Дмитро Чижевський

Том 1

«Смолоскип»

RMBEL: MASS-TRAIN TO NEPAL [illegible]

Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ТОМ 1



Дмитро Чижевський
(1894–1977)

SKOVORODA INSTITUTE OF PHILOSOPHY
OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE
SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY (USA)
UKRAINIAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES IN THE USA

Dmytro ČYŽEVS'KYJ

[Chyzhevsky, Čiževskij, Čiževsky, Tschyževskij]

PHILOSOPHICAL WORKS

IN FOUR VOLUMES

[In Ukrainian]

GENERAL EDITOR
VASYL S. LISOVY

VOLUME 1

ESSAYS ON THE HISTORY OF UKRAINIAN PHILOSOPHY

PHILOSOPHY OF HRYHORY SKOVORODA

KYIV
«SMOLOSKYP»
2005

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ім. Г. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ім. ШЕВЧЕНКА В АМЕРИЦІ
УКРАЇНСЬКА ВІЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК (США)

Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ПІД ЗАГАЛЬНОЮ РЕДАКЦІЄЮ
ВАСИЛЯ С. ЛІСОВОГО

ТОМ 1

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ С. СКОВОРОДИ

КИЇВ
«СМОЛОСКИП»
2005

ББК 87.3(4УКР)
Ч59

Чотиритомне видання філософських творів Дмитра Чижевського (1894–1977) є виданням багатющої спадщини видатного історика філософії України. Воно охоплює усі найважливіші твори Дмитра Чижевського з історії філософії в Україні, української та західноєвропейської філософської думки. Чимало з них вперше з'являються друком в українському перекладі (зі словацької, англійської, німецької та французької мов).

До першого тому включено найважливіші два твори вченого: «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) та «Філософія Г. С. Сковороди» (1934).

Видання підготовлено до друку зусиллями співробітників відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України під керівництвом кандидата філософських наук Василя Лісового.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Василь ЛІСОВИЙ *(головний редактор)*
Юрій БАДЗЬО *(літературний редактор)*
Ірина ВАЛЯВКО, Ігор ГИРИЧ,
Вілен ГОРСЬКИЙ, Ніна ПОЛІЩУК

Чотиритомне видання
філософських творів Дмитра Чижевського
видасться за фінансової підтримки
Наукового Товариства ім. Шевченка в Америці
з фонду Наталії Данильченко та
Української Вільної Академії Наук (США)

© Передмова. Ірина Валявко, 2005
© Передмова. Вілен Горський, 2005
© Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2005
© Наукове Товариство ім. Шевченка в Америці, 2005
© Українська Вільна Академія Наук (США), 2005
© Видавництво «Смолоскип», 2005

ISBN 966-8499-00-X
ISBN 966-8499-01-8

ЗМІСТ

ІРИНА ВАЛЯВКО
Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроспективи XI

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ
Дмитро Чижевський як історик філософії України XXXI

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ (1931)

ПЕРЕДМОВА 3

I. ФІЛОСОФІЯ І НАЦІОНАЛЬНІСТЬ 5

1. Нація і людство [3]. Раціоналістичний та романтичний погляд на націю. Вічні та часові цінності. Розв'язання проблеми. **2. Філософія і філософії [7].** Абсолютна правда і окремі філософічні пункти погляду. **3. Розвиток філософії [9].** Боротьба течій, рух між протилежностями. Роля націй в історичному розвитку філософії. **4. Українська філософія [10].** Труднощі її дослідження. **5. Літературні вказівки [13].**

II. УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНИЙ ХАРАКТЕР І СВІТОГЛЯД 14

1. Загальні замітки [14]. Методи дослідження. **2. Спроба характеристики [15].** Психічний уклад українця: емоціоналізм.ю індивідуалізм, рухливість. Впливи видатних історичних періодив: князівського та барокка. Український ляндшафт: степ. Тип визначних представників української нації: емоціоналізм, усамотнення, ідеал внутрішньої та завнішньої гармонії (миру), релігійне забарвлення. **3. Літературні вказівки [18].**

III. ФІЛОСОФІЯ У СТАРІЙ УКРАЇНІ 19

1. Прийняття християнства [19]. Отці церкви на українському ґрунті. Відомості про античну філософію. Проповіді та повчальна література. Бібліотеки. **2. «Ожидовілі» [21].** Філософічні пепеклади. Астрологічна література. Спроби філософічної термінології. **3. Філософічне навчання [22].** Наука за кордоном. Школи. Острiг. Київська Академія. Характер та значіння філософічного навчання в Академії. **4. Філософічна лектура [25].** Джерела наших відомостей. Антична філософія. Патристика. Середньовічна філософія. Філософія ренесансу та нових часів. **5. Окремі представники філософічної думки [29].** А. Курбський. Ян Лятос. Герасим

Смотрицький. Іван Вишенський. Кирило Транквіліон Ставровецький. Касіян Сакович. П. Могила. А. Зерніков. Стефан Яворський. Теофан Прокопович. Стефан Прибелович. Іоаким Богомолевський. Володимир Каліграф. **6. Літературні вказівки [32].**

IV. ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА 33
1. Життя [33]. Перебіг життя. Життя Сковороди, як вираз його філософії. **2. Провідні думки [35].** Філософія і життя. Теорія і практика. Самопізнання. **3. Символіка [36].** Мова. Образи. Витовмачення Біблії. Античні мудреці. Вплив символічної літератури. **4. Метода [38].** Антитетика в античні та хистиянській філософії. Антитетика у містиків. Антитетика Сковороди. Символ «кола» в античній, святоотцівській і містичній філософії. Символ кола у Сковороди. «Змій». Антитетика та коловий рух у філософії XIX віту. **5. Світ, матерія, Бог [44].** Дуалізм. Вічність та нікчемність матерії. Історичні паралелі. Бог. **6. Зерно і рослина [48].** Символ зерна і рослини в античній, святоотцівській та містичній думці. Зерно і рослина у Сковороди. Зерно і рослина у філософії XIX віку. **7. «Серце» [30].** «Внутрішня людина». Безодня, «серце». Життя серця. **8. Обоження – приниження. «Нерівна рівність» [53]. 9. «Пізнай себе» [55].** Теорія пізнання у Сковороди. Самопізнання і Богопізнання. **10. Релігійність [56].** Богопізнання. Містичне переживання. Есхатологія. Бог – краса. **11. Літературні вказівки [58].**

V. СУЧАСНИКИ СКОВОРОДИ 59
І. Хмельницький. Х. Барсук – Мойзда. В. Т. Золотницький. П. А. Сохацький. Григорій Полетика. Семен Гамалія. Літературні вказівки.

VI. ЗНАЙОМСТВО З НІМЕЦЬКИМ ІДЕАЛІЗМОМ 62
1. Обсяг знайомства з німецьким ідеалізмом [62]. 2. Знайомство з Кантом на Україні [63]. Переклад Я. Рубана. Петро Лодій. Й. Б. Шад. Л. Г. Якоб. Михайло Полетика. Василь Довгович. Літературні вказівки. **3. Впливи Фіхте [65].** Йоган Баптист Шад. Життя – Логіка Шада. Натурфілософія. Моральність та право. Філософія нації. Сучасники та учні Шада в Харкові. Літературні вказівки. **4. Впливи Шеллінґа і романтики [70].** Д. Кавунник-Веланський. Життя і твори. Філософія. А. І. Дубрович. Й. Х. Кронеберґ. М. Максимович. К. Зеленецький. Н. Курлядцев. П. С. Авсенев. Хр. Екебляд. Літературні вказівки. **5. Впливи Гегеля [76].** Орест Новіцький. Й. Г. Міхневич. С. С. Гогоцький. Твори. Філософічні погляди. Історики-гегеліянці. Історики літератури-негеліянці. П. Редькин. Й. Чачковський.

VII. МИКОЛА ГОГОЛЬ (НА ШЛЯХУ ДО ВІЧНОЇ КРАСИ) 83
1. «Діло мос» [83]. Єдність світогляду Гоголя на протязі його життя. **2. Два подорожні [86].** Життя – шлях. Душа людська. Естетична емоція. **3. Господарство [89].** Людина і світ. «Служба». «Своє місце». Індивідуальне призначення людини. Праця. «Духовна Гоголя». **4. «Ювелірне мистецтво» [93].** «Господарство душ». Краса душі. «Мертві душі». Самовдосконалення. Емоціональний вплив на душу. Щастя і нещастя. Поезія. Мистецтво. Любов. **5. Гімн Красі Небесній [101].** Любов, Христос, Бог. Бог, як джерело гармонії та краси. Бог – «Краса Небесна». **6. Літературні вказівки [103].**

VIII. КИРИЛО-МЕТОДІЄВЦІ .....
1 [104]. Ідеологічна єдність Кирило-методієвського руху. Славянські паралелі. Основні риси. Славянофільство, романтизм, християнство, радикалізм, есхатологія. **2. «Книги битія українського народу» [109].** Христологічна історіософія. Славяне. «Воскресення» України. Есхатологічні настрої. **3. Микола Костомаров [113].** Впливи романтики. Християнство. Символізм. Характеріологія українців. **4. П. О. Куліш [116].** Вихідні романтичні пункти погляду. Серце людини та «зовнішне» у ній. Минуле України та сучасність. Філософія культури. Проблема мови. Хутір і город. Україна і Европа. Жінка і чоловік. **5. До світогляду Шевченка [124].** Антропоцентризм. Антропоцентрична релігійність. Впливи Д. Штрався. **6. Микола Гулак [129]. 7. Літературні вказівки [130]. 8. Додаток. Українець – польський «месіяніст» [131].** Петро Семененко. Життя. Твори.

IX. ПАМФИЛ ЮРКЕВИЧ 133
1. Життя [133]. Доля Юркевича. Життя. Характер. **2. Ідеалізм і матеріалізм [135].** Критика матеріалізму і ідеалізму. **3. Платон і Кант [137].** Критика Канта. «Платонізм» Юркевича. **4. «Ідея» [139].** Ідея і емпірія. Здійснення ідея. **5. «Філософія серця» [141].** Розум і емоція. Значіння емоції: в пізнанні, в моралі, в релігії. Знаття і віра. **6. «Серце» і «голова» [146].** Емоція і особистість людини. Критика містичного і емпіричного погляду на душевне життя. Емоціоналізм в пізнійшій філософії. **7. Мир з ближніми [148].** Суспільство вище індивідууму. «Мир» між людьми. **8. Світогляд і особистість [150].** Юркевич та український національний характер. **9. Літературні вказівки [152].**

X. ФІЛОСОФІЯ НА ПОСЛУГАХ НАУКИ 153
1 [153]. Філософія другої половини XIX віку. Російська «просвіченість». Україна. **2. Олександер Потебня [154].** Особа. Погляди на філософію. Твори. Школа Потебні. **3. Володимир Лесевич [156].** Життя і твори. Погляд на філософію **4. А. А. Спір [158]. 5. Клим Ганкевич [159]. 6. Соціологи [159].** І. Федорович. О. Стронин. Л. Мечников. М. Туган-Барановський. **7. Марксизм. Микола Зібер [161]. 8. Богдан Кістяковський [161].**

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ
(1931)

ПЕРЕДМОВА 165
I. ВСТУП 167
1. Проблематика 167
II. ПІДСТАВИ 171
2. Coincidentio oppositorum 171

3. Κύκλος τών κύκων 180
4. Hieroglyphica, emblemata, symbola 188
5. Symbola et emblemata 196
6. Біблія 213

III. МЕТАФІЗИКА 225
7. Матерія 226
8. Materia aeterna 230
9. Дуалізм 235
10. 'Αδιαιρέτως, άτρέπτως, άμερίστως, άσυγχύτως 246
11. Бог 248
12. Премудрість 258
13. Ростина як символ усесвіту 261

IV. АНТРОПОЛОГІЯ 271
14. Внутрішня людина 271
15. Серце 277
16. Кількість символів 283
17. Безодня 287
18. Мікрокосмос 290
19. Пізнання 297

V. ЕТИКА 302
20. Θέωρις 302
21. Спокій, мир, субота 306
22. Світ 309
23. Самопринижения 315
24. Нерівна рівність 322
25. Педагогіка 337
26. Сковорода й Україна 340

VI. МІСТИКА 348
27. Сковорода – містик 348
28. Сковорода – містичний поет 357

VII. ДО ДЖЕРЕЛ СКОВОРОДИ 374
29. Передпосилки Сковороди 374

ДО ТАБЛИЦЬ 384
Тексти та пояснення 384

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК 389

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА БІОГРАФІЯ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО:

СПРОБА НАУКОВОЇ РЕТРОСПЕКТИВИ

ІРИНА ВАЛЯВКО

Ця стаття є лише однією зі спроб реконструювати біографічну канву складного й багатогранного життя Дмитра Івановича Чижевського – видатного славіста, історика філософії, дослідника духовного життя слов'ян. У біографії відомих людей завжди щось (чи багато чого) залишається не висвітленим, так би мовити, за кадром. А Д. Чижевський був настільки різнобічною й неординарною особистістю, що у невеликій статті просто неможливо проаналізувати всі аспекти його творчого шляху. Тому зупинимося лише на основних періодах його життя і наукової діяльності. З огляду на те, що кожна з наукових праць вченого могла б стати предметом окремого дослідження, обмежимося лише згадкою про найважливіші з них.

Вплив родини на духовний розвиток Дмитра Чижевського

Розглядаючи становлення і розвиток світогляду Чижевського, насамперед варто звернути увагу на його родину, оскільки саме там був закладений духовний фундамент його особистості. Народився майбутній вчений 5 квітня 1894 року в Олександрії Херсонської губернії (нині Кіровоградська область); був виходцем із козацько-старшинського роду. Сам Чижевський в одній із своїх автобіографій писав: «Духовні інтереси моїх батьків доволі рано визначили мої власні настанови»[1]. Батько Чижевського – Іван Костянтинович Чижевський, дворянин, колишній артилерійський офіцер, учасник гуртків народовольців, засуджений за свою революційну діяльність до ув'язнення у Петропавлівській фортеці й заслання, і мати – Марія Дмитрівна Єршова, художниця, педагог, учениця І. Репіна і П. Чистякова – були людьми неординарними. Головним їхнім життєвим кредо була праця заради людей. Марія Дмитрівна викладала малювання в одній зі шкіл Олександрії і згодом була призначена її попечителем, шукала обдарованих дітей і безкоштовно з ними займалася (згодом деякі з її учнів закінчили Академію мистецтв та архітектурні факультети); крім того, вона була одним з директорів міської громадської бібліотеки. Іван Костянти-

[1] Harvard Ukrainian Studies. – September 1977. – Vol. 1. – № 3. – P. 398–406.

нович довгий час був членом земської управи і піклувався про народні школи і земські лікарні. Батьки багато часу приділяли сину Дмитрові і дочці Марії. Мати займалася з ними малюванням, розповідаючи про художників та їхні картини; вона ж організувала сімейний журнал, до якого писали не тільки Дмитро і Марія, а й їхні друзі, а потім на загальних родинних зборах відбувалося обговорення статей. Мабуть, саме з домашніх уроків малювання бере свій початок любов Чижевського до образотворчого мистецтва і його глибоке розуміння складного мистецького світу. Хоч би де він був, усюди відвідував картинні галереї та виставки, часто писав про мистецькі заходи. Серед його друзів було чимало митців (наприклад, Давид Бурлюк, Микола Зарецький), з якими він легко знаходив теми для спілкування. Написання статей для сімейного журналу та їх обговорення були першими кроками на шляху не тільки власної творчості, а й подальшої рецензійної діяльності Чижевського. Не дивно, що в цій галузі спадщина Чижевського виявилась досить значною, проте вона ще мало вивчена й майже зовсім не оцінена дослідниками.

Іван Костянтинович багато розповідав дітям про навколишній світ, зірки і планети, збирав разом з ними гербарії і колекції комах, читаючи про них цілі наукові доповіді. Пізніше друзі Д. Чижевського дивувалися обсягу його знань у світі флори і фауни й нерідко зверталися до нього по допомогу при уточненні латинської назви того чи іншого виду рослин або комах. Батько майбутнього вченого також організував у флігелі бібліотеку і хімічну лабораторію, якими користалися всі гімназисти, а не тільки його син. Там же стояла велика підзорна труба, за допомогою якої батько і син спостерігали за небесними світилами. Іван Костянтинович був членом Французького астрономічного товариства й Товариства «мироведения» (тільки за період від 1914 до 1917 року він опублікував у різних виданнях близько 14 статей з астрономії). Наукові інтереси батька значно вплинули на Дмитра Чижевського і визначили первісний вибір професії. Й хоча згодом він змінив свої уподобання, його інтерес до астрономії зберігся назавжди.

Животворний дух народницьких й просвітницьких ідей, що панував у родині, вплинув і на громадську позицію Чижевського. Так, у 1910 році він створює в Олександрії просвітницький гурток, членами якого були учні й учениці старших класів гімназії. Збиралися в будинку Чижевських, читали реферати на різні теми і дискутували. Коли Дмитро Чижевський вступив до Петербурзького університету, він став привозити додому нелегальну літературу, яка також обговорювалася на засіданнях, і гурток набув більш революційної спрямованості.

Родина прищепила Дмитрові Івановичу любов до двох культур: російської та української (батько Чижевського був українцем, а мати – росіянкою). В сім'ї Чижевських говорили по-російськи, однак українська мова і культура не були чужим елементом у духовному світі молодого Чижевського. Щороку родина проводила три літні місяці у своєму невеликому маєтку Секретарівці під Олександрією, де хлопець мав можливість спілкуватися із селянами та їхніми дітьми, а також слухати вечорами захопливі історії сторожа Романа та куховарки Одарки про нечисту силу. Звідси, мабуть, починається любов Чижевського до усього містичного; про існування нечистої сили він не раз говорив своїм друзям та

знайомим із загадковою усмішкою, й не можна було зрозуміти, жартує він чи говорить серйозно. Чижевський багато часу присвятив вивченню праць містиків, особливо німецьких, а також робіт українського філософа Григорія Сковороди (співзвучних цим містикам) і творчості Миколи Гоголя, якого він любив і глибоко розумів.

У сімейній бібліотеці Чижевських була література й українською мовою, зокрема позацензурне видання «Кобзаря». У березні 1911 року в будинку Чижевських було проведене засідання, присвячене 50-тій річниці від дня смерті Тараса Шевченка, на якому читалися доповіді українською мовою, а наприкінці Дмитро Чижевський грав на фортепіано композиції Миколи Лисенка на слова великого поета України. Зі спогадів земляка Чижевського, члена його гуртка Панаса Феденка дізнаємось, що у 1912 році вони у своєму листуванні й спілкуванні перейшли на українську мову[2]. Це було до певної міри їхнім протестом проти рішення Державної Думи щодо недопущення викладання в народних школах українською мовою. З ініціативи Дмитра Чижевського члени гуртка стали вітатися гаслом: «Нехай загине дім Романових!», що сприймалося як своєрідний пароль однодумців.

Отже, можна констатувати, що родина відіграла важливу роль у формуванні світогляду Дмитра Чижевського: сімейний культ науки, мистецтва й літератури, суспільна заангажованість його батьків справили глибокий вплив на вченого й визначили ту відданість науці та енергію добротворення, що були притаманні йому протягом усього життя.

Навчання в Петербурзькому і Київському університетах

Подальшим етапом формування світогляду і наукових поглядів Дмитра Чижевського стали студії у вищих навчальних закладах. У 1911 році під впливом батька він вступає на фізико-математичний факультет Петербурзького університету, де слухає лекції з математики, фізики й астрономії. У 1912–1915 рр. були написані й опубліковані його перші наукові праці: «До питання про психологію астрономічних спостережень» (1912), «Принцип відносності й астрономія» (1914), «До питання про видимість каналів Марса» (1915), «Планета Юпітер за останні роки» (1915).

Проте, Чижевського-студента цікавили не тільки точні, а й гуманітарні науки. Чижевський починає відвідувати лекції з філософії та диспути, що відбувалися між «новокантіанцями» на чолі з професором О. Введенським та «інтуїтивістами», яких репрезентував М. Лосський, а також лекції видатних мовознавців: І. О. Бодуена де Куртене й О. Шахматова. Поступово захоплення філософією та філологією стає дедалі серйознішим, і це приводить його до зміни фаху. Петербурзький клімат з його туманами і частими змінами температури виявився несприятливим для здоров'я Чижевського: він застуджувався, кашляв, часто нездужав. У 1913 році він залишає Петербург і переходить на історико-філологічний факультет Київського університету св. Володимира. Однак математика й астрономія залишилися в сфері інтересів Чижевського до кінця життя.

---

[2] *Феденко Панас.* Дмитро Чижевський (1894–1977) // Український історик. – 1978. – № 1–3. – С. 109–110.

У перший же свій семестр у Київському університеті він записується на знаменитий семінар професора В. Перетца. І хоча попрацювати на цьому семінарі Чижевському вдалося тільки рік (оскільки в 1914 році В. Перетц був обраний членом Петербурзької Академії наук і переїхав до Петербурга) він устиг за цей короткий час кілька разів виступити з доповідями і справити гарне враження обґрунтованістю підходу до обраної тематики.

Київські студії визначили філософський шлях Чижевського. У цей час в університеті логіку і психологію викладав один із кращих учнів відомого психолога і філософа Г. Челпанова – В. Зеньківський. Він досить швидко звернув увагу на Дмитра Чижевського і виділив його серед інших студентів. Філософський семінар Василя Зеньківского мав велике значення для розвитку історико-філософських інтересів Чижевського. Саме він зосередив увагу Д. Чижевського на працях таких мислителів, як Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Гоголь, Ф. Достоєвський, і сприяв поглибленню його інтересу до містичної літератури. В. Зеньківський вважав Чижевського одним із найталановитіших своїх учнів: у численних листах до нього й у своїх роботах (наприклад, «Історія російської філософії», «М. В. Гоголь») він дає високу оцінку його історико-філософським і літературознавчим працям. В. Зеньківський і Д. Чижевський протягом усього життя зберігали теплі дружні відносини. У своїх статтях, автобіографіях і виступах Чижевський неодноразово підкреслював духовну й особисту близькість до Василя Зеньківського. Пізніше, будучи редактором різних славістичних видань, він доклав чимало зусиль для популяризації творчості свого вчителя в Німеччині.

У Київському університеті Дмитро Чижевський слухав також курс філософії одного з визначних учених Російської імперії, історика філософії і методолога професора Олексія Гілярова, що у своїй історико-філософській концепції намагався поєднати раціональне з ірраціональним і примирити «істину розуму» з «істиною серця», що також мало певний вплив на розвиток філософських поглядів Чижевського.

Крім філософії, Чижевський вивчав також слов'янську філологію й індоєвропеїстику, хоча суто літературознавчі студії його в той період не цікавили, і він в основному слухав курси зі слов'янського мовознавства. Серед його київських викладачів-лінгвістів варто назвати талановитого учня Вільгельма Вундта – професора Ф. Кнауера, якому, за визнанням самого Чижевського, він багато в чому зобов'язаний, а також професорів А. Лук'яненка та М. Грунського. Вчився Чижевський блискуче. Восени 1919 року він закінчив університет з відзнакою і вже в 1920 році одержав посаду доцента на кафедрі загального мовознавства Вищих жіночих курсів Жекуліної, а на початку 1921 року був обраний доцентом філософії Інституту народної освіти (так у той час називався Київський університет). Однак викладати в цих вищих навчальних закладах Чижевському, в силу різних обставин, так і не довелося.

Революційна діяльність

У «київський період» свого життя Чижевський провадить активну революційну діяльність. 1913 року він стає членом Російської соціал-демократичної робітничої партії і бере участь у її роботі: поширює нелегальну літературу, встановлює зв'язок між різними соціал-демократичними організаціями, причому

не тільки російськими, а й українськими. Його діяльність не пройшла непоміченою для царської охранки: восени 1916 року Чижевського заарештували й посадили до Лук'янівської в'язниці. Лютнева революція звільнила Чижевського, і він знову активно включається до партійної роботи: стає секретарем Київської Ради робітничих депутатів (1917–1918), членом Київського комітету РСДРП (1917), членом першого Центрального виконавчого комітету партії (1917), учасником профспілкового руху і всіх українських нарад меншовиків. Багато виступає на мітингах і в робітничих організаціях, займається просвітницькою діяльністю. У 1918 році Чижевський, як представник фракції меншовиків, був обраний у вищий законодавчий орган Української Народної Республіки – Центральну Раду (працював у Малій Раді) і його кандидатура навіть намічалася в міністри праці.

У 1919 році відбуваються зміни і в особистому житті Дмитра Чижевського – він одружується з Лідією Маршак, яка була його товаришем по партії. Однак довго тішитися спокійним сімейним життям Чижевському не вдалося, тому що після захоплення Києва більшовиками він поневіряється по таборах і в'язницях (у 1918 році лише завдяки випадку уник розстрілу і згодом відзначав цю дату як день другого народження). Усі ці обставини, а також відсутність перспективи нормальної наукової праці змусили Чижевського емігрувати з України у 1921 році. Разом із дружиною він їде до Німеччини, до м. Гейдельберга, де на той час жив брат дружини Якоб Маршак, згодом відомий вчений-економіст.

В еміграції Чижевський не брав активної участі в діяльності соціал-демократів, хоча спочатку він ще належав до російської, а згодом німецької соціал-демократичної робітничої партії і періодично друкувався в «Соціалістичному віснику». Однак з часом він усе більше заглиблюється в наукову діяльність і все далі відходить від партійної роботи. 1924 року Чижевський практично виходить із партії. При цьому довгі роки він зберігав дружні відносини з деякими із її лідерів (наприклад, з Б. Ніколаєвським) та інтерес до діяльності соціал-демократів (передплачував «Соціалістичний вісник» та іншу соціал-демократичну пресу). Однак у подальшому Дмитро Чижевський ніколи більше не вступав ні до яких партійних чи громадських організацій, що мали яскраво виражену політичну спрямованість.

