир“, „спокій“, „субота“ — традиційні для християнської літератури. Сама тема старіша за християнство: вже Платон уважав 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 спитають, чого хотів творець, утворюючи створіння, я відповім: спокою. Коли мене вдруге запитують, чого шукають 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 зверху, 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: „Людишо, 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 нішого, а тільки того, щоб ти для нього упокоївся“, „немає божественнішого,.... як те, щоб ні тепер, ні в вічності не рухатися“, та зве Бога „кінець та субота“...“¹²⁾).

Сконстатувати треба, що Скворода немає ніяких ближчих стосунків до схожих формул „квієтстів“. 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 літературн квієтстів (есманської — в французьких або нім. перекладах). Забаво 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 Ковалінського (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⁾ Дпв. в нас на таблиці II.

⁶⁾ Resp. VI, 496D.

⁷⁾ Плотарх — De profect. in virt. 10, Плотін — III. S. 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). M. 154. Цікаво відмітити впадання „Филонъ Іудейнинъ: О субботахъ и прочихъ 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, пер. 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 Sabbath, 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 містиці поняття „Gelassenseit“.

22. Світ.

Мир мене 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 вадгробку відповідний напис: „Мір мене ловил, но не поймал“. Але й у раніших роках свого життя він співав: „остав, о дух мой, вскорѣ весь земный мѣста“ (Баг. II, 260), „Живь весь мір сей прескверный: он-то в точ есть темный ад“ (тамсаме, 261), „блудница мир, сей темный свѣт“ (тамсаме, 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 „ближе до своєї останньої мети“ — до кріпкої скелі божественного буття. На цьому шляху її затримують сирени цього світу, що хочуть спонувати її до сну на спокійній на око тільки стихії: „О влєслива сирєно океану! бідна душа, затримана твоїм співом — хоче заснути на шляху, не досягнувши берега“ (193). Ці сирєни співають „ніжно, солодко, ясно, голосло та найпрекраснішими мовними словами“ (196). „Кілько знаменитих та славних філософів ми маємо. Усі вони сирєни. Вони спокунують у цім житті старих та молодих, що плывуть. Подивись на катастрофи та нещастя тих, що плывуть, та послухай їх крику. Один хотів сісти на каніталі, як Носва 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 лопо Авраамове, на міцну тверду землю з Ізраїлем, але (залипаються) з Фараоном“ (194). Сирєни співають про щастя цього світу: „насівали про багато чудес, що доводять до розпукки серце моє — — Є, мовляв, у Європі доктор святий Єрємій („Єрємій“). Він знайшов сік трав, що поновлює молодість йому та друзям його — — — Один лікар живився лише хлібом та водою та жив 300 років

без п'яних недуг. — — Одни казник має такі бистрі очі, що ясніш та далі бачить, ніж далековид. Цим полонили мене солодкоголосі сирени“ (191).

Різноманітне зображування принад світу належить до найкращих літературно та найдотепніщих 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 місяця, що давало б йому десять страв на обід, а тепер споживає їх по шість; четвертий мучиться, якби не втратити, правда, важкого, але корисного місяця, 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 економією³⁾, себто, пізнати себе та зробити лад у серці своїм; пятий горює, що, почувавши в собі здібність до суспільної служби, не може, через силу кандидатів, продертися, щоб його прийняли на посаду, начебто самі урядовці мали нагоду бути чесотними та ніби послуга є щось инше, ніж добрий учинок, та ніби добрий учинок одрізняється від чесоти; шостий турбується, що вже почало сивіти волосся, що з кожним часом зближається зі своєю жахливою 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 занасеться арифметикою та геометричними кубами, пробіжить кілька десятків любовних та політичних історій, та проковтне безліч коперніканських пілюль: тоді для нього Плятони, Солони, Сократи, Пітагори та вся старовина — лише метелики, що літають над поверхнею землі, в порівнянні з нашим високолетним орлом, який підлітає до перухомих зір та який перерахував усі острови на океані; тут виривають хвальки, які проповідують та дивуються зродженій у його морі премудрости, яка була захована від усіх старих непросвічених віків, але ж без якої жили незле. Тоді пересуджує цей великий добродій⁴⁾ 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 безглазких та нецікавих балакунів; його серце болять 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 терня могли щось розуміти про премудрість, про щастя, про душевний мир, коли їм навіть не синюся, 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 всде инших. — — Проповідує щастя історик, благовітствує

хемік, провіщає путь щастя фізик, логік, граматик, землемір, воєк, одкупник, годинникар, знатний та црстий, 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 наші науки не для всіх, не завжди, не на все, та не всюди потрібні — — — Вчити про мир та щастя є справа лише богоповідників: 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 пагадують 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! Тліши!“ (452). „О, світе, що полюбив труд та горе! Як хутко сходиш ти в ад та не повертасяє. Сатана заслінив око твоє. Ця сліпота є мати життєвих хотінь та тілесних пристрастей. Це хробак невсипучий та вогонь непогасний — — — Пливучи моря цього світа, я бачу здалека землю святу! О, найсолодший блаженний краю! Уритуй мене від гидкого тіла та від моря світу цього“ (455). Думаючи про юнаків, що прагнуть увійти в цей світ, Сковорода пригадує байку про вовка, що вдягнувся в овечу шкуру та обдурив ягнята (468). „Життя наше безперервний шлях“⁴⁾. Цей шлях Сковорода описує з бароковою пишністю образів та слів (оригінальний текст): „Мір сей єсть велике море, всѣм нам плывущим. Он то єсть окиян, о, вельми не многими щастливцами безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают камешныя скалы и скалы; на островах сирены, в глубинах киты, по воздуху вѣтры, волненія повсюду; от камней претыканіе, от сирен прельщеніе, от китов поглещеніе, от вѣтров противленіе, от волн погруженіе. Камешныя вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то льстивые други. киты суть то запазушныя страстей наших змии, вѣтры разумѣй напасти, волненіе мода и суета житейская“ (478). „Возри на мір сей. Взглянь на род человеческій. Он вѣдь єсть книга, книга же черная, содержащая бѣды великого рода, аки волны, востающія непрестанно на морѣ“ (484). „Mundus stultorum cavea, ergorunq̄ue taberna“ (Баг. I, 61).

Горе ти міре! Смѣх вѣнъ являеш,
внутр же душею тайно рыдаеш.
Украсился ты углами,
но облился ты слезами,
внутрѣ день и пощ.
ревность, мятеж, скорбь, тяжба и вражда
ревность, мятеж, скорбь, тяжба и вражда
день и пощ 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 „вудьга“ (скука), що охоплює людину, яка живе у світі та чекає від нього задоволення своїх потреб. Ця „туга“ є водночас — стремління до чогось иншого, що знаходиться вже поза межами „світу“⁽⁶⁾...

Вічний неспокій — стан людини, що її життя обмежується на сферу „світу“. Коли відняти від душі „сродное дѣйствіе“, „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 здравія, разумѣннїя мира, отнимає кураж и приводит в расслабленіе. Тогда она ничѣм не довольна. Мерзит и состояніем, и селеніем, гдѣ находится. Гнусны кажутся сосѣды, не вкусны забавы, постылые разговоры, непріятны горничныя стѣны, немилы всѣ домашніе, поч 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 своєю страны обывачи, 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 неудовольствіе двер естѣ всѣм сердечным страстям и внутренним обуреніям. Невиден воздух, пѣнищій море, невидна и скука, волнующая душу; невидна — и мучит, мучит — и невидна. Она естѣ дух мучительный, мысль нечистая, буря лютая. Ламлет все и возмущает, лѣтает и садится на позлащенных крышах, проникает сквозь свѣтлые чертоги, присѣдит престолам сильных, нападает на воинскіе станы, достает на кораблях, находит на Канарских островах, видѣдряется в глубокую пустыню, тифздится в душевной точкѣ...

Вигъ тоска вездѣ лѣтает
на землѣ и на водѣ;
сеи дух молній всѣх быстрае,
может нас сыскать вездѣ.

Един вышній Отец бурю сію в тишу обратитъ, управитъ к гавани и душу сродным дѣланіем, будто браздами и уздою буйную скотину, удержать может“ (336—7, пор. Баг. II, 273—4). „А народ скуку ничто не ставит и ь прогнацію сего неприятели за чрезчур довольное оружіе почитает деньги, вино, сады, музыку, шутки, карты, проездки... О друг мой! Не ничто естѣ то, что возрастает в великое. Не почитай малым тоє, что ведет за собою не мѣлкое. Малая в кораблѣ скважина впускает внутрь страшную стеч. Не думай, что невидное и безсильное естѣ тоже. А народ, одно то за существо почитай, что в кулак схватить может, там боится, гдѣ нѣтъ страха и напротив того. Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обовязательностію. Бомба не чугуном опасна, по порохом или утаенным в порохѣ огнем. Все невидное сильнає естѣ всего виднаго и от невиднаго зависит уныніе. Скука у древних христіанских писателей названа бѣсом унынія. Чего сія ожившая искра не дѣлаєт? Все в треск и мятеж обращает, вводит в душу все печистых духов, ехиднино порожденіе. — — — Зубы его зубы львовы, убивающіи душу“ (337—8). „Mundi via,

мнється чоловіку блага бити, послѣдня жє єя суть Ад“ (до Правицького 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 в'язня, що дорого за три години, а його за 30 років витягнуть на шафот. 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)¹⁾.

Отже все „світське“ — цїкчемнє, ніщо...“ Та світ“ не є для Сковороди „природа“, — усі наведені приклади, до речі, запозичені зі сфери „культури“. Але як би ми винесли все, що писав Сковорода на цю тему, то й тоді б ми не знайшли прикладів негатиї „чистої“ безкультурної природи, натури. Бо „природа“ — в якомусь сенсі, який ми далі піддамо аналізі — є саме найвища цінність.)

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 Плятона²⁾, який говорить про життя людське, як про плавання по бурхливому морі... Для Орігена є світ — „море, з його хвилями та гореччю“³⁾. Екгарт хоче витягнути людину зі „скаженого, бурхливого моря цього світу“⁴⁾. В Тавлєра людина „везе такий дорогий скарб цим грізним морем“⁵⁾. У Вайгеля, Ченка, Ангела Сілезія та інших поетів барока (Шисє, Гріфіює) зустрінемо знову теж цей образ⁶⁾. — Таксамо розповсюджений — зокрема в емблематичному мистецтві є образ сирен⁷⁾. — Мандрівка світом — прастарий образ, що зустрінемо його й у Плятона (світлий мандрівник!)⁸⁾, і в отців церкви⁹⁾, і в усій містичній літературі — аж до Беме¹⁰⁾, розенкройцерів, Андреє та Коменського¹¹⁾.

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-повчальної¹²⁾. 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 прогарні зразки таких малюнків припад світу: напр., відомий вірш у „Перлі многоцінному“ Кпріла Траяквіліона Станровецького.

²⁾ „Внутрішня економія“ або „господарство“ — розповсюджений образ, — пор. також у Гоголя — мій нарис, стор. 97.

³⁾ У Сковороди — „дїя“, очевидно скорочення від „добродїя“, що до його навряд чи можна прикласти слово „добро“.

⁴⁾ Вічний образ містичів: пор. мою замітку в „Zeitschrift für slavische Philologie“, Literarische „Lesefrüchte“, ч. 4-е. — пор. Беме Sex puncta thec-

sophica. IV, 27. Гоголь — Письма, II, 106, 112, — пор. Миколаєнко в мовбу „Нарисі“, стор. 90 та далі.

⁵⁾ Дальші приклади дпв. в § 28-му.

⁶⁾ Емоціональна підвалпна трансцендентальної методи!

⁷⁾ З цим знову можна порівняти згадані вірш Ставровецького.

⁸⁾ Пор. § 28.

⁹⁾ Phädon, 85D.

¹⁰⁾ Redepenning, I, 311, II, 209.

¹¹⁾ II, 146.

¹²⁾ I, 193 та далі.

¹³⁾ Вайгель — Postill, I, 146 та далі, Чепко — 17; про Шпее та Гріфіюса дпв. в параграфі про поезію Сковороди (§ 28).

¹⁴⁾ Дпв. вщче § 5.

¹⁵⁾ Phaidros, 270D.

¹⁶⁾ Напр. в Клімента — Quis div. salv. 955. — Redepenning I, 125.

¹⁷⁾ Sex puncta theosophica. IV, 27.

¹⁸⁾ Пор. Feuckert, 114, 195, 314, 364 та пиде; Andreä — „Peregrinus“; Коменський — „Лябіринт світу та рай серця“ — в цілій своїй композиції; Бенія.

¹⁹⁾ Напр. уся критика наук із метою дати місце етпці, вірі й поза межами хрстіянства — напр., у стоїків (Сенека, Листи до Люцплія), в хрстіян — головна критика нісенітнці цього жтття, що закінчується смертю!

²⁰⁾ Але критика сучасности в Сковороди зовсім не дає нам права, як хотів би дехто (пор. М. Яворського та П. Тичину), робити зі Сковороди соціальноного радника та реформатора. Пор. дорічно — В. Скитський: „Соціальная философия Сковороды“, в „Известиях Горского Педагогического Института“ том 7-ий, Владкавказ, 1930, 34-55.

23. Самоприниження.

Tiefe und Höhe sind eins.

Спокій, мир, „суботу“ можна досягнути лише на шляху самоприниження. Антиномія етичної науки Сковороди полягає в тому, що обожнення є водночас приниження. Науку про *θεωσις* 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, самонегатія. „Зовнішня людина“ має вмерти. Це вмрання зовнішньої людини є „очищення душі“, *καθαρσις* 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 діянням“ є одне й те саме (351). Ковалінецький змальовує життя Сковороди самого як таке самозменшення: „Коли Бог означив мені були в низькому стані на театрі цього світу, то мені треба вже в одягу, в учинках та в поведінці з вищими, урядовими, славними та шаповними людьми зберігати пристойність, повагу та завше пам'ятати про мою нікчемність („ничтожность“) перед ними“ (28).

Самоприниження є, як ми вже сказали, *καθαρσις*, „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“ (тамсає), „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 продилятися в захищеній усередині себе скарб щастя свого — —“ (259). Товит „выштрошил сам себе, как рыбу... Вынял из нутра своего сердце каменное, и печень похоти плотския, и желч...“ (141; пор. також листа 48-го, Баг. I, 84).

Символ самоспустощення 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 певідому 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 всех болѣзней своих...“. „А какое рвотное лекарство 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 архіятор“ (233 та далі).

Поруч із „очищенням“ зустрінемо в Сковороди ще сильніші вислови: „отрѣзывай все“ (228), „отрѣж и убій, попери волю твою бурную“ (Баг. II, 303). Символом цього самознищення є біблійна жертва: „Заколя грѣх в тебѣ, о человекѣ! Убій в тебѣ упрямость свою и гордость — — Убій для Бога в себѣ самою воловую упрямость“ (178). „Сожеч и убій душу свою, разумѣй, отиная от нея власть и силу. Тогда останется в тебѣ один оніам Божій, спасительное благоуханіе, мура мира и помазанный тебе Дух Господень...“ (425). „Убій душу“ (Баг. I, 113). — Це є для Сковороди справжнє „наслідування Христа“:

Зерно пшенично в нивах естли соніет,
виѣшность естли нежива, нов плод внутрь цвѣтет.
За один старый клас
в грядущій лѣтній час сторичный даст плод.

Срасни мое тѣло, сиригвозди на крест;²⁾
пусть буду виѣ не цѣлый, дабы внутрь воскрес.
Пусть виѣшный мой изсхнет,
да новый внутрь цвѣтет; се смерть животворна (Баг. II, 264).

Бо — „як замикає стебло при дозріванні пшеничного зерна, а правдивіше кажучи, заховається в зерні, так уся фігуральна мертвість, доплив до свого притулку, знищується, пожегта життям його“ (375).

Воля! О, насытой ад!
Все тебѣ яд. Всѣм ты яд.
День пощ челюстями зѣваеш.
Всѣх без взгляда поглощаеш.
Аще змії сеі заклатъ?
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 расторжете узы и отвержете яго 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 обоженій, божественній

людині, — „новій“ або „внутрішній“ людині... Внутрішня людина сама вийде на поверхню, просяє, не закрита нічим постороннім. — Вбита воля не заваждає вже слобідно виявитися волі божій. „Довіря Богіві і зроби його святу волю твоєю. Якщо ти її приймаєш, то вона вже зроблася 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 внутрішньому 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 змешчується: „ніби виноградина тим усевій солодкій сплі 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 „доброчиним“. 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*: Бог. I, 45), то, може, лише через пропозицію його друзів стати ченцем, прийшов він до свідомости, 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 „кроткі, лишени, гонимі, повошаєми“ (351). „Плоди“ „чистого серця“ — „доброжелательство, незлобіє, склонність, кротость, величезність, благонадежность, безопасность, улюбльєвствіє, 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 матеріяльне становище людини, а її відношення до маєтку: „не той жебрак, що не має, а той, що по вуха ходить у багатстві, але не прикладає до цього серця, себто не покладає на нього надій“ (487). „Немає нічого печаснішого, 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 болотом, поміж недостачею та розкішшю“ (488). Це саме можна прикласти до всіх інших чеснот...

Основні заповіді Сквороди: „самозменшення“, „очищення“, „спустошення“, та й „убивання“ себе самого або своїх пристрастей є традиційним добром християнської — тай ще плятопичної — етики.