1921–1924. Філософські студії у Німеччині

У Німеччині Чижевський мав можливість продовжити свою філософську освіту. Спочатку він слухає лекції філософа і психолога Карла Ясперса в Гейдельберзі, та вже 1922 року переїздить у Фрейбург в Брейсгау до Едмунда Гуссерля, роботи якого він із захопленням читав ще у Києві. Це була велика подія в житті Чижевського – збулася одна з його мрій, оскільки він давно цікавився феноменологією і тепер мав можливість слухати лекції засновника цього філософського напрямку і брати участь у роботі його школи. Е. Гуссерль звернув увагу на Чижевського і виділив його з багатьох своїх учнів. Згодом, у 1932 році, даючи йому рекомендацію для отримання посади викладача славістики Галльського університету, Е. Гуссерль охарактеризував Д. Чижевського як «непересічну особистість»: «Це надзвичайно ґрунтовно освічений, самостійно мислячий філософ ... захоплений переважно Гегелем, він водночас перебуває під впливом феноменології, при цьому для нього характерна подиву гідна широта вченості,

що охоплює різні ділянки культури. Не базіка! – спокійна, звернена в себе саму людина, котра не тільки сприймає, а й переробляє, у котрої залюбки вчишся»[3]. Перебування в товаристві учнів Е. Гуссерля Чижевський завжди згадував з гордістю, але прямим послідовником його школи він не став. У цей час у філософському житті Німеччини відбувалася ще одна важлива подія, що одержала назву «гегелівський ренесанс». Почався цей рух після 1900 року, а 1923-го вийшла одна з головних праць цього напрямку – книга Ріхарда Кронера «Від Канта до Гегеля», у якій автор вперше показав, що в системі Гегеля поєднано логічне і містичне, раціональне й ірраціональне і теорія Гегеля не є чистим панлогізмом, як до цього вважалося. Р. Кронер працював не тільки в галузі систематичної філософії, він був також глибоким істориком філософії і Чижевський знайшов у нього те, що відповідало його духовним потребам. Саме в Р. Кронера він почав писати одну з блискучих своїх робіт «Гегель у Росії», яка принесла йому заслужене визнання в широких наукових колах. Ріхард Кронер пам'ятав про свого талановитого учня і, будучи вже в досить похилому віці, у 1964 році дав свою статтю для ювілейного збірника на пошану Дмитра Чижевського.

Крім цих відомих філософів, Д. Чижевський слухав лекції таких видатних мислителів, як Г. Ріккерт, Й. Кон, Г. Майер, Ю. Еббінгауз, М. Гайдеггер, що мало вплив на розвиток його філософських поглядів, а також відвідував курс математики А. Леві. Однак варто підкреслити, що Чижевський потрапив до Німеччини вже досить зрілою особистістю з власним світоглядом і визначеними філософськими поглядами. Свідченням цьому є його інавгураційний виступ у Гейдельберзькій Академії наук у 1964 році, у якому Чижевський відзначив, що вже 1921 року, тобто ще до початку німецьких філософських студій, він склав список запланованих ним робіт; з них майже всі були вже опубліковані чи готові до друку. Дмитро Іванович не створив своєї власної філософської системи; він, насамперед, є істориком філософії, дослідником слов'янської духовної культури. Його філософські погляди не склали чіткої «вертикальної системи», яку ми знаходимо у багатьох німецьких мислителів; вони, так би мовити, розійшлися «горизонтально» по всіх його роботах. Він був гегельянцем у широкому сенсі цього слова, тобто «філософом духу».

Саме під час німецьких студій Чижевський починає серйозно вивчати історію української і російської філософії, зокрема історію гегельянства в Російській імперії. У цей період він публікує декілька робіт, зокрема огляд філософської літератури в Росії (1922), рецензію на книгу Г. Шпета про російську філософію (1923) і низку інших, які свідчать про цілком самостійні методологічні погляди автора в цій галузі.

1924–1932. Празький період

У 1924 році Дмитро Чижевський одержав запрошення від Українського педагогічного інституту ім. М. Драгоманова зайняти посаду викладача філософії. Матеріальне становище Чижевського було досить тяжким, і він з радістю приймає цю пропозицію, швидко просуваючись зі сходинки на сходинку: лектор (1924–1925), доцент (1925–1927), професор (1927–1932). До речі, професором

[3] Лист Е. Гуссерля з особистого архіву Д І. Чижевського, що зберігається в Інституті славістики Галльського університету, тека № 14/20.

його було обрано на підставі праці «Філософія на Україні», прихильні рецензії на яку дали професори В. Біднов (Український Вільний Університет у Празі) та І. Мірчук (Український Науковий Інститут у Берліні). У Педагогічному інституті Чижевський викладав логіку, вступ до філософії, історію філософії, загальну естетику, музичну естетику, історію релігій, а також вів семінари з історії філософії. Він читав філософію і у Вільному Українському Університеті, де обіймав посаду доцента (1929–1932), а згодом екстраординарного професора. У цьому ж університеті Чижевський захистив свою першу докторську дисертацію: «Гегель і французька революція» (1929).

Це був єдиний період у його житті, коли він читав практично тільки філософські курси і велику частину свого часу присвячував науковим дослідженням з філософської тематики. Вже у 1926 році Чижевський визначив для себе напрямок своїх наукових інтересів: історія філософії слов'янських народів. Однак суто історико-філософські рамки були для нього затісні, і він розширює їх, ставлячи собі за мету створити також порівняльну історію слов'янських літератур; таким чином він приходить до дослідження духовної історії слов'ян – теми, якій він присвятили усе своє життя. Відзначимо, що праця Чижевського в багатьох напрямках обраної ним тематики була новаторською і багатогранною. Так, наприклад, видані у цей період монографії «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання» та «Нарис з історії філософії на Україні» стали першими серйозними роботами з української історії філософії, у яких остання розглядалася як окрема самостійна гілка світового наукового процесу, зі своєю методологією та періодизацією. Фундаментальними і багато в чому піонерськими були дослідження Чижевського, присвячені аналізу творчої спадщини українського філософа Г. С. Сковороди: «Сковорода і німецька містика», «Філософський метод Сковороди» та інші, котрі завершилися блискучою монографією «Філософія Г. С. Сковороди» (Варшава, 1934), в якій Чижевський показав містико-релігійну основу філософії Сковороди і духовну близькість його вчення з думками німецьких містиків Й. Арндта, Я. Беме, В. Вейгеля, А. Сілезіуса та інших (на підставі цієї праці Чижевського було обрано членом Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка). Слід відзначити, що переважна більшість робіт, написаних Чижевським у цей час, мала філософське спрямування: «Грецька філософія до Платона», «До проблеми двійника (Із книги про формалізм в етиці)» (цю книгу Чижевський писав як окрему роботу з філософії, але її так і не було закінчено), «Етика і логіка», «Логіка» (підручник), «Гегель і Ніцше», «Достоєвський як психолог», «Достоєвський і Масарик», «Платон у давній Русі», «Релігійна утопія О. Іванова», «Криза радянської філософії» та інші. Кожна з цих робіт неординарна, глибока і по-своєму цікава. У Празі Чижевський продовжує працювати над своєю фундаментальною монографією «Гегель у Росії», що була захищена ним як докторська дисертація у 1933 році. Ця серйозна, новаторська робота була високо оцінена і витримала іспит часом.

Чижевський продовжує також працювати в галузі астрономії і пише велику статтю «Нові дослідження з історії астрономії», де розглядає різні періоди розвитку астрономії як науки. У цей же час відбувається ще одна важлива подія в його житті, яка значно вплинула на подальший розвиток його наукових поглядів та інтересів, він стає членом Празького лінгвістичного гуртка. До цього

часу Чижевський лише чув про формалізм як певний напрямок у літературознавстві, орієнтований на лінгвістику, але серйозно цим не займався через різні обставини: революційну роботу, арешти, філософські студії у Німеччині і т. д. Однак, ще бувши студентом Петербурзького університету (1911–1913), Чижевський, відвідуючи лекції І. О. Бодуена де Куртене й О. О. Шахматова, чув про цей напрямок, а у Київському університеті він займався у професора А. М. Лук'яненка, який перебував під значним впливом О. О. Шахматова. Усе це стимулювало його інтерес до російської формалістичної школи, хоча і тоді, і згодом один з головних її засновників В. Б. Шкловський не викликав особливих симпатій у Чижевського, оскільки, на його думку, В. Б. Шкловського зовсім не цікавив зміст творів. Водночас він дуже цінував роботи Б. М. Ейхенбаума та Б. В. Томашевського, що були, на його погляд, «поміркованими і справжніми» формалістами. По справжньому Чижевський відкрив для себе формалізм завдяки знайомству з князем М. С. Трубецьким і Р. О. Якобсоном. Він високо цінив Р. Якобсона як науковця, а М. Трубецького вважав засновником «нової науки» – «структурального мовознавства», – сутність якої полягала у розгляді мови як певної системи, де одним з важливих розділів була «фонологія», розроблена і обґрунтована цим ученим. У некролозі, написаному на смерть М. Трубецького, Д. Чижевський називає його «геніальним вченим» і зазначає, що «повідомлення про його смерть... справило враження величезного удару світовій науці»[4]. Слід зазначити, що з обома цими визначними вченими Чижевський підтримував дружні стосунки протягом життя і вони цінували його знання, неодноразово звертаючись до нього по наукові поради. Наведемо цитату з листа князя М. Трубецького до Д. Чижевського: «Під час мого перебування у Брно ми, між іншим, обговорювали з Романом Осиповичем (Якобсоном. – *І. В.*) нашу фонологічну термінологію, недоліки якої стали для мене очевидними при викладі курсу "Вступ до загальної фонології". Ми спіткнулись на позначенні різних видів відношень або протиставлень, які необхідно розрізняти і фактично, і термінологічно. Чи не могли б Ви допомогти нам у цьому?.. Ми прикидали з Романом Осиповичем різні терміни ("оптимальне", "градуальне", "полярне" протиставлення і т. д.), але врешті-решт вирішили, що без філософа нам із цим завданням не впоратись, і ухвалили звернутися за порадою в першу чергу до Вас»[5]. Отже, Чижевський брав активну участь у діяльності Празького лінгвістичного гуртка і розробці висунутих ним наукових проблем. Він неодноразово виступав на засіданнях і дискусіях, а його доповідь «Фонологія і психологія», зроблена на першій фонологічній конференції (Прага, 1931), і дотепер не застаріла. Спілкування з визначними лінгвістами й участь у роботі гуртка значно вплинули на науковий підхід Чижевського до аналізу творів. Якщо до цього він головно використовував форму змістовного аналізу, розвинуту у 20-х роках відомим дослідником творчості Ф. М. Достоєвського А. Л. Бемом, то надалі (у більшості випадків) Чижевський підходить до аналізу тексту як формаліст чи, точніше, структураліст у широкому розумінні цього поняття. Яс-

[4] *Чижевский Д. И.* Князь Николай Сергеевич Трубецкой // Современные записки. – Париж, 1939. – Т. 68. – С. 464–465.

[5] Letters and Other Materials from the Moscow and Prague Linguistic Circles, 1912–1945. – Ann Arbor, 1994. – S. 153–155. (Переклад мій. – *І. В.*).

кравим прикладом цього є його чудова стаття «Про "Шинель" Гоголя», написана для ювілейного збірника на пошану князя Трубецького (вперше опублікована в «Zeitschrift für slavische Philologie» у 1937 р.).

Однак наукове життя Дмитра Чижевського не обмежувалося лише лекціями у вищих навчальних закладах і діяльністю в лінгвістичному гуртку. Він був членом багатьох інших наукових організацій і товариств. Коротко перерахуємо ті товариства, до яких він належав у цей час, і подамо назви деяких його доповідей, прочитаних у цих наукових установах:

– *Українське історико-філологічне товариство*
(Доповіді: «Етика Сковороди», «Філософічні погляди П. Юркевича», «Світогляд молодого Костомарова», «Філософія серця на українському ґрунті», «Світогляд Куліша», «Невідома брошура М. Бакуніна», «До історії паралелі (Достоєвський)»).
– *Товариство прихильників книги*
(Доповідь: «Забутий німецький збірник віршів на українські теми», «До психології читача», «Філософічна література українською мовою», «Психологія бібліотекаря», «Із завдань славістичних бібліотек»).
– *Біологічне товариство*
(Доповідь: «Рослина як символ всесвіту»).
– *Філософське товариство* (постійний секретар)
(Доповіді: «Із історії містики», «Платон в давній Русі», «Світогляд кирило-методіївців», «Криза радянської філософії»).
– *Російський Народний університет*
(Доповіді: «До проблеми особистості у Достоєвського», «Про мову Андрія Бєлого», «Про мову Лєскова», «Із історії астрономії в Давній Русі»).
– *Російське Історичне Товариство*
(Доповідь: «Деякі джерела символіки Сковороди»).
– *Міжнародна Гегелівська спілка* (член управи)
– *Товариство ім. Достоєвського* (член управи)
– *Німецьке товариство слов'янських досліджень у Празі* (член-кореспондент)
– *Швейцарський архів з історії філософії* (член редакції)

Коло наукових контактів і зацікавлень Чижевського, як можна побачити з цього короткого огляду, досить широке. Він радо спілкувався з українськими, російськими, чеськими, польськими, німецькими та французькими науковцями, входив до різних наукових установ і співробітничав з десятками видань.

У багатьох наукових колах Чижевського шанували як глибокого й серйозного вченого і з зацікавленням сприймали його праці. Дмитро Дорошенко, наприклад, у своєму листі від 25 травня 1926 року до Вячеслава Липинського пише: «Чижевський дуже розумна, начитана й симпатична людина, син дідича з Херсонщини... з ним дуже цікаво говорити, він в нашому Істор(ико-)Філ(ологічному) Т(оваристві) читає цікаві доклади про Сковороду, про науку Софії в Київській Академії, про стару укр(аїнську) культуру взагалі. На мою думку, з Чиж(евсько)го вийде солідний український учений. Він добре володіє мовами...»[6]. Високо цінував наукові здобутки Чижевського і голова Історико-

[6] *Липинський Вячеслав.* Твори. Архів. Студії. – Філадельфія, Пенсильванія, 1973. – С. 224.

філологічного товариства Дмитро Антонович, з яким Чижевський мав особисті приятельські стосунки. Він також підтримував наукові контакти з багатьма українськими діячами: А. Артимовичем, В. Бідновим, В. Вернадським, Д. Дорошенком, І. Мірчуком, І. Огієнком, С. Сірополком, В. Сімовичем, П. Феденком, К. Чеховичем та іншими. Серед його російських друзів та колег назвемо: А. Бема, С. Гессена, В. Зеньківського, І. Лапшина, М. Лосського, князя М. Трубецького, С. Франка, Г. Флоровського, Р. Якобсона, Б. Яковенка; серед чехів – Й. Вашика, В. Матезіуса, Я. Мукаржовського, Я. Паточку; серед німців – Е. Бенца, Е. Гуссерля, Ф. Ліба, Є. Ротгакера, Е. Утиця. З більшістю з них він підтримував контакти протягом усього життя. Дехто з української діаспори і тоді, і згодом дорікали Чижевському за його широкі контакти, особливо з росіянами. Але він ніколи (після 1924 р.) не входив ні до яких партій, не підтримував зв'язків з шовіністичними колами будь-яких країн, не співробітничав з журналами та товариствами, що мали націоналістичний ухил. Він підтримував особисті контакти лише з науковцями, і для нього не мало значення, до якої національності вони належать. Чижевський був членом лише тих наукових установ, які не мали політичного спрямування. Він вважав, що культурні зв'язки між народами є важливішими за політичні, і, визначивши це як своє кредо, всі сили присвятив розвиткові цих зв'язків і поглибленню культурного взаємообміну.

Оглядаючи «празький період» діяльності Дмитра Чижевського, можна констатувати, що це був початок самостійної творчості вченого в галузі філософії та славістики; формування інтердисциплінарного, компаративного підходу до історії філософії, релігії та літератури; період плідного спілкування з багатьма визначними мислителями різних національностей й активної роботи в різних наукових товариствах. Приїхавши до Праги у 1924 році практично нікому не відомим викладачем філософії, він залишає її у 1932 році, одержавши визнання як серйозний і талановитий учений.

Цей період був найщасливішим (чи, принаймні, найстабільнішим) і у подружньому житті Чижевського: 1924 року у нього народилася дочка Тетяна, дружина студіювала медицину в Німецькому Інституті в Празі (згодом вона стала дерматологом) – отже, це єдиний період протягом усього довгого життя, коли Чижевський жив у тісному сімейному колі і міг повною мірою насолоджуватись родинним затишком.

1932–1945. Галльський період життя Д. Чижевського

У середині 20-х років уряд Чехословаччини, що спочатку активно допомагав російським і українським емігрантам, поступово, в силу різних зовнішньополітичних обставин, перестав виділяти гроші на підтримку емігрантських товариств і закладів, у тому числі і навчальних. Як наслідок, багато з яких занепало, що у свою чергу змусило викладачів шукати роботу в інших місцях. Почався масовий відплив творчої інтелігенції з Праги. Чижевському, який упродовж 20-х років досить часто відвідував Німеччину і підтримував контакти з її науковими колами, ця країна була найближчою в духовному й науковому плані. До того ж він досить добре знав німецьку мову, і тому, коли постало питання про вибір нового місця проживання і роботи, він обрав Німеччину. У 1931 році кандидатура Чижевського як викладача славістики розглядалася в університетах Бонна і Галле; він вибирає Галле і з 1932 року починає там викладати.

Чижевський сподівався незабаром габілітуватися і одержати місце ординарного професора. Однак обставини склалися по-іншому. Спочатку не була визнана його докторська робота, яку він захистив в Українському Вільному Університеті в Празі, й замість габілітації він мав підтверджувати свій перший докторат захистом нової дисертації (що він і зробив у 1933 році, блискуче захистивши роботу «Гегель у Росії», видану двічі німецькою мовою (1934 і 1961) й один раз – російською (1939)). Потім до влади прийшли націонал-соціалісти, і становище Чижевського як слов'янина і колишнього члена соціал-демократичної партії, до того ж одруженого з єврейкою, значно ускладнилося. Над ним висіла постійна загроза звільнення з університету і ув'язненням в концентраційному таборі. Однак доля і цього разу була милостива до нього: оскільки він обіймав посаду простого службовця, а не чиновника (тобто був малопомітний для високого начальства), куратору Галльського університету вдалося відстояти Чижевського, і він залишився викладати в університеті. Але його подальше просування по службових сходинках так і не відбулося: протягом 13 років він залишався простим лектором. І, незважаючи на те, що у 1939 році він був обраний кандидатом на екстраординарну професуру у Віденському університеті, а в 1941-му обирався ординарним професором університету в Пресбурзі (Братиславі) – зайняти ці посади, через обставини, що склалися, він не зміг. Звичайно, не могли до нього приїхати і дружина з донькою. Лідія Маршак після закінчення медичного інституту якийсь час працювала у Словаччині, а потім, перед початком війни, разом з дочкою емігрувала до США.

Однак, незважаючи на свою скромну посаду позаштатного викладача російської мови, Чижевський, крім лекцій з російської, української, польської, чеської і словацької мов, читав різноманітні курси з історії філософії, історії церкви, слов'янської літератури і компаративістики. З огляду на тематичну розмаїтість, високопрофесійний рівень та наукову обґрунтованість лекцій, які прочитав за цей період Дмитро Чижевський, можна стверджувати, що він виконував роботу цілого Інституту славістики, якого на той час у Галле ще не було. Крім того, Чижевський з 1935 по 1938 рік викладав славістику також в університеті Йєни. І німці, визнаючи його наукові заслуги, без габілітації дозволяють йому носити титул професора, який він мав ще з Праги, і керувати роботою докторантів, що могли робити тільки ординарні німецькі професори. За цей час під його керівництвом було захищено 6 дисертацій. Успішній роботі зі студентами сприяла і діяльність поза університетом. Чижевський створює два гуртки: славістичний і філософський, до яких входять найпрацездатніші й найталановитіші його студенти й аспіранти. Заняття цих гуртків головно проходили у Чижевського вдома, де студенти після доповіді і дискусії могли оглянути нові книжкові придбання хазяїна і попрацювати в його багатій бібліотеці. Періодично на таких засіданнях виступали гості, яких Чижевський спеціально для цього запрошував. Серед них були і досить іменити вчені. Іноді Чижевський пригощав гостей стравами, які він сам приготував, а куховарити він був великий майстер. Часто після лекцій Чижевський разом зі своїми студентами ходив до кав'ярень чи пивних, де у неформальній обстановці продовжувалися семінарські дискусії та велися розмови на різні теми. Він вважав, що це допомагає студентам краще засвоювати матеріал.

Чижевський брав участь також у роботі невеликої групи інтелектуалів-антифашистів, через яких він мав можливість матеріально підтримувати в'язнів концентраційних таборів і надавати посильну допомогу євреям і слов'янам, вивезеним на примусові роботи до Німеччини.

Незважаючи на різні життєві колізії і ускладнення, цей період у житті вченого можна охарактеризувати як розквіт його самостійної філософської і літературознавчої творчості, що мало прояв у продовженні роботи над історією філософії східних і західних слов'ян, над порівняльною історією слов'янських літератур, історією давньоруської літератури XI–XIII століть, історією української літератури XVI–XIX століть, історією чеської церковнослов'янської літератури (XI–XIII століть) і середньовічної літератури, бароко у слов'янських літературах, над працями, присвяченими окремим письменникам і мислителям (Пушкін, Гоголь, Тютчев, Достоєвський, Лєсков, Бєлий, Маяковський, Бріделъ, Коменський, Маха, Чапек). До цього часу належить і сенсаційна архівна знахідка Чижевським рукопису філософського твору Яна Амоса Коменського «Пансофія», що вважався загубленим. Чижевський не тільки знайшов і зберіг рукопис, він власноручно передрукував його у 3-х примірниках (а там було понад 3000 сторінок тексту!) і підготував до видання, написавши докладні коментарі.

Аналізуючи наукову діяльність Дмитра Івановича Чижевського, слід зазначити, що, починаючи з 1932 року, він в основному читав лекції зі славістики і розробляв славістичні курси (лише в короткий післявоєнний проміжок часу він викладав філософію в українських навчальних закладах). Однак серед славістів він був якщо не єдиним, то, принаймні, одним з небагатьох, хто мав фундаментальну філософську освіту, і це, безумовно, вплинуло на його славістичні студії, зробивши їх більш глибокими і різноманітними. Перехід на посаду викладача славістики не означав кінець філософських досліджень Чижевського – ними він займався до кінця життя. Тільки під час викладання в Галльському університеті він написав такі роботи в галузі філософії, як «Коменський і західна філософія», «Філософія життя Штура», «Гегель у слов'ян», «До проблеми філософської мови і філософії мови» та ін.

Визначивши для себе один з напрямків своїх досліджень терміном «германославіка» (що мало на меті дослідження німецького впливу на слов'янське духовне життя), Чижевський з початком Другої світової війни свідомо перестає публікувати свої роботи з цієї проблематики, оскільки німецький вплив у науці і культурі вважався одним з обґрунтувань політичних домагань гітлерівської Німеччини. У той же час, не будучи упевненим, принаймні до 1944 року, в тім, що слов'янські культури збережуться як окремі культурні одиниці, він продовжує і поглиблює свої дослідження саме в цьому напрямку і пише роботи: «До символіки барокової поезії», «Пушкін і романтизм», «Коменський і німецькі пієтисти», «Український літературний барок», «Історія української літератури», «До проблеми безсмертя у Достоєвського», «Про світогляд Махи» та ін. Велику частину їх у той час не було опубліковано, деякі побачили світ через десятиліття, а певну частину було втрачено.

Справжній бібліофіл, Чижевський у своїй бібліотеці збирає до червня 1945 року понад 7000 томів, серед яких було чимало рідкісних і унікальних видань. Але майже всю цю безцінну колекцію він змушений був залишити в Галле разом зі своїм особистим архівом, спішно покинувши місто напередодні зайняття його радянськими військами. Архів Чижевського і частина бібліотеки, що збереглася, знаходяться нині в Інституті славістики Галльського університету.

1945–1949. Марбурзький період

Прибувши у 1945 році до Марбурга, Чижевський стає тимчасовим директором Семінару славістики при Марбурзькому університеті з перспективою надання йому в недалекому майбутньому кафедри. Багато сил і енергії віддає він розбудові Семінару та його бібліотеки, а також створює інтердисциплінарне Наукове славістичне товариство, у роботі якого беруть участь найздібніші студенти й аспіранти Семінару, викладачі й іноземні гості. За гострого браку слов'янських книжок в університетах Західної Німеччини широке визнання серед славістів одержало «інформаційне бюро Чижевського», у картотеці якого його учнем Людольфом Мюллером реєструвалися славістичні фонди марбурзьких бібліотек і в перспективі передбачалося зібрати інформацію про слов'янські фонди всіх західнонімецьких бібліотек. Поряд з Максом Фасмером Чижевський відіграє помітну роль у розробці довгострокової «славістичної стратегії» західнонімецьких університетів як визнаний авторитет у галузі славістики.

Багато часу Чижевський приділяв роботі зі студентами. Він був елітним викладачем, тобто питання популярності і кількості студентів не були для нього головними. Він міг готувати і читати лекції навіть для одного-двох студентів і був щасливий, коли знаходив взаєморозуміння. У той час за гострої нестачі необхідних текстів, особливо з історії давньоруської літератури, він ночами, сидячи за своєю машинкою, передруковував їх для того, щоб його студенти мали необхідну літературу і заняття проходили повноцінно. Так само, як і в Галле, Чижевський продовжує традицію неформального спілкування, походів зі студентами до кав'ярень після семінарів. Можна сперечатися про різні педагогічні методи, але не можна не відзначити того факту, що багато хто з його студентів згодом стали професорами і відомими німецькими славістами (у цей період під керівництвом Чижевського було захищено 3 дисертації). Отже, «педагогічний метод Чижевського», безперечно, мав свої позитивні сторони і вплив на студентів.

Чижевський брав активну участь і в науковому житті української діаспори, представники якої жили головно в таборах ДіПі (displaced persons), розкиданих по всій Німеччині. Зі створенням Української Вільної Академії наук (УВАН) Чижевський активно включається в її роботу: він входить одразу до двох секцій – історії і теорії літератури та мовознавчої. У 1947 році він започатковує створення філософської секції в УВАН, і вже 1948 року вона починає свою роботу під його керівництвом. За цей час Чижевський виголосив багато різних доповідей на конференціях і секційних засіданнях УВАН. Виступав він і просто в таборах ДіПі, а також постійно друкувався в різних українських виданнях: «Арка», «Наше життя», «Заграва», «Українська літературна газета» та ін. У цей період Чижевський викладав філософію і логіку в Українському Вільному Університеті (спочатку в Авґсбурзі, а потім у Мюнхені) і в Українській Богословській Академії. Українські студенти тих років дотепер з великою теплотою згадують про нього і його лекції, що, на їхню думку, були чи не найкращими.

Чижевський часто їздив з лекціями по різних університетах Німеччини і виступав перед великими студентськими аудиторіями. Правда, іноді його виступи доводилося відміняти через стан здоров'я. Напружене, тривожне життя в гітлерівській Німеччині та постійне недоїдання воєнних і післявоєнних років виснажили його здоров'я й надірвали сили. Так, у листі від 15 липня 1947 року з Марбурга до свого приятеля і колеги по УВАН В. Міяковського він пише: «Дорогий Володимире Варлаамовичу! Сталась неприємна пригода: я вже мав відпустку для поїздки до Міттенвальду. Але захворів (грипом), після хвороби за тиждень друга (паратиф!). Отже, навіть дивую: як мій наскрізь виснажений організм... дозволяє мені сьогодні писати листи»[7]. В іншому листі тому ж адресату від 24 лютого 1948 року Чижевський пише про своє становище в Марбурзі: «Між тим тут сидіти майже не можливо. Посади все ще немає, їсти нічого (пакунки з осені не приходять). Поки ще якось витримую. Але цей тиждень нічого крім хліба, не видають», – проте писати лише про побутові справи не в його стилі, і він веде далі: «Лише книжок сила. Мюллер (мій ассистент) складає їх спис. Думаю, що Вас дуже задовольнить. Є великі рідкощі (ще й перед війною в Німеччині). Помалу доповнюю історію філософії на Україні (або дещо перероблюю)»[8]. Щодо «пакунків» (чи посилок), то їх в основному висилала йому дружина, Лідія Чижевська-Маршак, яка після війни розшукала свого чоловіка. Судячи з листування, велика частина посилок з різних причин не доходила до адресата, а тим, що приходило, Чижевський часто ділився зі своїми студентами, яких він намагався не тільки чомусь навчити, а й підтримати фізично. Лідія Ізраїлівна була й одним з головних ініціаторів переїзду Чижевського до Америки. У 1946 році вона звернулася до Романа Якобсона, що тоді викладав у Колумбійському університеті, з проханням знайти для Чижевського місце викладача та допомогти з оформленням відповідних документів, і Р. Якобсон узяв активну участь у подальшій долі Чижевського. Однак оформлення документів й одержання візи затяглося на довгих два з половиною роки, оскільки швидкому переїзду Чижевського до США перешкодили два чинники: бюрократична система і він сам. Що стосується бюрократичної системи, то спочатку голова департаменту славістики Колумбійського університету Е. Сіммонс затягував оформлення потрібних документів (як з'ясувалося пізніше, він недолюблював Чижевського за його різку критику російського демократа В. Бєлінського (книжка «Гегель у Росії») і не особливо хотів бачити його на своєму факультеті, хоча, зрештою, під тиском Якобсона підготував і вислав усі необхідні документи). Потім багато часу пішло на одержання різних медичних довідок, оскільки в ході медичного обстеження з'ясувалося – Чижевський у молоді роки переніс туберкульоз, і йому треба було одержати підтвердження, що він не хворів на туберкульоз останні три роки, а це теж було не просто зробити. До того ж усі документи (особливо ті, які стосувалися американської візи) дуже повільно рухалися по різних офіційних інстанціях. Але все-таки головна причина затримки полягала не стільки в бюрократичній системі, скільки в самому

[7] Архів Української Вільної Академії Наук (Нью-Йорк). Некаталогізована колекція В. В. Міяковського.

[8] Там само.

Чижевському, який, з одного боку, хотів залишити голодну і зруйновану Німеччину, де йому щодня треба було боротися за виживання, а з другого – щиро любив цю країну, був тісно пов'язаний з німецькою науковою традицією і почувався у Німеччині майже як удома. Не слід забувати і того, що на момент одержання візи Чижевському було вже 55 років і все його наукове життя минуло в Європі. Переселення у далеку Америку трохи лякало його, до того ж він не володів англійською мовою. Мабуть, він так ніколи і не зважився б на переїзд, якби не скандал з гессенським міністром культури. Останній на підставі інтриг і доносів колег Чижевського по Марбурзькому університету, привселюдно в пресі оголосив його «шпигуном», «комуністом» і «некваліфікованим славістом». Усе це виглядало нонсенсом на тлі аполітичності Чижевського, його наукових заслуг і загального визнання його авторитету серед славістів. У пресі з'явилися статті на підтримку Чижевського, написані його друзями і колегами. Однак цей скандал справив гнітюче враження на Чижевського і завадив його науковій кар'єрі: він не був затверджений міністерством на кафедрі славістики. І це підштовхнуло його прийняти остаточне рішення щодо переїзду у США.

З огляду на різні побутові негаразди, постійне недоїдання, нестачу наукової літератури, втрату особистої бібліотеки й архіву, а також атмосферу інтриг і доносів, можна тільки вражатися обсягу і якості наукових робіт Чижевського цих років: «Історія філософії I: антична філософія», «Страхів, Достоєвський, Ніцше», «Історія давньоруської літератури 11, 12 і 13 століть. Київська епоха», «Початок і кінець ідеологічних епох», «Чаадаєв: філософські листи», «Культурно-історичні епохи», «До проблеми бароко», «Своєрідність російської мови», «Пушкін і російська мова» та ін.

1949–1956. Гарвардський період діяльності Чижевського

У 1949 році Дмитро Чижевський залишає Німеччину і переїжджає до Сполучених Штатів у Гарвардський університет, куди, остаточно посварившись з Е. Сіммонсом, переходить і Роман Якобсон разом з усіма своїми аспірантами, серед яких була і донька Чижевського Тетяна. У цей час кафедру славістики в Гарварді очолював відомий російський історик Михайло Карпович, з яким Р. Якобсон заздалегідь домовився про запрошення Чижевського в статусі гостьового лектора, і з осені цього року Чижевський починає викладати в Гарварді. Він читав курси давньоруської літератури, української і російської літератури з XIV по XX століття, романтизму у слов'янських літературах, російського символізму і футуризму, порівняльної історії слов'янських літератур та ін. Чижевський був якщо не єдиним, то, напевно, одним з небагатьох професорів Гарвардського університету, який за більш ніж шість років викладання не прочитав жодної лекції англійською мовою. Хоча твердження про те, що він зовсім не знав англійської, не відповідає дійсності. Він мав чудову пам'ять, швидко запам'ятовував слова й вирази і вже через якийсь час міг читати англійською й сприймати розмовну мову. І ці знання він, безумовно, використовував як при перевірці студентських тестів, більшість з яких було написано англійською мовою, так і при відвідуванні доповідей, що відбувалися на кафедрі славістики. Але говорити англійською мовою він категорично відмовлявся, чим, певна річ, дуже обмежив себе і зробив своє перебування в Америці складнішим

і менш комфортним, ніж воно могло би бути за інших обставин. Адже, добре володіючи мовою, він знайшов би відповідне інтелектуальне коло серед професорів Гарвардського університету і почувався б упевненіше й вільніше, а без цього він був дуже обмежений у спілкуванні й контактах і практично приречений на самітність і нерозуміння. Не просто складалися його взаємини і з колегами по кафедрі славістики. Хоча кафедру очолював М. Карпович, практично на ній «царював» Р. Якобсон, з яким у Чижевського, незважаючи на їхню давню дружбу ще з празьких часів, були досить складні стосунки.

З листування Чижевського випливає, що протягом «гарвардського періоду» він кілька разів перебував у стані серйозної депресії, тоді як у голодній і розореній Німеччині, де він хворів і боровся за виживання (часто в буквальному значенні цього слова), в нього не було депресії. Очевидно, що однією з причин повернення Чижевського до Німеччини було бажання вирватися з «орбіти впливу» Якобсона.

Що стосується інших колег по кафедрі, то Чижевський мало спілкувався з ними; виняток становили полоніст Віктор Вайнтрауб та відомий український лінгвіст Юрій Шевельов (з цими визначними вченими Чижевський підтримував теплі дружні стосунки і після свого повернення до Німеччини). Під час перебування у Гарварді Чижевський також потоваришував з родиною своєї аспірантки Асі Кардиналовської-Пилипенко; її мати, Тетяна Михайлівна, редагувала його «Історію української літератури». У Кардиналовських на дачі Чижевський любив гостювати під час літніх канікул, чергуючи наукову працю з грою у бадмінтон, картами, плаванням та походами по гриби. Однак, незважаючи на всю теплоту і душевність цих контактів, назване коло було надто вузьким для вченого того масштабу, і він гостро це відчував.

У своїх листах Чижевський неодноразово нарікає і на гарвардських студентів, які, на його думку, не в змозі були зрозуміти глибини його курсів (головно це стосувалося американців). Він мав лише декількох талановитих студентів, переважно зі слов'ян, з якими серйозно працював. Не подобалася йому також і американська методика викладання. Так, у листі від 14 червня 1950 року до о. Г. Флоровського він пише: «... Я дуже розчарований у методі викладання, тобто в орієнтації на іспити і навіть на висоту оцінки (від чого залежить стипендія), і тому, що іспити письмові, усе навчання зводиться до зубріння: з виставлених для роботи книг беруться тільки самі короткі підручники»[9]. У Гарварді він не створив спеціального гуртка для студентів, як у Німеччині, але традицію походів до кав'ярні після семінарів зберіг і продовжив. Студентів спочатку дивував такий метод спілкування з професором, але потім їм це сподобалося, і вони часто ходили з ним до кав'ярні, де тривали семінарські дискусії. Як викладач, Чижевський не користувався особливою популярністю серед студентів, як, наприклад, Роман Якобсон, на лекції якого збиралася велика кількість слухачів. Але ті з них, хто слухав і розумів лекції Чижевського, цінували його цікаві і ґрунтовні курси. Деяких студентів відлякували саме широта і різнобічність знань Чижевського, а також його непередбачуваність, оскільки він міг на

[9] Архів о. Георгія Флоровського у відділі спеціальних колекцій бібліотеки Прінстонського університету (3586, кор. 18).

семінарах задавати найрізноманітніші питання, чим часто ставив слухачів у незручне становище. За ним закріпилася слава дивака, про нього розповідали анекдоти і жарти. Він знав про все це і не протестував. Навпаки, він іноді грав на іміджі дивака і ще більше підкреслював його: довгим, не традиційним на той час, волоссям, яскравим одягом, поводженням. Мабуть, у ситуації, яка склалася, йому було так простіше, оскільки, виходячи зі створеного реноме, він міг вільно критикувати американську культуру і систему освіти (що він і робив з великим задоволенням); розповідати про нечисту силу, в яку по-гоголівськи вірив; не завжди дотримуватись формальних приписів і настанов. Однак, абстрагуючись від того часу, неважко помітити, що імідж дивака, якого Чижевський набув у Америці, в той же час відбивав трохи іронічне і добродушно-поверхове ставлення до нього. Підтвердження цьому можна знайти й у листуванні між Якобсоном і Карповичем, і в інших листах його знайомих і колег. Почасти до нього ставились як до великої дитини, яка час від часу вередує, й на це не треба звертати особливої уваги. Можливо, його колеги або не розуміли, або не хотіли розуміти, що він почувався чужинцем і просто задихався у цьому середовищі. Незважаючи на всі блага, передусім матеріальні, котрими Америка на той час значно перевершувала Європу, Чижевський дуже часто перебував у стані дискомфорту, зневіри і туги, в найкращому з університетів США він почувався кепсько і всіма силами прагнув до Європи. Так, приїхавши до Америки у 1949 році, він уже з 1950-го шукає можливість повернутися до Німеччини. Але така можливість з'явилася тільки у 1956 році.

Не вдалося Чижевському відновити в Америці і своє подружнє життя. Він зустрівся зі своєю дружиною, яка дуже багато зробила для його переїзду до США, але роки, проведені в розлуці, далися взнаки; кожний з них звик до свого життєвого ритму й укладу. Проте Дмитро Чижевський і Лідія Маршак офіційно залишилися у шлюбі до кінця життя. І хоча вони жили нарізно, між ними збереглися теплі дружні стосунки, свідченням чого є їхнє листування (у Гейдельберзькому архіві Чижевського зберігається понад 300 листів його дружини). Після повернення Чижевського до Німеччини Лідія кілька разів відвідувала його, а донька Тетяна, яка щиро любила батька, досить часто бувала в нього і майже завжди проводила з ним свої літні канікули (в подальшому Тетяна захистила під керівництвом Романа Якобсона докторську дисертацію про «Слово о полку Ігоревім» і згодом стала американським професором славістики).

Весь цей період Чижевський брав активну участь у науковому житті української еміграції, особливо в діяльності УВАН, входячи до її правління й очолюючи спочатку літературознавчу, а згодом і філософську секції. З 1951 року Чижевський стає редактором англомовних «Анналів», які видавало УВАН, і віддає багато сил цій роботі. Він також активно співробітничає з «Енциклопедією українознавства», посилаючи туди досить велику кількість статей. У цей період він закінчує й публікує «Історію української літератури», яка була високо оцінена літературознавцями; пише роботи про Гоголя («Невідомий Гоголь», «Гоголь: письменник і мислитель»), видає «Нариси порівняльної історії слов'янських літератур», «За межами краси. Про естетику барокової літератури», коментарі до «Євгенія Онєгіна», «Лабіринт світу Я. А. Коменського: тематика і джерела», «С. Л. Франк як історик філософії і літератури», «Шіллер у Росії» та ін.

1956–1977. Гейдельберзький період життя

На початку 1956 року Чижевський одержує стипендію Гугенгайма для видання праць Я. А. Коменського. Він бере річну відпустку і вирушає до Гейдельберга, де незабаром, завдяки допомозі свого приятеля, декана філософського факультету, відомого німецького філософа Г. Гадамера, одержує запрошення на щойно засновану кафедру славістики з обіцянкою створення для нього персональної професури. Потрапивши у знайоме і духовно близьке середовище, Чижевський розвиває бурхливу діяльність: кафедра переростає в Інститут славістики, який він очолює як тимчасовий директор; гостьовий і гонорарний професор Гейдельберзького університету, він за сумісництвом також є гонорарним професором Франкфуртського (1964) та Кельнського (1964–1967) університетів, тимчасовим завідувачем кафедри літературознавства (1964–1970) Інституту славістики Кельнського університету. За ці роки під його керівництвом було захищено 27 дисертацій. Його обирають дійсним членом Гейдельберзької, а пізніше – Хорватської Академії наук, головою Німецької спілки викладачів славістики і членом багатьох німецьких і міжнародних наукових товариств. У цей період Чижевський редагує шість славістичних серій, видає десятки збірників і репринтних видань, недоступних на Заході. Незважаючи на велику адміністративну і редакторську зайнятість, цей період був одним із найплідніших у його науковій творчості. Він публікує «Із двох світів. До історії слов'яно-західних літературних зв'язків», «Свята Русь. Історія російської думки 10–17 століть», «Росія між Сходом і Заходом. Історія російської думки 18–20 століть», «Історія російської літератури з 11 століття до завершення бароко», «Історія російської літератури 19 століття. Т. I: Романтизм. Т. II: Реалізм», «Дрібні роботи. Богемістика», двотомник «Порівняльна історія слов'янських літератур», «Сковорода. Поет. Мислитель. Містик», «Гегель у слов'ян» (друге доповнене видання), «Бароко в російській літературі», «До проблем літератури бароко у слов'ян», десятки статей і рецензій. Праці вченого здобувають світове визнання. На тлі адміністративного, наукового і педагогічного злету особиста доля Чижевського виглядає драматично: оскільки при переході до Гейдельберзького університету йому було вже за шістдесят, він не отримав статусу повного ординарного професора (а лише гостьового) і, отже, був позбавлений права на пенсійне забезпечення в Німеччині і до самої смерті змушений був працювати і публікуватися «для заробітку» (фінансової допомоги в розмірі 1500 марок, призначеній йому в 1964 році, не вистачало на життя); з середини сімдесятих він часто хворіє і наприкінці життя залишається досить самотньою людиною.

Помер Дмитро Іванович Чижевський 18 квітня 1977 року у Гейдельберзі (Німеччина) і був похований родиною на Бергфрідгофському кладовищі.

* * *

Слід коротко зупинитися на досить складних взаєминах Чижевського з українською діаспорою. Хоча Чижевський уже за життя здобув визнання і популярність як визначний славіст і вчений зі світовим ім'ям, його відносини з різними емігрантськими колами й особливо із земляками складалися зовсім не просто. Чижевський за національністю був українцем і ніколи цього не приховував, хоча першою його мовою і культурою була російська, оскільки родина була російськомовною. В роки навчання в Київському університеті він познайомився і підтримував відносини з такими в майбутньому відомими українськими поетами, як М. Зеров, П. Филипович, Освальд Бургардт (Юрій Клен). Був він досить близько знайомий і з Володимиром Шульгіним, який створив в університеті українське студентське товариство. Чижевський добре говорив українською мовою і жваво цікавився проблемами української культури і політичного життя. Однак, входячи від партії російських соціал-демократів до складу Центральної Ради, він у 1918 році проголосував проти незалежності України. Причин цьому могло бути декілька, але головними, мабуть, були: партійна установка (меншовики були проти відокремлення України від Росії) і неготовність самого Чижевського, що стояв на позиціях федералізму, до визнання самостійності України. Надалі він змінив свою точку зору з цього питання, однак його голосування 1918 року назавжди поставило до нього в опозицію певну частину українців. У «празький період» (1924–1932) Чижевський викладав в українських вищих навчальних закладах, де захистив свою першу докторську дисертацію, і входив до багатьох українських наукових організацій. Але ні тоді, ні надалі він не замкнувся тільки на українській культурі, як це часто робили його співвітчизники. Чижевський підтримував зв'язки й активно співробітничав також з багатьма російськими, чеськими, словацькими, польськими, німецькими вченими, друкувався в різноманітних виданнях і входив до різних наукових об'єднань. Серед його російських друзів і колег були такі відомі люди, як А. Бем, С. Гессен, В. Зеньківский, І. Лапшин, Б. Ніколаєвський, О. Ремізов, В. Сечкарьов, Ф. Степун, М. Трубецькой, о. Г. Флоровський, С. Франк, Г. Шпет, Р. Якобсон та ін. І деяких українських діячів, у першу чергу політичних, дратували такі широкі зв'язки Чижевського, особливо з російською діаспорою, й вони часто дорікали йому в недостатньому патріотизмі. Однак Чижевський, вийшовши 1924 року із соціал-демократичної партії, як уже зазначалося, більше ніколи не належав ні до однієї з партій і не брав активної участі у політичному житті. Вважаючи, що культурні зв'язки між людьми і народами набагато важливіші за політичні, він намагався усіляко розвивати і підтримувати ці зв'язки, незважаючи на національність. У післявоєнний період він активно брав участь у науковому житті української діаспори: виступав на конференціях, займався дослідженнями української духовної історії, публікував свої статті в різних українських виданнях, викладав у вищих навчальних закладах, очолював кілька наукових секцій в УВАН. І частина української діаспори, визнаючи наукові заслуги Чижевського, бачила в ньому видатного вченого, що багато зробив для української культури. Серед людей, з якими Чижевський підтримував теплі дружні взаємини протягом усього життя, було багато українських інтелектуалів; О. Бургардт, М. Ветухів, Є. Маланюк, В. Міяковський, Ю. Луцький, В. Рудко, О. Пріцак, І. Шевченко, Ю. Шевельов, П. Феденко, Л. Чикаленко були його постійними кореспондентами.

У той же час інша частина української діаспори, що вбачала головним насамперед пропагувати українську культуру, з осудом сприймала деякі роботи Чижевського, спрямовані на дослідження російського духовного життя, закидаючи йому космополітизм і брак національно-патріотичних почуттів. Цікаво, що тоді як певні кола української діаспори критикували роботи Чижевського за відсутність чіткої національної позиції, радянські вчені бачили в ньому ук-

раїнського націоналіста, що постійно намагався продемонструвати пріоритет української культури над російською, й у свою чергу критикували його за це. Дмитро Чижевський ніколи не був харизматичною фігурою в українській культурі, як, скажімо, М. Грушевський, В. Липинський, Д. Донцов. Він ніколи і не претендував на це почесне місце. У першу чергу він був ученим і працював як для розвитку української культури, так і для розвитку інших слов'янських культур. І для української культури він зробив багато; і безумовно, про нього пам'ятатимуть як про одного з видатних українських учених XX сторіччя.

Треба сказати, що, незважаючи на всі непорозуміння й обвинувачення, які Чижевський одержував на свою адресу від земляків, українці одними з перших визнали заслуги Чижевського й увічнили його пам'ять: ще в 70-х роках його ім'ям була названа кафедра літератури в Українському Науковому Інституті Гарвардського університету. А в 90-х, після здобуття незалежності, у його рідному місті Олександрії на його честь було названо вулицю і встановлено меморіальну дошку на будинку, де він жив; з 1994 року його ім'я носить обласна наукова бібліотека в м. Кіровограді; у 1999 році Національна Академія наук України встановила премію імені Д. Чижевського в галузі філософії; 100-річчю із дня його народження присвячувалася міжнародна наукова конференція, що проходила в Києві та Кіровограді. Ім'я Чижевського ввійшло до різних енциклопедій, підручників та методичних посібників, про нього пишуть наукові праці і проводять семінари. Ім'я і наукові заслуги Дмитра Івановича Чижевського не залишилися забутими, хоча слід зазначити, що його роботи і на сьогодні залишаються не до кінця вивченими й оціненими як серед українців, так і серед росіян, чехів, словаків, німців, до культур яких він зробив значний внесок.

Розглядаючи інтелектуальну біографію Д. І. Чижевського й аналізуючи його наукову й архівну спадщину, треба визнати, що він ніколи не вкладався в рамки тільки однієї культурної ойкумени; він був людиною європейської культури – європейцем не у вузькополітичному чи територіальному, а насамперед у духовному сенсі цього поняття. Саме з цієї позиції і треба розглядати його спадщину, не обмежуючися штучно створеними бар'єрами і кордонами.

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ

Серед багатоманіття сфер гуманітарного знання, позначених суттєвим внеском, зробленим Дмитром Чижевським, поважне місце належить історії філософії.

Зацікавлення у цій сфері визначилось ще в роки навчання під впливом лекцій М. Лоського, які Чижевський прослухав у Петербурзькому університеті, навчання у проф. В. Зеньковського та М. Гілярова в Київському університеті й курсів К. Ясперса та Е. Гуссерля, які прослухав він протягом навчання у 1921–1924 рр. у Гейдельберзі та Фрайбурзі. Це зумовило досить широкий діапазон проблем, що їх залучає до орбіти історико-філософського дослідження Д. Чижевський.

Він охоплює теми, починаючи з античної філософії й аж до німецької класичної філософії й німецької містики. Але тим осередком, навколо якого завжди центрувались історико-філософські дослідження вченого, безумовно, була історія філософії України. Саме в цю галузь історико-філософської науки Д. Чижевський зробив чи не найвизначніший внесок, завдяки чому він справедливо може вважатися фундатором наукового історико-філософського українознавства.

Поодинокі публікації Кл. Ганкевича, В. Щурата, що вийшли наприкінці XIX – на початку XX століття[1], мали здебільшого ініціативний характер. Роль їх зумовлювалась не стільки одержаним результатом, скільки постановкою проблеми про доцільність, поряд з вивченням історії української мови, літератури, мистецтва тощо, спеціально досліджувати розвиток філософської думки України.

Але лише з появою наприкінці 20-х – на початку 30-х років перших узагальнюючих праць Д. Чижевського, передусім його широко відомих книг «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання» (Прага, 1926) та «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931) можемо говорити про обґрунтоване в них певне, достатньою мірою визначене загальне бачення історії української філо-

[1] Див.: *Hankiewtch Cl.* Gründzüge der slavischen Philosophie. – 1-е вид. Краків, 1869; 2-е вид. Ряшів, 1873; *Щурат В.* Українські джерела до історії філософії. – Львів, 1908.

софії, що відзначає реальний початок історико-філософського українознавства як самостійної галузі досліджень.

Сам учений досить обережно розцінював значення своєї праці, зауважуючи, «що історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій, і що тому той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалась україністикою»[2]. Зауваження доречне, якщо зважати на подальшу, далеко неоднозначну долю сформульованої Д. Чижевським концепції історії філософії України. Обґрунтоване вченим бачення піддавалось і неправомірній догматизації – байдуже, чи то зі знаком «плюс», чи зі знаком «мінус». Адже й ті ідеологічні критики Чижевського, що навішували йому ярлик «українського буржуазного націоналіста» й виключали його концепції зі сфери конструктивного аналізу взагалі, й ті, що перетворюють «Нариси» на канонічний текст, де кожне слово сприймається як втілена абсолютна істина, робили і роблять одну справу. Вони вбивають живе вчення, втискуючи його в маніхейську по суті схему історії науки як арени вічної боротьби сил абсолютного Зла й Добра. На щастя, цим не вичерпується доля обґрунтованого Д. Чижевським бачення історії філософії України. До нього зверталися і понині звертаються не лише для прокльонів чи схиляння як перед іконою, а й зі щирим бажанням вступити в діалог, творчу дискусію, з тим щоб, спираючись на зроблене вченим, рушити далі справу, започатковану ним.