„Самозменшення“ вимагає Екгарт, пишучи: „коли людина досягла, що їй хочеться того, чого бажає небагато хто: ганьби, погорди, призрачтва — — — 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 єдне“, „чим глибше, тим вище, та чим менш, тим більше“; Тавлер радить „змениуватися 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, апіж 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 чеснотної людини є його печинність. та його твір є його дозвілля, бо він замищається 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 думасмо, 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: „Кали хочемо прийти до милости, то маємо з Никодимом стати нічим, малими, низькими, нікчемними перед світом та перед собою самими“, в царство небесне „приїдемо 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 маєток, кров, тіло, хвалу, життя, душу, духа, волю для імени Христа, пізнання та любови“¹³⁾. Та й за Ангелом Сілезієм „Бог каже, хто себе припинює, 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 слабне та зменшується, настільки Я Бога приходить до єнли“¹⁴⁾.

У науці Сквороди про „наслідування Христа“ ми чуємо відгук традиційної науки про містичні чесноти: *abdicatio*, *abrenuntiatio*, *abnegatio*, *expropriatio*, *resignatio*, *differentia*, та як воля їде инакше

звуться¹⁵). Католицький містик нових часів пише: „Смиєть 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 самости. Як золото стремить уділ, вогонь догори, так, природно, вільний дух від самоти піднесеться 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“ (Блосіюс¹⁶). Ці речення майже дослівно зусгрічаємо в Сквороди.

Ця наука звязана, як бачимо, з наукою про *κάθαρσις* „очищення“ душі, як основну чесноту, або навіть джерело всіх інших чеснот. Цю науку ми знайдемо — розуміється, з іншим забарвленням — уже в Плятона¹⁷), Філона¹⁸), Плотіна¹⁹), Ямбліха²⁰), Прокла²¹), відкіля вона перейшла до Ареопагітик²²).

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 вена не годиться так добре для цього, як коли б на ній нічого не було. Таке само, як має Бог писати в моє серце, то має все те, що зветься так або инакше: 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). Арндт 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 кристаль“, 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 „вбиття“, 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 чесноту „до смерти подібними“³³). У отців церкви такі та подібні формули виявляються не лише в звязку з аскетичними науками, але також із ідеєю „наслідкування Христа“ або „смерти в Христі“ та ин.³⁴). Відсіля 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 зеднатися 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 Чепко: „Єдність із Богом людина порушила тим, що хотіла мати власну волю; ця власна воля — сутній гріх“, „Людина може“ зеднатися з Богом, „вмираючи добровільною смертю, себто відвернувшись від земного, вбиваючи власну волю, та чекаючи в тиші та спокої внутрішнього обявлення Бога“⁴⁴⁾. „Людино, залиши себе та вчись умирати в житті, тоді ти можеш смертю знайти своє спасіння в смерті“⁴⁵⁾. І Ангел Сілезій 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 знищення, 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 розлятим, 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 челоуѣку“ — назва одного з творів Ів. П'яєля, — одного з перших епічних творів „київської школи“.

⁴⁾ Пор. Ковалієвський, 12. В кожному разі Скворода полемізує тут не проти чернецтва і загалі, а проти життя ченців тих часів.

⁵⁾ Стремління до „усамотнення“ характеристичне, як здається, не лише для Сквороди та Гоголя, але й для Куліша та Максимовича (пор. миф „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. CXCIV, CCLIIII.

¹¹⁾ Nosce te ipsum, 108, 109.

¹²⁾ Weg zu Christo, II, 39, також II, 23.

¹³⁾ Reuckert, 305. Коменський — тамсамо, 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⁾ Тамсамо — 11. та далі.

¹⁷⁾ Phaedon, 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) Клемент — Stromata, IV, 152; Григорій Нпський — In Cont. Hom. V, XV, De Virginitate, 4; Макарій Ном. 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. „Самозмоушення“ — тамсаме, 13 (46) М. 234.
 33) *Περὶ 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 пиде.
 42) Peuckert, 362.
 43) Centrum securitatis, IX.
 44) Ellinger, 37; пор. Milch, 225, 227, 240, про „смерть“ Чепко також горить: 227, 231.
 45) Heckel, 278: Mensch, scheid 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) Дав. згадану гравюру на таблці II.

24. Нерівна рівність.

„Бог багатому подобен фонтану, наповняющому различные сосуды, по их вместности. Над фонтаном надпись: не равное всѣм равенство. Лютетя из разных трубок разные токи в разные сосуды, в круг фонтана стоящие. Меньший сосуд меньше излет, но в том равный есть большему, что равно есть полный. И что глупѣе, как равное равенство, которое глупцы в мѣр ввествъ всеу покушаются!...“ (340—1). „Всѣ... дарованія, столь различные, один и той же Дух святыи дѣйствует. Так как напримѣр, в мусикейскомъ органѣ одинъ воздухъ разные чрезъ 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 „принципів“, 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 — есеє своєрідної науки про „нерівну рівність“, що її проголосив Сковорода! Ця наука дуже характерна для його духовної 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 цій конкретній індивідуальності.

Що правда, ця конкретність не є конкретність „обставин“, серед яких знаходиться людина, не є конкретність її зовнішньої постаті у „світі“, зокрема соціальному. Конкретність, індивідуальність, принцип „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 відвору“, 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 Авґуста, в часах Тиберієвих, у країнах Пилатових і т. д... Шукай лініше: немає тут („дѣсть здѣ“). Багато дехто волочиться по Єрусалимах, по Портах, по Вифлиемах, по Кармилах, по Таворах, винюхує поміж Евфратами та Тиграми — — — Знаю, гукає ягнол: 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 всеблагитному небі, на сонці й на місяці, в усіх Коперникових світах... Немає тут! Шукають у довгих молитвах, у постах, у святих 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 Соломоповому 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 мастку („статьѣ“)?“ (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 чипу, не від країни, не від добутку — — — Як би країна була еством або есенцією щастя, то всі не могли б бути щасливі. — — — Бог не привязав щастя ні до часів Авраамових, ні кордонів Соломонових, ні до царства Давидового, ні до наук, ні до мастків, ні до природних талантів, ні до добутків — — — тямто він не всім одкрив шлях до цього (усього), і є праведний у своєму вчинку“ (222)... Тема „Немає тут“ знову розвинена в діалозі 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 маудруй по планетах, не тивайся по палацах, не повжай 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 неоціненний скарб, у нашому домі, в нас самих захований. Можна сказати, що

воно бездомним волоцюгам у голову не приходять, що порозкидали серце своє по пустих зовнішностях“ (229). „Щастя наше в нас... хай віхто не чекає щастя від високх наук, від шаповних посад, від добутків...“ (344). Такі та подібні цитати можна виписувати без кінця...

Щастя в нас — це для Скворода значить „царство боже — в нас“ або сам Бог у нас... „Царство боже не так приходять 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 Скворода 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 Скворода надає 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 елей, 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 Скворода виправляє помилку: „багатий, як жид, сильний, як бугай, красний, як Венера, спокійний, як одноврець — — —хвостатий, як лев, головатий, як ведмідь, вухатий, як осел...“ (212—3). Та особа, що репрезентує в діалозі самого Скворода, відповідає: „ти з твоїми витребеньками подібний до верби, що бажає разом бути й дубом, і кленом, і липою, й березою, і смоквиною, й маслиною, й явором, і дактилем, і рожею, і рутою, сонцем та місяцем, хвостом та головою...“ (213). „Мені здається, що найліпше бути всім задоволеним... Грішми, землями, здоровлям, 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 зараз досягти всього. Але людина цього й не потребує, єдине є для неї добре та гарне: „Повітря та сонце завжди 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 („сродное“), хоч би була вона й царська“ (325). „Не знайдеш, хоч і найпростішу душу, що не була б як-стій згідна, навіть таки сьогодні, літти навіть на найвищу посаду, не міркуючи ні трохи над своєю спорідненістю („сродность“) — — — Без сумніву, вони певні, що щастя до одного якогось стану або маєтку привя-

зано, хоч сто разів чули про царство боже, що коли його хто знайшов та покорився (Богові), прийняв за природне покликання („званіє“), тому легко придається все инше — — — Стократ щасливіший чабан, що пасе вівці або свині з природою, ніж священник, що бореться проти Бога“ (326). „Сто сродностей, сто званій, а всі почитенные, яко законные“ (327). „Бог сприйз і всяк є в усякому етані, коли в нього з Богом входить“ (340).

Покликання до цієї або тої професії, до того або иншого життєвого шляху базуються на естві цієї або тієї людини, на її природних задатках, на її „природі“ або „спорідненості“, як висловлюється Сковорода. „Щастя залежить не від наук, не від урядів, не від багатства, а лише від того, щоб охоче віддатися волі божій. Це лише може заспокоїти душу — — — Розкусимо трохи це слово: віддатися волі божій — — — Пригадайте жє слово :чим хто згідний із Богом, тим мирний та щасливий. Це значить: жити згідно з природою — — — Але це помилка..., коли хто, перемішавши рабську та панську природу в єдність, обирає собі за провідницю скотську 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 обов'язку. Ця участь у обов'язку є чеснота або послуга — — — Найліпша душа тим неспокійніше та нещасливіше живе, чим важливішу посаду несе, коли не є для неї народження“. Бо вона не має „дійсної дбайливості та невтомної праці...“, — „Відкла праця, коли нема охоти та дбайливості. Відкла охота без природи? Природа є перша всьому причина та саморухлива дружина. 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 сплітає для Творця вінець радості. Коротко сказати, природа запалює 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 обов'язок та залюбується при тому обов'язку, 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 працівника праця, коли вона природна. З якою радістю жєще заїця 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 чепцем, 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 ослячою 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 послали, 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 збездивив стан священничий та чернечий? Неспорідненість. Вона є для кожної справи нутріння отрута та вбивець?“ Коли для якої справи не народився, „себто ти й не записаний на небесах...“, а лею займаєшся, то це „дісенітниця, 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 Ізіс, у греків *Ἀθηνᾶ*, Athena, у римлян Minerva себто 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, scilicet illaf uge.
Si non es natus musis, fuge discere musas.
Heu! multos perdit fisula docta viros.
Paucos justa parens musis Natura creavit.
Esse-ne vis felix? Sorte quiesce tua.

— — — Кожній 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 покірливість 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 схарактеризував (у листі до Ковалінського з р. 1788, як передмову до діалогу „Бравь Архистратига Михайла с сатаною“): „Не орю, не сію, не купую, не воюю, та відкидаю всякі життєві турботи. Що ж я роблю?... Благословляючи Господа, осіную 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 теперішайй стап, 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-почуваю, мене утримує в цьому стані рука Вічного. Цілую її та їй корюся..." (326). Ковалінський та інші автори спогадів про Сквороду оповідають анекдоти, що їх зміст — та сама думка⁹). Залишивши педагогічну діяльність, Скворода не обрав ніякої іншої; спроби декого з його друзів, спонукати його стати чепцем, не мали успіху (12, 23). Коли губернатор Щербінін зробив спробу вжити Сквороду для якоїсь „корисної“ праці, то він дістав від Сквороди відповідь, яку Ковалінський передає в повній згоді з одним із листів самого Сквороди (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 ролю, узяв 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 божа є те саме..." (24—5). Ковалінський уважає, що Скворода і в своєму житті пішов за своєю власною теорією (25, 28). Як ми знаємо, постать Сквороди зробила на сучасників — та й на частину нащадків — не менше вражіння, коли не більше, ніж його наука. Ми не займаємося тут біографією Сквороди, але сконстатуємо лише цю його рису.

Не треба думати, що Скворода вважав свою долю грати просту особу на театрі цього світу — за щастя... Але він і не ставив свого „покликання“ за нижче та навіть за рівне з іншими. Скворода дав у одному зі своїх вірнів, у відомому „Всякому городу прав і права“ картину українського світського життя того часу. Але не лише цей гарний вірн, а й інші свідчення вказують досить ясно, що становище Сквороди до інших функцій на театрі світу було досить призириве, 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 Сквороди 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 Сквороди:

Всякому городу прав и права;
всяка имѣет свой ум голова;
всякому сердцу своя есть любовь,
всякому горлу своя есть вкус каков.
А мнѣ одна только в свѣтъ дума,
а мнѣ одно только нейдет с ума.

Петр для чингов углы панскіи трет.
Федька купец при аршинѣ все лжет.
Тот строит дом свой на новый манер.
Тот весь в процентах: пожалуй повѣрь!
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только нейдет с ума.

Тот непрестанно стягает грунта.
Сеѣ 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 нейдет 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 нейдет с ума.

Тот навегприк сплетает со лжей,
лѣкарь в подряд ставит мертвых людей,
сеѣ образы жировых чет тузов,
Степка ѡбжит как на свадьбу в позов.
(А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
как бы умерти мнѣ не без ума)*).

Смерте страшна! замашная косо!
ты не щадиш и царских волосов,
ты не глядиш, гдѣ мужик, а гдѣ царь —
все жереш так, как солому 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 судьбна дала грунт убогій
и от муз чистых греческих немвого
духа напитись и пренебрегати
мір сеѣ 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 — „повликання“

„богослова“ над усіма иншими (344 та далі). „Світ“, здебільша, він відкидає геть чисто: „мыр же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокажепных, ограда лютых львов, острог пльненных, торжище блудников, улица страстолюбная, пещ, распалюющая похоти, пир бьснующихся, лик и коровод пьяно-сумазбродных, и не истрезвлятся, дондеже изнурятся, кратко сказать, слъпцы за слъпцем в бездну грядуще. Блажен муж, иже не пдет на путь его“ (467). „Мір есть орѣх, червом растльн, слъпец без очей и вожда, медвѣдь, влеком за ноздри своя, раб Сатанѣ, пльнник діаволу, львина ограда...“ (422). „Мір есть — пир бьснующихся, торжище шатающихся, море волнующихся, ад мучающихся“ (451)...

Аристократизм Сковороди найсильніше виявляється, мабуть, там, де він відкидає загальноприйняте як фальшиве та диявольське. „Світська гадка не є чиста вода в серці чоловіка, а болото, *κοινοβν* = *coenium* пристановище для свиней та чортів“ (220). Ця етимологія слова *κοινοβν* повторюється ще раз із указівкою на історію сотника Корнелія в „Діях апостолів“ (419, примітка 649 а). „Гідке лежить у римському *coenium*, себто — 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, глінистість“ 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 rarior albo*“ (Бар. I. 61). „*Contemno Croesos, non invideo Iulius, despicio Demosthenes, miseror divitum: obtineant sibi quaelibet*“ (Бар. 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: „*Χαλεπὰ τὰ καλλὰ*“ (203). „Пуста слава є важча за правдиву... Чи не важче собаці вхопити тиць, ніж правдивий кусок? Ось перед тобою яблуня! Схопи та подай мені тиць...“ (204). „Найтісніщий, найжорсткіший та найкрутіший шлях буває легкий, коли Бог сам показує шлях до цілі. Та, розуміється, вказує тому, кого родив для цього“ (346)...

Діялог „Брань Архистратига Михаїла є сатаною“ 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 трудностю так не сполучуються як світло із темрявою („Нужность со трудностью так не вмѣщается, как свѣтъ со тмою“) — — — Покажіть мені, де живе трудноість? Чи не в аді? Вірую, Боже, що там живе труд та недуга, скорбота та зітхання. Але чи там потреба? Ах! Там її й не було. Її присутність ад обертає як-стій у рай. У аді робиться все.

що потрібне, зайве, обхідне, непристойне, осоружне, шкідливе, гидке, мерзотне, зле, негарне, погане, повне мук, печетиве, богомерзке, прокляте, світське, тілесне, тайне, вітрене, дороге, рідке, модне, турботне, руйнівне, загинне, адське...“ (432)⁹). Не треба забувати, що уявлення Сквороди про ад є „спіритуалістичне“, себто 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, шби вугіль, що искрами дихає, ця блаженна природа...“ (435).

Діялог „Пря Б'єсу с Варсавою“ обговорює ту саму тему, та Варсава, себто Скворода, сам визнає свій гріх у тому, що він раніше тримався помилкового погляду; не б'ракує навіть п'ятюку 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 шкочу, отруту, труд та хоробу“ (447). Дух, що перетворив добро в хоробу, є сатана сам (457).

Скворода цитує слова Епікура: *Χάρισε τῇ μακαρίᾳ φύσει, διὰ τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπρόσιτα τὰ δὲ δυσπρόσιτα οὐκ ἀναγκαῖα*, які він так перекладає: „Благодареніє блаженному Богу за те, що сд'їлав нужное петрудным, а трудное ненужным“... Відцілля 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 п'їсней“:

Так живал афинеїській, так живал и еврейській

Епікур Христос (Баг. II, 286),

спільне обом ніби „радість“ обох...

Часто вважають, що наука про „перівну рівність“ є щось специфічно Сквородине. Міркуємо, що це не так. І в цім — однім із центральних — пункті свого світогляду Скворода не віддається дуже від тих традицій — п'їтонізму, 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 впливає їх у форми літературного стилю, що панував тоді на Україні.

Тему „ність зд'ї“ — веде нас до П'їтона та до характеристики ідеального буття в його Симпосіоні¹⁰) (це місце дуже нагадує одне місце Ареопагітик¹¹). Філоп обговорює ту саму проблему: „злий гадає, що Бог знаходиться в одному місці, не обімаючи, 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'їанства“ полемізує Еккарт: „Ти не потребуєш шукати його (Бога) тут або там. він не є далі, віж двері серця“. „люди шукать миру в зовнішніх річах: у місцях та формах життя,

людях або ділах, у відсутності дому, в бідності та приниженні — Але це все є ніщо та не дає миру“, бо „ніщо так не завдає 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 одной посади — на иншу, з одной країни — в иншу — — — Та що ти міркуєш найти це назверх у створіннях, то причина цьому така, що ти не знаєш своєї 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 снівах, ні в гарфах, ні в гармонійних струментах, ні в приятельських сходинах, ні в товариствах, ні в вині, ні за розкішним столом, ні в насолоді жінками, ні в царській описі 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 диявол...“¹⁸) Те саме читаємо і в Коменського¹⁹), і в Чепка²⁰), і Ангела Сілезія, як завше — з найбільшою тонкістю вислову: „людино, ввійди лише в себе саму, бо за каменем мудрих не потребуєш їздити по всіх усюдах 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 Теерстегена²²).