У наш швидкоплинний час, коли впродовж життя одного покоління докорінно і не раз міняються засади панівного світобачення, коли те, що вчора ще вважалось непохитною істиною, буквально на очах відходить в небуття, сам по собі факт, що вчення, обґрунтоване понад 70 років тому, спонукає сучасних дослідників звертатися до нього не лише заради пошани до історичної пам'ятки минулого, а й для того, щоб вступити в діалог в ім'я подальшого прогресу науки, – чи не найяскравіше свідчення життєвості вчення.

Саме з цього погляду доцільно осмислити внесок, зроблений Д. Чижевським в історико-філософське українознавство.

На його думку, духовний портрет України склався під впливом німецької філософської традиції – насамперед, німецької класичної філософії XVIII – початку XIX століття та німецької містики і пієтизму.

Докторська дисертація «Гегель в Росії», наукові розвідки «Українські друки в Галле» (Краків–Львів, 1943), «Сковорода і німецька містика» (Прага, 1929), «Яків Бьоме про Росію» (Париж, 1930), «Шиллєр в Росії» (Нью-Йорк, 1956), «Баадер і Росія» (Нью-Йорк, 1953), «Магістер Йоган Гербіній та його книга про київські печери 1675 р.» (Прага, 1927), «Філософські ідеї Шеллінга на Україні», енциклопедична стаття «Гегельянство на Україні» – ось далеко не повний перелік праць Д. Чижевського, безпосередньо присвячених проблемі духовно-філософської україно-німецької взаємності.

Акцент, що його робив Д. Чижевський на цій темі, зумовлюється не лише прагненням до самоусвідомлення українського вченого, який більшу частину свого творчого життя провів у Німеччині. Це визначалось розумінням тієї ваги,

[2] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – С. 5.

яку має власне німецька традиція в історії української духовної культури. Суттєво, що це, на переконання Д. Чижевського, вирізняє українську філософську думку поміж інших східнослов'янських філософських культур, російської передусім.

У своїй праці «Гегель в Росії» Д. Чижевський, розглядаючи взаємодію між східнослов'янською та західноєвропейською культурою, відзначає, що на терені Російської імперії, починаючи з XVIII століття, вплив західноєвропейської думки реалізувався через діалог з французькою й німецькою духовною традицією, кожна з яких виконувала певну, досить визначену функцію в цьому діалозі: «[Н]а боці французької культури, – пише він, – були просвітництво, на боці німецької – містика, спекулятивна філософія, романтика»[3].

Що стосується України, то вона в XIX столітті, продовжує Д. Чижевський, «жила все ще своєрідним духовним життям, майже не переживши просвітництва XVIII століття. Не випадково з України вийшли три значні містики XVIII століття Григорій Сковорода, Семен Гамалія й Паїсій Величковський»[4]. Тимто саме Україна об'єктивно виявляла схильність до сприйняття власне німецького духовного начала в загальному здобуткові західноєвропейської культури. Причина – в тій глибинній співзвучності духовних струменів, що визначили особливості як німецької, так і української філософської культури.

Серед представників німецького ідеалізму та романтизму, на думку Д. Чижевського, найбільший вплив на вітчизняну культуру справили Гегель, Шеллінґ і Шиллер.

Особливу увагу дослідника привертає проблема відображення в українській філософії ідей речників німецького містицизму. Цю проблему він ґрунтовно розглядає в зв'язку з аналізом філософії Г. Сковороди, якій окрім численних статей було присвячено дві книги. На думку Д. Чижевського, філософія Г. Сковороди глибоко співзвучна духові, що проймає творчість німецьких містиків та пієтистів. Завдячуючи Г. Сковороді, вважає дослідник, ідеї німецьких містиків ширилися і в російській культурі.

Заглиблення в культуру часів життя і творчості Сковороди приводить Д. Чижевського до важливих узагальнень щодо особливостей українського бароко як специфічного періоду нашої духовної історії. Цьому, зокрема, присвячено три томи нарисів «Український літературний барок», виданих у Празі протягом 1941–1944 рр.

Зрештою, як вже зазначалось, він є автором перших узагальнюючих праць, в яких представлено цілісну картину історії української філософії.

Розглянемо детальніше теоретичні засади, на яких ґрунтується реконструйований Д. Чижевським образ розвитку філософської думки України.

Концептуальна позиція Д. Чижевського основується на виробленому ще з часів Просвітництва в західноєвропейській культурі погляді на філософію як тип науково-теоретичного знання, що будується відповідно до логіки наукового пізнання й фіксує одержаний результат у вигляді науково-філософських теорій, систем тощо. Такий погляд переважає в колі істориків філософії впро-

[3] *Чижевский Д.* Гегель в России. – Париж, 1939. – С. 8.

[4] Там само.

довж XIX століття, певною популярністю він користується й понині. В його межах формувалась й історико-філософська позиція Д. Чижевського. Адже не випадково обидві узагальнюючі праці вченого присвячені історії філософії «на» Україні, що передбачало погляд на Україну хіба що як на певний простір, у межах якого здійснюється розвиток єдиної всесвітньої науково-філософської думки. Саме так і пояснює Чижевський загальну логіку історико-філософського поступу: «Лінія філософського розвитку в ріжні епохи, так би мовити, проходить через ріжні нації. Іноді лінія філософського розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність – іноді разом з іншими націями, а іноді і сама»[5].

Відображенням внеску нації до всесвітнього процесу історико-філософського поступу є теоретичні системи великих філософів, зроджених в лоні національної культури.

Що стосується України, то їй, за оцінкою Д. Чижевського, «треба ще чекати на свого «великого філософа»»[6]. Але, всупереч цьому, Д. Чижевський все ж таки прагне дати виразну характеристику «української психіки та особливостей української думки» й присвячує цьому спеціальний розділ у вступній частині «Нарисів». Та й весь наступний за методологічними зауважами виклад дійсно ніяк не вкладається в постульовану ним же засаду «раціоналістичного», як називав його сам Чижевський, погляду на історію філософії. Це, безумовно, призводить до певної внутрішньої суперечливості, притаманної викладу історії філософії України Д. Чижевським. Але сказане ще не є оцінкою зробленого, оскільки внутрішньо суперечливі концепції в історії філософії, та й культури взагалі, мають далеко не однакову вартість.

Суперечливість, внутрішня неузгодженість позицій можуть бути наслідком недостатньо глибокого осмислення можливостей, закладених у вихідній концепції, нездатності вченого до кінця реалізувати ці можливості. Цінність такого типу теоретичних побудов, дійсно, не є високою.

Але є суперечливість іншого типу. Вона виступає наслідком здатності філософії не лише розвиватись до межі, яку встановлює панівна культура, а й виходити за цю межу. Завдяки такій здатності філософія виявляється спроможною не тільки здійснювати функцію самопізнання культури, а й виконувати роль засобу самокритики культури, усвідомлення нею власної обмеженості. Зрозуміло, за це філософ та його вчення змушені платити високу ціну. Для філософського вчення це обертається внутрішньою суперечливістю, а для філософа – загрозою нерозуміння з боку носіїв культури, в межах якої він сам виріс, але зважився здійснити прорив кордонів культури, що зродила його. Такого типу вчення демонструють, сказати б, «конструктивну суперечливість», оскільки стимулюють до зусиль щодо дальшого розвитку культури. Саме такого типу суперечливість притаманна історіософській концепції Д. Чижевського.

Віддаючи данину погляду на історію філософії як теорії, Д. Чижевський не випадково підкреслює, що історія філософії не є головною темою його студій. Він звертається до історико-філософської проблематики з позицій «історика

[5] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – С. 11.

[6] Там само. – С. 13.

духу», про що він неодноразово заявляв. «Істориком духу», називає себе Чижевський у книзі, присвяченій Г. Сковороді. Вивчаючи в своїй докторській дисертації сприйняття Гегеля в Росії, він розглядає власне дослідження як «необхідну передумову до нової побудови історії російського духу»[7]. В доповіді, читаній в Берлінському українському інституті в січні 1927 р., Чижевський обґрунтовує актуальність вивчення фактів про вплив західноєвропейської філософії на культуру України XVII–XVIII століть, оскільки це дасть можливість «створити основи духовно-історичного опрацювання матеріалу», що «для розуміння східноєвропейської духовної історії надзвичайно важливо».

В цікавій статті, присвяченій визначному російському філософу С. Л. Франку, опублікованій в 1954 р., Д. Чижевський відзначав: однією з переваг Франка як історика філософії та літератора було те, що «він вважає за потрібне виходити з аналізу «духовного досвіду» кожного мислителя ... і прагне в результаті своїх аналізів прийти до розкриття «головної філософської інтуїції» (термін Бергсона) аналізованого автора»[8]. Якщо такий підхід застосувати до Чижевського, то, гадаю, можна сказати, що тією «філософською інтуїцією», яка об'єднувала найрізноманітніші дослідження вченого в різних сферах гуманітарного знання, було спрямування до вивчення історії духу слов'янських народів, передусім українського. Саме потреби пізнання національного духу спонукають Д. Чижевського звернутись до історії філософії. Передусім тому, що вона є історією, адже дух невід'ємний від історії. Не лише дух нації впливає на історію, а й навпаки – нація стає тим, чим вона є, з плином історичної драми національної долі.

В колі історичних дисциплін, за посередництвом яких відтворюється духовне обличчя народу, особливе місце посідає саме історія філософії. Адже філософія завжди була тим типом духовної діяльності, що спрямований на з'ясування межових підстав людського життя, де з'ясовуються сенсобуттєві засади людського існування. Тому саме історія філософії виявляється чи не найбільш причетною до сфери, де відтворюється духовний розвиток історії народу, де реконструюється образ духу нації. Але звернення до історії філософії з огляду потреб відтворення історії духу народу зумовило необхідність вступити в суперечність з методологією історії філософської теорії. В межах останньої дійсно про національні ознаки філософського вчення може йти мова хіба що зважаючи на зовнішні його прикмети – мова викладу, місце походження тощо. Але, як відомо, філософська теорія не вичерпує собою зміст філософії в цілому. Це лише одна з модифікацій цієї специфічної сфери духовної діяльності. Поряд з філософською теорією доцільно вести мову про філософську думку, яка являє сукупність ідей, що в тілі культури утворюють філософський значущий шар культури. В даному разі не так уже важливо, де сформульована філософська ідея, – чи то в трактаті професійного філософа, чи в релігійній проповіді, чи в політичній декларації, чи в мистецькому творі. Суттєво, що вона, ця ідея, реально жила в тілі культури народу, впливаючи певним чином на зміст національного життя.

[7] *Чижевский Д.* Гегель в России. – С. 5.

[8] *Чижевський Д.* С. Л. Франк як історик філософії і літератури // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 11. – С. 37.

Саме такий підхід й характерний для того напрямку в дослідженні історії філософії, який започатковує Д. Чижевський. Відкриваючи можливості для дослідження національної філософської культури, дослідник актуалізує суттєве методологічне питання про критерії, що визначають предмет і зміст національної, в даному разі, української філософії.

Звертаючись до цієї проблеми, Чижевський зазначав, що, зважаючи на складну історію України, ані мова, ані рівень національної свідомості, ні походження і територія, де протікала діяльність мислителя, – за всієї важливості цих ознак, – не можуть вважатись ані необхідною, ані достатньою ознакою належності мислителя до української філософії.

За Д. Чижевським, вирішальним є відношення мислителя до української філософської традиції, а в глибинному аналізі – до української культури.

Але, як окреслити і цю традицію, і ті особливості, що визначають українську культуру?

Специфіку національної філософії взагалі характеризують, за Д. Чижевським, три чинники – форма вияву національних думок, метод філософського дослідження і будова філософської системи, її «архітектоніка». Носіями цих ознак виступають найвизначніші представники національної філософської думки. Щодо історії української філософської культури такими типовими її репрезентантами були, на думку Д. Чижевського, Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, М. Костомаров і П. Куліш.

Приступаючи до опису рис національного характеру, що відобразились в історії української філософської думки, зумовили її специфіку, Д. Чижевський усвідомлює складність і недостатню розробленість цієї проблеми. Тому від початку він зауважує, що вказані «риси є, на жаль, лише дуже загальні і без великого уточнення навряд чи можуть вважатися основою «характерології» українського народу».

Характеристику національного типу взагалі, роз'яснює Д. Чижевський, можна здійснювати трьома шляхами: досліджуючи народну творчість, через вивчення найбільш яскравих епох в історії народу і, нарешті, шляхом аналізу життя і творчості видатних представників цього народу.

Отож перш ніж приступати до аналізу відображення рис національного характеру в творчості визначних речників філософської думки, він вдається до певних узагальнень на ґрунті аналізу особливостей народної творчості і огляду найвизначніших епох в історії українського народу.

Перший шлях дає змогу висновувати про те, що психічному складу українського народу притаманні три виразні особливості:

1) «*емоціоналізм* і *сентименталізм*, *чутливість* та *ліризм*», що виявляються в естетиці українського народного життя і обрядовості;

2) «*індивідуалізм* та *стремління* до «*свободи*» в ріжних розуміннях цього слова»;

3) «*неспокій* і *рухливість*, більш *психічні**, ніж зовнішні».

Ці риси не лише виявлялися впродовж історії українського народу, а й певним чином визначили цю історію. «Можемо навіть сказати, – резюмує Д. Чижевський, – що народній характер *вибирав* для себе те із історичних подій, що якраз відповідало його єству».

* Курсив Д. Чижевського. – *В. Г.*

Постійним тлом української історії виступає природа – степ був тією основою, що якнайбільше сприяла усталенню характерних рис національної психіки.

З огляду вивчення національного характеру крізь призму яскравих епох в історії народу, Д. Чижевський виокремлює два періоди – княжу добу, основним культурним здобутком якої було запровадження християнства, а через нього поширення еліністичних ідей, і добу бароко.

Національні риси українського характеру відобразились, доводить Д. Чижевський, і в творчості видатних діячів української культури. «Емоціоналізм» знаходить своє відображення у «філософії серця», прояви якої Д. Чижевський вбачає у творчості Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, П. Куліша. «Індивідуалізм» відобразився в «ухилі до самотності», що притаманний був Сковороді, Гоголю, Максимовичу, Кулішу, та «плюралістичній» етиці, яка стверджує право кожного індивіда на власний етичний вибір і шлях (Сковорода, Гоголь).

Третя риса, яку Д. Чижевський характеризував як психічний «неспокій і рухливість», відобразилась у ствердженні ідеалу миру і злагоди між людьми і людей з Богом, прагненні внутрішньої гармонії, що теж, на думку Д. Чижевського, виявляють Сковорода, Гоголь, Юркевич і Куліш.

Зрештою, типовими для української думки, вважає Д. Чижевський, є притаманне їй релігійне забарвлення і симпатії до інших національних культур – передусім, німецької (Т. Прокопович, Г. Сковорода, М. Костомаров, П. Куліш, Б. Кістяківський) та італійської (М. Гоголь). «Ті симпатії, – завершує характеристику цієї риси Д. Чижевський, – які висловлюють Гоголь або Куліш до росіян, мають політичний, а не психологічний характер».

Звичайно, не слід абсолютизувати ці риси.

«Кордоцентризм» філософських шукань, емоційність, іронічне ставлення та інші риси, які відзначає Д. Чижевський, не є притаманними лише українській нації. Але національна специфіка філософії все ж таки існує, кожного разу виявляючись по-різному, залежно від тієї національної культури, з якою вона зіставляється. Вона носить релятивний характер.

Своєрідність українського характеру по-різному виявиться у діяча, що творив у колі, скажімо, російської культури, як, наприклад, Гоголь, і українця, який діяв в італійській культурі, як, скажімо, Юрій Дрогобич. Але і в першому, й у другому випадку вона тим чи іншим чином заявить про себе, накладаючи відбиток на результати його творчості. І з'ясування специфіки цього відбитку теж входить у коло завдань історика української філософії. На жаль, у часи Д. Чижевського реальний стан науки не дозволяв реалізувати це завдання повною мірою. Тому такий обережний Д. Чижевський, коли, торкаючись цієї теми, повсякчас підкреслює «провізоричний», «тимчасовий» характер його висновків, які, «можливо, будуть виправлені і скореговані дальшими дослідженнями»[9].

Але суттєво, що він визначає шлях для такого дослідження – це він робить і тоді, коли закликає під час історико-філософського аналізу враховувати «духовний досвід»[10] мислителя, суттєвою складовою частиною якого є риси, зумовлені характером нації, до якої той належав. У цьому ж сенсі слід сприймати

[9] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – С. 15.

[10] *Чижевський Д.* С. Л. Франк як історик філософії і літератури. – С. 37.

його застереження про непридатність методу «імпресіоністських характеристик» поняття національного характеру, «в яке кожен автор вкладає із своєї власної душі або найцінніші, або найогидніші риси»[11].

Та, на жаль, і донині й у нас в Україні, й за її межами цей заклик так і лишається не реалізованим до кінця.

Тому, резюмуючи, слід підкреслити, що нам належить ще здійснити велику роботу, щоб розвинути той могутній стимул, який дав історико-філософському українознавству Дмитро Іванович Чижевський.

[11] Там само. – С. 43.

НАРИСИ З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ (1931)

ПЕРЕДМОВА

«З цією "історією" трапилась історія». Рукопис її, що був уже написаний року 1927, з ріжних причин не попав до друку і випадково загинув разом з іншими манускриптами і усіма моїми матеріялами до історії філософії на Україні. Лише тепер, коли знов з'явилась можливість цю працю видрукувати, довелося писати «нариси», користуючись датами моєї пам'яти та тим значно меншим, щодо обсягу, матеріялом, що був мені приступний. Тому-то деякі постаті (Т. Прокопович, Д. Велланський, С. Гогоцький) освітлені більш побіжно, ніж вони того б заслуговували. А проте картина, мені здається, є досить суцільна. Прогалини я надіюсь поповнити при нагоді пізніше...

Ці «нариси» мають популярний *характер. Тому в них оминаю всі історіографічні питання (їм присвячена моя праця «*Філософія на Україні. *Спроба історіографії питання», Прага, 1926; 2 вид., ч.1, Прага, 1929; до неї і відсилаю усіх, хто цікавиться літературою питання), тому я не даю в книзі і апарату приміток, обмежую посилки найнеобхіднішим мінімумом, не обґрунтовую завжди тих моїх тверджень, які розходяться з пануючими поглядами (хоч я гадаю, що не висловлюю ні однієї думки, яку б не міг достатньо та детально обґрунтувати).*

«Нариси» написані при співробітництві мого шановного учня п. Л. Миколаєнка. Ним написана уся глава про Гоголя, крім останнього §. Крім того, увесь текст книги було мною з ним обговорено, і згідно з його зауваженнями я робив поправки, доповнення та зміни в написаному. Найбільшу участь п. Л. Миколаєнко брав в обробленні глави про народній світогляд.

Вважаю своїм обов'язком висловити свою подяку членам двох наукових товариств, в яких мною читалися, яко доповіді, окремі частини цієї книги, а саме «Українського Історично-Філологічного Товариства у Празі» та «Философского Общества в Праге». Значна частина тих зауважень, що було мені зроблено в дискусіях, мені дуже придалася.

Слід було б тут ще також звернути увагу на той факт, що ця праця повстала як плід часів мого дозвілля, що історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій і що тому той матеріял, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалась україністикою. Лише глава про Сковороду є резюме значно більшої спеціяльної моєї праці. Так само є скороченням більшої праці і глава про Гоголя.

Дм. Чижевський

Прага, 1.V.1929 – Цериигеи, 15.VIII.1930

I
ФІЛОСОФІЯ І НАЦІОНАЛЬНІСТЬ

1. НАЦІЯ І ЛЮДСТВО

Є можливі два ріжні скрайні погляди на те, що таке є національна осібність і яке її значіння. Ці погляди вже дуже давно існують і дуже давно поборюють один одного. Один із цих поглядів можна назвати *раціоналістичним*, другий *романтичним*. З пункту погляду раціонального може здаватись, що перший з них є цілком консеквентний і «само собою зрозумілий». Він базується на цілком логічних аргументах і промовляє до нашого розуму. Тому не дивно, що ми дуже часто зустрічаємо його в історії людської думки, що він повстає знов і знов, скільки б не боролося з ним інше розуміння проблеми нації – «романтичне».

Раціоналістичний погляд на націю базується на тій основній передпосилці, що в житті лише те має сенс, що можна зрозуміти й обгрунтувати розумом. З пункту погляду раціонального усі люди, безумовно, однакові, рівні між собою. Поскільки люди здійснюють, хочуть здійснювати й мають здійснювати в своєму житті правду, справедливість – соціяльну та етичну, – красу, постільки вони усі стремлять і мають стреміти до одного, бо *дійсна* правда це є правда, що для усіх людей, завше та усюди, є й має бути однакова, дійсна справедливість є та справедливість, що є й має бути справедливістю усюди й для усіх, дійсна краса не повинна залежати від місця та часу. Отже, те, що є в людському житті «*об'єктивно*» цінним, є усюди й для усіх однакове і те саме, незмінне і нерухоме.

В житті й історії це не є так – ми маємо ріжні наукові, філософічні, релігійні погляди, ми бачимо ріжні побутові звичаї, ріжні моральні приписи, ріжні художні «стилі» та «смаки». Треба думати, що одні із цих поглядів на правду, на справедливість, на красу є *помилкові*, інші є *правильні*. Люди, розуміється, дуже часто помиляються. Історія людства і його сучасність повні такими помилками. І національне життя, національні особливості, національні ріжниці і належать, власне, мовляв, до таких помилок, «ухилів». Історичний розвиток направлений (або ми маємо стреміти до того, щоб він був направ-

лений) до усунення оцих відмін, ріжниць, «ухилів» та помилок. Дійсно визначні особи і з'явища вже і зараз, коли спільність усього людства ще не досягнена, піднімаються над помилками і ріжноманітністю до вселюдського, єдиного і однакового для всіх. Раціоналісти (розумні раціоналісти, по меншій мірі) не роблять із цього висновку, що треба «не визнавати», «відкидати» національні особливості. Вони приймають факт існування цих особливостей як «необхідне зло», що базується на традиції, що не може загинути зараз так само, як не можуть бути усунені помилки та усе фальшиве і невірне, несправедливе у сучасній науці, в сучасному соціяльному устрою, в сучасному художньому «стилі» і т.ін. Але дійсно цінним і важливим є лише «вселюдське», наднаціональне, надчасове.

Як не здається логічно консеквентним оцей погляд на проблему нації і які не наводяться в оборону його історичні аргументи, але в ньому самому лежать такі глибокі та основні помилки, що з повним правом ми можемо погодитися з тими представниками «романтичного» погляду на націю, що на ці помилки та однобічність раціоналістичного погляду вказують.

Вже в органічному житті ми зустрічаємо таке багатство ріжних форм та типів, яке показує нам, що навряд чи може існувати життя (не тільки органічне, а й людське – індивідуально-психічне та суспільне), яке б такої ріжноманітности форм та типів у собі не мало. Чи можлива природа, в якій би був лише один тип рослин або одна порода тварин? Чи мало б сенс людське життя, коли б воно відбувалось серед, може, й ідеальних, але цілком подібних один до одного людей? Це, може, з пункту погляду розуму «незрозуміла» витрата сили і матерії, що природа продукує ріжноманітні та по-ріжному збудовані істоти, але ця «незрозумілість» лише вказує, що розум не є здібний зрозуміти життя, як воно є, до кінця, показує, що природа не є наскрізь «розумна» і раціональна, але ні в якім разі не може бути аргументом, доказом того, що ця природа «помиляється», йде «хибним» шляхом, бо якраз ця ріжноманітність органічних форм в природі зумовлює, робить можливою пишність і розкіш органічного життя, поскільки ріжноманітні типи, форми й породи – в боротьбі та співпраці між собою – жиють через постійний обмін між собою матерії та сили. Так само і людське суспільство можливе лише тому, що є ріжноманітність і ріжнобарвність типів і психологічних осіб окремих людей, бо ніяке суспільство не склалося б із цілком однакових однотипових індивідуумів.

Так само стоїть справа і в історії, і в культурі. Найліпшим прикладом можуть бути зміни в історії людства. Ріжні стилі – клясичний і романтичний, ґотика і рококо можуть бути для нас одночасно прекрасні, не дивлячись на всю їх протилежність та розбіжність і не дивлячись на нашу найбільшу симпатію до того або іншого з них. Так і в інших сферах культурної творчости. *Вічні* цінності не є такі одноманітні і однобічні, як це вважає раціоналістичний погляд. І в повноті *історичного* життя реалізуються окремі боки, форми вічної краси, одна за однією, а то й разом у ріжних «напрямах», «течіях» мистецтва! Так само не тільки в мистецтві, а й в інших формах культурного життя – в релігії, філософії, науці. «Вселюдське» значіння, вічність окремих культурних форм (у тім числі і форм національного життя) є таке саме, як абсолютне значіння окремих однобічних «напрямків», «шкіл», течій та стилів у мистецтві. Це ріжні прояви, ріжні реалізації, здійснення тих самих – абсолютної правди, краси, святости, справедливости. І цінність їх якраз і полягає у їх індивідуальності, окремішності, бо якраз те, що в усіх них є індивідуальне і доповнює інші вияви, освітлює абсолютні цінності з інших сторін, ще не виявлених в інших здійсненнях їх у історії.

Цілком ясно, як треба з цього пункту погляду розв'язати питання про відношення між нацією та людством, між національним та вселюдським, – кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в оцих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живий. Тому кожна нація якраз в своєму своєрідному, оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значіння. Як живі, ріжноманітні людські індивідууми у суспільстві, так конкретні, ріжноманітні нації з'єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливе. Тому-то романтичний погляд на націю аж ніяк не веде до національної виключности і національного засліплення. В той час як на ґрунті раціональної теорії нації часто буває, що представник якогось окремого національного типу свій національний тип приймає за *єдиний* «правильний», *єдиний* вічно цінний, – для представника романтичної теорії це значить просто піти проти передпосилок власної думки, і це було б можливо, лише коли б він залишив основи власної теорії.

Розуміється, теорія нації не обмежується лише тим, що ми сказали вгорі. Але зараз ми можемо цим обмежитись, бо сказаного досить, щоб зрозуміти проблему національної філософії.

2. ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЇ

Так само, як на націю, можна дивитись і на усі продукти національної культури – на національне мистецтво, науку, філософію. Є два погляди на філософічне знаття, що якнайтісніше зв'язані з тими, про які ми говорили у відношенні до нації.

На розвиток філософії можна дивитись як на процес постійного накупчування окремих пізнань. Філософія складається, мовляв, із окремих тверджень, вірних або невірних. Розвиток філософії і є процес збільшення кількости вірних тверджень та спростування і відкидання невірних. Отже, історія філософії є історія *помилок* людського духа. Поскільки помилки виправляються, відпадають, постільки ми маємо справу вже з надісторичним.

Цьому поглядові треба протиставити інший, який був найбільш рішучо та послідовно розвинений на початку XIX віку Гегелем. Абсолютна правда не може розкритися ні в якому *закінченому* вияві. Кожний окремий вияв абсолютної правди, тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише *часткова* правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного. Ця «неповнота» є причиною змін і боротьби ідей в історії думки. Одна неповна правда бореться з іншою, теж неповною та частковою. Але і усяке сполучення таких «неповних», «часткових» правд в єдність, усяка їх «синтеза», яка може бути досягнена обмеженим людським розумом, є необхідно теж неповна, теж часткова і тому вимагає знов доповнення. Тому ані на одній синтезі історичний розвиток філософії не кінчається, тому повстають усе нові й нові противенства між світоглядами та пунктами погляду, що сполучаються та з'єднуються в усе нових і нових синтезах – кроках до безмежної повноти, абсолютної правди.

Так ми розуміємо значіння факту існування багатьох «філософій», себто багатьох «шкіл», течій, напрямів, світоглядів. Кожна конкретна філософічна система є одночасно обмежений та частковий вияв абсолютної правди і вияв певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного і т.ін. пункту погляду. Кожна конкретна «філософія», себто певна окрема філософічна система, є певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійности тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди. Як не мусимо говорити, що лише один *тип* людей є здібний до моральности, а, навпаки, вважаємо, що кожна людина зі своєю індивідуальною своєрідністю є однаково цінним і важливим елементом «морального всесвіту», як ми не можемо вважати лише один художній стиль носителем прекрасного, краси, а вважаємо, що в кожнім розкриваються ріжні і в ріжноманітності своїй однаково важливі сторони краси, так само і щодо окремих «філософій». І як моральний світ збіднів би, якби не було ріжних типів людей, що ріжними шляхами і у ріжних формах стремлять до справедливости, як збідніло б мистецтво, коли б воно стратило ріжні національні та історично зумовлені стилі, так і з пункту погляду філософії, якби не було ріжних історично-змінливих та національних «стилів» у ній.

Не треба думати, що неможливі зовсім «помилки» у філософії. Але джерело та характер цих помилок є інші, ніж звичайно собі уявляють. «Помилки» мають головним чином «негативний» характер – є неґацією якоїсь реальности, яку не помічає автор тієї чи іншої теорії. Іншими словами – помилковість у філософії є проголошення «однобічного» і обмеженого абсолютно-вірним та безумовним. Так кожна «філософія», кожна окрема система, що хоче бачити у собі реалізацію *абсолютної* правди, стає помилковою. Кожна національна філософія, що хоче бачити у собі *єдину* й *усю* правду, стає на хибний шлях.

3. РОЗВИТОК ФІЛОСОФІЇ

Хід розвитку філософічної думки є тому ніби перехід від однієї часткової правди до другої, від однієї «однобічности» до другої і може бути безплідним хитанням між цими однобічними, обмеженими правдами, а іноді – піднятям над тими однобічностями, що в даний історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі, злиттям цих «однобічностей» у єдність, до «синтези» їх. І ця синтеза залишається все ж обмеженою, однобічною, але вона, поскільки вона зливає два однобічних означення Абсолютного, є тим самим вже «вища», ближча до абсолютної правди. Розвиток філософії і полягає, головним чином, у цих моментах синтези.

Звернувши увагу на цей «синтетичний» характер філософічної творчости, ми зрозуміємо і те, що ті основні посилки, які лежать в основі синтези, повинні бути якнайбільшим «доповненням» одна однієї, себто повинні бути противними одна одній. Розвиток філософії і є дійсно рух між протилежностями і через протилежності до синтези.

Такий є рух цих протилежностей і в межах кожної національної філософії. Тому-то можна говорити, що у кожної національности звичайно репрезентовані якісь дві полярно протилежні течії. Так само можна бачити полярно протилежні устремління і в кожну історичну епоху, так само полярні протилежності розвиваються і в межах кожної окремої течії чи напрямку. Але ці полярні протилежності мають між собою щось спільне, завдяки чому вони – не кожна окремо, а обидві разом – характеризують дану націю, епоху, філософічний напрям тощо. Так, у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії – емпіризм та платонізм, в німецькій – спекулятивна й індуктивна мето́ди, в російській – релігійні тенденції і ріжні форми «просвічености» – матеріялізм, позитивізм тощо. Так, в філософії XVII віку борються емпіризм і раціоналізм, у філософії XVIII віку – «просвіченість» та містична релігійність, в філософії XIX віку спекулятивна філософія та позитивізм і т. д. Так само борються протилежні тенденції і в межах кожного окремого напрямку: в раціоналізмі – скептицизм та реалізм, що вірить в самостійне існування понять, в емпіризмі кладеться в основу або досвід сенсуальний, або позазмисловий, в «просвіченості» маємо раціоналістичний та сенсуалістичний полюси і т. д.

* * *

Самі національні пункти погляду в філософії є у відношенні один до одного саме такими противенствами, протиріччями, через які проходить розвиток світової філософії як цілого. Тому-то лінія філософічного розвитку в ріжні епохи, так би мовити, проходить через ріжні країни, через ріжні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої

нації, іноді проходить через неї лише один раз. Таким чином, окрема нація в певні моменти репрезентує історичну сучасність – іноді разом з іншими націями, а іноді і сама.

Переважно три моменти характеризують особливості філософії даної національности: 1) форма вияву філософічних думок, 2) метода філософічного дослідження, 3) будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей. Форма вияву філософічних думок, може, є найбільш зовнішня національна риса у філософії. Стремління до простоти і прозорости у англійців, стремління до симетрії і схематизму у французькій філософії, стремління до відкриття «діялектичних моментів», протирічь і «руху» думки між ними – в німецькій (що здається декому «туманністю» німецької думки) – це є, без сумніву, важливі, але зовнішні риси. Значно більше значіння має метода філософування – емпірична та індуктивна метода англійської філософії, раціоналістичні докази у французькій, трансцендентальна та діялектична метода у німецькій накладає відбиток на саме єство філософічних систем цих націй. Ще глибше значіння будови системи. Від цього залежать як максимально оригінальні і цінні, так, щоправда, й максимально «помилкові» національні риси філософічних систем. Ріжне постановлення в системі цінностей релігійних, теоретичних, етичних, естетичних, вітальних і т.д. – це, розуміється, є основа системи. Так само залежить від цього архітектонічного моменту і ріжна характеристика окремих сфер цінностей – «почуття», «припис», «обов'язок» є основні форми моральних цінностей в англійській, французькій та німецькій етиці або згода з досвідом, з розумом, із внутрішньою закономірністю пізнання – як теоретико-пізнавчий критерій в тих самих націй. Поскільки одно із цих тверджень абсолютизується, проголошується загальнозначним і негуються усі інші, постільки ми маємо справу з основними помилками національних філософій.

Так! Національні «помилки» дуже характеристичні, дуже важливі для «стилю» національних філософій, так само, як «помилки», «хиби» людини не менш характеристичні для неї, як її позитивні сторони. Так само, як людина, і нація має кожна свої певні конкретні «небезпеки», можливості падіння. Так, зокрема, – у сфері філософії. Англійський емпіризм має тенденцію до виродження у поверховість, французький раціоналізм – у схематизм та бідність, німецька спекулятивна філософія – у зайву темноту та штучну конструктивність.

4. УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

Коли ми говорили, що лінія філософічного розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших славянських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» – чи то українець, чи представник якоїсь іншої славянської нації – утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку філософії в світовому масштабі. Мало цього, в межах національних у славян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки. Так *починався* розвиток у більшості народів старого та нового часу. Але філософічні тенденції кожного народу виявлялися яскраво й виразно завше лише в постатях великих систематиків, і лише тоді виразно виступали риси філософічного національного обличчя. Можна сміливо сказати, що національні особливості філософії досократиків та навіть Сократа стали ясними лише після Платона та Аристотеля. Так само німецька філософія середньовіччя та ренесансу, а може, навіть Ляйбніц, стають нам зрозумілі цілком у своєму національному характері лише після Канта та т.зв. «німецького ідеалізму» (Фіхте, Шеллінг, Гегель). Так само в Англії середньовічні течії з ухилом в бік емпіризму стають нам ясні, лише коли ми знайомимося з англійським емпіризмом новітніх часів, або англійський платонізм XVII віку стає зрозумілий при освітленні його з пункту погляду англійського гегеліянства кінця XIX – початку XX віку.

Тому ми знаходимось в досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософічну думку, бо ми можемо з повною певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мисленників майбутнього. Власне, так само стоїть справа і в інших славян. Ані релігійна філософія у росіян, ані «месіянізм» у поляків теж не досягли такого рівня, щоб можна було говорити про світове їх значіння.

Славянській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Тоді те оригінальне, що, може, є в зародку в творах теперішніх славянських мисленників, виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духа, не лише перед усім світом, а й перед народом самим. Так, Ніцше побачив в трьох великих представниках німецької філософії – у Ляйбніці, Канті, Гегелі (з яких він ні з одним не погоджувався) – вияв німецького духа. Чи можемо ми сказати, – питає він себе, – що основні твори німецьких філософів є «німецькі»? «Чи маємо ми право сказати: вони є твір «німецької душі» або по меншій мірі її симптом, в такому сенсі, як, напр., ідеологію Платона, його майже релігійне божевілля форми ми звикли вважати явищем «грецької душі»? Чи були дійсно німецькі філософи – філософічно *німці*? Я нагадаю три випадки. По-перше, незрівнянне відкриття Ляйбніца, з яким він залишився переможцем не тільки над Декартом, а й над усіма, хто до його філософував, – що свідомість є для уявління лише випадкової ознакою, а *не* його необхідним та сутним атрибутом; отже, що те, що ми звемо свідомістю, є тільки одним із станів нашого духовного та психічного світу і *далеко ще не він сам*. Пригадаємо, по-друге, той колосальний знак запитання, який Кант поставив над поняттям причиновости. Він почав обережно відмежовувати сферу, в межах якої це поняття має взагалі сенс. Візьме-

мо, по-третє, той подивний виступ Гегеля, яким він зрушив усі добрі і злі логічні звички і звичаї, почавши вчити, що родові поняття розвиваються одно із другого. Чи є в цій гегелівській новині, яка вперше принесла основне поняття «розвитку» в науку, щось німецьке? Так, без сумніву: в усіх трьох випадках ми почуваємо, що «відкрите» та вгадане щось у нас самих, і ми вдячні за це і здивовані разом, – кожне із цих тверджень є ґрунтовна частина німецького самопізнання, самодосвіду, самосхоплення. «Наш внутрішній світ є значно богатіший, ширший, глибший», – так почуваємо ми усі з Ляйбніцом; як німці, ми сумніваємося разом з Кантом в остаточній значності природознавчого пізнання та взагалі в тому, що *можна* назвати «причиновим»: *приступне* пізнанню здається нам як таке вже менш цінним. Ми, німці, є гегеліянці, навіть якби ніколи не було ніякого Гегеля, поскільки (в протилежність усім романцям) уділюємо інстинктивно ставанню, розвитку глибший сенс і більшу вартість, ніж тому, що «є», – ми анітрохи не віримо в поняття «буття»; так само, поскільки ми не бажаємо визнати за нашою людською логікою, що вона є логіка яко така, єдина форма логіки» (Werke, V, 299–301, «Fröhliche Wissenschaft», V, § 357).

Досі ми не маємо таких філософів, значіння яких для усіх було б таке безумовне, як значіння, скажемо, Канта в історії німецької думки, яке визнає навіть Ніцше, що був запеклим ворогом Канта і кантіянства, або зі значінням Декарта, Мальбранша, Паскаля для французької думки. Розуміється, можна говорити про Сковороду, Гоголя або Юркевича як про типових представників національного українського характеру. Але ні першому, ні другому, ні третьому не вдалося свої своєрідні думки прищепити світовій думці, та щодо Сковороди і Гоголя, то вони більше належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточну формуловку.

Для характеристики української філософічної думки робить великі труднощі ще те, що українське культурне життя не завше було різко та яскраво усамостійнене і відокремлене. Мінявся і ступінь політичної залежности і ступінь рівня національної свідомости, зокрема національної свідомости інтеліґенції, – отже, найважливіші з передпосилок культурного розвитку. Українська історія знижується на певний час до рівня «областної історії» (російської, почасти польської). Наслідком цього було те, що значна частина видатніших представників української думки працювала поза межами України, а навпаки, на Україні брали живу участь в культурному життю чужинці.

Навіть мова, яка часто може служити критерієм, чи відносити дану особу до тієї чи іншої культури, і вона тут не може бути певним мірилом вже через те, що в українській мові майже не писав ніхто з українських мисленників. Проте національні особливості виявлялись в їх думках, як це завжди буває, цілком спонтанно, «само собою». В XIX віці на Україні – і ніяк не асимілюючись з українським життям – перебували представники інших націй. Вони мали певні «впливи», іноді досить широкі. Інші чужинці були тісніше зв'язані з Україною – походженням і вихованням, участю в національнім русі. Вони свідомо стреміли зрозуміти психологію українського народу, перейняти його традиції. Розуміється, в межах кожної нації існують завше ріжні групи культурних діячів, що в досить ріжних ступенях і формах виявляють дух даної нації. На Україні, одначе, було багато таких, що занадто далеко стояли від місцевих культурних традицій. Проте не може бути сумніву, що характеристику української психіки та особливостей української думки дістанемо не менше виразну, ніж, напр., характеристику, що її дають ріжні автори окремим німецьким «племенам» («Stämme»), які, хоч і ніколи не були національно відокремлені від цілої німецької нації, але мали сильні місцеві державні, політичні, культурні традиції. На Україні протягом одного віку ці традиції були у великому занепаді. Натомісць протягом століть перед тим вони були самостійні та повинні були відстоювати себе проти натиску чужонаціональних стихій з ріжних боків.

Для українського філософічного життя, може, ще занадто рано писати історію його. Але така спроба все ж є можлива. Лише треба і авторові, і читачеві ставитися до її вислідків, як до лише провізоричних, тимчасових, мати на увазі, що вони, можливо, будуть виправлені і скореґовані дальшими дослідженнями.

5. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

До проблеми національної філософії можемо вказати лише небагато праць: *H. Cohen*: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes, Berlin, 1914; *W. Wundt*: Die Nationen und ihre Philosophie, Lpz., 1915; статті *M. Scheler'a* в його збірнику статей «Vom Genius des Krieges», Lpz., 1917, і «Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre», том III, Berlin, 1923; дуже добрий матеріял до зрозуміння духа грецької філософії дає *J. Stenzel*: Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung («Neue Jahrbücher für klassische Philologie», 1921). Окремі замітки розкидані в ріжних працях Н. Бердяєва. *Я* готую до друку статтю «Платон як філософ національної грецької культури».

До історії української філософії див.: *Clemens Hankewicz*: Gründzüge der slawischen Philosophie, I Heft, Krakau, 1869; 2 вид. Rzeszow, 1873; *В. Щурат*: Українські джерела до історії філософії, Львів, 1908; *моя* книга: Філософія на Україні, Прага, 1926; 2 вид., I частина, Прага, 1929 (рецензії, які дають деякі доповнення і поправки: *В. З.* «Поступ», 1928, 3-4; *Я. Колубовський*: «Записки Ніжинського Інституту Нар. Освіти». VIII, 1928; *Г. Флоровський*: «Путь», 1929).

II
УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНІЙ ХАРАКТЕР І СВІТОГЛЯД

1. ЗАГАЛЬНІ ЗАМІТКИ

Цілком ясно, що було б дуже добре починати характеристику історичного розвитку якоїсь національної філософії начерком тих національних підвалин, на яких ця філософія виростає. Ці підвалини є те, що ми могли б назвати «народнім світоглядом». Народній світогляд є національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що́ *цей* нарід в світі любить, чого в житті він уникає, що́ в людині найвище оцінює, до чого ставиться неґативно і т. д.

Розуміється, протягом віків народній світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур, і великі зміни у власнім житті – все це накладає свій відбиток на психіку народню. Народній світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації. Але й ті, й інші в кожен даний момент накладають свій відбиток на філософічну творчість представників даної нації.

Не треба думати, одначе, що народній характер і світогляд є повна та цілісна єдність. Є завше в кожній нації ріжні психологічні типи людей, є певні ріжноманітні соціяльні типи, є, нарешті, місцеві відміни, що можемо назвати племінними. Усі такі відміни дуже ускладнюють національне обличчя народу і роблять його характеристику надзвичайно складним завданням. Від цієї ріжноманітности характерів залежать і певні ухили у світогляді.

Не тільки з цієї причини і не тільки тому, що сучасна психологічна наука ще не дає нам певних метод до переведення психологічної характеристики певного національного типу, утримуємося ми тут від детальної спроби національної характеристики «українця». Головним чином утримує нас від цього те, що ми самі не прийшли до *певного* і *закінченого* вислідку у цім відношенні, а існуюча література теж не дає нам яскравої характеристики українського національного типу.

Ми обмежимося тут лише певними натяками на те, що здається нам найбільш безсумнівним, попередивши, одначе, що одмічені нами риси є, на жаль, лише дуже загальні і без великого уточнення навряд чи можуть вважатися основою «характереології» українського народу.

2. СПРОБА ХАРАКТЕРИСТИКИ

До характеристики національного типу можна йти трьома шляхами. Перший із них – це дослідження народньої творчости, другий – характеристика найбільш «блискучих», яскравих, виразних історичних епох, які даний нарід пережив, третій – характеристика найбільш значних, «великих», видатних представників даного народу.

Перший шлях є, може, максимально надійний. Але він має, в кожнім разі, дві труднощі. По-перше, в продуктах народньої творчости ми маємо надзвичайно ріжнобарвний конґломерат продуктів ріжних епох і ріжних «типів», ріжних напрямків, що почасти зливалися між собою, почасти залишалися та залишаються незлитими й досі. Якби ми звернулися, напр., до «народньої мудрости» українського народу, то ми дістали б на трохи чи не найголовніші питання майже протилежні відповіді. Бо ці відповіді беруть початок і в дохристіянському часі, і в християнському; і від «правовір'я» християнського, і від ожидовілих, і від уніятів, і від католиків, і від «аріян»; і від селян, і від козаків, і від шляхти, і від аскетичного світогляду Лаври, і від бароккового письменства Київської Академії. Дуже багато елементів народньої творчости є спільні Україні та її сусідам, українцям та іншим славянам, українцям та іншим хліборобським народам. Детальна та старанна аналіза не є проробленa і досі, і тому наша характеристика може випадати лише дуже загальною і неточною.

Характеристика українського національного характеру, на яку дають нам право аналізи народнього світогляду, випадає так. По-перше, безумовною рисою психічного укладу українця є – *емоціоналізм* і *сентименталізм*, *чутливість* та *ліризм*; найяскравіше виявляються ці риси в *естетизмі* українського народнього життя і обрядовості; з емоціоналізмом зв'язані, безумовно, і значні впливи протестантської релігійности на Україні, бо ж однією із сторін протестантизму є висока оцінка в ньому «внутрішнього» в людині; одним з боків емоціоналізму є і своєрідний український гумор, що є однією із найбільш глибоких виявів «артистизму» української вдачі. Поруч з цими рисами стоять *індивідуалізм* та *стремління* до «*свободи*» в ріжних розумінях цього слова; ця риса стає іноді в конфлікт до першої, – проти примирливости естетизму, прийняття ним усього в світі, поскільки воно є «прекрасне», гармонійности тієї картини світу та життя, що розлягається перед естетичним зором; індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма, до розкладу усякої життьової форми; разом з тим індивіду-

алізм може вести і веде в певних випадках до глибоко позитивних форм творчости і активности. Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – *неспокій* і *рухливість*, більш *психічні*, ніж зовнішні, неспокій і рухливість, що є, яко зі своєю основою, зв'язані із певним «артистизмом» натури, зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми, але разом з тим і з індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивідуума, а не може відшукати їх в ньому самім; з цією рисою зв'язані і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життьових форм, усі жорстокі та криваві сторінки української історії.

Вже у згаданих вище рисах ми бачимо в зародку тенденції історичного життя українського народу. Ці історичні тенденції накладали свій відбиток на ті психічні властивості українського народу, що вже існували у відповідний час. Можемо навіть сказати, що народній характер *вибирав* для себе те із історичних подій, що якраз відповідало його єству. Найбільш важливими моментами історичного розвитку українського національного характеру треба вважати постійне тло української історії – природу України та два періоди історичні – князівську добу та добу барокко.

Степ був тією основою, що якнайбільше придалася до усталення психічних рис, про які ми вже говорили. Тут треба додати лише ще одно: степ є безумовно та форма буття природи, що може бути поставлена поруч з тими західньоевропейськими ляндшафтами, які є головними носителями *величности*. Те почуття безмежно могутнього або безмежно великого, що викликають *море*, *ліс* і *гори*, приймає також специфічну форму і у степу, що сполучує широту і розмах краєвиду з буйним розквітом життя природи; естетичне і релігійне почуття і філософічна свідомість однаково прокидаються на ґрунті степового ляндшафту. Як море, ліс і гори, так само і степ має свої «небезпеки»; почуття величного породжувало тут своєрідний – і історично зумовлений – «неспокій», бо ж степ довгі століття був ніби джерелом вічної загрози кочовників, все нових та нових руйнівничих людських хвиль.

Основним культурним з'явищем князівської доби було прийняття християнства та утворення на його ґрунті письменства. Треба визнати, що християнство, узяте із Візантії, не принесло з собою специфічних візантійських впливів. Основний вплив був все ж вплив старохристіянської літератури (щоправда, у візантійському виборі й освітленні). Отці церкви і Святе Письмо – це були ті духовні сили, що впливали на стару Русь. Отже, на Русь прийшли відгуки *гелінізму*. Геліністичні впливи, безумовно, відбилися і на усьому народньому світогляді і знайшли – почасти – нове життя в новіші часи, зокрема у Сковороди та Юркевича. Найвиразніші і найзначніші є впливи *барокко*. Впливи барокка дали на українському ґрунті розквіт пластичного мистецтва та літератури; до цього ж часу належить і максимально інтенсивна релігійна боротьба на українських землях і найширший розмах політичного життя. Риси духовости барокко залишилися в українському національному типі аж досі. Основна духовна риса барокко – це «*декоративність*», що цінить більше широкий жест, ніж глибокий зміст, – більше розмах і кількість, ніж внутрішню якість, більше – вираз, форми вияву змісту, ніж зміст самий, одним словом – цінить більше «здаватися», ніж «бути». Але в психічній сфері стремління до «декоративности», до широкого жесту, до «імпозантности» природно веде до певної ілюзорної пишноти та маєстатности, за якою, може, нема достатньої духовної підпори, веде до певного «психічного авантюризму», що відбивається і в життю, і в культурній творчості. Залишили слід, розуміється, і глибші та значніші риси бароккової духовности – стремління до великого та до безмежности, відсутність страху перед сполученням протилежностей (синтеза християнства та античности в зах.-евр. барокку, що відбилося і в українському). Духовно споріднений з барокком романтизм теж знайшов на Україні в XIX віці глибокий та широкий відгук, – і дивним чином впливи романтики тягнуться протягом цілого століття, навіть і через ті часи, що були максимально «антиромантичні».

Нарешті ми можемо піти і шляхом спостережень над видатнішими представниками української нації – як над їх життям, так і над їхніми думками. І коли ми, може, і знайдемо велику розбіжність людських рис і якостей, то все ж деякі риси висунуться перед нами як «типові». Із таких «типових» рис треба згадати декілька. *Емоціоналізм* виявляється у високій оцінці життя почуття. Почуття, емоція оцінюється навіть як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич). «*Філософія серця*» (Юркевич) є характеристична для української думки. Але ця «філософія серця» має і інший сенс, – в людському душевнім житті глибше, ніж свідомі психічні переживання, служить їх основа – «серце», найглибше в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки (Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). З цим зв'язане і визнання, що *людина* є малий світ, «*мікрокосмос*», бо в «сердечній глибині», безодні криється усе, що є у цілому світі (К. Тр. Ставровецький, Сковорода, Гоголь). Безумовно, характеристична риса психічної вдачі видатних українців це – на певний час в житті і в певних умовах – ухил до духовного *усамотнення*, що Гоголь звав «духовний монастир» (Сковорода, Гоголь, Максимович, Куліш). Це усамотнення духовне є, безумовно, імпульсом до визнання величезної етичної цінности за індивідуумом, визнання для кожної людини права на власний, індивідуальний етичний шлях, те, що ми могли б назвати «*плюралістичною етикою*» (Сковорода, Гоголь). Але між окремими різноманітними етичними типами повинна панувати не боротьба, а згода і гармонія – «*мир*» є основна етична і соціяльна цінність, мир між людьми та мир людини з Богом (Київська школа, Сковорода, Гоголь, Юркевич, Куліш). Виявом цього стремління до гармонії між людьми є, безумовно, той факт, що українські мисленники завше стреміли зайняти позиції

примирливі – віддати справедливу оцінку навіть протилежним їм думкам, ворожим течіям (напр., Юркевич, Лесевич). Скрайні течії – в якому б то не було напрямі – не знаходили відгуку. До ідеалу гармонії зовнішньої приєднується ідеал гармонії внутрішньої. Ідеал *внутрішньої гармонії* є найвищим ідеалом етичної свідомости. Чи багато мисленників досягнули цього ідеалу, судити важко. Сковорода і Гоголь найбільше до цього наближувалися. *Релігійне забарвлення* яскраво виступає в історії української думки.