„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 Суза²³), у Вайгеля, для якого царство Боже, рай та ад — у нас самих: „це 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 душі“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 Сілезії: „небо в тобі та також і муки адські“, „людино, коли рай не буде наперед у тобі, то вір мені напевно: ти не прийдеш туди ніколи“, „царство боже в нас“.²⁷)

Та навіть і сама Сквородина 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 одностайності, однак, протинниками індивідуалізму були часто-густо саме противники містики. На всякий спосіб таких противників було немало. — У Плятона 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 послугуються 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 попусався, опалившись недостатньо; таксамо й майстер золотого та срібного ремесла робить належний вогонь; коли він вогонь приєднить, то срібні та золоті вироби розпливуться та попусуються; людський розум може приспособити вантаж до сили тварець, — верблюдів або інших — що його несать — — —; ще відповідніше дозволяє Бог, що знає силу людських посудів, впливати (на людей) ворожим силам“, — іншими словами, спокуси відповідають індивідуальним датам людини³⁰)... Максим Сповідник користується таким 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 Тома Аквінського, який приходить до висновку, — професія є „служби“, „обовязки“ (officia), — що їх людина має виконувати в житті, і що цілком визнає з етично-релігійного пункту погляду³³). Але й містики цілком визнають права та шляхи індивідуальної людської „природи“. Екгарт пише: „Треба більш уважати на характер (Анг) людей... та не нехтувати нічєю властивістю. Кожен може утримати свій добрий характер — — — Змінювати свій характер, це — приводить до певного ество 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 та вкладають туди тісто вівсяне, просяне, житне, пшеничне :отже в печі є одне тепло, але воно не впливає однаконо на різне тісто; бо з одного робиться добрий хліб, з другого —

гливкий, а з иншого знову ще гливкіший. У цьому не винше тепло, а річовини, що не є однакові. Таксамо й Бог не впливає однаково 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 прясти, инший — робити чоботи, а деякі в цих зовнішніх ділах такі майстри, що заняті цілком, инші знов цього не вмюють. 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 це повинні хотіти бути очима. Кожен має робити своє діло (Amt), що Бог йому дав, хоч яке просте воно, але цього діла може иншому не спля робити. Тай із сестер кожна має робити своє діло — — — А з того, чи ти вдоволенний 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 инше, 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; инший 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 иншим 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 инший образ зустрічаємо в Вайгеля: „В кімнаті є вікно, шкла троякі: жовте грубе, чорне темне та ясне чисте; на ці три разом сляє сонце без різниці, але що чорне заліпається темне та неосвітлене, а жовте не дістає стілько (світла), що біле, в тому не винне безсторонне сонце, а шкло саме є перепорою“³⁸). Знов инший образ у Якова Беме: „Як квітки всі стоять на землі та всі ростуть одна поруч одної, ні одна не гризеться з иншими через барви, пах та смак, а лишайуть землі та сонцю, дощеві та вітрові, спеці та морозові робити з ними, що хочуть, а вони собі ростуть кожна зі своїми якостями, — так воно є з дітьми божими“³⁹). — Та й Ангел Сілезій висловлює основну думку „шиюралістичної етики“: „Друже, чи повинні ми всі завжди кричати те само? Що це була б за пісня, що за спів?“, „Якпй ти є, такий па тебе має вплив: сонце розмягчує віск та робить твердим бруд, так Бог творить, в залежности від тебе, життя або смерть“⁴⁰).

Трохи песимістично забарвлений символ життя як театру, — де зокрема особа грає цю чи ту ролю⁴¹) — починає свою історію, ймовірно,

від театру маріошток у „Законах“ Платона⁴²⁾); 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. Фрапка⁴⁴⁾. Життя — театр, „гра“ — в Чешка⁴⁵⁾. Образ театру повертається знову — в романтиці, — у Кляйста⁴⁶⁾ та Зольгера⁴⁷⁾, — в одного виявляє цей символ безпідійний песимізм, у другого є романтично „іронічний“^{47*)}...

„Легко бути добрим“, це стара тема християнської літератури. Та ще в Філопа ми її зустрічаємо⁴⁸⁾, але він таксамо неконсеквентний, як і Сковорода й швиді 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 Чешка!), „царство боже та його життя завоювати легко...“⁵³⁾. — Навіть дивовижне захоплення Епікуром зустрінемо в отців церкви, а саме Григорій Пазіанський 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 чинном „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 вигадки, 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 помітно еволюцію поглядів Сковороди. Правда, в раніших листах (що ми їх, не бажаючи поширювати дослід, залишаємо без уваги) багато проблем викладено трохи інакше, але це, можливо, з педагогічною метою, — адже ж вони писали 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) Ця 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) Eilinger, 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⁾ Екграф I, 82, Сузо, I, 82.
- ²⁴⁾ Vom Ort der Welt, 68, 98.
- ²⁵⁾ Kurzer Bericht... Cij. I. r, op. Scholasterium christianum, 177.
- ²⁶⁾ Aurora, XXII, 46, Epist. XII, 48, Aurora, XIX, 24.
- ²⁷⁾ Чепко; Ellinger, 103; Ангел Сілезіт —
Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Quai (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 Mois. I, 9 (48). M. 88, пор. Прокл — у Коха, op. cit., 88.
- ²⁹⁾ Сирах. II, 21 та далі. Кор. I, 7, 20.
- ³⁰⁾ Добролюбіе, III, 252.
- ³¹⁾ Тамсаме, III, 230.
- ³²⁾ Stromata, III, 529.
- ³³⁾ IV Sent. 26, 1, 2-4; пор. Maurenbrocher: 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., 603 року, 68. Pfeiffer, 21: „Diu sunno wirfet iren schin in den luft unde der luft enpfähet daz licht unde git ez deme ertliche unde git uns in deme selben, daz wir erkennen underscheit aller varwen. Nū swie daz licht sī förmelich in deme luffte, ez ist doch weschlich in der sunno: der schin get eigenlich ūz der sunne und entspringet in der sunne unde niht in deme luffte“; 490: „Sō man einen bakoven heitzet unde das in leit einen teig von habern und einen von gersten und einen von roggen und einen von weizen, nū ist niht wan ein hitze in dem oven unde wūrket doch niht gelich in allen teigen; wan der ein wirt schoene brōt, der ander wirt rucher, der dritte aber rucher. Daz ist niht der hitze schult, mēr: der materien, die ungelich ist. In gelfcher wise wūrket 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 schreien,
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 griochischen Philosophen und das Ideal der inneren Frelheit, Jena—Lpz., 1904. Глава про Плогіна.
- ⁴²⁾ Leg. 644D та далі.
- ⁴³⁾ III, 2, 16; VI, 9, 9.
- ⁴⁴⁾ Paradoxa, 16.
- ⁴⁵⁾ E. Cassirer: Idee und Gestalt, Berlin.
- ⁴⁶⁾ Внд. 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 Mois. 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).

Чепко — Milch, 261: „Dein Heil ist schwer, die Hölle ist schwerer zu erwerben“...

⁵⁴⁾ У своїй (мало змістовній) статті „Сковорода, какъ богословъ“ у „Вопро-
 нах философіи и психологіи“, 1895, ч. 27, стор. 173 та далі, вказує А. Лебедєв
 са джерело цієї цитати: Sant. 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, свідчать або про несовісність
 або про неповідомленість.

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 писаному зі своїх діалогів „Благодарний Еродій“ (459—477) царис 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 незможних (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 приязує 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, папр., дворянам треба викладати християнську етику інакше, ніж майбутнім священникам (Ковалінський, 26 та далі). „Природу“ дитини треба пізнати, вичитати з її душі. Сковорода вірить, що таке пізнання можливе, хоч, може, й нелегке, — „кожца таємниця має свою тїнь“, по якій її можна розгадати, як геометри міряють височину будов тїнями (340).

Вчитель повинен допомагати природі, утримувати „порядок серця“, „душевному економію“... Сковорода не відкидає навчання наук (226), але, очевидно, він падає більше ваги розкриттю 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 згорн, забери лише камінь, що йому заваждає. Не вчи його котитися, а лише допомагай. Яблуці не вчи родити яблука: вже природа сама її навчила. Охорони її лише від свиней, одріж дикі парости, очисти від гусільниць, 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 Бат. I, 88). Ніби натхненний 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 мистики 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 червими 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 погода, вітер та буря, то вони падають, і тоді бачимо, що вони повні черви...²“. Сузо сполучує з цим образом уже педагогічну думку: лише обрізування дерев є для нього „виховання“, і це зрозуміло, коли взяти на увагу „святу“ природу людини, „тримай ніж, поки не побачиш, що ти дійсно часи одрізати. Та коли б виноградник не знав умілості, 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 вмілості. Вони залишають злочин та злі нахили в глибині природи, рубають та ріжуть бідну природу та псуєть 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 запекання містичних основних принципів. Цікаве одне, — нізніше нивший українець, Куліш, мабуть, під тим самим враженням української розкішної природи,

будує цілу свою філософію культури на тій самій 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 „Нарис“; 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 Ери³⁾ 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 головне на цитатах із псевдосковородиних творів, що, ймовірно, сфальшовані самим Хіждеу⁴⁾. Ери, 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 євнроти 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 сучасности, яка в ній його функція.

Згідно з історичними завданнями нашої праці, ми дамо трохи детальнішу аналіз історичної проблеми, та лише коротенько зупинимся на останньому питанні, що ми його тут поставили.

Вже критики праці Ери справедливо вказали, що Сковорода є „російська 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 його західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи „просвічености“, 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 вже Скворода з українським бароком: славозвісне „Епікур-Христос“ не буде нас дивувати після Галятовського з його порізаннями хреста та Ісупунового тризуба, після Діяріюша Філіповича, що зве Діву Марію іменами поганських богинь, після українських духовних пісень, де чуємо:

Стань на молитву, пречистая Панно,
ей, причинися до Сна, Діапно!...

або: Чистая Панна,
Слічна Діанна і т. д.⁹⁾

Містичні течії в Росії, — напр., у масонських колах — зростають лише в останній третині XVIII віку, коли Скворода вже є закінчена особистість; до речі, в історії містичних течій у Росії українці — напр., старший сучасник Сквороди, перекладач Ардта, С. Тодорський, або молодший сучасник Сквороди, вихованець київської Академії, провідник містичної течії в російському масонстві, Семен Гамалія — грають центральну роль.

Та як письменник, Скворода 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 це лише високу оцінку тим творам, що їх цитує, а й узагалі підносить вартість творчості цілої київської школи (438: „И сія пѣснь из тогожде творенія Лашевскаго. — — — О, пламень, поздній Кіевскую бібліотеку, такія и толикія манускрипты, коликую гибель сотворил еси!“). Та своїм стилем, мовою, образами, емблематикою твори Сквороди безпосередньо зв'язані з усією київською літературною традицією, з творчістю Галятовського¹⁰⁾, Радивиловського¹¹⁾, Барановича; духовні пісні Сквороди належать до того типу українських духовних пісень, із яких складені писані збірки або „Богогласник“, не дурно ж до „Богогласника“ ввійшла й одна пісня самого Сквороди¹²⁾. Та таксама, як українська штучна поезія взагалі, навізується в окремих моментах і поезія Сквороди до української народної пісні (пор. наші замітки про пісні Сквороди в § 28)¹³⁾.

Гострі закиди робили мові Сквороди, що, мовляв, вона пехтус українську народню стихію, зявляючись сумішкою славянщини та російщини¹⁴⁾... Але й цей закид не витримує критики. Детальніша аналіза мови показала, що в мові Сквороди українських елементів сила. Та й від Сквороди не можна було й вимагати, щоб він уживав народної мови в філософських творах: історія літературної мови, що базується на елементах мови народної, починається поезією; лише значно пізніше приходить черга для вжитку наново вбудованої літературної мови в наукових творах. Серед поезій Сквороди знайдемо такі, що їх просто можна переписати сучасним українським правописом („Ой, ти птичко жовтобока...“) ...А вимагати від Сквороди, щоб він уживав народної 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 забажав викидати з історії німецької думки середньовічних мисленників, що писали по-латині, та навіть Ляйбніца, що писав переважно французькою мовою... Та й 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 назвальному, але й в глибшому, внутрішньому розумінні цього слова: „дух Сковороди отдалял его от всяких привязанностей и, дѣлая его пришлецом, присельником, странником, выделял в нем сердце гражданина всемірпатаго“ (Ковалінський,...). Як більшість місць у біографії Ковалінського, і це місце базується на словах самого Сковороди: „мудрому чоловіку весь мір єсть отечеством; вездѣ ему и всегда добро;... оно ему солнцем во всех временах, а сокровищем во всех сторонах; не его мѣсто, а он поселяет мѣсто, не изгнаник, но странник...“ („Щука и рак“, Баг.). — Сумцов¹⁷) прогнітавляє 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 боже як „рідний край“ (patria) людини, та про те, що життя наше в цьому світі — лише мандрівка: думку що зустрінемо в містиків усіх часів: майстер Екгард патикає на неї на печатку 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 виразом цієї думки та викликаного нею настрою є відома „Мандрівка палігрима“ англійського релігійного поета XVII віку Дж. Буїяна²⁰)... або твори Вал. Андрее („Peregrinus“) та Коменського („Лабіринт світу“). Характеристично, що мотив мандрівки дуже добре спелучується в постів романтики з націоналізмом та високою оцінкою своєрідності кожного окремого народу²¹).

Та і в Сковороди ми маємо власне ту саму парадоксальну — а парадоксальнієть, як ми вже безліч разів бачили, є характеристична для думання Сковороди — сполуку тез, що життя є мандрівка та визнання привязаности кожної людини до свого краю, до свого народу та до свого часу, — поняття крає, рідного краю, народу та часу входять, як ми вже бачили, до поняття „покликання“, як ми його маємо в Сковороди.

Коли численні слова Сковороди в душі: „повернись у дім свій“ (76), „не шукай щастя за морем“ (62), „не повзай по кулі земній“ (тамсама), коли його твердження, що Бог не поклав настя „в Америці, або на Канарських островах, або в азійському Єрусалимі“ (62)²²) і мають (як це ми показували вше) головню негативний характер, то практичний висновок цієї думки Сковороди міг та мав бути також „поворотом додому“

в національному розумінні... Сковорода сам іде цим, між иншим, і цим шляхом, залишаючись на Україні, вихвалюючи 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 дедому“ 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 прізвиством звуть українців: пор. 473 та далі) — це для Сковороди — типи українського народу²⁵⁾, таксамо — як дійсні чи мітичні (це тут усе одно) — пацієнт, у якого жив тз з яким вечеряв Сковорода (Ковалієвський, 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 „маркєвські“ 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 Вайгеля, Гобурга). — Нам т у т важливе лише одне: критика суспільства в Сковороди, спрямована на українське суспільство його часів! Пише він „Всякому городу нрав и права“ або переробляє Горация — 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“ (після 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 Сковороди — релігійні, — за епіграф до „Всякому городу“ Сковорода бере вірш із Сина Сирахова: „блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в разумъ своему поучается святыне“²⁷⁾. Але — природний висновок із інших передпослук 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 вирішимо 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, — це 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 якусь — хоч їм самим часто й неясне — значіння: Сковорода не могли цінити за філософічні та релігійні думки (бо до філософії, а тим більше релігії представники просвіченості ставилися з призириством), тому знаходили в нього інші цінності (вони почасти в Сковороди й були, але грали дуже побічну роль): так повстали характеристики Сковороди як борця за народні інтереси, як „народнього філософа“, пізніше — як революціонера й навіть як критика Біблії, як атеїста та матеріаліста! Що представники просвіченості не знайшли шляху до Сковороди — це дивно. Подивувідне те, що і представники тих течій української та російської думки, які могли б бути знайдені в Сковороди для себе багато цінного, що вони не знайшли шляху до нього. Друзі Сковороди по смерті його не утворили ніякої громади. Громада, що купилася коло нього ва його життя, що цікавилася його творами та живими особистими з ним зносинами, по білмала 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 звязків 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 знайти 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 звязує його безпосередньо з Беме, Свєтгірев 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. Сектант читати та почитати Сковороду (як, до речі, взагалі київську літературу). — але, не вважаючи на численні спроби засувати 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 мисленика не можна міряти розмірами його впливу. Отже забуття, якому піддали твори Сковороди, не зменшує

його значіння. Але ситуація така, що нашим часам довелося знову відкрити Сквороду.

Відкриття Сквороди починає праця росіянина Ерна, праця, що, як ми вже бачили, не є зовсім бездоганна, але й досі найліпша праця про Сквороду. Праця над Сквородою почасти точиться далі... І найцікавіше в цій праці є безумовно те, що Скворода з'являється перед нами як мисленик та письменник, у якому, з одного боку, збігаються та схищуються різноманітні лінії розвитку київської науки та літератури до Сквороди, та який, з другого боку, — передхоплює чимало думок пізніших українських мислеників (Гоголь, Куліш, Юркович...). Скворода 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 Скворода стоїть у центрі української духової історії... Інстинктивно якимось почували це ті всі — вчені або прості люди — що, не знаючи, що таке власне Скворода, 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 Сквороди необхідні. Ця постать буде безумовно що далі зростати та притягати до себе ще більше уваги, ніж досі. Прийшов, здається, час, коли Скворода 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 Скворода...