Дуже типові риси національного характеру відкривають симпатії представників даної нації до інших націй. У визначних українських мисленників знаходимо такі симпатії головним чином до німців (Прокопович, Сковорода, «Книги битія укр. народу», почасти Куліш, Б. Кістяковський) та італійців (Гоголь). Ті симпатії, які висловлюють Гоголь або Куліш до росіян, мають політичний, а не психологічний характер.

Підкреслимо наприкінці знов, що ця характеристика українського національного типу в його статиці й динаміці є де в чому гіпотетична. Але головні риси її легко підтвердити окремими прикладами, з якими зустрінемося в усіх главах цієї нашої книги.

3. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

Див.: «Двѣ русскія народности» *Костомарова* («Твори» в серії «Руська письменність»); стаття в «Правді», 1888 р., що складена з використанням викладів *В. Б. Антоновича*; *І. Нечуй-Левицький*: Світогляд українського народа, Львів, 1878; *Ф. Р.(ильський)*: К изученію украинскаго народнаго міровоззрѣнія, «Кіевская старина», 1888, 11, 1890, 9–10, 1908, 4–5; *Ф. Булашов*: Космологическія воззрѣнія украинскаго народа, т. I, Кіев, 1909; *моя* стаття: «Philosophie des Herzens auf dem ukrainischen Boden» в «Ostslawische Studien», Prag, 1931, що мною видані.

III
ФІЛОСОФІЯ У СТАРІЙ УКРАЇНІ

1. ПРИЙНЯТТЯ ХРИСТІЯНСТВА

Ми майже не знаємо в культурній історії Европи випадків, коли б філософічний інтерес та філософічна творчість проявилася в якогось народу спонтанно, незалежно від чужих впливів. Навіть греки, як здається, не роблять винятку, бо філософічна спекуляція в них виросла не тільки на ґрунті власно-грецької релігійности, а і під помітними впливами Сходу.

Не роблять виїмку в цьому відношенню і українці. Філософічний інтерес прокинувся в історії Руси після прийняття християнства. Християнська філософія була першою, яка *могла* підняти інтерес до філософічної думки взагалі. Немає сумніву, що цю свою функцію та християнська література, що стала по прийнятті християнства в Києві відома, виконувала лише в дуже незначній мірі. Релігійна література приймалася читачем в її релігійно-повчальній функції і безпосередньо до філософічних розумувань не приводила. Той колосальний переворот у світогляді, до якого привело прийняття християнства, відбувався якось «підсвідомо», виявляючися більше в сфері зовнішніх форм життя і захоплюючи в психіці людини лише сферу релігійного переживання.

Найліпшим доказом дійсного філософічного зацікавлення є завше спроба якоїсь самостійної філософічної творчости. Філософічна думка має завше тенденцію до творчости, не залишається статичною, а переходить (хоч би до компілятивного) оброблення засвоєних чужих думок. Цього не маємо на Україні ще досить довго після прийняття християнства.

Першими творами, яким можемо надати філософічного значіння, є переклади творів отців церкви. Їх ми зустріваємо у старій Русі досить багато. Репрезентовані імена майже усіх значніших східніх отців церкви і декого із західніх. В збірниках (Збірники Святославові 1073, 1076 рр., «Пчоли», «Діоптра») зустріваємо уривки та цитати і із християнських, і із старогрецьких філософів. Але це завше окремі уривки, здебільшого морального змісту, що більше

говорили до моральної, аніж до теоретично-філософічної свідомости читача. Зустріваємо цитати зі згадками імен Пітагора, Демокрита, Сократа, Аристипа, Діогена, Платона, Аристотеля, Зенона (стоїка), Епіктета. Але ці цитати ані могли бути джерелом дальшої цікавости до античних філософів, ані давали будь-яких відомостей про цих авторів і, власне, цілком розчинялися в моралістично-повчальнім матеріялі збірників. Оповідання про створення світу (Шестодневи) і природничі твори («Християнська топографія») мали в своїй основі передпосилки античної фізики та метафізики. Але пересічного читача цікавили не ці передпосилки, а той догматичний, а почасти і моралістичний елемент, що в них подавався.

Безумовно, могли бути і читачі іншого типу – серед духовенства та чернецтва. Але вони підносили ширшим колам лише ті релігійні та моралістичні елементи християнської філософії, які цим масам могли бути корисні та приступні. Зміна світогляду, проникнення до нього християнських елементів було, без сумніву, визначним наслідком цієї проповідної та письменницької діяльности. Але філософія як така залишилася при цьому поза межами уваги та цікавости.

Все ж і в цих творах, а ще більше в творах історичного змісту (хроніки Георгія Амартола, Малали), зустріваємо і деякі цілком об'єктивні, хоч скупі відомості про метафізику, релігійну філософію, психологію Платона, Аристотеля. Вони ні в якім разі не були цілком чужі українській старовині, – мудріші із філософів, попередники християнства, щоправда, висловлювали і деякі «єретицькі» погляди. «Стаціонарне» читання наших предків, які уважно зупинялися над кожним реченням та кожним словом, дозволяло і з тих скупих відомостей, які були в староруській літературі, напр., про Платона, скласти живий та рельєфний його образ.

У оригінальній проповідній та письменницькій творчості тих часів зустріваємо небагато елементів філософічних. Головним чином теоретична думка робить спробу усвідомити собі *моральний* світогляд християнства. В творах митрополита Іларіона, Теодосія Печерського, Климента Смолятича, Кирила Туровського зустріваємо цілу низку моральних рефлексій. Цікавість викликають і христологічні проблеми, і проблема витовмачення (символічного) Святого Письма. Так само моральні рефлексії знаходимо і в творах декого із світських письменників, напр., Володимира Мономаха. Можна, розуміється, помітити і простежити вплив античних (неоплатонічних та аристотелівських) думок на усю староруську літературу (напр., Літописи), вплив, що ішов через посередництво релігійної літератури.

Вже від XVI віку маємо каталог однієї манастирської бібліотеки (Супрасльського манастиря). Книжки ці, розуміється, походженням старші XVI віку і, головним чином, мають походити з українських земель. В цьому каталозі знайдемо досить широкий відділ творів отців церкви. Там зустріваємо Іоанна Златоустого, Григорія Богослова, Василія Великого, Діонісія Ареопагіта (твори, що йому приписувалися), Кирила Єрусалимського, Єфрема Сирина, Іоанна Дамаскина і т.д. Це, розуміється, широке джерело філософічних ідей. Але про впливи *саме* філософічних ідей отців церкви маємо поки що замало відомостей. На перше місце треба тут, розуміється, поставити «Ареопагітики», в яких маємо блискучу спекулятивну синтезу християнства і платонізму.

2. «ОЖИДОВІЛІ»

Вже на межі нових часів зустріваємо на Україні цілу низку творів суто філософічного змісту. Ці твори було перекладено так званими «ожидовілими», представниками цікавого релігійного руху XV – XVI вв., що з України перейшов і на північ і єство якого нам і досі не зовсім ясне. Чи були «ожидовілі» дійсно «сектою», себто чи зміняли вони в чомусь догмати православної віри, чи дійсно вони були під *релігійним* впливом жидівства? Або вони були тільки людьми, що їх не задовольняли форми релігійного життя тодішньої української православної церкви, і вони шукали тільки *знайомства* з іншими культурними сферами та на цьому шляху прийшли до жидівської культури середньовіччя і через її посередництво до арабської? Чи були «ожидовілі» за своїм культурним типом представниками середньовіччя, або в їх шуканнях відбилися впливи ренесансу західньоевропейського, який теж не без цікавости ставився до арабсько-жидівської філософічної літератури? Зараз не можемо дати на усі ці питання певної відповіді. До нас дійшли лише окремі твори, що вийшли із кол «ожидовілих», і тенденційні звістки їх ворогів, – і то дуже скупі.

Література «ожидовілих», що дійшла до наших часів, складається із небагатьох перекладених творів теологічно-філософічної літератури арабсько-жидівської культурної сфери. Так звана «Логіка Авіасафа» (що заховалася в рукописах з XV в.) є переклад частини твору арабського філософа XI–XII вв. Альґазалі – «Стремління філософів». Перекладений «Увід до філософії», який має в собі логіку і початки метафізики. Переклад зроблено зі скороченнями і до того не з арабської, а зі старожидівської мови. Альґазалі був містиком, що шлях до містицизму хотів обґрунтувати на певному скептицизмі щодо здібностей людського пізнання. В тій частині, що перекладена, маємо, власне, лише термінологічні та систематичні початки його теоретико-пізнавчої логіки. Цікавість до Альґазалі виявив в цей самий час і європейський пізній ренесанс, бо «Logica et philosophia Algazali arabis» вийшла друком у Венеції в латинському перекладі в 1506 р. (Київський список з 1483 р.).

«Промови Мойсея Єгиптянина» є скорочений переклад логіки Мойсея Маймоніда, жидівського філософа XII віку, що вірно слідував Аристотелю. Переклад його сухий і коротенький – скоріше навіть не нарис, а словничок логічної термінології, що виходив на початку XVI віку і в латинській мові: в Базелі р. 1527 – як «Vocabularium logicale» – і в Венеції р. 1550.

«Аристотелеви врата», або «Тайная тайних», – «енциклопедія» київських «ожидовілих» – арабського походження (XI – XII вв.), перекладена зі старожидівської скороченої перерібки; до арабського тексту в жидівській перерібці додано гігієнічні та фізіогномічні замітки, вибрані з арабської та старожидівської літератури. Зміст книги – повчання Аристотеля Александру Македонському, приписи морального характеру та максими, як правити державою. Глибокого філософічного змісту тут не знайдемо, але певна філософічна форма, оформлення в поняттях твору надане. Аристотелю твір цей, розуміється, не належить.

До літератури «ожидовілих» належать також деякі магічні та астрологічні твори тих саме часів і теж жидівського походження. Астрологічна література ближче зв'язана з платонізмом, ніж з аристотелізмом, і до того має ближчий стосунок до доби ренесансу. Отже, цікавість до неї «ожидовілих» могла б бути свідоцтвом на користь їх зв'язків з европейським ренесансом. Перекладали «ожидовілі» і твори космографічного змісту.

Дуже цікавою рисою усієї літератури «ожидовілих» є її своєрідна мова з власною їй лише термінологією. Термінологія ця – перша спроба утворення якоїсь власної філософічної термінології на Україні. Ось кілька прикладів цієї термінології: умыселъ = мета, обрѣтеніе = існування, приводъ = причина, деръжитель = суб'єкт, одержаный = предикат, осудъ = суд (judicium), прилогъ = твердження, уемъ = неґація і т.ін.

Як би то не було, який би то незначний вплив не мала незначна за обсягом філософічна література «ожидовілих», як би не заникли спогади про неї пізніше, – «ожидовілі» були тими, хто вперше ввів в українське культурне оточення твори *суто* філософічного змісту, що мали цікавість *лише* як філософічні і *лише* для читачів з суто філософічним інтересом.

3. ФІЛОСОФІЧНЕ НАВЧАННЯ

Філософічне навчання прийшло на Україну також у тіснім зв'язку з релігійним життям, а власне, з тією релігійною боротьбою, що розвинулася на Україні з кінця XVI віку. «Ожидовілі» були лише першою ластівкою релігійних рухів. За ними прийшов на Україну протестантський рух, що поширився з кінцем XVI віку, головним чином в західніх частинах України. Оживлення католицької активности в XVII віці викликало відпорну акцію з боку православного населення і духовенства. Такі організації, як «братства» православні, стали основою цієї акції. Спроба з католицького боку захопити православних як не прямою акцією, то, так би мовити, «обхідним рухом» – утворення «Унії» – ще ускладнила картину релігійної боротьби.

В кожнім разі в цій релігійній боротьбі основну ролю придбали духовні знаряддя кожної релігійної боротьби – *слово*, *письмо* і *друк*. Основою їх мала бути в тій чи іншій формі *теологічна наука*. Ця теологічна наука здобувається напочатку за кордоном – спочатку католиками, а потім протестантами і уніятами та навіть православними. Українців-поодинаків, а іноді і купки їх, знаходимо з цього часу в Празі, Кракові, Вільні, Ольмюці, Інгольштадті, Відні, Лейдені, Ляйпцігу, Амстердамі, Парижі, Оксфорді, Кембриджі, Римі, Падуї, Данцігу, Кенігсберзі, Галле, Ґеттінґені, Едінбурзі... З діячів релігійного руху XVI – XVIII віків можемо нарахувати кілька десятків таких, що здобували освіту на чужині. А вчилися за кордоном не лише духовні особи і не тільки представники релігійного руху. Вони приносили з собою західньоевропейські ідеї, в тім числі і філософічні, книжки й рукописи, зокрема записки філософічних лекцій західніх шкіл, що позаховувалися в приватних та манастирських книгозбірнях того часу.

Разом з цим позичанням науки на чужині йшла спроба заснування власних наукових осередків – теологічних шкіл, в яких природньо знаходили приміщення й інші фахи навчання, зокрема філософія, як *допомогова* до теології наука. Ці школи великого і малого калібру закладали на українській території і православні, і протестанти, і католики, і унияти. Із цих шкіл Острозька і Київська придбали найбільше значіння. Через ці школи проходили не тільки цілі покоління духовенства, але й представники усіх верств українського суспільства; таким чином, можна вважати їх університетами sui generis. До цих шкіл їхали діставати освіту представники інших православних країн. Пізніше із Київської Академії вийшли діячі, що принесли духовну вищу освіту і до Росії (до Московської Академії) і були посередниками в культурних зносинах Росії з Заходом.

Який же був характер та обсяг навчання філософії у цих школах?

Менше ми знаємо про школу Острозьку (1580 – до приблизно 1608). Знаємо, проте, що філософія в ній викладалася, що серед дічів школи був «астролог, математик і філософ» Ян Лятос (поляк); знаємо, що в Острозі була цікавість до філософічних студій і що князь Курбський за часів свого перебування там зазнайомився трохи і з античною, і з західньоевропейською філософією (див. далі §5), але ближче про *навчання* філософії у Острозі не можемо сказати нічого певного.

Зате Київська Академія (з 1644 р.) залишила нам не тільки імена своїх викладачів філософії, а й значну кількість рукописів, щоправда, дослідниками і досі не оброблених, в яких маємо курси філософії за ввесь час існування Академії.

Ці курси несли філософічний інтерес та філософічну освіту і далеко за межі Києва й України – знаходимо записи київських лекцій в Росії, навіть у Сибіру. Зміст цих курсів в основі до кінця XVIII віку – аристотелівський, що, мабуть, досить нагадує аристотелізм католицьких шкіл того часу або ж аристотелізм протестантський. Вже самі назви курсів говорять про те, що тут викладається «філософія перипатетична», «аристотелівська», «в дусі Аристотеля». Але не треба брати цього занадто буквально. В православній

школі не було тих імпульсів, як по католицьких, дотримуватися Аристотеля в цілому і в деталях. Аристотеля, мабуть, іноді доповнювали «новаторами», представниками нових течій, яких добре знали і згадували, іноді полемізуючи з ними. Викладалися в ці часи в курсі філософії «діялектика і логіка» (це приблизно обсяг Аристотелевого «Органону»), далі «фізика» Аристотеля, що має також суто філософічний характер, нарешті, початки «метафізики» Аристотеля, іноді в ширшому викладі.

У зв'язку з цим повстають ті дві проблеми, які в сучасній українській літературі про Київську Академію ставляться дуже однобічно. Перше питання – про характер філософічного навчання, друге – про його культурне значіння. На філософію, що її вивчали в Академії, встановився в українській літературі твердий погляд, як на «схоластику». Притому «схоластику» розуміють як «суху вченість», що «поринула у теологічні тонкості», що «не торкалася живого життя», що є тільки «гра словами та бездушне розумування», ця «схоластика» це – «мало кому потрібні речі», її представники – «красномовні балакуни», цінність цілої епохи в українському культурному житті є «сумнівна». Ці твердження усі є засудженням певної історичної епохи з пункту погляду нашої сучасности чи, ліпше сказати, певної духовної течії в нашій сучасності. «Середньовічну схоластику» зараз історична наука не оцінює так низько! Але до того шкільна (в цьому значінні «схоластична») наука Академії – можемо майже з повною певністю сказати – не була «*середньовічною* схоластикою». Це була типова схоластика XVII віку, схоластика поренесансова, бароккова, яка синтезувала християнство і античність, якої окремі представники дорівнювались великим філософам нових часів тонкістю та глибиною думки (Суарец). Блискучий розквіт бароккової архітектури, гравюри, письменства мав у філософії Київської Академії, мабуть, значно нижчу, щодо рівня, паралель, але цілком тотожну і відповідну барокковому мистецтву щодо «стилю». Друге питання, чи мала велике культурне значіння ця шкільна наука філософії, що вживала філософію лише як допомогову науку, що не дала самостійних працьовників на філософічному полі. На це питання тут треба дати відповідь іншу, ніж та, що її дають звичайно. Це навчання, шкільне і сухе, все ж утворювало певну традицію суворого і екзактного відношення до думки, звичку мислити в поняттях, традицію до серйозного відношення до теоретичної думки, повагу до неї. Таку традицію не треба недооцінювати. Вона спричинилася до того, що Київська Академія відограла значну ролю в історії філософічної освіти цілої Росії, що вона давала в XVIII і XIX в. професорів трохи не усім російським університетам, традиції Академії обов'язаний Харків тим, що Шад, який на початку XIX віку почав там викладати філософію, зразу знайшов купку досить підготованих учнів – в значній частині із вихованців Академії. Нарешті, Академія дала і одного з найбільших представників української нації – Григорія Сковороду, що не тільки в Академії вчився, а що заховав щире і тепле почуття до неї і до своїх учителів аж до пізніших років свого життя. Нам здається, що ці факти ліпше вирішують питання про значіння академічної філософічної освіти, ніж усякі міркування та оцінки наших сучасників.

Впливом Аристотеля не обмежилось навчання в Академії. Наприкінці XVIII віку прийшов до неї вплив цілком новітній – вплив одного із найбільш радикальних послідувачів Декарта – Пурхоція, або Пуршо (Pourchot), підручником якого і користувалися при викладах.

В половині XVIII віку прийнялася в Академії та філософічна система, яка панувала на той час у цілій Европі – система Вольфа. Підручниками учнів Вольфа користалися при викладах, і до традиційних (згаданих вище) філософічних наук додаються тепер ще інші. Сама схема філософічних наук стає вольфіянською (тією, що лежала в основі філософічної систематики і в Канта): логіка, онтологія, психологія, космологія, природна теологія, іноді ще етика, природне право, історія філософії.

Поза межами шкільного навчання вчителі та учні переходили і до ширших філософічних інтересів, що про них свідчить обсяг філософічної лектури в старій Україні.

4. ФІЛОСОФІЧНА ЛЕКТУРА

Що саме із старої та нової філософічної літератури стало приступним на старій Україні – вирішити це питання є, розуміється, дуже цікаво. Поскільки ми для XVI – XVII – XVIII вв. з більшою певністю можемо говорити про *засвоєння* елементів західньої філософії, про філософічне *навчання* і не маємо змоги судити поки що про не досліджені детально – твори тих часів, про оригінальну філософічну творчість, постільки для нас питання про те, що читали київські викладачі філософії та релігійні письменники старої України, має надзвичайну вагу.

На щастя, деякі матеріяли для вирішення цього питання ми маємо. В описах рукописів філософічних та теологічних лекцій знаходимо зрідка ті або інші цитати із філософічної літератури і спосилки на неї. Так само в полемічній літературі XVI – XVII віків, в небагатьох видрукуваних теоретично-теологічних творах (Ґізеля, Прокоповича, Яворського, С. Кулябки, Дм. Ростовського-Тупталенка й ін.), нарешті в друкованих тезах диспутів знайдемо деякі вказівки на літературні джерела знайомства авторів їх з філософією. Ще більше дають нам філософічні, юридичні, моральні й інші твори учнів і вчителів Академії (Прокоповича, Барсука-Мойдзи, В. Т. Золотницького, І. Хмельницького, С. Гамалії, а найбільше Г. С. Сковороди), – в них зустріваємо цитати, згадки, натяки на прочитане. Правда, для дослідження усих цих категорій творів, що вийшли із Академії і її зокілля, зроблено ще дуже мало. Але деякі дані все ж маємо.

Цікавий матеріял дають нам відомості про бібліотеки професорів та учнів Академії. Маємо відомості, а в деяких випадках і каталоги, напр., бібліотек Дмитра Тупталенка-Ростовського (302 томи), Епіфанія Славінецького, Теодосія Яновського (138 тт.), Гавриїла Бужинського (195 тт.), Т. Лопатинського (1416 тт.), Я. Марковича (290 тт.), маємо дані про колосальну бібліотеку Т. Прокоповича (коло 30 000 тт.); каталог бібліотеки Ст. Яворського (більш як 600 тт.) добре видано і досліджено. Маємо окремі відомості про купівлю книжок – залишились списки книжок, куплених ще Петром Могилою 1632–1633 рр., книжок, що їх купував Дмитро Ростовський або учень і приятель Прокоповича Я. Маркович, якісь київські читачі в XVIII віці. Дуже цікаві замітки читачів в щоденниках або мемуарах. Ми маємо такі відомості про читання Я. Марковича та Ханенка. В щоденнику Марковича знаходимо записи і від раніших років його життя, коли він читав багато і цікавився модерними течіями в філософії та новішою теологічною літературою, і від пізніших часів, коли він лише іноді, напр., говіючи, читає якийсь повчальний твір і навіть робить виписки (напр., із латинського Августина). Маємо і припадкові вказівки на те, що читалося дрібнішим – та, мабуть, і менш освіченим – поміщицтвом вже наприкінці XVIII та на початку XIX вв.

Розуміється, коли ми беремо відомості із згаданих джерел, ми повинні мати на увазі, що книжки, що були по бібліотеках, могли не читатись або читатись неуважно, окремі згадки про чужих письменників або навіть цитати із них могли братися із других рук. З другого боку, багатьох відомостей про те, що дійсно читалося на старій Україні, нам бракує, бо в полемічних творах або в курсах лекцій не було нагоди та й потреби згадати про усе прочитане; точних списків книжок, що були в усіх бібліотеках, бракує; зокрема бібліотека Київської Академії постраждала від пожеж; згадаємо ще невидані і неопрацьовані записки філософічних курсів в Академії. Таким чином, приступний нам матеріял дає, з одного боку, забагато даних, з другого – замало. З відповідним застереженням ми й повинні до нього ставитись.

Із філософів античности ми зустріваємо безумовне знайомство з Аристотелем («Органоном» – себто логічними його творами, фізикою, метафізикою, етикою, політикою та реторикою), Плутархом («Moralia» – себто не тільки його прекрасними життєписами, а і з суто філософічними його творами), Філоном Александрійським, Цицероном, Сенекою, Квінтіліяном, Боецієм, імп. Юліяном-Відступником (його твори купив ще Могила). Зустріваємо історії філософії Діогена-Лаерція і Псевдо-Ґалена. Із них, розуміється, теж черпалося знайомство з античною філософією. Цікаво, що, власне, лише твори Аристотеля належать до теоретичної філософії. Інші письменники є представники моралістичної або релігійно-моральної думки. Рідше – вказівки на *безпосереднє* знайомство з Платоном (його твори в одній із львівських бібліотек), немає таких вказівок щодо Плотіна. Але згадки про Платона не рідкі, іноді як про «єретика». Але платонізм міг досить впливати і через святоотцівську літературу, зокрема через Ареопагітики, та найбільше через твори одного з улюбленіших письменників старої України – Августина. Зустріваємо згадки і про таких філософів, що від них не залишилося або ніяких, або ніяких *цілих* творів (Пітагор, Ксенофан, Демокрит, Сократ, Зенон-стоїк).

Знайомство із патристикою ще поширилось в порівнянню зі старою Руссю. Ще в XIV віці через південних славян прийшло знайомство з деякою, раніше невідомою, святоотцівською літературою. Київський період приніс ще дальше поширення знайомства з старохристіянською літературою, а саме через поширення знання латинської мови. Можна не сумніватись, що в ці часи більше, ніж грецьких отців церкви, читають латинських, зокрема Августина, та й грецьких в значній мірі читають в латинських перекладах. Зараз ще немає можливости з'ясувати *філософічне* значіння читання творів отців церкви. В кождім разі воно було не мале.

Розуміється, вже через саму потребу полеміки з католиками повстали студії середньовічної теологічної та філософічної літератури. Знайомство з середньовічною схоластикою було ріжноманітне, себто знали представників і пануючих в ній течій, але і представників течій, що дуже від основної лінії розвитку середньовічної філософії ухилялися, чи то в бік містики, чи то в бік певного «емпіризму» і скептицизму. Деяких авторів знали не безпосередньо, а із розповсюджених збірників цитат та уривків. Чим далі на захід, тим більше, зокрема в уніятських та католицьких колах, була розповсюджена схоластична література. Можемо з повною певністю говорити про знайомство з Петром Ломбардським, якого «сентенції» лежали взагалі в основі систематики філософічно-теологічних думок середньовіччя, з Альбертом Великим, Гуґо десен-Віктором, Томою Аквінським та його сучасником і представником містичного напрямку Бонавентурою, з основоположником пізніших течій в схоластиці – Дунсом Скотом. Цікаво одмітити знайомство з арабським платонізуючим аристотеліком Авіценою (його твори купував Могила) і з логічною фантастикою Раймунда Лулія, яким захоплювалися деякі з мисленників ренесансу та нових часів (його ідеї приніс І. Богомолевський, що студіював в Еспанії і залишив писані твори в дусі Лулія). Значіння схоластичної літератури лежало, між іншим, в тій звичці до екзактности думок, що вона прищеплювала.

Але вже з кінця XVI віку маємо досить звісток про те або інше посереднє (через Польщу) або безпосереднє знайомство з філософічною літературою ренесансу. Щодо літератури ренесансу, то зв'язки з нею зустріваємо вже з XVI віку, – окремі згадки про Петрарку, Боккачіо, Енея Сільвія, переклади Боккачіо, Тасо («Звільнений Єрусалим») свідчать про ті зв'язки. Численні згадки і про філософів, і про наукових письменників ренесансу. Згадуються Л. Вала, Макіявелі (вже в бібліотеці П. Могили), Ґемістій Плетон, Піко де ла Мірандола, аристотелік ренесансу Цабарела, теософ (і математик) Кардан, Джордано Бруно (згадує І. Богомолевський), Н. Кузанський, Еразм Ротер-

дамський (твори якого читалися, як здається, при навчанню латинської мови), містичний і магічний письменник Аґрипа Нетесгаймський, Ж. Боден, такий представник пізнього ренесансу, як Френсіс Бекон (його твори цікавили Дм. Ростовського і Я. Марковича), представник еспанського ренесансу І. Л. Вівес (мабуть, його теологічні твори, які ще в кінці XVIII віку перекладав учень Академії С. Гамалія). Впливи теософії ренесансу помітимо вже в «Зерцалі Богословія» Кирила Транквіліона Ставровецького (1618 р.). Про впливи ренесансу свідчить і зацікавлення певних кол астрологічними та магічними проблемами, що, власне, починається вже в «ожидовілих». В Острозі працював, між іншим, астролог Ян Лятос. Астрологічні впливи помітно в літературі (в «Діаріушу» Ат. Филиповича, у віршах ієроманаха Онуфрія); в бібліотеках знаходимо астрологічні рукописи; маємо підстави припускати астрологічні елементи і в деяких викладах Київської Академії; ще у Сковороди маємо окремі астрологічні думки.

Із літератури поренесансової звертає на себе в першу чергу нашу увагу «схоластика» XVII в.; крім другорядних письменників, зустріваємо глибокого систематика та тонкого мисленника Суареца. Із протестантських «схоластиків» знаходимо згадки про Альстеда. Знайомство з першою протестантською філософічною системою Ф. Меланхтона – не довéдено. Із пізніших протестантських теологів зустріваємо багатьох.

В кінці XVII віку ріжноманітними шляхами приходять на Україну твори філософів нового часу. Зустріваємо згадки про Декарта. Система картезіянця (послідовника Декарта) Пурхоція впливає, як вже згадано, на виклади філософії в Академії. На політичних та юридичних творах Т. Прокоповича помітні впливи Гобза, Гуґо Ґроція; Спіноза згадується (але, мабуть, з чужих слів) в пізнішому творі «Про атеїзм» того ж самого Прокоповича. Було знайомство і з творами Коменського. До XVIII віку належить знайомство з теософією Якоба Беме і з деякими містиками XVIII віку (Дютуа де Мамбрині); із того, що Сковорода заперечував своє знайомство із «мартиністами», ясно, що на Україні були шануватели Сен-Мартена і крім С. Гамалії. Дослідження творів Сковороди робить *ймовірним*, що він знав містиків В. Вайґеля (XVI) та Анґела Силезія (XVII в.). Приятель Сковороди, професор Московської Академії Володимир Каліграф шанував Ляйбніца. В середині XVIII в. в академічному навчанні починає панувати школа Ляйбніца-Вольфа (Бавмайстер, Вінклєр). В кінці XVIII віку почалося знайомство і з новітньою французькою філософією (згадуються Фенелон, Вольтер...), але, очевидно, воно пішло із інших кол, аніж академічні, а саме через Петербург і через українське поміщицтво.

Самостійної творчости на ґрунті засвоєння західних ідей майже не помічаємо аж до Сковороди. Отже, усе, що вище було сказано, є більше історією *навчання* філософії, аніж історією філософії. Навіть і в теології, де були спроби обґрунтувати православні погляди, що в основі відріжняються від

католицьких та протестантських, не маємо, власне, теж оригінальної творчости, а головним чином спроби вілляти православний зміст в запозичені з Заходу форми.

5. ОКРЕМІ ПРЕДСТАВНИКИ ФІЛОСОФІЧНОЇ ДУМКИ

Із Острозької школи залишилися – у ній і коло неї – філософічні студії в працях кн. *А. Курбського*. Він залишив «Сказъ о логикѣ свѣтлѣйшей наукѣ...», «Толкованіе отъ другіе діалектики Иоана Спанинъбергера о силогизмѣ», перекладав «Paradoxa Stoicorum» Цицерона, читав Аристотеля (фізику та етику), Платона, отців церкви, зокрема (псевдо-) Діонісія Ареопаґіта і Орігена.

В Острозькій школі, за свідоцтвом Копистенського, працював «астролог, математик і філософ» *Ян Лятос*, який і писав, «боронячи пером» старий календар проти нового. Лятос написав кілька астрологічних творів, в яких зачіпаються і загальні питання (зв'язок медицини і астрології, календарна проблема тощо): Obwieszczenie przypadków. Краків, 1572; Prognosticon. Без місця видання, 1594; Przestroga odmienienia. Краків, 1595; Strażnik opowiada przypadki. Краків, 1596.

Філософічні елементи зустріваємо і в теж зв'язаного з Острогом одного з перших українських релігійних полемістів *Герасима Смотрицького*; в його «Ключі царства небесного» (1587 р.) читаємо такі міркування про перебіг подій у світі: «бо трохи не усі речі, що утворені від початку світу, за предивним розпорядком їх Творця мусять заникати одні за другими і змінюватися і гинути, одні в єдиному колі року, інші за кількадесят, аж до ста чи більше. Але єство їх або натура не гине, якщо виростає подібне до минулого і родиться одно із другого. Також і рід людський, якому усі ті речі є підручні та піддані, – високолетючі птиці, глибокопливучі риби, скороскочучі звірі і все інше, що під ноги йому є покорене, і те також мусить тільки мінятися, а не згинути; одні, побувавши довго чи коротко на світі, повертаються до своєї спільної матері, а інші наступають на їх місця; так виконується в цьому воля Божа і виконуватися буде аж до скінчення світу. А вірні та доброчинні тільки зі смертю стають із тимчасових вічними, а інші ніби і зовсім не вмирають, бо написав мудрець: той, що родив чудо, не вмирає, коли собі подібного від сімени і церкви своєї наслідником по собі залишає». Це місце нагадує слова Сковороди: «Ніщо загинути не може, але усе в початку своєму вічно і непошкоджено перебуває»...

Молодший сучасник Г. Смотрицького *Іван Вишенський* є, безумовно, один із найвизначніших українських письменників і *релігійних* мисленників усіх часів! Але вся його творчість остільки була зумовлена і напрямована безпосереднім релігійним переживанням, що в нього нема ніяких спроб *філософічно* зформулювати свій світогляд. Отже, не лише тому, що він був ворогом світської філософії, можемо його тут *тільки* згадати.

Для історії філософії цікаве з'явище є твори *Кирила Транквіліона Ставровецького*: «Зерцало Богословія» (Почаїв, 1618), «Учительное Евангеліе» (Рахманів, 1619) і «Перло многоцінне» (Чернігів, 1646). Бо в Ставровецького знайдемо не тільки окремі філософічні думки і не тільки цілісний світогляд, а і спробу його систематичного викладу. Виклад філософічної системи відносить він до завдань теології. Погляди Ставровецького дуалістичні – він різко протиставляє Бога і невидимий світ світові видимому. Видимий світ складається із чотирьох елементів, з яких кожному (як це є у Аристотеля) одведене своє власне місце у світі – в центрі земля, коло землі вода, навколо – повітря, а зовнішню сферу займає огонь. Усі живі істоти утворені із цих елементів. Людину змальовує Ставровецький, як малий світ. Тіло людське утворене із чотирьох елементів видимого світу, а безсмертна і невидима душа живе в тілі, як Бог в світі. Як у небі живе Бог, так в горішній частині людини живе ум, що є невидимий, самовластний, безсмертний, вічний. Подвійне і психічне життя людини, бо людські душевні здібності: воля, радість, любов, пам'ять, розум і інші усі підрядні уму. Розум приймається, позичається людиною іззовні, а ум сам із себе породжує життя і розум (ця подвійність в характеристиці розумних здібностей душі знов нагадує Аристотеля, але також і неоплатонізм, зокрема християнський платонізм «Ареопагітик»).

В цім світогляді є ніби зародок цілого ряду думок, що пізніше зустрічаємо у багатьох українських мисленників. Тут і уявління про людину як про мікрокосмос; тут і думка про подвійність психічної істоти людини, – поділ психіки людини на поверхову, зовнішню сферу та глибшу внутрішню («серце», або «внутрішня людина», як казав Сковорода); тут і уявління, що знаття породжується душею із себе самої («пізнай самого себе» – Сковорода). Розуміється, джерело оцих думок – святоотцівська література і антична філософія. Ідея людини-мікрокосмоса занадто нагадує філософію ренесансу*). В «Учительнім Евангелії» та «Перлі многоціннім» Ставровецький розвиває – почасти в дуже гарній формі – основні ідеї християнської етики. Деякі паралелі з пізнішими думками Сковороди теж заслуговують уваги. Твори Ставровецького були визнані неправославними на Україні і в Москві, але це не позбавило їх впливів на весь XVII і XVIII вв. на Україні.

Філософічний характер має ніби і твір *Касіяна Саковича*: Traktat o duszy, що був виданий в Кракові 1625 р. Але про нього відомо мало певного.

Треба згадати і основні твори православної теології, що вийшли із Київської Академії. По-перше, «Православное Исповѣданіе вѣры каѳолической и апостольской церкви восточной» *Петра Могили*, що було визнане православною ієрархією як виклад православної догматики і яке, знаходячись під значним впливом західньої (католицької) теології, має і певні елементи філософічні. Другий твір – це латинський трактат про основний пункт

* В патристиці поняття «мікрокосмос» теж вживається, але в іншому сенсі.

розходження між православною та католицькою догматикою «Походження св. Духа від Отця» *Адама Зернікова*, німця, з західньоевропейською освітою, що перейшов до православної віри. Цей твір видрукувано лише у частині, і він є, мабуть, найсерйознішою із усіх праць «київської школи».

Заслуговує уваги і діяльність двох українців, що в значній частині належить Петербургу, але яка є плодом їх київської освіти і українського оточення. *Стефан Яворський* – професор Київської Академії, а пізніше «блюститель патріаршого престола» в Росії, крім лекцій філософії та реторики, залишив іще «Камень вѣры» (Москва, 1728) – виклад православної догматики, який знаходиться, одначе, під рішучим впливом католицької теології. *Теофан Прокопович* теж спочатку київський професор і рішучий прибічник реформи філософічного навчання в ній у бік засвоєння модерної філософії. Його філософічні лекції залишаються в рукопису. В Петербурзі, куди він був викликаний Петром І-м, він пише шерег теологічних праць, що видрукувані лише по його смерти, і – в обґрунтування деяких реформ Петра – два правничі твори, які обидва відбивають впливи новітньої західньоевропейської філософії права – Ґроція, Гобза, Пуфендорфа і Будея; це – «Регламентъ духовный», СПБ, 1721 р. і «Правда воли монаршей», Москва, 1722 р. (обидва вийшли і в німецькій мові). Із теологічних творів має найбільшу цікавість великий (в V томах) виклад православної теології, що в 70-х роках XVIII віку видано в латинській мові в Німеччині. Цей виклад виявляє, в протилежність до викладу Яворського, не менш рішучий вплив теології протестантської, вплив, від якого Прокопович, щоправда, хоче звільнитися, але це йому тим менше вдається, що він сам має до протестантизму великі симпатії. Яворський і Прокопович цікаві і як проповідники ріжного стилю, і як церковні діячі. Обидва вони – найяскравіші постаті «київської школи» періоду барокко, найбільше ж Прокопович.

З інших українських учених в XVIII віці цікаві ще: *Стефан Прибилович*, що викладав у Москві в Академії, заснованій там на зразок київської, який залишив кілька писаних творів; *І. Богомо(д)левський*, що після науки у Києві вчився в Еспанії, де засвоїв науку Раймунда Лулія, в дусі якої і складав свої виклади, що теж переховуються в рукописах; нарешті, *Володимир Каліграф* (приятель Сковороди), що, поскільки відомо, був послідовником Ляйбніца.

Нарешті згадаємо тут, що деякі філософічні твори друкувалися у Києві ще в XVIII віці – це, напр., нарис етики («Ивика іерополитика или философія нравоучительная...»), що був складений печерськими ченцями у формі символічних малюнків з текстом, а також філософічні «тези» диспутів (напр., Василя Лащевського 1732 р., М. Козачинського 1742 р.; обидва вони були вчителями Сковороди).

Як бачимо, самостійної філософічної творчости цей період на Україні не дав. Але саме засвоєння якихось початків філософічної науки, традиції філософічного навчання, філософічного думання само по собі є велика цінність.

6. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

Про філософію у старій Україні написано небагато. Згадаємо тут майже усе: *M. Besobrasoff:* Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland, Bern, 1892; *І.Свєнціцький*: Начала философіи въ русской литературѣ XI–XVI в., Львів, 1901 (також в «Научно-литературномъ сборникѣ Галицко-Русской Матицы», кн. II–III); *В. Щурат*: Українські джерела до історії філософії, Львів, 1908; *моя* книжка: «Філософія на Україні», перше вид., Прага, 1926; друге вид., Прага, 1928, глави 5–6; також *мої* статті: «Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine» в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», том I, 1928; «Renaissance und das ukrainische Geistesleben», в II т. (1929) тих самих «Abhandlungen»; резюме *мого* викладу про філософічну лектуру у старій Україні – в «Записках Русскаго Историческаго Общества в Прагѣ», т. II. Про Платона у старій Україні-Русі статті *М. В. Шахматова* і *мою* в «Записках Русскаго Историческаго Общества в Прагѣ», т. II, – це, здається, перша спроба систематичного оброблення матеріялу, що торкається філософічних відомостей в староруській літературі. Дещо знайдемо ще в книзі *М. Грушевського*: З історії релігійної думки на Україні, Львів, 1925, а також в усіх історіях української літератури. В *моїй* цит. книзі – дальша література.

IV
ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА

1. ЖИТТЯ*

Із «Київської школи» вийшов і той, кого звичайно вважають трохи чи не єдиним представником філософії на українському ґрунті – *Григорій Савич Сковорода*.

Сковорода народився в селі Чернухах на Лубенщині 22 листопада 1722 року у родині козака. Діставши освіту, мабуть, у місцевій школі, Сковорода вступив до Київської Академії, де і вчився в 1738 – 42 рр. і знов у 1744 – 50 рр., з двохрічною перервою, яку він пробув у двірській капелі у Петербурзі. 1750 року він вибирається до російської церкви в Угорщині в Токаї і, користуючись цією нагодою, відвідує Відень, Офен, Пресбург та околиці. Повернувшися за 2-3 роки на Україну, Сковорода протягом 15 років вчителює то приватно, а то в ріжних духовних школах, але 1769 року перериває педагогічну діяльність, і з того часу починається його мандрівне життя і розквіт його літературної творчости. Майже цілих 25 років живе Сковорода, мандруючи від одного приятеля свого до другого, головним чином, в межах Слобідської України. «Постійного помешкання не мав він ніде, – пише його біограф, – вважаючи себе пришельцем на землі в повному сенсі цього слова» (31). Під час цих мандрівок повстають і його найважливіші твори – діялоги, в яких він розвиває свої погляди і які він сам переписував і дарував друзям та знайомим. З обраного ним життьового шляху, який був цілковитим втіленням, здійсненням його філософічних поглядів, не зводили вже його ані та популярність, що стала його уділом в ближчий час, ані спроби приятелів та шанувателів повернути його до тієї або іншої практичної діяльности. Він прожив і вмер, як праведник, мудрість якого була джерелом його праведности. Сковорода вмер в с. Іванівці у дідича Ковалівського 29 жовтня 1794 р. та там і похований. На могилі його написано: «Світ ловив мене, та не піймав».

* Далі цитую сторінки видання «Творів» Сковороди *Бонч-Бруєвича* (СПБ, 1912); твори, які не увійшли у це видання, цитую за виданням *Д. Багалія* (Харків, 1894; до вказівки на сторінку додаю «Баг.»).

Біограф Сковороди – його учень і приятель М. Ковалінський – так малює мандрівне життя Сковороди: «Філософія, оселившись у серці Сковороди, давала йому найщасливіший стан, можливий для земнородного. Вільний від пут усякого примусу, суєти, турботи, піклування, він знаходив усі свої бажання виконаними через їх незначність. Стараючися про зменшення своїх природних потреб, а не про поширення їх, він користався задоволенням, що його не мав ніхто з найщасливіших.

Коли сонце, запаливши нечисленні світильники на смарагдотканій плащаниці, щедро постачало трапезу почуттям його, тоді він, приймаючи чашу радощів, не змішаних ні з якими печалуваннями життьовими, ніякими зітханнями пристрастів, ніякими розсіяннями суєтними, і, смакуючи радощі високим розумом, говорив: дяка Всеблаженному Богу, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним!

Коли втома в роздумі змушувала його змінити працю, тоді він приходив до престарого пасічника, що жив недалеко у пасіці, брав до товариства любимого свого пса, і троє, громадою ділили один з одним вечерю.

Ніч була йому для одпочинку від напруження думок, що непомітно знесилюють сили тілесні; а легкий та тихий сон був для уяви його картиною з'явищ, які дає гармонія природи.

Час опівночі звичайно присвячував він молитві, яку у тиші глибокого мовчання почуття і природи наслідувало розумування про Бога. Тут умить починалася боротьба, і серце його ставало полем битви: самолюбство знаряджувалося укупі з паном нашого віку, світським розумом, властивими тілесності людській слабостями й усіма створіннями і нападало з усієї сили на волю його, щоби полонити її, возсісти на престолі свободи її і бути подібним Всевишньому. Думка про Бога, навпаки, кликала його до вічного, єдиного правдивого блага, усюдисущого, усе сповняющого і змушувала його скористати з усього знаряддя Божого, щоб змогти протистати хитрощам лжемудрости. Небо й ад борються у серці мудрого, і чи може він бути вільний, без діла, без чину, без користи людству? Так час опівночі проводив він в оружній боротьбі з силами темного світу. А ранок, що сяв після цього, вдягав його в світло побіди, і в урочистості духа виходив він у поле поділити прославлення своє з усією природою.

Такий був образ життя його! Не орю, ані сію, ані купую, ані воїнствую, – так писав він приятелю своєму із самотности; відкидаю усяке життьове піклування. Що ж роблю? А це – завше благословляючи Господа, співаємо воскресення Його. Вчуся, друже, вдячности: це моє діло! Вчуся бути задоволеним тим усім, що Промислом Божіїм мені у житті дане. Невдячна воля є джерелом адських мук; а вдячне серце є рай солодощів. Ах, друже мій! Вчися вдячности, сидячи дома, ходячи шляхом, засипаючи й прокидаючись; приймай та обертай усе у благо, задоволений тим, що є; з приводу усього, що з

тобою трапляється, не ставай безумно проти Бога; завше радуючися, за все дякуючи, молися.

Можна було життя Сковороди назвати дійсним життям» (32–34).

Це оповідання, як воно не є стилізоване і літературно прикрашене, в основі своїй відповідає якщо не цілком і в деталях реальному образу Сковороди, то в кожнім разі тому ідеалу життя мудреця, який мав Сковорода і до якого він стремів. А що він сам вважав, що до ідеалу цього наближався, – це бачимо досить ясно із його листів і творів останнього періоду його життя.

Що джерелом і єством такого «блаженного» стану була мудрість Сковороди, його філософія, про це свідчить і він сам. Мало цього, цей щасливий *стан* людини і є його філософія. Філософія є саме життя. Так казав Сковорода: «Головна мета життя людського, голова діл людських, є дух людини, думки, серце. Кожен має свою мету в житті; але не кожен – головну мету, себто не кожен піклується про голову життя. Один піклується про черево життя, себто усі діла свої скеровує, щоб дати життя череву; інший – очам, інший волоссю, інший ногам і іншим членам тіла; інший – одягам й подібним бездушним річам; філософія, або любов до мудрости, скеровує усе коло діл своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, – то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія» (32).

2. ПРОВІДНІ ДУМКИ

В останніх словах провідна думка Сковороди, та думка, що виявом її було усе життя Сковороди, коло якої групуються, концентруються усі інші «часткові» його ідеї, думки. *Життя є філософія і філософія є життя*. Така основна думка. В реалізації думки, в тому, що він дійсно зробив зі свого життя свою філософію, втілив свою філософію у своє життя – велич Сковороди. В цьому ж, може, і його певна слабість. Бо, розчинивши філософію в життьовому чині, Сковорода не покладав занадто вже великої ваги на теоретичне оброблення, формальне усталення, усистематизування своїх філософічних ідей. Через це дехто і звав його «філософом без системи», через це, коли і можна говорити про «методу» Сковороди, про його «метафізику», «онтологію», «гносеологію», то завше лише в певному сенсі, лише з певним застереженням, бо *викінченої* і *обробленої* системи у Сковороди дійсно немає, немає *закінченої* і *детальної* відповіді на усі питання, що може поставити систематик-філософ. А проте філософія Сковороди є *суцільна* і *монолітна*, збудована, так би мовити, в одному стилі, пересякнена одним духом.

Коли життя є філософія, а філософія людини має зумовлювати її життя, то природно в центрі уваги філософа повинні стояти *релігійні* і *моральні проблеми*, так би мовити, певна *практична* проблематика є завершення і ціль теоретичної частини філософії. Теорія має вести до певної «praxis pietatis».

У Сковороди, дійсно, не бракує теоретичної філософії; де в чому її проблеми освітлені дуже детально й уважно, але завершення системи його думок є безумовно релігійно-моральне. Це виявляється досить яскраво в тому факті, що Сковорода переймає релігійні формули (як побачимо, деякі христологічні формули) для характеристики світу, або життя.

З цим «практичним» ухилом філософування Сковороди зв'язане і те, що для нього центральне в людині не її «теоретичні», «пізнавчі» здібності, а більш глибоке за них емоціонально-вольове єство людського духа – «*серце*» людини. Із серця піднімається, виростає і думка, і стремління, і почування. На «серце» людини повинна бути звернена і головна увага моральної чинности людини. Відціля вимога «*пізнай себе*», «поглянь у себе» і т.д. Відціля і визнання рівноцінности ріжних людських типів і людських індивідуумів. Відціля ж і своєрідна теорія «нерівної рівности» людей щодо їх морального та релігійного життя.

Ці мотиви є центральні у Сковороди. Але, як вже згадано, «безсистемна» філософія Сковороди є досить суцільна, щоб ми могли зупинити нашу увагу не лише на кількох основних думках, а зацікавитися і деякими деталями його філософії. Щоправда, не усі ці деталі та й усі головні думки Сковороди легко і просто зрозумілі. І це було причиною великих непорозумінь щодо витовмачення філософії Сковороди в окремих її частинах та і в цілому.

3. СИМВОЛІКА

Сковороду не легко розуміти. Це так! І це тому, що його мова не є звичайна «наукова» мова, в якій вживаються твердо і міцно усталені слова-терміни. Мова Сковороди є мова образів і символів. Навіть ті слова, які вже придбали науково-філософічне значіння в сучасній йому філософії або ще в античності, він повертає до їх первісного образового значіння. Мова Сковороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходить і символіка народньої поезії, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI – XVIII віків.

Сковороду часто порівнювали з Сократом. Скоріше він український «досократик». Бо Сократ стремів головне до уточнення, термінологізування грецької мови. Він вимагав, щоб кожному слову і кожній думці було дано ясне і точне означення. Сократ, так би мовити, «прозаїзував» мову грецької філософії. Натомість досократики шукали понять під покровом слів і образів. Коли вони говорять про «воду» або «вогонь» як первісну матерію, з якої утворений світ, коли вони характеризують закон буття світу як «гармонію», «потік», «число», то вони мають перед собою живі образи реального вогню або дійсної води, гармонії, музики або бурхливі хвилі гірського потоку, які символізували для них буття цілого світу, і цими образами вони хотіли передати уявлення про його невпинну зміну або його гармонійну злагодженість та красу. У Сковороди поняття ніби жевріють тільки, дрімають під покровом образів та символів. Кожен символ (як це було і в досократиків) не має у нього твердого, певно усталеного, різко обмеженого значіння, а має певну множність значінь, межі значности яких почасти сумежні одна з одною, почасти перехрещуються, почасти цілком ріжні... Символіка живе тут повним життям і стремить вібрати в себе понятійне, означне, «сухе». Сковорода одріжняється від досократиків тим, що він має за собою велику традицію філософічного розвитку, усю «апаратуру», весь «інструментарій» понять античної філософії, патристики і почасти середньовіччя. Але він бере їх як образи і символи, ставиться до них, так би мовити, як дитина, і грається з ними, відбудовуючи замість сухих конструкцій живі символічні будови, що не є, одначе, безсистемні, беззмістовні і філософічно незначні.