¹⁾ Арх. Гаврілль: Історія філософії. Том 6. Казань, 1840, стор. 53 та далі. Гаврілль, 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 Сквороди 1894 року вказав, що твори, що їх цитує сам тільки Хіджеу, ні в якому рукописі невідомі, але припускав, що Хіджеу хтось п'яний увів у блуд, та що Хіджеу узяв свої цитати з фальшованого рукопису, що ділено 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 твори цих і не було ніколи, та що „цитати“ з цих творів повстали під пером самого таки Хіджеу. — Російсько-славянофільський характер цитат Хіджеу є найспільніший внутрішній аргумент проти їх Сквородного походження. Тим дивовижніше, що матеріяли Хіджеу і досі виковилюють дехто з українців (напр. проф. Мірчук, цит. твір).

⁵⁾ Важлива рецензія на Ерна зпід пера М. Сумцова з'явилася в „Літературно-Науковому Вістнику“ 1918 року (ч. 1, стор. 99 та далі), передрукована в (цит.) „Нарисах“ Сумцова.

⁶⁾ „Грицько Скворода. Староруська поема“, Творч., 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 інше.

⁹⁾ Що останній вірш зі Сквородиноного „Потоку зміна“ є вірш Прокопича. — про це див. мої „Lese-früchte“ в „Zeitschrift für slavische Philologie“ серія: пор. цитату з Кониського, ст. 207.

¹⁰⁾ Пор. „Ключ розуміння“ (1659 та багато пізніших видань), або „Небо Зноево“ і т. п. Пор. також емблематику Галатовського та його інтерпретацію Біблії.

¹¹⁾ „Огородок“ „Віснець Христовь“. Байки Радивиловського треба б спеціально порівняти зі Сквородиним!

¹²⁾ Див. Перетц. Исследования, I, 1, 347; Щеглова: Богослужникъ, Київ. 1918, 264 та далі.

¹³⁾ Пор. Сумцов, op. cit., 64 та далі.

¹⁴⁾ Про мову Сквороди пор. П. Житецький у „Кіевской Старинѣ“, 1899, XI, 149 та далі, П. Бузук у одеському збірнику „Пам'яті Сквороди“ (цит.), О. Снявський (цит.), Німчинов, зреферовано в історії літератури Коряка, (цит.).

¹⁵⁾ Таксаке 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 зв'язка — бо не історична — оцінка української старовини підтримує лише почуття національної „Minderwertigkeit“...

¹⁶⁾ Про поняття „української редакції“ слов'янщини 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 „Lese-früchte“, „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 Сквороді приступний, — Скворода знав Лукіяна (пор. стор. 205).

²¹⁾ Гоголь, Ахендорф — у моїх „Lese-früchte“.

²²⁾ Дальші цитати див. в § 24-му.

²³⁾ Див. про це в нас § 29.

²⁴⁾ Див. § 25.

²⁵⁾ Пор. у Сквороді самого вказівку на те, що в „тетерваках“ свого „Убогого жайворонка“ він амальовує українців (473). Та й легенду про „діву Правду“ (в тім самім діалозі) Скворода навізує до України (488) та далі. — Згадку про Богдана Хмельницького в „De libertate“ Сквороди (Бар. II, 290. Вірш заллпився очевидним фрагментом!), як про „отця вольности“ та „героя“ можна інтерпретувати різно. Характеристична, розуміється, згадка про українського національного героя, якби би вжиток не хотів зробити з цієї згадки Скворода.

²⁶⁾ Поруч із дуже примітивними думками М. Яворського (цит. вище) див. пущу статтю В. В. Скупського: Соціальная философия Г. Сквороди („Известия Горького Педагогического Института“, том VII, 1930).

²⁷⁾ Про античні елементи саме в цих думках Сквороди — А. Музичка у збірнику „Пам'яті Сквороди“, стор. 37, та далі.

²⁸⁾ Див. мою (цитовану) статтю про Куліша.

²⁹⁾ Цей епізод амальований 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 Сквороди, Куліша навізує свої міркування, здається, лише до біографії Сквороди. Куліша, мабуть, відштовхнула від Сквороди його мова (коли згадаємо, як ставився Куліш до проблеми української літературної мови, то зрозуміємо, що йому Скворода як письменник міг з'являтися 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 побудову містичної філософської системи. Так само глибокий дуалізм, наука про абсолютність божественного буття, загострена аж до „негативної теології“, і символіка божественного буття, і зачатки науки про Софію, і метафізична символіка рослини²⁾ є метафізичні основи, на яких підіймається містична антропологія та етика.

Єство містики³⁾ — в практичній сфері, й полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного єства 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. Так само містичні є й символи людського буття, що їх зустрічаємо в Сковороді⁵⁾, — усі вони підкреслюють несамостійність тайної форми буття людини та влечують 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 зв'язків із історії містичної філософії та містики, яку ми подали в попередній частині книги, не залишає сумніву щодо глибокої внутрішньої спорідненості Сковороди з наймаркантичними представниками старо-християнської та німецької містики.

Однак ця аналіза викликає й дальші 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 нав'язує свою письменницьку творчість до цього або того містичного письменника минулих часів або до якоїсь містичної течії (напр., до „школи Беґе“). Отже нам треба принустити, 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). Виростає тоді питання про те, як далеко сягав цей духовий досвід... Іншими словами — виростили містичні ідеї Сковороди з містичних прагнень, чи з містичних переміщень? Відповідь на це питання, до речі, не має значіння для оцінки 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 життя Сковороди Коваліського.

Ми маємо на увазі, розуміється, не оповідання про передбачення Сковородою „морової лави“ в Києві (30), не віщій сон Коваліського, що мав за предмет Сковороду (16—17), а лише два основні переживання Сковороди — сон, що відітовхнув 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 заїльному дворі, паренті 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 „занечищене людськими пороками. Грешолюбство ходить навколо з гаманцем, і самого пан-отця не мине... Від м'ясних обідів, що відбувалися майже в сумезжних із храмом кімнатах, звідкіля вело до вітваря багато дверей, підчас літургії доходив пах до самої найсвятішої трапези. Тут бачив я такий жахливий погляд. Через те, що декому бракувало до їжі птичого та звірячого м'яса, вони тримали в руках коло вогни вбиту, вдягну в черну ризу людину, яка мала голі коліна на бідді сандалів“, вели коліна й литки, та жерли, відрізуючи, чи відгризуючи м'ясо з текучим лосем; і робили це, піби якісь (священо) слуги. Я, не змінивши смороду та жорстокості цієї, відвернув очі й вишов“ (10). Не лише хронологічно цей сон був, як оповідає Коваліський (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 передляв мене“ — оповідав Сковорода...

Ковалієвський 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 Ковалієвським¹¹). Сон Сковороди ніби закінчив або закріпив собою процес „очищення“ (*καθαρσις*) душі Сковороди (дальші речення життєпису, пер. ще 12—13!). Як відомо, на основі містичної теорії, очищення душі підготує душу прийняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю — світ виходить із душі людини, — тоді до душі вступає Бог. Ковалієвський пише: „Коли людина виходить із кола самоповлести, 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 Ковалієвський — „...повертає з осередку всіх речей“ (з Бога! Д. Ч) „ніби найгонимий, всепроникливий вогонь, із невимовною насолодою, та поринає в безодні світла“ (11). Цей процес просвітлення змалював Сковорода самий у своїй „Нарциси“ (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 сумнів щодо значіння цих слів бути не може: біблія перемогла всіх інших „полюбовників“ Сковороди, — „я втівав, утівав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних погнів, щоб у пречистих об'їмах кращої за всі дочки людські, божої дочки, спокійно зазпавати насолоди. Вона мені, непорочне, зродила того чудового Адама“, про якого вчить Павел¹²) (: : Она мѣ из непорочныхъ ложесн своихъ родила того чуднаго Адама...), „...зродилась від мене дитина; досконала та правдива людина. вираю я не бездітний“, „це є... божа людина“ (: : „родился мѣ 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 Ковалієвський 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. Раптово якимось ізліянням 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 десьо якимось підпе-

сення, я не почував ні рук, ні ніг, я весь складався з вогнистого складу, що почився у просторі колового буття. Весь світ зник переді мною. Одне лише почуття любови, доброї надії, спокою, вічності оживляло існування моє. Сльози полились із очей моїх струмками й розпли якусь зворушну гармонію в увесь склад мій. Я приник до себе, почув ніби синівське заповнення любови, і від того часу присвятив себе синівській слухпιαности духові божому“ (30). Щодо змісту цього переживання, то він цілком ідентичний із тим переживанням, що його описує Скворода сам у діалозу „Разговор о душевном мирѣ“ (239) — „Вогонь згасає, ріка спинається, а нематеріальна та безстихийна думка, що носить у собі дійсну матеріальність, як ризу мертву, руху свого зупинити — — ніяк не здатна пі 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 простягнути, ніби мертве тіло, — — підлими забавками, не згасивши, а лише більш розпаливши свою спрагу, (вона) тим стрімкіш підносить від рабської матеріальної природи, до вищої панської природи, до свого рідного та безпочаткового початку, щоб його сийвом, чи погнем тасмного 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 безперепонним рух, влетівши з тісних матеріальних меж у свободу духа“... (стор. 408). Той самий сенс має й „перображення в джерело“ (76)²⁰⁾, про яке говорить Скворода в першому своєму творі, що повстав після його містичного переживання... Не лише світло, вогонь, коловий рух є однаково характеристичні для свідоцтв Сквороди самого та для цитованого місця Ковалінського, а й сама антитетика переживання — „завикаю та переображаюся“ (76), спокій — рух (239), спокій — коловий рух („посився в просторі колового буття“) слези — насолода, „зворушлива гармонія“ (30)²¹⁾. Мабуть, антитетичність містичного переживання немало спричинилася до зміцнення антитетичного стилю Сквороди.

Пригадаймо знову, що Скворода знає — та вживає їх — усі поняття християнської містики, які символічно характеризують містичну екстазу:

1. містик бачить Бога (visio Dei) „Серце, пан очей, бачить саме всевітнє світило світу“ (411: самое міра світило вселенское²²⁾);
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 единое);
3. містик обожується: „нищезаю 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 взаїмно 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 водпочас у душі людській зроджується Бог: із кожної „особи Ізраїлевого роду... виходить первородний єдиний початок“ (274: каждое

сего рода лице, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное Единачало);

7. „радість“, екстазу характеризує Скворода традиційними образами „сп'янілість“ (Trunkenheit, ebretas): „вот род п'янства или вид его“, „отсюду кураж, новыя мысли, странныя рѣчи, чудная сила, ясен язык“ (517, пор. 516 та інше);

8. характеристична для містики є й та „едність 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 діяльогу „Брань архистратига Михаїла со сатаною“, що „сіє видѣніє аз, старець Данїил Варсава, воистину видѣх“ (440). Що правда, ця візія влита Сквородою в літературну форму — з віршами та цитатами з письменників кнївської школи, — та ця літературна форма не дає нам права сумніватись щодо правильности 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 тїнь сумніву, містичний характер його філософії ніяким сумнівам не підлягає!

* * *

У зв'язку з питанням про містичне переживання Сквороди повстає питання і про його відношення до церковної релігійности²⁹). Для багатьох течій у містиці, — т. зв. „спіритуалістичних“³⁰) характеристичне негативне, призириле або неутральне становище супроти історичного християнства. Не треба заперечувати, що в Сквороди ми зустрінемо багато елементів такої негації історичного християнства, бо ж він розцінює 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 „пліоткы“, „плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая высочайшую премудрости гору“ (52), — в кожному разі він вимагає, щоб християнське пізнання підіймалося вище, до містичної свідомости, 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 происхожденіи духа — розуміється, догмату „de processione spiritus sancti“), про сакраменти, про віру, про церемонії, про яголів, про муки“ (очевидячки, проблема чистилища. Д. Ч.), „про

блаженства і т. д.“ (415). Ті, що про ці теми сперечаються, с. мовляв, „ворони Христові та заповіді його животворних“ (415). Коли Ковалінському, може, належить рільке місце проти „історичних християн“ (38), то проти „історичного християнства“ звернені такі рядки самого Сковороди: „Стільки віків мудрує в церемоніях, а який плід, крім розколів, суєвірств та лицемірств... Божевільні ревнителі породили розкольницькі суперечки: вселюдське суспільство мешканців усесвіту, храм мій незгодю через саму брехню зруйнували: бажаючи того, чого я (слова ці Сковороди вкладає в уста... Богові! Д. Ч.) ніколи не хотів, себто, щоб у всіх кінцях землі церемонії були зинті на одну форму та міру...“ (152—3).

Можливо, що в цих міркуваннях с з е р н я т ь о р аціоналізму³²). 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... Найпрібніше с повсюдне та вічне. Бог та премудрість були з початку. А те с 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 (Бат. I, 91)³³).

Зате Сковорода повиний такої типової для барока тенденції зєднувати 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 лице його довший час як не як офіційальне ставовище, 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 пантеїфія Рамецького 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 Правецького 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-

емничю взагалі, як пересудити, 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 Философія“, 1894, 3-4), в книзі Д. Багалія, цит. вище, — зр. рецензію Прокофєва в „Современныхъ Запискахъ“, 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. Janetzky, 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.

¹⁾ Див. §§ 14, 15, 17.

²⁾ Огляд цих символів даємо в § 16.

³⁾ Див. § 18.

⁴⁾ Див. §§ 11, 22, 23.

⁵⁾ Пор. § 20.

⁶⁾ 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 значимість містичного досвіду підтверджує той факт, що містичні теорії, які повстали цілком незалежно одна від одної, 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 (декто визначає цю різницю термінами „містика“ та „містичизм“). Відносно цього або того мисленика до одної з цих груп, треба покладатися на цілком припадкові критерії та на особисту сваволлю.

¹²⁾ Ми говоримо про „перше“ переживання, бо не знаємо, чи не повторювалося воно пізніше.

¹³⁾ Ми вже вказували на аналогію цього сву з такими літературними творами, як „Peregrinus“ Андрєє 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 Платона („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 Cf. Bäumker: Platonismus im Mittelalter, вище цит. Що Сковорода сам знав цей термін та погоджувався зі змістом цього поняття, свідчить, крім образів Бога, як Богиня та світла (пор. § 11), ще, напр., таке місце: „Царство Божє влуг, как молнія, озаряет душу“ (248. лист до Тевшева). Пор. ще „Наркїсс“, зокрема стр. 77, 105 та далі.

¹⁷⁾ Збір важливих для історії цього поняття цитат — у П. Флоренського: „Не восхищеніє пещева“. Къ сужденію о мистикѣ. Сергіев 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 ставлялась 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 антитестичність 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); тамсама 19 та далі, 28 та далі — відповідне поняття в нім, містичі, переважно в Тавлера; про поняття сполучитися з Богом — тамсама — 30, пор. § 20, прим. 6; про обоження — див. в § 20; паралелі до точок 4, 5 вказано в §§ 20 та 14; народження Бога в душі містича — центральна наука Майстера Екгарта. Pfeiffer, 157, 10 та інше, знайдемо його і в Ангела Сілезія, воно знайшло вислів і в Ваадера:

„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. вн., і в різдвяних віршах Памьн Бернгард (1616 р.): „претожь невѣстна хотѣте быти паньями, абѣсте през чѣстность быти Христу матками“ (Резанов, *op. cit.*, I, 59; „ebreitas“ та різні подібні характеристики стану містича — див. ще в Філона, *Leg. alleg.* III, 26; Григорія Ниського, *In Cant. hom.*, 10; Амбросія, *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 містича Франка або Вайгеля, — слово це не має нічого спільного зі „спіритуалізмом“ у філософічному сенсі.

³¹⁾ Про Сквороду як теолога треба б було мати спеціальну працю. На жаль, єдина праця на цю тему А. Лебедева (*цит. вглце*) обмежується лише на побіжні замітки.

³²⁾ Його перебільшує Сумцов, *op. cit.*, одмічає й Ерн. Що раціоналізм часто-густо звязувався з містичою, про це див. в Janentzk-ого, *op. cit.* Але в Сквороді раціоналізм — мінімальний!

³³⁾ Це чажно б було узяти на увагу всім, що шукають у Сквороді відбитків сучасності! — див. § 1-ий!

³⁴⁾ Пор. відношення до грецької філософії в отців церкви — пор. *Stromata* I, 5, VI, 18, VII, 2, або тамсама про Платона — I, 7, VI, 17, *Pädag.* III, 11. Пор. Максим Сповідника, *Ambigua, Migne*, 31, 1142D та далі, 1113D та далі, 1113A, 1137BD, 1157B, 1176B, 1204D та далі. Серед містичів нового часу Беме (*Menschwerdung...*, I, 7), Поаре, Гіхтель, Барклай. Пор. E. Seeberg, *Mystik*, стор. 14 та далі.

³⁵⁾ Пор. в Ерн, 323 та далі. -- цісні з „Саду божественних піань“ 25, 26, 27; Коваліський, 23; Бар. I, 45.

³⁶⁾ Пор. в Reuckert-a, *op. cit.* Про ролю Христа в західних містичів нового часу — E. Seeberg, *Mystik*, 27-30.

³⁷⁾ Дехте, зокрема Бонч-Бруевич, хоче звязати Сквороду з українським та російським сектанством. Не можемо зупинитися тут на його аргументації подрібно, зазначаємо лише її неймовірний дилетантизм. — зближення відбувались на основі думок, які зустрінемо в кожному творі християнської думки. Можливо, що сектанти цікавилися творами Сквороди, бо вони, шукаючи релігійно-повчальної літератури, часто керптувались творами київської школи. Лише це не може бути ніяким аргументом за сектантський характер творів київської школи та Сквороди 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 денидо, 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 головню дві його риси: нахил до універсалізму та антитестичність.

I. Щодо „універсалізму“, то ми маємо на увазі передусім „барокову пишність“ стилю Сковороди, його стремління, через перераховування, різноманітність прикладів та порівнянь, викликати враження, 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 змінно! Сердце невѣрное! Свѣт лукав!...“ (99), и в питаннях: „Одна ли смерть царствует? и нѣсть живота? Лѣсть одна без правды? и злоба без благодти? и старость без юности? и тма без свѣта? и поток без сушы?...“ (110), і в наказах (напр. моральних приписах): „Тут стучи в двери, мети хорюшенько дом. Рый в нем. Перебирай всё. Вывѣдывай заокулки. Выцупывай всё тайники. Испытывай. Прислушивайся“ (146); для багатьох мовних конструкцій знайдемо в Сковороди подібні приклади. Иноді маємо дві „паралельні лінії“, себто два ряди повторень у одному реченні, напр.: „возвеличить хвост, присудив таїню 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-

м'бра стропить, 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 прислані до них, як окремі „симфонії“ (пор. „Парцис“, „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. Зустрічасмо у творах Сковороди й цілі „ланцюги“ понять або образів, що зв'язані за формулою

$$\alpha\beta + \beta\gamma + \gamma\delta + \delta\epsilon + \epsilon\zeta + \dots,$$

собою, в яких до кожного поняття або образу навіязується даліше поняття або образ, напр.: „знание в вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любвѣ, 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 іще якусь градацію, присплення або послаблення інтенсивності сенсу тверджень, — напр.: „будь волк поваром, медвѣдь мясником, а лошады под сѣдоком. Сіе дѣло честное! Если ж волк свиряет в свирѣлку, медвѣдь пляшет, а лошаки носят попопку, дельзя не смѣяться... А когда уж стал волк настухом, медвѣдь монахом, а лошаки совѣтником, сіе не шутка, но бѣда“.

Тенденція до постійного універсалізму, до всеохопливості характерна не лише для містичної або взагалі релігійної поезії барока, а письменницького стилю барока взагалі. Нагомісць 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 зустрічасмо в Сковороди, як ми бачили, в багатьох формулюваннях основних принципів його світогляду: „не равное всѣм равенство“ (341), „тѣм многолюдѣе, чем уединенѣе, а дѣльнѣе, чѣм праздноѣе“ (335) і т. и.

2. Подібно є і прогиставлення двох різних принципів (пор. § про „дуалізм“ Сковороди!): „тот начинается, сей zaczynaет. Тот кончится: сей кончит. Тот середина: сей начало и конец“ (136).

3. Часто зустрічасмо епітети, що стоять у протиріччі зі словом, до якого вони відносяться, — поруч із „не равное всѣм равенство“, пор., напр.: „безпутный путник“ (225), „темныя мнѣнія. слѣпныя знания, а бѣснующіяся разумѣнія“ (254), „безконечный конец, безначальное начало“ (раніш, напр. 230).

4. Нарешті зустрінемо і протиставлення окремих частин у формулах, — треба знайти „в жестоком пѣжном, в вустом нищу“ (194), або „в жестоком пѣжном, в горьком сладкое, в лютости милость, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, в безчестіи славу“ (394—5, пор. 321); або „сѣется гніющее, возстает благовоиное; сѣется горькое, возстает сладкое; сѣется стхійное, возстает Божіе; сѣется несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое“ (263); або протиставлення епітетів на зразок: „не вѣшнейо домашню, а внутрѣннейо душевнѣюю економією“ (241)...

5. Окремий випадок антитез, у яких зокрема кохається Скворода, в 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 в епітетом: „гѣлесная земля и земляное тѣло“ (239), „нераздѣльная безконечность и безконечная нераздѣльность“ (512), „единое начало и начальная едноть“ (512). За тією самою схемою:

$$\alpha'\beta + \beta'a$$

утворює Скворода й антитези іншої формальної будови: „трудное не нужно, 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 плотію“ (101 — Чотиричленне ускладнення тієї самої схеми), „нѣтъ бѣдственіе, чѣм нищета среди богатства и нѣтъ блаженіе, чѣм среди нищеты богатство“ (487), „истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима, потому что вѣчна“ (92), „малою малостію и мальским малым уловляется“ (469) і т. и.

6. Окремий випадок є формули, де антитеза замикається третім членом, за схемою

$$\alpha'\beta + \beta'a + \gamma\delta,$$

ці протиставлення, хоч і не часті, але дуже характеристичні. Напр. — „пестое существо и суцая иста и самая ессенція“ (94), „красная грязь и грязная краска и живописный порошок“ (245); або трохи инакше ($\alpha'\beta + \beta'\gamma + \gamma'\delta$): „дивная странность, странная новость, новая дивность“ (451).

III. Ми помітно в антитетних формулах Сквороди окремі приклади гармонії згуків — рим, асонансів та алітерацій. Вони не випадкові. Скворода залюбки вживає цих засобів у всіх своїх прозаїчних творах. Цим підкреслює він факт, що ці „прозаїчні твори“ є для Сквороди самого — та і з пункту погляду поетики його часу — мистецькі твори.

1. Найпростіша форма співзвуччя є просте повторення пня, засіб, яким часто-густо користується Скворода: „умирающая мертвенность и старѣющая старость и тѣющая тѣнь“ (110), „носимым носится и держится держимым“ (102), „стрѣляя стрѣляем“ (456), „любля любите, а блюда 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), „молвят всѣмь молвамя“ (76), але також, напр., „очам их очки“ (250), „благословешное благоволеніе“ (59), „лицемѣр и лицевѣр, суетвѣр“ (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: „лицевър, сுவѣвр“, або: „исходы и входы“ (377, пор. 112), „бѣбля 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 антитестичністю слів, що алітерують. Порівняй: „плоть и пѣтти“ (62), „ложь, дужа“ (203), „лужею и лжею“ (364), „свѣт и совѣт“ (250), „бродягам и бездомкам“ (229), „море міра“ (455), „вѣтренно веселіе“ (470), „пакостник плоть“ (455), „несличная непотребность“ (455), „беззаконія бездна“ (468), „удка, увязшая в сердць“ (468), „богиня благодарность“ (468), „глупая грусть“ (341), „безсовѣтіем уловляются беззаконные“ (250), „бездонная мыслей бездна“ (239), „пшет и шют“ (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 мученіе всѣм“ (455), „похоть... — питливая пѣявица“ (469), „сокрушеніе и смерть сердечная“ (254), „ты то тѣнь, тма и тѣль!“ (84), „как молнія мечется. Мечется и мучается“ (97), „парящих птиц птенцами“ (195), „взлетаю вышше вод сиренских“ (196), „своей силѣ и существу... сообразна“ (245), „учитель без усѣху учит“ (331), „с приписью подъячий без правды правду пишет“ (331), „пучину прелетая приходит“ (494), „свѣтозарное и свѣтлое сердце“ (Баг. I, 128), „свѣтлая седмица есть столп“ (518), „свѣтящій свѣтляник, под спудом сокровенный“ (Баг. II, 159), „труд тѣлесный, теритіе тѣла“ (Баг. II, 169), „сыскать сладость сота“ (356), „в сердць твоем сѣти сребролюбія“ (350). Піді Сковорода сполучус 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 куля: кинлят и мятутся“ (465).

4. Частянько зустрічаємо місця, де різні алітерації перехрещуються, або, бодай, стають одна поруч одної: „ревнуя рвется, мечется и мучится“ (76), „посмотри ж и на траву тѣлнннн твоюя плоти с пустым досель цвѣтом пещельных твоих разсуждений“ (102, п і т), „расточившим сердце свое по пустым посторенностям“ (229), „лицемѣрія, алхонмства, любодѣянія, студодѣянія, сுவѣрія“ (454), „благодунный, благовоный, весна и ведро“ (467), або навіть: „Все тебѣ яд. Всѣм ты яд“ (454, в, т, я).

5. Алітерація сполучується нероз (досить переглянути наведені вгорі приклади!) з іншими формами співзвучності слів. Подамо кілька прикладів: „каменную скалы и скалки, ...по воздуху вѣтры, волны повсюду; от камней претыканіе, от сирен прельщеніе, от китов поглощеніе, от вѣтров противленіе, от волн погруженіе“ (478: к, с, в, п), „жметя, тужит аки недужный, отвращаясь от пици и уста сжимают (422: ж, щ), „милым взором, ...в зеркаль моея памяти, живо мнѣ он зрится... прозрѣл дух его, ...что я буду полезным... далече позирает симпатія“ (478: з, м), Та зустрічаємо й найскладніші співзвучності зовсім неспоріднених слів, як ось: „обезглавить Голиаоа“ (474), „ползущее червище“ (76) й т. п.

6. Любить Сковорода (як ми відмітили вже вище) й рими. — від простих рим двох сусідніх слів: „бѣжа и набѣжа“ (416) або „одежда п надежда“ (206), „просвѣщеніе п освещеніе“ (504), „увѣждь и виждь“²³) (267), „раззуеш и ражжуеш“²⁴) (196), чего желать, а чего убѣгать“ (247), „гол да весіюа“ (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 невмѣщаемыи, и никім временем неусыпаемыи“ (94), „с природою жить и с Богом быть“ (330, пор. численні приклади в цій ній нашій книзі!).

7. Окремий випадок римованих речень є такі численні в Сковороди приповідки, рідше народні, а частіше вигадані ним самим: пор. вище приклади в попередній точці, або ще: „кто труда не переидют и к добру тот не прийдют“ (Баг. II, 159), „гдѣ охота, там п природа“ (335), „Когда Израиль предпочтет над крастели стерву, тогда и я предпочту вепра над Минерву“ (444). Ниоді приповідки є неримовані, а лише ритмізовані: „лучше быть натуральным когом, нежели с ослиною природою львом“ (340)²⁵).

IV. Проблема ритміки мови Сковороди дуже цікава. Читач може бачити на більшних уривках, цитованих у цьому або в попередній параграфіх нашої книги, як мовна ритміка є сутній елемент мистецтва слова в Сковороди.

Як ці стилістичні особливості мови Сковороди характеризують його як м і с т и ч н о г о поета? В якому звязку стоять зони 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 вгадати 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 композицій²⁶). Згадаємо такого українського представника літературного барока, як Климентій, 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, антитестика²⁷). Зокрема постійний рух думки, між двома (то такими, то іншими) протилежними (або ниоді — спорідненими) поняттями є характеристична форма містичного думання: не лише часів барока, а й старовини²⁸).

Підтверджується традиційний характер стилю Сковороди хочасти й тим, що й у його латинських листах та віршах знайдемо ті самі стилістичні форми²⁹).

* * *

Сковорода писав і вірші, й вірші його — переважно перед його іншими творами, використовували як джерело для його біографії³⁰). Це джерело сумнівне не тільки щодо хронології³¹), але й тому, що майже всі мотиви релігійної поезії Сковороди викликані традицією! Основні теми Сковороди ті самі, що й у його діялах. Лише деякі образи — відпо-

відно до поетичної форми, висувуються на перший план. Зокрема — образи „світ у“ та протиставленої йому („блаженної“) природи.

Елегічне та гумористичне забарвлення образу „світу“¹¹⁾ павряд чи може вважатись за відбиток власних переживань Сковороди. Коли він пише¹²⁾:

„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 безцѣтну 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 свѣтъ“ (17), переспіває (травестує) Горация (24, пор. 6 м. II, 291), підносячи безглузду різноманітність людських інтересів, та користується образом Танталя¹³⁾ (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. Лашевського¹⁴⁾ та Ю. Кониського¹⁵⁾. У „трагедокомедії“ В. Лашевського (з поетики 1746. р.) церква скаржиться, що всі християни її кидають, — їх притягають до себе різні життєві світські шляхи:

Овъ на куплю, овъ въ село, овъ же за женою —
Всѣ пошлѣи вѣдѣ мѣра, всѣ за суетою.
Иныхъ вѣдѣ себѣ злато, иныхъ водятъ сласти,
Иныхъ неутолимо желаніе власти.
Иныхъ ума своего мнѣніе высоко,
Иныхъ гордость и лѣньность, и лукаво око...¹⁶⁾

Ту саму картину різноманітних життєвих шляхів малює кант із „Воскресенія мертвых“ Ю. Кониського (1746):

взыщу ли... слави...
власти ль в 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 знищусь смерть¹⁷).

Але та сама картина — в славетному вірші К. Тр. Ставровецького з „Перла многоцінного“:

Гдѣ мой нинѣ замки коштовне мурованіи,
и палаци мой свѣтне и сличне маіюваніи,
а шкатули, злотома нафасованіи,
възликы, подѣ злотома цугованіи?
Гдѣ мой пресвѣтлыи златотканыи шати,
рысь, соболе, сличніи кармазины и дорогіи шарлати?

Гдѣ мой сады и красныи винограды?

Вчера в дому моем было гойне веселя,
музыков играши,
а спѣваков веселое спѣванія
и на трубах мѣданых викриканія,
скоки, танцѣ, веселое плясани,
вина наливаи,
вишиваи, проливаи,
столи мои коштовныи сладкими покорми покритіи,
гостѣ мой и пріятели персонаи знаменитіи...

Гдѣ нынѣ суть міролюбци
и роскошныи сластолюбци,
а лакомыи златолюбци?

Гдѣ нынѣ тиранове неужитіи
и князи на земли знаменитіи...?
Гдѣ нынѣ воинове горделивыи
и мучители невинных злосливвыи?
Гдѣ сроги и страшніи гетманове?

О смерти страшливая и нежалосливая!
Ты яко косар нынѣ веросудный
Под ноги свои крадешъ цвѣтъ барзо цудный.
Молодости и красоты жаловати не знаешъ,
анѣ на едномъ святыхъ милости нѣ маешъ.

Численні варіянти цієї теми знайдемо й на Заході: історичні образи зустрінемо, напр., у „Die allgemeine Vergänglichkeit“ Гофмана фон Гофманевальда, тлііність різних форм культурного життя в „Es ist alles eitel“ Гріфіуса, або „Umschrift eines Sarges“ Д. Ц. фон Лопштайна, різні віки людського життя в „Die Eitelkeit des menschlichen Lebens“ І. Хр. Гюнтера й т. ін.¹⁸).

Різким епітатам, що уділює Скворода світові (пор. § 22), відповідають у західніх літературах такі вірші, як „Was ist die arge Welt?“

Г. Ф. Гарсдефера: „Бурхливе море, дім повний злих дітей, безчесний суддя, ставля дурної худоби, поле злих плодів, царство, яким кермує божевілья, військо без дисципліни, погірливо 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 Гофмансвальдау: „Що таке світ та його славетне сяйво? Що таке світ та його вся нишність? Дурне світло в тісних мурах, швидко блискавка в чорно-хмарній почі; 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 вѣтрих,
ипой в полпочной странѣ видит рай,
ипой на полдень свой путь открыл“ (9).

Автобіографічні ноти хочуть бачити²⁰) в таких рядках, як

Челнок мой бури вихр шатает,
се в бездну, се выспрь 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), то її море світу видас подібно до „яблука“ —

„Семь неутолимъ Плачь Людской Натури,
Утопающей во грѣховной бури, —

Кто жь поратуеть?

Уви мнѣ! Уви! имашь отради!

Дайте же помощь, небесни гради:

Смерть гробъ готуе!

...якъ камень въ бездну погружаеть

И лакомими оло засипаеть

Гортавъ водами“²¹),

то в західній релігійній поезії барока „світове море“ та „світова буря“ (Бар. II, 289) — один із найулюбленіших образів: його зустрінемо в Чепка²²), у Шпее²³), що в рознуці, подібно до Сковороди („о жах та біль!... допоможи мені, Боже, з цього потоку!... 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, навскієс 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 Гріфіуса: „о, Боже, що за нещастя! Як піняться 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 розкрити глибину...²⁶). Цей образ іноді переходить навіть із сфери суворої серйозної поезії в легку еротичку. Так у Гофмана фон Гофмансвальдау: „Я корабель на морі любови, мене мучить вітер та негода; через мачити та вітрила жепнуть нещастя, надія, страх та жаль; немає тут для мене ніякої гавані“²⁷).

Що ж торкається загального елегічного тону поезії 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 матеріалу знайдемо, напр., у спорідненому з поезією Сквороди „Боголаєнику“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, прийшла! Зима люта, ах, пройшла!
Уже сады расцвѣли и соловьев навели...

Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертнѣй грѣх.
Душа его — божїй град, душа его — божїй 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 всѣх имѣнїй тѣлесных покой да воля свята,
кромѣ вѣчностей небесных — одна се мнѣ жизнь свята“ (12).

Та найчастіше цитовані:

„Ах поля, поля зелены,
поля цвѣтами распещрепы!
Ах долины, яры,
круглыя могилы, бугры!

Ах вы вод потоки чисты!
Ах вы берега трависты!
Ах, ваши колоса,
вы кудрявые лѣса!

Жайворонок меж полими,
соловейко меж садами,
Тот выспрь летя сверчит,
а сей на вѣтвах свистит.

А когда взойшла денница,
свищит в тот час всяка птица,
музыкою воздух
растворенный шумит вокруг.

Только солнце выныкает,
пастух овцы выганяет
и на свою свирѣль
выдает дрожливый трель.

Пронадайте 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 молодській муравкѣ...
От, ястрѣб над головою
висят, хочет ухватить,
вашою живет он кровью,
от, от, кохти он острит!

Стоит явор над горою,
все кивает головою.
Буйны вѣтра повѣвають,
руки явору ламають.
А вербочки шумят низко,
волокут мене до сна.
Тут течет поточок близко;
видно воду аж до дна.

Па что же мвѣ замышляти,
что в селѣ родила мати?
нехай у тѣх мозок рвется,
кто высоко в гору дмется,
а я буду себѣ тихо
коротати мильй 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 селянській милій, любій мій покою
всякій печали лишений!
о источников шум журчащих водою,
о лѣс темный прохлажденій,
о шумящи кудри волосов древесних,
о па луках зеленъ красна,
о самота мати ради дум небесных,
о сумна тихость ужасна,
где развѣ глас только птичое дает волѣ
да сонѣлка пастухова,
как вигонит овцы в благовоише поле
или в дом пригонит знова!³⁴).

Паралеля до поезії сільської природи є й широке використання Сквородою рстивних символів (пор. § 13). Скворода використовує природу як символ (весна-обновлення) і в своїх латинських віршах (Баг. I, 84).

Але і цей елемент поезії Сквороди — традиційний! Автори українських драм звертаються до природи, заклинаючи її діяти радість людей із приводу воскресення Христа:

Торжествуй земле! Ликуйте, вси гори!
Холми и поля, взиграйте воскорѣ!
Дубрави, гласно, и лѣси шумѣте
Честъ воздадѣте!
Моря и рѣки, всякій быстрини,
И во островах живущіе крини,

Источники вси, потоки, всеспѣнно
 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 дубравни, цвѣти испущайте.
 Христос от гроба приходитъ,
 радость велію приноситъ
 живущимъ на земли.

Рѣки и води, нишѣ возшумѣте,
 звѣри и скоти, весело крикиѣте,
 воскресшему хвалу дайте
 и охотне превитайте
 восташиа изъ мертвихъ.

И ви птици, въ крила ударяйте,
 въдѣчными гласи усѣ заскѣвайте,
 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,
 елементи, вси спѣвайте
 веселіе пѣсни.

Вѣтви деревесъ прекраснаго сада,
 людіе вси словеснаго стада,
 другъ ко другу приникайте,
 Христосъ воскресъ заспѣвайте
 высокими гласи³⁷).

Західньо-європейська релігійна поезія знає природу й як центральний об'єкт поетичного малюнку. Коли вірш „Von dem Aussern zum Innern. An den 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

оповлюється, вода радіє, повітря ніжне та м'яке; тепле, повне роси та дощів небо усміхається до нас...“ заклинком: „Тимто виходь і ти, моя душе, зі своєї печери та дай завесніти дну твого серця...“⁴⁰) Г. Арнольд просто осілює природу у своїх „духовних чіснях“: „нехай брешуть 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 товквітю міст та вирвалися з турбот та скорбот... Хай мені не бракує надії, що нам знову заселеніє весна та принесе мені свіжі троянди. Я не хочу більше міста...; я ще вмю бути вільний та вмю йти у вільне поле... Я йду до свободи по золотих сходах, нехай душа йде мені назустріч“⁴¹). Та найпоетичніші вірші Шінеє: „Ходімо пройгися, Ісус мій супровідник; садки наново прирвануються, бо квіти відкриті, бо зелені зруки зміюються, бо рослини пускають нарости, 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 сяво...“, „пташки красно співають, сонечко ссеє, холодні джерела злюються, 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 філософський 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; натини на своє імя (326, 409, 426 й ин.), і іронія над сучасниками („паставниками, пасущими Ізраїля“ — відоме місце, що викликало незадоволення духовних коз у вступній лекції Сковороди — 51, та сама лекція кінчається гумористичним таки passus-ом — стор. 60, рядки 10—11 згори) або гумористичні малюнки багатія — 427 та „лицем'ров“ — 429 та далі — в діалозу „Брань Архистралига Михаїла...“ та іронічні виклади ворожих думок (пор. 212 та далі), та народні слова в гумористичному вижитку: „напр., „милоть“ пророка Ілії Сковорода визначає як „шнпель 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 (меліканець місяця = „луна-тик“ 226), розповідає анекдоти (221, 222) й т. п.⁴⁴). Та іноді цілі сторінки пересяклені тошкьм гумором.

Розуміється, це українська риса⁴⁵! Та в українській релігійній поезії воля традиційна: сила віршів, кантів, пісень — перша найсмілішого гумору навколо зображення святах подій та осіб⁴⁶). Та це риса штома 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 Сквороди з традиціями української та світової релігійної поезія ніяк, розуміється, не зменшує його значіння та ваги!⁴⁸⁾.

¹⁾ Див. § 2.

²⁾ Пор. тамсамо.

³⁾ Це — приклад української вимови слів у Сквороди (тут ъ=і). Але ця вимова в Сквороди не однастайна! Праці Бузука, Спнявського, Німчинова ще не вичерпали теми.

⁴⁾ Ставимо тут наголос! Про потребу видавати твори Сквороди з його власними наголосами (що зазначено в рукописах) див. мою замітку в „Literarisches Lesefrüchte“ 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. п. Пор. також деякі вірші К. Кульмана та деякі вірші барокових поетів, цит. нижче. Для Сквороди: вище — стор. 106, 120, 144 та далі, 163 та вище.

⁶⁾ Пор. наші вказівки в § 2-му. Пор. зокрема вірші К. Кульмана! В нього зустрінемо різноманітні форми антитезики.

⁷⁾ Пор. цит. вище працю H. Leisegang-a Denkformen.

⁸⁾ Пор. напр. I, 100 — виклад думок про дружбу, I, 57-57 (лпет 17)!

⁹⁾ Ери, оп. cit. переважно 76-94.

¹⁰⁾ Ери приймає, що всі пісні писані в Кавраях р. 1758, а це певірно.

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“ Vaeplus-a, cit.

¹⁴⁾ Ляцевського твори Скворода навіть цитує — пор. 435, 438. Дивно, що наведені Сквородою вивки не ввійшли до видання Резанова!

¹⁵⁾ Лястування Сквороди з Кониським, на яке покликався Хіджеу, є, як тепер можна з певністю сказати, безсовісної підроб, таксамо, як і інші невідомі твори Сквороди, на які покликається Хіджеу.

¹⁶⁾ Резанов: Драма українська, VI, 141.

¹⁷⁾ Тамсамо, 162-3.

¹⁸⁾ Цитую збірник „Deutsche Barocklyrik“, виданий M. Sommerfeld-ом. Берлін, 1929, Гофман фон Гофмансвальдау — стор. 37-9, Гріфіус — 52, Лоенштайн — 56, Гютер — 57-9. Наводимо характеристичні рядки з віршу Лоенштайна: Setzt euch Säulen aus Porphyr, 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 stolzes Lob durch gelehrte Schriften feste. Aber wisst: 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⁾ Тамсамо, 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 режюме:

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, Glächter, Stimm, Wiederhall,
 Zeit, Traum, Flug, Schatt und Rauch versogen

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) Guldene Tugend-Buch, Келья, 1666, стор. 235 та далі, пор. 391.

²⁴) Sämtliche geistliche Lieder, видав К. С. Е. Ehmann, 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 непевке; 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“, Мінхен, 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 Гріффіуса, зібрані у Фріке, 108 та далі.

²⁷) M. Sommerfeld, op. cit., 116. Пор. стор. 54-5 (фон Позен).

²⁸) Пор. пісні 8, 11, 19, 21, 28, та ін. Аналіза їх у Ерна.

²⁹) Не дурно ж одня вірш Сковороди попав до „Богогласника“, пор. Петець: Наслідвання, I, і, 317, С. Щеглова: Богогласник, Київ, 1918, ст. 265.

³⁰) Пор. напр. у вид. М. Возняка: Матеріал до історії української пісні і вірш („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 мистецьких пісень повстали також на підставі народньої 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 Jahrhundertern“, вид. Schulze-Maizier, Ляйпціг, 1915, ст. 294.

³³) В кожній строфі — протиставлення гордого та покійного: „пички жовтобокої“ — яструба, явора — вербочок, тих „кто впекоко вгору дметься“ — Сковороди самого.

³⁴) Рядки 7 та 9, очевиднож, якось зісоровані переписувачем (оригіналу не маємо).

³⁵) Резанов, III, 325.

³⁶⁾ Тамсаме VI, 69 та далі (з поетки 1746 р.)

³⁷⁾ Пор. його такі вірш — тамсаме, 158: кант — тамсаме — 160. Пор. ще пісню в Возняка, — 249. Наводимо привок із віршу Конієського:

Не умерло знать въ земли зерно я немало:
ба умерло все, да все жь я пооживало.
... я тѣло наше: Хочай гноем станеть
по смерти, но якъ зерно на страшній судъ зстанеть.
Вѣру тому: бо вижу самъ, якъ въ земли тлѣють
сѣмена, а въ колосѣ растутъ и цѣлѣють...
... кто дастъ зерну стебло, колосъ, ости,
той и порохъ обернетъ въ тѣло, въ жили, въ кости...

Уривок із канту: ... Віди на стень и поле, посмотри на ниви,

Испытай, что дѣется съ твоими засѣви:
гниють зимою,
растуть весною, —
такъ и ты пстлѣешь,
послѣдже имѣешь
ожать по прежнему цѣл.

³⁸⁾ Sommerfeld, 65.

³⁹⁾ Увесь вірш збудований на цьому паралеліамі.

⁴⁰⁾ Werke II, 240. Пор. подібний гарний вірш Н. Müller-a: *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*, вид. Schütze-Maizier, Leipzig, 1925, стор. 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, стор. 77 та далі, 96, 106, 117 та далі, 157 та далі; також вид. Cl. Brentano (1817), ще — *Güldenes Tugend-Buch*, cit, стор. 54; пор. J. B. A. Diel: *Fr. von Spœe, 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, wunderschüss und rein,
Schau, die Bächlein lieblich sausen,
klar wie lauter Silberschein,
Schau, wie Bienen ernstlich hausen,
rauben, klauben Honig ein.

Die Vöglein schön erklingen,
 die Sonn sie strahlet auf,
 die kühlen Brunnlein springen,
 die Bächlein sind im Lauf.
 Die Blümlein zart erspriessen,
 zur Eröen kricchen aus.
 Laub, Gras herfür auch schlessen,
 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...

In Gärten merk ich eben
 die schönen Blümelein,
 Wie freudig sie da schweben,
 wann Wind nur spielt hinein.

Die Brunnlein sich orgiessen,
 und ihre Wasser klar
 wie Silberstrahlen schiessen
 von Felsen offenbar...

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 (Greflinger), 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“, сит.

⁴⁶⁾ Пор. М. Возняк, 68 та далі, 556 та далі.

⁴⁷⁾ Пор. інтермедії, але й пьєде; напр., Резанов. I, 141, 148, 149, III, 353 (пор. „Лицемъров“ Скворода!).

⁴⁸⁾ Окремі традиційні мотиви можна б іще одмітити -- пор. боротьбу або спір Михаїла з сатаною (Люципером, змнем): Резанов, III, 261, пор. VI, 14-5, 133 та далі, III, 258; М. Возняк, 270. Також -- на заході -- пер. Tscherr, op. cit, 111 та далі (глава V).

VII. ДО ДЖЕРЕЛ СКОВОРОДИ.

29. Передписилки 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 часом 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, зрештою 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 присвятимо останні сторінки нашої книги.

Сковорода сам не згадує своєї лектури. Він говорить про книги, що їх, очевидно, поспів із собою в подорожах:

„о бібліотеко, ты моя избранна,
о немпогими книги чтомы“! (Баг. II, 290).

Але що це були за книги, важко сказати. В иншому випадку один із співрозмовників говорить про якусь „любимую книжечку, которую всегда с собою пошу“ (322), та зміст її, як видно зі слів тієї особи, містично-повчальний. Сам Сковорода цитує рідко, або лише сказати, згадує (бо від багатьох із цих авторів нічого до нас не залишилося¹). Він перекладав (чи лише сказати перероблював²) Цицерона та Плотарха. Ці переклади, правда, не видані, але в тих творах, що їх перекладав Сковорода, немає якихось думок дуже для нього характеристичних. Ковалінський подає списки улюблених авторів Сковороди: Плотарх, Філон, Цицерон, Гораций, Лукіян, Климент Олександрійський, Ориген, 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 Сієзієм³), та шлях збирання матеріялу про читання українських сучасників Сковороди...

Підемо другим шляхом, бо ми першим йшли в цілій нашій праці та, сподіваємося, зробили „внутрішню спорідненість“ Сковороди з пімецькою містикою праочною. 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 них 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 студювали в Празі, Кракові, Вільні, Ольміці, Інгольштадті, Ляйдені, Ляйпцігу, Амстердамі, Парижі, Римі, Оксфорді, Падуї, Данцігу, Келігсбергу, Галле, Геттінгені, Кілі і т. д.⁴⁾ Але ближчих дат про їх студії, про можливості принести ці або ті ідеї на Україну немає.

Подорож самого Сквороди легендарно прикрашена його біографами: його відіслали (до того ніжки) й до Італії, й до Галле, та взагалі ходив він, мовляв „по цілій Німеччині“. Доведене, за свідомством самого Сквороди, це переказус нам Коваліньський, — лише перебування Сквороди в Будапешті, Відні, Братиславі (Пресбургу) та „околицях“ (4)⁵⁾. Але чомусь ніхто з біографів Сквороди не питається, що́ нове, таке, чого він не міг довідатися в Києві, міг пізнати за коротшого перебування на чужині Скворода. І в чому ми можемо помітити на його творах це збагачення? Ніяких нових, „модерністичних“ ідей Скворода не проповідував. Якогось знавця 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 (та й не навчився): наприклад, віденський університет був суворо католицький, навчання було значно лініше, ніж у Києві, але в тому самому „етилі“. Про якісь зустрічі Сквороди 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 Скворода: він згадує про те, що Біблію „почав читати“ в трицятому році⁶⁾, — це розуміється, треба інтерпретувати, як „правильно“, „з розумінням“ читати, — а як Скворода товмачить Біблію, ми бачили. Трицятий рік його життя надає на перебування за кордоном. Отже, напрошується думка, що Скворода саме за кордоном (чи самотійно, чи під чийсь впливом, чи при якійсь допомозі) пережив усталення своїх поглядів. — Другий факт є похвали Сквороди для „німців“⁷⁾, що про зустрічі Сквороди з ними на Україні щось нічого не чуємо. Мав Скворода 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, Скворода сам підкреслив 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 Сквороди, у звістках про бібліотеки українців та в цитатах у полемічній та иншій 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 Богомолєвського) та скупі принадові замітки в описах бібліотек. Поруч із цитатами стоїть матеріал із описів бібліотек (купівлі Могилі, бібліотеки Славинецького, Дм. Ростовського, А. Мацєвича, 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, неовні (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 колеґія, коли там студював 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, о т ц і церк ви репрезентовані в старім Києві з рідкою повнотою, ліпше знайомство з латиною викликало, мабуть, детальніше знайомство з латинськими отцями (грецькі читали, мабуть, часто в перекладах)¹¹)... — З і с т а р о ї ф і л о с о ф і ї зустрінемо тут Арістотеля (найчастіше — Органон, метафізику, етику, політику та риторичку, Сковорода цитує „*Magna moralia*“, Плотархові „*Moralia*“, Цицерона, Сенеку, Філона Олександрійського, Боеція, Юліана Відступника... Також Стобей, Діоген Лаерцій, псевдо-Галсійська 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, Ареопагітики) 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...). — С х о л я с т и к а відома широко, та як доводиться з здивуванням сконстатувати, і не ортодоксальні її течії (номіналізм, Раймунд Люлій). Альберт, Тома Аквінський, Бонавентура, Дунс Скот, Діонісій Рікель були відомі. Справа дальшого дослідів — вясувати, наскільки це знайомство базувалося на студіях оригінальних творів, наскільки на читанні збірок сентенцій і т. ин. Студії численних українців у католицьких школах Польщі та Заходу є гарантією того, що схоластику дехто знав добре та що взагалі ставились до неї на Україні з увагою¹²). — Різноманітні впливи р е н е с а н с у¹³) на Україні починаються вже XVI. віком. Не лише по е т и (Петрарка, переріб новелі Бокаччя, переклад „Визволеного Єрусалиму“, що його недавно відшукав Перетц), але й „новатори“ ф і л о с о ф і ї стають відомі: Лавренцій Валля, Макиавелі, Гемістий Плетон, Піко де ля Мірандоля, Цабарелля, Петро Рамус, Кардан, Джордано Бруно, Ніколай Кузанський, Еразм, Аґріпа Нетесгаймський, Боден, Вівес, Фр. Бекон, Кеплер — ось приблизний спис імен мисленників ренесансу, 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 схоластики. Зате приходить знайомство (мабуть, іще раніше!) зі схоластикою протестанською (Меланхтон, Альстед), та з теологією протестантизму (зокрема Гергард, Квінштедт, Буддей). У навчавні 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 полівні 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, Агріпа Петесгаймський, середньовічні містики, як Берігард, Боавентура, Тома Кемпійський¹⁷⁾, Тавлер¹⁸⁾, був рукописний переклад „Theologia Deutsch“¹⁹⁾ та й модерні католицькі містики: Сацеус (див. §5), імовірно, Блосіус та емблематичні містики (див. § 5), та Арндт²⁰⁾ — то для XVIII. віку маємо свідство про знайомство з Вайгелем²¹⁾ та Беме (якого сучасник та земляк Сковороди Семен Гамалія переклав на російську мову), зі Сеп-Мартеном (той самий Гамалія та свідство Коваліського)... Твори Сковороди самого роблять імовірним знайомство з Вайгелем та Ангелом Сілезієм... Взяти на увагу треба ще широкє знайомство з містикою в Росії за тих часів²²⁾, де розповсюджений це лише Вайгель та Беме, але й Беміянці (Пордедж), Ангел Сілезій, Сеп-Мартен, Етінгер²³⁾...

Ми обмежуємось на ці побіжні замітки. Бо завдання нашої праці був вигляд філософічних та містичних думок Сковороди та відкриття тієї традиції (не входячи в гелезу його думок), в якій він стояв. Що він був філософ та містик, що його думки навіязуються безпосередньо та посередньо до платонізму, 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 платонізму вела саме до романтичної філософії.

¹⁾ Порівняймо в Багалія, *op. cit.*, стор. 372: в списку 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 приписувало деякі (непевні) речення... — Пор. ще листи (Баг. I, 45, та далі): Бкагрій та ин. Див. далі.

²⁾ Про це цінна замітка М. Маслова 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. Скупський (*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 свідств — напр., рекомендацій, що давали проф. Академії за кордон), коли за кордоном шукали доповнення та поглиблення тієї самої науки, що її діставали в Академії.

⁵⁾ Дати про фантастичні „маандрівки“ Сковороди — зібрав Багалія. 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 відвідин Братислави-Пресбургу, там кілька років передтим були якесь духові приятелі від мого швабського містика І. А. Бенгеля (листування Бенгеля!). Але з Бенгелем не знайдено в Сковороди ніяких особливих пунктів стунку. — Пор. листи Бенгеля з pp. 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. Fr. 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⁾ И. Вернет: Сковорода, український філософ, „Українській 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 моїй цит. книзі, стор. 70 та далі. Лише пізніше зробився мені приступний каталог бібліотеки Прокоповича (я його використую тут) видруковано його в книзі: П. Верховський: Учрежденію Духовної колегіи и Духовный регламентъ. Том 2. Ростовъ на Дону, 1916, відділ 5-ий. Деякі доповнення до моїх попередніх праць також у М. Попова: Арсеній Мацѣвпчъ, 1912. Пор. стор. 212.

¹⁰⁾ Про це з жалем згадує Сковорода, 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 усякої науки, читає часами Августина та винищує з нього спекулятивні місця...

¹²⁾ Не треба тут пояснювати, що назва „схолястик“ не є негативна! В українській літературі, здебільша, саме слово „схолястик“ згучить як догана українським діячам та мисленикам XVI—XVIII вв. Як бачимо, схолястик середньовічна зовсім не була єдиною духовою течією українських XVI—XVIII вв. Була відома і схолястика 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, яшов 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. Ростовській (цит.), стор. 82 (переклади 1647, 1664 та 1689 pp.)

¹⁸⁾ Нагадуємо, що в виданні Тавлера 1521-го року були видруковані також і проповіді Екгарта!

¹⁹⁾ М. Попов: Арсеній Мацѣвпчъ, cit.

²⁰⁾ Арндт — у бібліотеці Арс. Мацѣвпчъ (М. Попов, прилога, стор. 60): латинський переклад — у Прокоповича; 1735 р. переклад „Vom wahren Christentum“ вдав у Галле С. Тодорський.

²¹⁾ Див. мою замітку в „Zeitschrift für slavische Philologie“ IX (1932) 3-4, — Вайгеля згадує Г. Бужинський. Дальша праця Ліба установила ще дальші впливи Вайгеля в Росії (чи не на Україні?). — праця Ліба поки-що лише коротко ареферована в „Theologische Blätter“, 1933, 7.

²²⁾ Про це див. (недостатньо!) в відомій праці Г. Бернадського: 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 инде.

²⁴⁾ Вживаю це слово в тому сенсі, як воно вживається в сучасній історії літератури (пор. праці Ван-Тігема й ин.).

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 своим дѣтмъ: учит их пѣть“.
14. „... олень: с вонзенною в тѣло стрѣлою... траву кушает... она ему выгонит вон стрѣлу“.
13. „раковина или черепашка или устрица“.
12. „... несчастный Нарцисс...“.
16. „... лѣзает 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 мальчикъ... Один другого на раменах несет. . носидий стѣи, а носимый очит“.
10. „Образ стрѣлы, горѣ стремящейся к звѣздѣ“.
11. „Кусгарник... плодопривнесий зерно, издающее сверху поверхности земной“.
2. „Змій, солекший свою веюль...“.
15. „Море с берегом („берега“ немає на малюнку. Д. Ч.), с котораго 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“ Сковорода (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“ Сковорода за Багалієм „Історія Слобідської України“, Харків, 1918. З огляду на технічну неможливість репродукувати гравання Багалія фотографічно (дуже злий друк!) подаю репродукції за копіями сестію мого студента п. М. Битицького. — Ще один — власноручний — символічний малюнок Сковорода (трикутник зі всевидючим оком божим) подано на факсиміле в вид. Венч-Бруевича, передрук у брошюрі Мірчука: Г. С. Сковорода (цит. вище).

Весь стиль обох репродукованих малюнків — звичайний стиль „Символів та емблем“, що їх читач бачить на наших таблицях.

Додам, що всі сироби дістали з Москви або з Києва фотографії паних 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!

Паних малюнки в фотографії з цит. в § 5 збірника віршів *M-me de Guyon* (є зроблен за зразком збіроків *Vaenus-a* та *Hug-a*, цит. в тім самім §).

Рис. 3 (в амстердамських „*Symbola et emblemata*“, ч. 741) описано в Сковорода на стор. 357: „Круг міра, со всіх сторон пронзен стрѣлами“.

Рис. 4 викорпстовує символ змія, звершеного 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 діалогу „Двоє“ (197): „Вглянь... на сей символ. Видиш окрылатъвную дѣву, простершую руки п крыла п хотящую летѣть чрез пучану морскую к вынікающимъ издалека холмамъ (на малюнку скеля серед моря. Д. Ч.) А любезний ей над холмами пз облака взаимно к ней летитъ уже: простирая к объятію руки свои. Здѣсь видиш п 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 ппть спѣшит на горы...“ (Баг. II, 265).

10. Пор. образ „нерівної рівності“ в Сковороди (340-1): Бог як джерело — „Бог богатому подобен фонтану“.

Додамо, що в символах Книги Гунон (та II джерел) на більшості штихів — дві фігури, та, що з сяйвом 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 (вклад „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 *Samargarius-a* (ч. 1-9), *Альціята* (вид. з р. 1608 ч. 10) та *Бошіуса* (ч. 11).

1. Варіант емблеми черепашки (таблиця I, 13).

2. Орел на рогах оленя; Сковорода 332, 342, „Орел оленя на пищу убить намѣревал, 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.) пѣскомъ обезьочит. А стѣпой орелъ быстрѣ стрѣлы по холмамъ стремлится п, възбѣжавши на стремнины (читаю „стремнины“, замість „стремнин“, Д. Ч.), падает в бездну п разбивается“ (342).

3. Пор. таблицю I, 16.

4. Бібр (див. в § 5); „бобр, отгрыз сам себѣ ядра, бросив, убѣгает... Охотники гонят его... Охотникамъ нужны одви его ядра для аптекарей... Вот пѣсня его: только бы не потерял сердца“ (354). Пор. пшиий малюнок того самого символу з *Альціята* в мойому „Нарисі“ стор. 40.

5. „Снопъ травы с сею надписью: всяка злѣть трава“ (269).

6. Варіант до таблиці I, 11.

7. Олень (на малюнку серна) ковтає змія — пор.

„Так африканскій страждет елень скорый;
он птицъ быстрѣ ппть спѣшит на горы,
а жажда жретъ внутр, насыщена гадомъ
п всякимъ ядом“ (Баг. II, 265).

Також у байці 20. „Велблюд п олень“: „Африканскій олень часто птается зміями“ (Баг. II, 162). Про це уявління — напр. *Plinius*. XI, 53, 115. — Друга особа байки — верблюд пє 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 діалогу Сковороди „Благодарный Еродій“. Підпис „*Caecus amor sobolis*“ або „*Perdit amando*“.

9. „*Remora*“ (339): „малая рыба, названная у римлян *Remora*, пмѣет сродности удержатъ стремление корабля, прильнувши к его брюху...“.

10. Варіант до таблиці I, 3. Краєвид емблеми білши 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 *Schonovius: 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 эмблематами на стѣнѣ зала видѣть слѣдующій: написан схожім на черепаку гад с долговатым хвостом: средѣ черепа сіяет большая золотая звѣзда, украшая оной; поему он у Римлян назывался stellio,... но под ним толк подлинна слѣдующій: sub luce lues, сирѣчь, под сіяніем язва...“ (Баг. II, 171). Stellio зображеннї також у збірнику А. D. Saavedr-я (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 голландського штихаря 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 Іх у образах птахів — пор. у нас § 15 (Сковорода: 207-209, 117 та далі й пнде. зокрема 402).

2. Символіка серця сполучена з символікою рослини: „серце світу“ (долі) та серце Христове=роза виноградна (вгорі): окремі людські серця — праворуч добре — розглянемо лише його ближче: око підняте догорн, слезы, розправлені крила, кров Христову воно приймає; але ліворуч: дивиться долі на „світ“, для крові Христової закрите... Пор. у Сковороди весь матеріал, що зібраний у нас в § 15.

3. „Дерево віри“, що впростає з середнього світу, підіймаючись у ясний („теплий 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“ (=альфавит 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 штиц (пор. у нас таблицю IV, I. 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 в зліва долі Д. Ч.) восходит и нисходит“ (403). Пор. також у нас увесь § 14!

* * *

В бібліотеці Яворського, що була в користуванні харківської колегії за професування Сковороди, були, м. ін., книжки Saavedr-я (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 (Фрайбургі у Бр.), доц. дрові В. Січинському (Прага) та проф. дрові В. Тімові (Гале н. З.). За дозвіл використати надзвичайно рідкі амстердамські „Symbola et emblemata“ 1705 р., що є власністю Слов'янської Книгозбірні в Празі, дякую щирю 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.
Аверроес — 67.
Авіцена —
Адельгайда з Ліндав — 139.
Агрипа Нетесгаймський — 126, 207—3.
Айхендорф — 180.
Алан de Insulis — 22, 24, 126.
Алкмеон — 21.
Альберт Великий — 207.
Альмарих із Беня — 88, 90.
Альстед — 207.
Альтман — 102.
Альціят — 39, 41, 44, 48, 211.
Амброій — 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.
Андреє — 45, 103, 147—8, 154, 176,
187.
Анна з Клінгау — 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.
Аристотель — 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.
Арім, Ахім фон — 122.
Арнольд Г. — 14—6, 33, 43—6, 78, 92,
94—5, 103, 115, 117, 138, 154, 196,
199, 200, 202—3.
Аскочєнський — 178.
Атанасій — 129, 137.
Бадер — 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.
Бавмафстер — 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.
Бартоломеї Англійський — 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.
Бепгель — 209.
Бенья — 148, 176.
Бергсон — 101, 211.
Бердяєв — 33, 95.
Берклі — 211.
Бернгард — 6, 55, 69, 89, 91, 113—5,
137—8, 155, 188.
Бернгард Шартрський — 126, 129.
Берніні — 45.
Беляй А. — 7.
Белінський — 47.
Блосіус — 153, 208.
Богомолєвський — 206.
Боден — 207.
Боєцій — 207.
Будаччо — 207.
Бонавентура — 6, 24, 30, 33, 55, 102,
126, 128—9, 136, 207—8.
Бонпе — 103.

- Бонч-Бруєвич — 7, 46—7, 49, 178, 188, 210.
 Бошіус — 39, 43, 46, 48, 102, 211.
 Браварднн — 24.
 Брентано Клеменс — 203.
 Бріліантов — 59.
 Брідель — 4.
 Бруно Дж. — 22, 126, 207.
 Будей — 207, 209.
 Бужинський Г. — 209.
 Бузук — 180, 201.
 Булгаков — 78, 82, 90, 94, 95.
 Бурдах — 122.
 Буслав — 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.
 Варіана — 133.
 Василій Великий — 67—8, 126, 128—9, 137, 138.
 Векерлін — 202.
 Величковський П. — 4.
 Венгерон — 47.
 Вернадський Г. — 209.
 Вернет — 209.
 Верхонський — 48, 129, 209.
 Вишеславцев — 115.
 Віссє — 207.
 Вінклер — 208.
 Воляк — 16, 58, 133, 147, 179, 188, 202—3.
 Вольф Хр. — 5, 208.

 Гавриїл ср — 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.
 Гардерфер — 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.
 Герцел — 47.
 Геронім — 113, 115.
 Гільдегарда Бінгелська — 46, 126, 128.
 Гіполіт — 137.
 Гоббе — 207.
 Гюбург Хр. — 49, 115, 172.

 Гоголь — 114—5, 123, 147—8, 151, 154, 178—180.
 Гомєр — 54.
 Горацій — 177, 194, 205.
 Гордієвський — 7.
 Гофман фон Гофмансвальдав — 15, 195 до 197, 201.
 Григорій Назіанський — 16, 90—1, 113, 126, 128, 137—8, 168, 170.
 Григорій Писський — 21, 24, 55, 83, 100, 109, 113, 117—8, 126, 128, 137—8, 155, 187—8.
 Гуго від св. Віктора — 6, 126, 136.
 Гуссерль — 127.

 Галєн (псевдо) — 207.
 Галатонський — 175, 180.
 Гассенді — 102.
 Гергард — 207.
 Герес — 32, 187.
 Гетере — 48.
 Гіхтель — 49, 128, 188.
 Гностикн — 21, 24.
 Гомєрд Г. — 115, 169.
 Грефлінгер — 200—1, 204.
 Грігелсгаузен — 33, 46.
 Гріфіюс — 45, 147—8, 195, 197, 202.
 Гроцій — 207.
 Гюйоп, Mme de — 43, 45—6, 95, 119.
 Гюнтєр — 195, 201.

 Гавід — 42, 48.
 Дамасцій — 90.
 Дашлеєвський Г. — 7.
 Дарвін — 68.
 Дах — 200, 204.
 Декарт — 59, 208.
 Демокрит — 102, 128, 207.
 Дерґлавін — 47.
 Діоген Лаєрцій — 103, 207.
 Діонісії Ріжель — 113.
 Діонісії, псевдо Арєонагіт — див. Арєонагіт.
 Дітріх Фрайберзький — 67.
 Дмитро Ростовський — 206, 209.
 Дриш — 101.
 Дує Скот — 207.
 Дютуа — 59.

 Еварій — 138, 208.
 Едінг, Б. фон — 47.
 Екгардт — 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.
 Епгелєс — 103.
 Епікур — 102—3, 164, 168, 170, 175, 186, 208.

- Еніфанович — 58, 138.
 Еразм — 31, 40, 45, 207.
 Еріугена — 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.
 Єфіменкова — 7, 8, 90.
- Житецький — 8, 180.
- Залозецький — 7, 208.
 Звяногорський — 7, 187.
 Зіжківський — 7, 64, 91, 94, 115, 123, 134.
 Зольгер — 32, 168.
- Ізмайлов — 7.
 Іреней — 137.
 Ісаїя — 64, 78.
- Йоан ап. — 23, 25, 102.
 Йоан Дамаскін — 69, 90.
 Йоан Золотоустий — 55.
 Йоан ХХІІ, папа — 69.
- Маліграф Вол. — 208.
 Калло — 45.
 Камерарій — 40—1, 44, 114, 211.
 Капланеза — 59.
 Кант — 7.
 Кардан — 207.
 Карус — 122.
 квітисти — 138, 140, 142, 154.
 Квінштедт — 207.
 Квітка — 178.
 Кеплер — 207.
 Кетен — 40.
 Кірхер Ат. — 31, 44, 129.
 Клемент — 103.
 Клемент Олександрійський — 22, 24, 30, 33, 44, 54—5, 58, 67, 77—8, 88, 90, 105, 107, 109, 113, 117—9, 126, 129, 134, 137—8, 148, 155, 166, 168 до 170, 183, 205.
 Клементій ер. — 193.
 Клінгер — 24.
 Кляйст — 163.
 Коваліський — 7, 168.
 Коваліський — 12, 54, 58—9, 81, 109, 124, 129, 140, 149, 154, 160, 168, 176—8, 182—4, 186—7, 206.
 Коженський — 4, 14, 16, 22, 24, 31, 43—6, 57, 59, 77, 79, 100, 103, 114, 117—9, 126, 129, 143, 147—8, 154 до 155, 163, 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.
 Красюк — 7.
 Крестовський В. — 7, 15, 178.
 Крижонович — 40, 48.
 Кудрявський — 7, 15.
 Кудрявцев — 208.
 Кузанський — див. Ніколай Кузанський.
 Куліш — 8, 32, 82, 114—5, 123, 154, 172—3, 174—5, 178—180.
 Кульжап Кв. — 16, 79, 201—2.
- Ляцевський В. — 175, 194, 201.
 Леонардо да Вінчі — 45.
 Лебедєв — 7, 170, 188.
 Лід — 94.
 Лешштайн — 45, 195, 201.
 Лок — 46.
 Лосєв — 33.
 Лосєвський Н. О. — 78, 109.
 Лосєвський І. — 208.
 Лотоцький — 7.
 Лукіян — 180, 205.
 Льюкенс — 210.
 Льюкенс молодший — 43, 48.
 Люлій Раймунд — 58, 207.
 Лютер — 57.
 Лябіціц — 109, 176, 206, 208.
 Лямарк — 68.
- Магпенус — 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, 183, 205.
 Максимович М. — 154.
 Макеявелі — 207.
 Мальбранш — 5, 64, 89, 132, 134.
 Маркович Як. — 38, 40, 47, 64, 207, 209.
 Марціус — 209.
 Масепіус — 42, 44.
 Маслов М. — 208.
 Маслов С. — 25, 47.
 Мацієвич Арс. — 38, 40, 206—7, 209.
 Меліхтон — 207.
 Мештрерій — 40, 42.
 Мехтильда Магдебурська — 13, 118.
 Мірчук — 7, 8, 15, 90, 179, 208—9.
 Миколаєнко — 115, 123, 147, 173.
 Могіла — 40, 206.

- Мойсей — 54, 130, 132, 144.
 Музичка — 180.
 Натопн — 134.
 Николай Кузанський — 13, 16, 22, 46,
 64, 67, 82, 114, 123, 137, 207—8.
 Німчиков — 180, 201.
 Ніз — 205.
 Новалис — 32, 122, 126, 129.
 Новицький — 178.
 Поліус — 59, 103.
 Ньютон — 180.
 Огородник — 7.
 Одеський В. — 95.
 Олячип — 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.
 Пампа Бернида — 188.
 Панацельс — 30—1, 92, 94, 126—8.
 Петр ап. — 109.
 Петр Ломбардський — 113.
 Петроп 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.
 Плотарх — 30, 117, 141—2, 205, 207.
 Платон — 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.
 Поймадр — 30.
 Полоцький Сим. — 206.
 Пошов І. — 138, 155, 209.
 Пошов П. — 48.
 Пордедж — 94—5, 208.
 Порфїрій — 30, 137, 141.
 Посков — 24.
 Потєбня — 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.
 Прокофєв — 7, 187.
 Пуходїй — 207.
 Раблс — 31, 45.
 Радвинловський — 175, 180.
 Райжарус — 3, 5, 54.
 Раймунд Сабундський — 59.
 Ражус П. — 207.
 Рафазель — 45.
 Рємізов — 47.
 Рєзанов — 95, 138, 188, 201—2, 204.
 Рїльке — 23, 25, 45—6, 109, 118—9,
 188.
 Рїпа — 48.
 Рїхард під св. Віктора — 113, 136.
 розєнкройцєри — 32, 57, 59, 101, 103,
 133—4, 147—8, 186.
 Ройзєр — 45.
 Рольсгаген — 45.
 Рунгер Ф. О. — 45.
 Русова — 7.
 Савєдра — 24, 39, 40, 42, 45—6, 212.
 Савицький — 206.
 Сакулїн — 95.
 Сандеус — 25, 40, 44, 46, 88—90, 95,
 118, 134, 138, 155, 188, 208, 212.
 Сведєнборг — 23.
 Себастьян а Matre Dei — 40.
 Сєпєка — 148, 207.
 Сен-Мартєн — 185, 208.
 Сєрафим Саровський — 114.
 Симєон Новий богослов — 91, 137—8.
 Синаєїй — 113, 115.
 Сиявський — 180, 201.
 Скитський — 148, 180, 208.
 Скєлігер — 44.
 Сєксєус — 4.
 Славинєцький Еп. — 40, 206.
 Сьотрицький Герасим — 69.
 Сьєгірєл — 178.
 Сократ — 5, 7, 26, 138, 144, 207—8.
 Соловїов Вол. — 16, 204.
 Солоп — 144, 208.
 Спїноза — 3, 5, 88—9, 102, 208—9.
 Срезневський В. — 114.
 Срезневський І. — 177.
 Ставровєцький Кир. Трапк. — 114—5,
 147—8, 195.
 Стобєй — 207.
 стоїки — 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.
 Тавлєр — 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 Мопсуетський — 58.
 Теодорет — 55.
 Терстеген — 165.
 Тертуліан — 29, 33, 166.
 Тячма — 148, 177.
 Тік — 24, 32, 64, 103.
 Тітов — 95.
 Тіціан — 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.
 Трубецької Н. С. — 180.
 Тургенєв — 37, 47.
 Тютчев — 64, 123.

 Філарет — 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.
 Фіште — 101, 103, 114—5, 123.
 Фічіно — 30, 126.
 Фішарт — 31, 45.
 Фляшович 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.
 Фрідохін — 188.

 Халцидій — 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.

 Цабареля — 207.
 Цвінглі — 57.

 Пезен, фон — 200, 204.
 Цідерон — 30, 33, 205, 207.

 Чедліні — 45.
 Ченко — 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.
 Шлясмакер — 32—3, 114, 128—9.
 Шлянкін — 47, 209.
 Шонштайнер — 32—3.
 Шнев — 45, 101, 103, 147—8, 196, 199, 200, 202—4.
 Шпет — 7, 15, 59.
 Шуберт — 122.

 Щеглова — 180, 202.
 Щероїні — 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—
91.1 09, 114—5, 123, 129, 134, 138,
155, 187—8.
Bihlmeyer — 138.
Boria de — 43.
Buhler M. — 188.
Büttner — дуб. Eckhart.
Burk — 209.
- Cassirer — 24, 33, 123, 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.
- Gentellot — 129.
Giehlow — 49.
Gies Hilburgis M. — 25, 90—1, 119,
138, 154.
Gilson — 33.
Glockner — дуб. 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. — 123.
Jaspers — 24.
Jecht — 48, 91.
- Kayser — 201.
Kilm — 58.
Koch H. — 90—1, 115, 118, 133, 142,
155, 169.
Koyré — 17, 59, 90—1, 95, 129.
Kroll J. — 123.
Kroner — 24.
Künstle — 48.
Küster — 58.
- Lang G. — 94.
Lasson — дуб. 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 — дуб. Fichte.
Meifort — 90, 134.
Menzel — 48.
Meyer A. — 128.
Michelspacher S. — 129.
Milch — 16 (дуб. Czepko).
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 (днв. Eckhardt).
Picipellus — 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 — днв. 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.
Zinkgraf — 42.
Zinn — 33.

Index symbolorum et emblematum

(подані лише головні гасла та важливіші місця).

- Айтсон — 35, 38, 41, 210.
ангика — 37, 39.
Атлас — 36, 38, 42.
- Еарва — 9, 51, 61, 64, 72, 74—5, 77, 92—3.
безодня — 86, 91, 112, 117, 120—123, 135.
берег — 53—143.
біср — 35, 39, 41, 211.
брехня — 65, 70—72, 86.
бусел — 38, 37, 39, 40—2, 44, 106, 171.
- Вавилон — 81.
верблюд — 37, 43, 112, 114, 132—3, 211.
веселка — 37, 39, 45, 50, 141.
віл — 37, 112.
віснь — 20, 85.
воук — 112.
вогонь — 63, 85, 89, 91, 117—8, 121, 135, 150, 166, 183—4.
вода — 37, 39, 62, 65, 89.
- Гайчарство — 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.
дасркало — 77, 79, 107, 116—9, 131.
діва — 92—5.
- диз — 131.
драбина — 10, 53, 76.
- Ерос — 36, 42, 47, 210.
- Жерпа — 29, 37.
жування — 98, 130—134.
- Завіса — 70, 93, 104, 211.
зерно — див. сімя.
чхня — 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.
- Ильюжа — 61, 64, 86.
камінь — 86, 89, 98, 141, 145.
квіт — 65, 71, 97—8, 167.
кільце — див. коло — 28, 36, 84—6.
ковчег — 43, 46.
колесо — див. козо.
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.
ковито — 130, 132—3.
корабель — 36, 38, 42, 210.
крилата діва — 37, 42—3, 47, 94, 211.
криниця — 37, 39, 85.
куля — 22, 29, 43, 84, 86.
кулідон — див. ерос.
- Лабіринт — 37, 39, 56.
ластівка — 36—8, 42.
лев — 39, 41, 106, 112, 150, 210.
лід — 62, 64, 106.

Магнет — 37, 39, 41—4, 63, 87, 90, 116—8.
мапа — 37, 39, 41—3, 174, 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. рязь.
одень — 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.
Рязь — 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, 80, 113—5, 163.
сімя — 20, 28, 37, 73, 87, 93, 96—103, 106, 116—8, 150.
сіно — див. трава.
сітка — 37, 39.
сколя — 37, 39, 43, 71, 86, 89, 141, 145.
скриня — 116—8.
слінний 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.
Ядуна — 37, 65, 70, 73, 75, 96—103.
якір — 28, 37, 39.

S P I S R Z E C Z Y.

	Str.
PRZEDMÓWA	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>Ἐκείνως, ἐξέπτος, ἀμετάωτος, 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>Θέσις</i>	135
21. Spokój, pokój, sobota	140
22. Świat	141
23. Samoponiżenie	149
24. Nierówna równość	156
25. Pedagogika	171
26. Skoworoda i Ukraina	174
VI. MISTYKA	181-204
27. Skoworoda-mistyk	181
28. Skoworoda -- poeta mistyczny	189
VII. W KWESTJI ŹRÓDEŁ SKOWORODY.	205-209
29. Przestanki Skoworody	205
DO TABLIC. — Tekst i objaśnienia	210
Index nominum cyrylicą	213
" " łacińskiem pismem	218
Index symbolorum et emblematum	220

TABLE DES MATIÈRES :

	Pag.
PREFACE	3
I. INTRODUCTION	5-8
1. Le problème	5
II. PRINCIPES	9-59
2. Coincidentio oppositorum	9
3. Κύκλος τῶν κύκλων	18
4. Hieroglyphica, emblemata, symbola	26
5. Symbola et emblemata	34
6. La Bible	50
III. MÉTAPHYSIQUE	60-103
7. La matière	60
8. Materia aeterna	65
9. Le dualisme	70
10. Ἀδιαίρετος, ἀτρέπτως, ἀμερίστος, ἀσυγγέτως	80
11. Dieu	85
12. La sagesse	92
13. La plante en tant que symbole de l'univers	96
IV. ANTHROPOLOGIE	104-154
14. L'être intérieur	104
15. Le cœur	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'œuvre de Skovoroda	295
Texte et explication des tables	210
Index nominum (cyril.)	213
" " (latin.)	218
Index symbolorum et emblematum	220

Антитетичний стиль

Діалектика :

1. „антитетика“,
2. принципи коловороту.

Сковороди

Основа:

Плятов
Плотін
Прокз
Дехто з отців перш...

Антитетика — себто відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті.

- 1 „В цьому пілому світі я бачу два світи. ...“
- 2 Світ видний та невидний, живий та мертвий,
- 3 Цілий та розпадливий. ...
- 4 Отже світ у світі є то вічність у тлінні, життя у смерті,
- 5 Пробуд у сні, світло у тьмі,
- 6 У брехні правда, в печалі радість, у одчаї надія“ (368).

9

Тенденція до постійного універсализму, до всеохопливості характерна не лише для містичної або взагалі релігійної поезії барока, а письменницького стилю барока взагалі. Натомість 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). Тутто можемо тут, даючи класифікацію антитетичного стилю Сковороди, обмежитися мінімальною кількістю прикладів.

1. Просте протиставлення протилежних щодо сенсу понять зустрічаємо в Сковороді, як ми бачили, в багатьох формулюваннях основних принципів його світогляду: „не равное всім равенство“ (341), „тїм многлюднїе, чем уединенїе, а дїльнїе, чїм праздниїе“ (335) і т. и.

2. Подібне є і протиставлення двох різних принципів (пор. § про „дуалїзм“ Сковороди!): „тот начинается, сей начивает. Тот кончитя: 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 всім равенство“, пор., напр.: „безлутный путник“ (225), „темный мїѣня, слїпыя знанїя, а бїснующїяся разумїя“ (254), „безконачный конец, безначальное начало“ (равнїш, напр. 230).

Примітка:

Див. також ст. 191, 192, 193.

190

Т. ШЕВЧЕНКО

I

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА

"Б Л И З Н Я Т А"

- I. Перекладаючи оригінал Шевченка в російській мові "Близнець" на українську мову, деякі літературознавці чомусь соромливо дещо обминають (Б.Лепкий), або пом"якшують (П.Зайцев). Тому не віддають повноту думки оповідача-героя твору.
- II. Повість "Близнець" написана від першої особи ("Я"). Оповідач одночасно є і одним із героїв твору. Він — запальний романтик; зверхньо розуміє Г.Сковороду й гостро висловлюється про мову його творів (барокко).
- III. Різні значіння слова "ідіот":
 - а. первісне: той, що виламлюється з рямців своєї епохи;
 - б. образливе;
 - в. патологічне.
- IV. Слово "идиот" у повісті "Близнець" не слід розуміти в образливо-лайливому та принизливому значінні.
- V. Окрім того, ці гострі вислови оповідача (не автора) імовірно посередньо найбільш стосуються примітивізму кн. Шаховського.

Т. ШЕВЧЕНКО
 твори в трьох томах
 том II
 КИЇВ—1963

БЛИЗНЕЦЫ

Заметить надо, что Никифору Федоровичу страшно не понравился знаменитый «Козак-стихотворец». Он обыкновенно говорил, что это чепуха на двух языках. И я вполне согласен с мнением Никифора Федоровича. Любопытно бы знать, что бы он сказал, если бы прочитал «Малороссийскую Сафо»⁴¹. Я думаю, что он выдумал бы какое-нибудь новое слово, потому что слово «чепуха» для нее слишком слабо.

Мне кажется, никто так внимательно не изучал бестолковых произведений философа Сковороды, как в[нязь] Ш[аховско́й]. В малороссийских произведениях почтеннейшего князя со всеми подробностями отразился

идиот Сковорода.

А почтеннейшая публика видит в этих калехах настоящих малороссиян.

Бедные земляки мои!.. Положим, публика — человек темный, ей простительно. Но великий грамматик наш Н. И. Греч⁴² в своей «Истории р[усской] словесности» находит [в них], кроме высоких эстетических достоинств, еще и исторический смысл. Он без всяких обвиняков относит существование козака Климовского⁴³ ко времени Петра I. Глубокое познание нашей истории!!

³⁰ Князь Шаховской Александр Александрович (1777—1846) — российский писменник-драматург, автор п'єси «Козак-стихотворец», в якій дійові особи говорять ламаною українською мовою.

⁴¹ «Малороссийская Сафо» — оповідання кн. Шаховського, головною дійовою особою якого є легендарна складальниця пісень — Маруся Шурай.

⁴³ Козак Климовский — Климовський (Климів) Семен — український поет кінця XVII — першої половини XVIII ст. Найпопулярніша його пісня «Іхав козак за Дунай». Саме його і зображує Шаховської в «Козаке-стихотворце».

ПОВНЕ ВИДАННЯ ТВОРІВ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
 ЗА РЕДАКЦІЄЮ ПАВЛА ЗАЙЦЕВА
 ДРУГЕ ДОПОВНЕНЕ ВИДАННЯ
 ТОМ VIII
 Видавництво Миколи Денисюка
 Чікаго 1960

БЛИЗНЯТА

Треба завважити, що Ничипорові Федоровичу страх як не подобався прославлений «Козакъ-Стихотворецъ». Він звичайно говорив, що це «нісенітниця двома мовами», і я цілком згоден із думкою Ничипора Федоровича. Цікаво було б знати, що б він сказав, коли б прочитав «Малоросійську Сафс»? На мою думку, вжив би якогось нового слова, бо слово «нісенітниця» для неї занадто слабе.

Мені здається, ніхто так уважно не вивчив безглуздох творів філософа Сковороди, як князь Ш[аховской]. В українських творах шановного князя з усіма подробицями відбився

чудак Сковорода,

а не менш шановна публіка бачить у цих каліках справжніх українців.

Бідні земляки мої!... Воно й те, публіка — народ темний, їй простити можна, але великий граматик наш М. І. Греч у своїй «Історії русской словесности» бачить у них, крім високих естетичних прикмет, ще й історичний сенс. Він без усяких застережень відносить існування козака Климовського до часів Петра I-го. Глибоке знання нашої історії!

ГРЕЧЕСКИЙ АЛФАВИТ

Прописные	Строчные	Название	Произношение
Α	α	ἄλφα ἄλφα	[a] (краткое или долгое)
Β	β	βῆτα βέτα	[b]
Γ	γ	γάμμα γάμμα	[g]
Δ	δ	δέλτα δέλτα	[d]
Ε	ε	ἒ ψιλόν ε псилон	[e] (всегда краткое)
Ζ	ζ	ζῆτα ζέτα	[dz]
Η	η	ἦτα ἔτα	[e] (всегда долгое)
Θ	θ	θῆτα τέτα	[t]
Ι	ι	ἰῶτα ἰότα	[i] (краткое или долгое)
Κ	κ	κάππα κάππα	[k]
Λ	λ	λάμβδα λάμβδα	[l] (принято произносить как латинское l)
Μ	μ	μῦ μι	[m]
Ν	ν	νῦ ни	[n]
Ξ	ξ	ἕξ кси	[ks]
Ο	ο	ὀ μικρόν ο μικрон	[o] (всегда краткое)
Π	π	πί пи	[p]
Ρ	ρ	ῥῶ ро	[p].
Σ	σ ς	σίγμα σίγμα	[s]
Τ	τ	ταῦ тау	[t]
Υ	υ	ὕ ψιλόν и псилон	[u] французское или [y] немецкое (долгое или краткое)
Φ	φ	φῖ фи	[f]
Χ	χ	χῖ хи	[x]
Ψ	ψ	ψῖ пси	[ps]
Ω	ω	ὦ μέγα о мéга	[o] (всегда долгое)

Греческий алфавит.