Сковорода сам признається до своєї символічної традиції. Для нього Святе Письмо (зокрема Старий Завіт) та антична філософія єдині в своєму символічному значінню (як, напр., ще в античності це було для одного з улюблених письменників Сковороди – для Філона Александрійського). Бо ж «правда острому зору» античних мудреців «не бовваніла здалека так, як підлим умам, а з'являлась ясно, ніби в дзеркалі, і вони, живо бачучи живий її образ, уподоблювали її ріжним тлінним фігурам. Ніякі барви не уяснюють троянду, лілію, нарцис так живо, як благоліпно утворює в них невидиму правду Божу тінь небесних і земних образів. Відціля зродилися hieroglyphica, emblemata, таїнства, притчі, байки, уподоблення, прислів'я» (Баг., II, 152). «Кожда думка повзає по землі підло, як змій. Але є в ній і око голубиці, що дивиться через потопні води на прекрасну Іпостась Правди. Себто уся оця гидота дихає Богом та Вічністю і Дух Божий носиться над цією калюжею та брехнею» (364). Правда одкривається символічно перш за все в Біблії, яка є повна «уподоблень», «подібностей». «Чи не є прекрасний храм премудрого Бога оцей світ. Але є три світи. Перший є загальний та житловий світ, де живе усе породжене. Він складається із несчисленних світів і є великий світ. Два інші є часткові і малі світи. Перший (із них) є мікрокосмос: себто світик, світочок, або людина. Другий світ є символічний, або Біблія... Біблія є символічний світ, бо в ній зібрані небесних, земних та преісподніх створінь фігури, щоб вони були монументами, що ведуть думку нашу до розуміння вічної Натури, яка захована в тлінній, як малюнок в барвах своїх» (496). «Біблія є брехня і шал Божий не тому, щоб вона брехні нас учила, але тільки у брехні напечатала сліди й шляхи, що повзучий розум наш возводять до піднесеної Правди» (362). «Правда, являючись у постатях фігур своїх, ніби їздить на них; а вони, піднімаючись у тонкий розум Божества, ніби одриваються од землі і, досягнувши свого Початку, знов падають, як по плодах листя, в первісне місце свого тління» (363).

Витовмачуючи символічно біблійні образи, Сковорода йде шляхом, яким ішли і деякі з отців церкви – Климент Александрійський, Максим Ісповідник, Оригєн і такий представник юдаїстично-платонічної філософії, як Філон.

Поруч з Біблією Сковорода завше ставить античних філософів – «Боговидця Платона» (360), Сократа, Філона, Плутарха й інших. «Казкові старих мудреців книги, – каже Сковорода, – то є найстарша Богословія. Вони так само безтілесне єство Боже зображували фігурами, щоб невидиме було видним, представлене фігурами створінь» (355). «Старі мудреці мали свою окрему мову; вони зображували свої думки образами, ніби словами. Ті образи були фігури небесних та земних створінь, напр., сонце визначало правду, кільце або звернений в кільце змій – вічність, якір – ствердження або пораду. Голуб – соромливість. Птиця бусел – богопочитання. Зерно і сім'я – думку і гадку» (268). Таким чином, образи, «фігури», приподоблення, символи є те, що черпає Сковорода із Біблії та античної філософії. Біблія та антична філософія – джерела, в яких він однаково шукає образного, наглядного розкриття правди.

В цих приподобленнях Сковорода йде за улюбленими в XVI – XVIII вв. на Заході й на Україні збірниками «емблем» (Alciatus, Camerarius, Vaenus, Boschius тощо). Він просто цитує кілька речень із одного з таких збірників (не називаючи його), що був розповсюджений на Україні (маємо відомості, що його мали в руках Я. Маркович, Арсеній Мацієвич), а саме: «Symbola et Emblemata selecta», що їх видано 1705 р. в Амстердамі з наказу Петра Першого. Подібні збірники були відомі на Україні і раніше (в бібліотеках П. Могили, Епіфанія Славинецького, Стефана Яворського), на їх зразок складена, напр., і вже згадувана «Иθика іерополитика» 1712 р. Ними (як і символічною методою взагалі) досить користувалися і українські проповідники та письменники XVII – XVIII віків. Сковорода в своїй символіці є сином свого часу і представником староукраїнської традиції релігійного письменства та проповіді.

4. МЕТОДА

У витовмаченні символів є, одначе, у Сковороди певна «метода». Ця метода є якнайближче споріднена з «діялектичною» методою античности і є ніби її символічне втілення.

До єства діялектичної методи античности належить, по-перше, *антитетика*, себто стремління відкрити в дійсному бутті протилежні означення, «протиріччя». Ще Геракліт віщає – «Бог є День, Ніч, Зима, Літо, Війна, Мир, Пересичення, Голод». Платон робить аналізу антитетичної структури усякого буття взагалі – тотожність і ріжниця, спокій і рух («Софіст»), єдине і многе, буття і небуття («Парменід») одночасно і разом належать до єства, усякого і кожного єства. Іншими словами, дійсне буття тим і відріжняється від

«з'явищ», від бування, що в ньому сполучені протилежні ознаки, які в буванні відокремлені і відірвані одна від одної.

Аристотель не відхиляється в цім відношенні від платонівської традиції, даючи антитетичні означення основним поняттям своєї системи – руху душі, дійсности (*ένέργεια*) тощо. Плотін, виходячи із основоположень Платона, кладе в основу своєї системи ті ж пари протилежностей, що і Платон, і дає послідовно-антитетичні означення усім ступеням буття: «Єдиному», розуму, душі, природі, матерії. Найповніше розвинена антитетика «Єдиного», яке є «можливість усього» і чиста реальність, причина і ціль, нерухоме і рухоме, повнота буття і одночасно – «небуття», «ніщо», бо воно не має ніяких певних, сталих ознак, ніякого конкретного змісту. Так само антитетичні й інші сфери буття, що їх породжує «Єдине».

Але антитетика властива і християнському світогляду, зокрема в тій його формі, яка розвинена апостолом Павлом. Сковорода сам згадує Павла після одного з антитетичних наближень «безумства» («юродства») і «мудрости»: «Оце є безглуздя, що згадує Павло (в листі) до Коринтян» (172). Бо «ганені втішаємось, радуюся у стражданнях моїх. Що наводить на інших прегіркий смуток, те Павла веселить. Чи ж не має він серце діямантове?» (там саме). На думку Павла, протилежності, протиріччя ідуть разом в духовній історії людства. Так «гріх» і «благодать», – «як умножився гріх, так збільшилася благодать» (Рим. 5, 20; Рим. 6, 1), «закон» і «злочин», «гріх» – «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» і «смерть» для християнина теж зв'язані нерозривно: «Заповідь, що дала нам життя, спричинилася до смерти» (Рим. 7, 11); «носимо завше у тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося у тілі нашім. Бо ми, живі, неперестанно предаємося на смерть для Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилось на тілі нашім смертнім» (Кор. II, 4, 10–11)... «Ми поховані (з Христом) хрещенням у смерть, щоб ходити в оновленім житті» (Рим. 6, 4).

Саме викуплення людей Христом є повне парадоксальної антитетики. Христос «родився від жони, скорився закону, щоб викупити підзаконних» (Гал. 4, 4–5); «Будучи багатий, збіднів для нас, щоб ми забагатіли з його бідности» (Кор. II, 8, 9). Викуплення людей від смерти так само антитетичне: «тлінному треба вдягнутися в нетлінне і смертному – вдягнутися в безсмертя» (Кор. I, 15, 53); «сіється в тлінні, возстає в нетлінні, сіється в пригнобленні, возстає у славі, сіється у немочі, возстає у силі» (Кор. I, 15, 22).

Релігійне переживання християнина і його становище у світі, на думку Павла, повне антитетики. «Як світ не пізнав мудрістю Бога в премудрості Божій, то Бог врятував світ безумством проповіді» (Кор. I. 1, 21); «Бог вибрав немудре, щоб посоромити мудре, і немічне світа вибрав, щоб посоромити міцне, і незначне і пригнічене вибрав Бог, щоб посоромити значне» (Кор. I,

1, 27–28); «в честі й безчесті, хвалимі й ганені, як спокуситeлі, але правдиві, невідомі й знайомі, вмираючи оживаємо, караємі не вмираємо, смутні й завше веселі, бідні багатьох збагачуємо, нічого не маємо і все посідаємо» (Кор. II, 6, 8–10); «раб, покликаний у Господові, є вільний у Господові, а покликаний вільний є раб Христов» (Кор. I, 7, 22).

Не можемо тут простежувати історію антитетичної методи у патристиці і в схоластиці. В нові часи, як здається, антитетична метода занепадає в обох основних напрямках докантівської філософії – в раціоналізмі і емпіризмі. Але в не менш важливій лінії філософічного розвитку – в містично-теософічній (яку звичайно ігнорують історики філософії) антитетична метода живе аж до часів Сковороди. Ми кинемо лише кілька поглядів в історію німецької містики і теософії пізнього середньовіччя і нових часів. Вже у Майстера Екгарта (XIII–XIV) і Тавлера (XIV) зустрінемо любов до антитетичних означень, подібно до : «мир – в неспокою, радість в жалю, утіха в смуткові», «...в ріжноманітності єдність», «чим нижче, тим вище», «чим нижче, тим вище, чим менше, тим більше» і до твердження про єдність усього найріжноманітнішого і найпротилежнішого в Бозі. А Сузо (XIV) дає і загальну формулу антитетики – єство релігійного переживання – «дві протилежності, себто дві собі протирічні речі, зрозуміти разом в Єдиному». І хоч «дві протилежності в одному протирічать в усіх сенсах усім наукам», але таке розуміння є «розуміння із людського сенсу», а сполучення протилежностей в Божественому «Єдиному» розуміємо через «сенс, що перевищує мету усіх людей». Так і для містиків нового часу. Себастіян Франк (XVI) викладає свої думки в формі «Парадоксів», які будує за методою сполучення протилежностей, з'єднання протирічь, – «Божий закон легкий і важкий», «Слово Боже життя і смерть», «Лише безумство – мудре і неуцтво – знає усе», «світ протирічить сам собі». Для Валентіна Вайґеля (XVI) – в Бозі сполучуються протирічні протилежності. Якоб Беме (XVI–XVII) пронизує усю свою складну систему грою протирічь, – і в Бозі – протилежні «світлі» і «темні» елементи, і у світі усе – «війна, суперечка, сварка», «речі сперечаються між собою». Нарешті, Анґел Силезій заповнює вірші свого «Херувімського Мандрівника» антитетичними формулами, з них деякі знаходять цілком відповідні формуловки у Сковороди. Треба зазначити, що джерелом антитетики німецької містики є Плотін і платонічні твори, що приписуються Діонісію Ареопагіті.

Сковорода переносить антитези християнської науки та християнського релігійного переживання на цілий світ. Для нього цілий світ наскрізь є просякнений антитезами. «В цьому цілому світі – два світи, з яких складається один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Цей – риза, а той – тіло. Цей – тінь, а той – дерево. Цей – матерія, а той – іпостась, себто основа, що утримує матеріяльний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі є то вічність в тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у тьмі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія» (368). Вже

тут намічені два шереги протилежностів, антитез – в світі і в людському житті. В світі – «вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у тьмі», в людському житті – «у брехні правда, у плачі радість, в одчаї надія». Обидва ці шереги Сковорода розглядає ближче. В природі – «не знайдеш дня без тьми і світла, а року без тепла і зими» (364). «При ночі є тут також і ранок дня Господня» (318). Антитези утворюють усе в світі, складаючись в єдність – «утворюють єдине – їжу – голод і насичення, зима і літо – плоди. Тьма і світло – день. Смерть і життя – усяке створіння» (520). Те ж саме і в духовнім житті – «не знайдеш стану, який би не був із гіркоти та солодощі змішаний» – «Солодощі є нагородою гіркоти, а гіркота – мати солодощі» (346). «Плач веде до сміху, а сміх у плачі криється. Пристойний плач є те ж саме, що у добрий час сміх. Оці дві половини складають єдине» (520). Також і цінності людського життя – парадоксально-протирічні – «Похмура премудрість, як вона назовні невидна, так усередині важлива і маєстатна» (168). «У підлих і похмурих зовнішностях, як у старому вбранні, завернена премудрість, якої уся і усяка дорогоцінність недостойна. Оцією підлотою ця Божа драбина спустилася на простонародній вулиці, щоби тих, хто на неї вступить, возвести до самого найвищого верху небесного розуміння» (172). «Одкрий покров і побачиш, що оце дурацтво є наймудріше, а тільки прикрилося безумством» (172). «Щасливий, кому пощастило знайти в жорстокому ніжне, в гіркому солодке, в лютості милость, в отруті їжу, в шалі смак, в смерті життя, в безчесті славу» (394–5). Цим життя людське є рух між цими протиріччями – «непотрібне з часом псується у серці і гине, а нове росте». І Сковорода перефразує ап. Павла – «Сіється загниле, встає запашисте; сіється жорстке, встає ніжне; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже; сіється нерозумне й сліпе, воскресає премудре й провидче» (263).

Такі й подібні цитати можна було б виписувати із творів Сковороди без кінця. Та уся його «система», як побачимо, базується на антитезах. Оця антитетика, в якій так кохається Сковорода, є, з одного боку, для нього засобом схарактеризувати буття як таке, що стоїть на «*роздоріжжі*», що має подвійний характер та сенс, з другого ж боку – вона є характеристикою тієї *абсолютної повноти* буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, які в усьому окремому і відірваному є «однобічні», ізольовані, відірвані від цієї цілости буття. Це є, до речі, основне і в антитетиці містиків і отців церкви, платоніків і «німецького ідеалізму».

Поруч з цією теорією «coincidentio oppositorum» в усякім бутті стоїть у Сковороди уявління, яке освітлює собою цілу низку рішень окремих конкретних проблем, що усе в світі рухається між протилежностями у *колі*, таким чином примирюючи протиріччя. Бо у колі «початок і кінець спільні», – казав Геракліт. Поворот до початку здавався декому з античних мисленників основною релігійною проблемою, – «люди гинуть тому, – писав пітагорієць Алкмеон, – що не вміють зв'язати кінець з початком». Коловий рух, колобіг

є для Платона основний символ життя «світової душі» і окремої людської душі. Відношення Аристотеля до цієї проблеми подвійне, – з одного боку, він полемізує проти платонівської думки, з другого – сам приписує Богові коловий рух та будує систему основних категорій своєї філософії так, що початок та кінець її наближуються один до одного. Зате платонік Філон згоджується з Платоном. Плотін приймає думки Платона та детально їх розробляє. Нарешті, Прокл, який зробив величезний вплив на метафізику християнської філософії, кладе символіку кола і кулі в основу розробленої ним діялектичної методи. На його думку, «усе, що виходить з єства, повертається до того, від чого вийшло» – зв'язуючи кінець з початком. «Кінці усіх божественних еманацій уподоблюються їх власним початкам, утримуючи безначальне та безмежне коло, через поворот до початків».

Колобігом є весь розвиток людської історії, на думку Павла. Через Адама прийшов у світ гріх, з гріхом смерть. Смертне людство по гріхопадінню дістає від Бога закон («старий завіт»), який веде до засудження. Це «шлях донизу». Викуплення людей Христом повертає цей шлях занепаду «догори». Проти гріха Христос приносить благодать, що веде не до смерти, а до життя; місце закона заступає справедливість, що виправдує, а не засуджує людей (Рим. 12–21). Не буде насильством над духом Павла зображення його «філософії історії» на наведеній коловій схемі, як це робить один модерний німецький дослідник.



«Коло», «колесо» залишається найважливішим символом божественого буття й історії людства і окремої людини і у німецьких містиків (ми знов не зупиняємось на цілій низці моментів розвитку цих символів в історії філософічної думки). Як для Екгарта «душа, що любить, пробігає коло», «виходить і повертається», Бог є «вихор», так і у Сузо. І коли у В. Вайґеля образ кола вживається лише принагідно (але, як побачимо далі, зустріваємо інші зв'язані з цим символом метафізичні думки), то у Беме образ кола символізує як життя природи і «злого» початку в світі, так і життя божественого буття – «Єство Бога – коло або око», – «бо початок завше має в собі кінець». І у

Ангела Силезія знов найбільше наближення до Сковороди: «Ти сам, – звертається він до людини, – колесо, що біжить із себе самого і не має спокою»; і Бог – «початок, що шукає і знаходить свій кінець». Ці образи тісно зв'язані з основною ідеєю, що спільна усім німецьким містикам, – світ відпадає, відходить від Бога, але цей одрив не є вічний та непоправний, – світ шукає Бога і знаходить його, повертається до нього, усе створіння повертається до Бога, зв'язуючи таким чином кінець з початком. Ця думка загострена почасти остільки, що, може, стає в суперечність до християнської догми.

У Сковороди образ кола, колеса, кільця, кулі (що є вже і у Прокла, а натяки на нього вже і в досократиків) є один із найцентральніших. «Початок і кінець є те ж, що Бог або вічність» (366). «Як у кільці: перше і останнє є те ж саме, і де почалося, там і скінчилося» (366). «Колесо є образ, що сховує в собі безмежне Колесо Божої Вічности і є ніби земля, що пристала до неї» (271). Символами кола й колеса (символи символів!) є усі круглі предмети – в першу чергу ті, що їх згадано в Біблії – «ланцюг» (299), «куля – фігура, що складена із багатьох колес» (280), «фігура циркульна: рівнокругла, кулевидна, якими є каблучка, хліб, монета й інше, або виноград і садовина з вітами, сім'ям і інше» (373), «вінець... яблуко... монисто...» (280), «сонце» (281), «жорнов» (284). З суто українським юмором, ніби сміючись з себе самого, Сковорода змушує одного з співбесідників своїх діялогів перерахувати: «як можна бачити, ви скоро покладете у рахунок ваших колес решета, миски, хліби, опрісноки, блини з тарілками, з яйцями, з ложками й оріхами і інші манатки – додайте ще горох, і квасолю, і дощові краплини. І не забудьте садовини із Соломонових садів з Іониним гарбузом та кавунами. Нарешті, і Захаріїн сьомисвічник з кружками і олією, що горить в оріховидних чашках. Гадаю, що в Біблії оце усе є» (284–5). Але із-за цього глузування проглядає серйозний філософічний сенс. Дійсне життя тому символізується кулею та круглими предметами, що це є ніби найбільш у собі закінчена, замкнена форма, яка сама собі довліє. А коло, що в своєму кінці само до себе, до свого початку повертається, може бути символом життя, такого дійсного, абсолютного буття, яке в протилежність до усього конкретного і емпіричного – живе в собі самому, «не потребуючи» для себе нічого іншого, будучи саме своєю основою і єдиною можливою метою своїх стремлінь. Та цей образ стане нам більш зрозумілий у дальшому.

Є вартий уваги і той символ колобігу, колового руху, що ним залюбки користується Сковорода. Це змій. Символ змія грав велику ролю в античній релігійності, а пізніше у т.зв. «гностиків», що робили спробу поєднати античні релігійні традиції з християнством. Одна з гностичних сект навіть дістала ім'я «офітів» (від грецького *ὄφις* – змій). «Змій, що тримає в роті свій хвіст, одкриває, що безмежний Початок і безначальний Кінець починаючи кінчає, кінчаючи починає» (369 – 370). «Коли він висить звитий в кільце, є фігура вічности» (273). «Хитрий і в'ється у кільцях так, що не видно, куди хоче,

якщо не помітимо його голови. Так і вічність усюди є і ніде її немає» (505). Та змій є символом і для іншого – для діяльности розуму, який є захоплений та зайнятий емпіричним пізнанням конкретних емпіричних предметів, пізнанням, що «повзає», що прив'язане до конкретного та матеріяльного. Ще у гностиків змій мав таке подвійне символічне значіння. Так і в Сковороди – «Брехливий, але й правдивий. Безумний, але й мудрий. Злий, але він саме і благий» (512). Брехливий, безумний та злий є «змій, що повзає по землі», що «виманює серця наші із блаженного саду» (256).

Що коловий рух духа є для Сковороди методичним принципом, на це вказує та сила символів такого руху, що ними він переповнює свої твори, але і те освітлення, яке Сковорода дає основним проблемам метафізики, антропології та етики.

Скоро по смерти Сковороди і антитетика, і символ колового руху знайшли собі місце в найбільших філософічних системах нового часу – у Фіхте, Шеллінґа та Ґеґеля. Традиції античности і німецької містики були, щоправда, в них не просто сполучені, але синтезовані, злиті в нóвій вищій формі діялектичної методи. Основне твердження нової діялектики є – що протилежності, протиріччя сполучуються у дійсному бутті. Образ кола живе і у великих представників німецького ідеалізму. «Первісне, необхідне і стале життя, – пише Шеллінґ, – піднімається від долішнього до горішнього, але, дійшовши до нього, повертається безпосередньо до початку, щоб знов із нього піднятися». Це «життя, що вічно обертається в собі самім, – свого роду коло». «Безпереривний колобіг, оборотовий рух, що ніколи не зупиняється, – і поняття Початку, та й Кінця, знімають себе в оцім коловороті». Також і в Ґеґеля – індивідуальне життя, субстанція, правда, наука, – все оце «кола», бо кожне з них має свій вихідний пункт, свою мету і свій кінець у собі самім.

Місце Сковороди у філософічній традиції, таким чином, приблизно встановлене. Воно в історії розвитку діялектичної філософії. Сковорода – один із найпізніших представників традицій античної та християнської «діялектичної» методи.

5. СВІТ, МАТЕРІЯ, БОГ

Тепер можемо, користуючись нашими попередніми аналізами, перейти до характеристики метафізики Сковороди.

Основна тема метафізики Сковороди теж антиномічна, – все в світі, на його думку, по природі подвійне. Сковорода, розглядаючи світ в цілому – цілокупність усього буття, а далі – обидва боки цієї єдности буття – матерію і Бога, відкриває усюди сполучення протилежностей.

Світ складається із двох «натур» – із божественої та матеріяльної, які, одначе, не знаходяться тільки одна коло одної, одна поруч одної, а утворюють

нерозривну і цілісну єдність. Цю думку про сполучення двох «природ» в одну Сковорода варіює ріжноманітно. «Бог є у плоті людській. Є справді він у плоті видимій нашій, нематеріяльний у матеріяльній, вічний у тлінній, єдин у кождому з нас і цілий в усякому...» (101). «Весь світ складається із двох натур: одна видима, друга невидима. Оця невидима натура, або Бог, проникає і утримує усе створіння, усюди і завше був, є і буде» (100). «Уся стихійна підлота, ніби риза, що він її носить, – вона його і він у ній усюди» (312). «Усяка плоть є риза твоя, сіно і попіл; ти ж тіло, зерно, фіміам, стакті і касіа, пречистий, нетлінний, вічний! Усе тобі подібне і ти – усьому, але ніщо не є тобою і ти – нічим, крім тебе самого» (205). «Хай то буде – яблуня і тінь її; дерево живе і дерево мертве; лукаве й добре; брехня і правда; гріх і розрішення. Усе, що ти бачиш у зовнішності твоїй, якщо віруєш, усе те ти маєш в славі і тайні, яко правдиве, що засвідчене твоєю ж таки зовнішністю» (202). «Усяке матеріяльне буття має в собі відповідне буття божественне. Усього ти тепер по двоє бачиш: дві води, дві землі» (96). «В тілі нашім дві храмини: одна земна, друга небесна. Видима зветься створіння, невидима – Бог» (144). «В усякому місці дай місце і Богові твоєму. У волосі – волосу його, у жилочці – жильці його, в костях твоїх – костям його» (124).

Але божественa природа має першенство перед матеріяльною. «В усьому таємна є і невидима правда» (93). В природі «те сильніше, що невидніше» (95). Божественну природу уподоблює Сковорода сенсу писаних слів або малюнка. «Барва не що інше, як порох і пустеля: рисунок або пропорція та розположення барв то є сила» (85), «коли хто бачить барву в словах, а письма прочитати не може, то як тобі здається? Чи бачить такий взагалі письмена?» (85). «Усяка матерія є барвистий бруд, і брудна барва, і мальовничий порох, а блаженна натура і сама початком, себто безпочатковою інвенцією або виглядом та премудрою делінеацією, що носить усю видиму барву, яка своїй нетлінній силі і єству так відповідає, як одяг тілові» (245). «Весь оцей – світ, аж до останньої своєї риси, від виноградної лози аж до кропиви, від нитки аж до ременя, бування своє дістає від вищого» (277).

Цей образ малюнка і барви або інший – дерева і його тіні, що їх Сковорода вживає, щоб визначити відношення між Богом і світом, між божественою та тлінною природами, ясно показує, що це відношення Сковорода уявляє собі, як для обох сутнє і нерозривне! Сковорода знаходить формулу для його характеристики в христології – в церковній теорії про відношення двох натур – божеської та людської – у Христі. Ці обидві природи, за вченням церкви, сполучені у Христі «несліянно», «нерозривно» та «нероздільно». Цю парадоксальну формуловку переймає Сковорода. Так само «незіллянно», але разом з тим «нероздільно» та «нерозривно» сполучені і обидві натури у світі. Ані матерія не є Бог, ані Бог не є матерія, але Бог «в ній та поза нею і вище неї перебуває» (312). Одне утворене із двох – «без усякого змішання, але й без розділення» (215). «Сполучені у одну іпостась без злиття єства Божого і

тлінного» (112). «Обидва в одному місці і в єдиному лиці, але не в тій саме честі і не у тій саме природі» (318). «Двоє в одному і одне із двох, нерозривно і так само незіллянно» (202, 77, 498). Змішування обох природ є найбільша помилка людського пізнання, помилка не тільки неправдива, але й гріховна – «поганці усі звуться оцим ім'ям: Вавілон, що значить змішання або зілляння. Вони бачуть одну лише зовнішню плоть і дивуються їй усюди, її описують, виміряють, а духовну правду, що знаходиться в плоті, не знаючи її, змішують з плоттю» (182). «Якщо обидва ці єства змішати в одно і визнавати одну лише видиму натуру, то це буде повне ідолопоклонство» (243). «Рідна смерть, що душу вбиває жалом, є змішування в одно тлінної і божественої натури, а змішане оце зілляння є віддалення від божественого єства в країну страху і попелу» (244).

Але і кожна з двох натур сама у собі є парадоксально-антитетична.

Матерія характеризується виразами і означеннями, що – подібно до платонічного вчення про матерію – характеризують її майже як «небуття», «неіснуюче». Для Сковороди матерія лише «місце» (318), «поле слідів Божіїх» (362) (як і у Платона матерія лише «місце», «поле» реалізації ідей), – «пуста» матерія (362), «зовнішність» (309), «пуста видимість» (83), «що є видима плоть, як не смерть?» (99), «тінь» (96), «праця і хвороба» (318), «заникає повсякчасно» (318), «брехня» (53, 59), «манатки, зумішка, сволота, січь, лом, крушь, стечь, безглуздя... плітки» (62), «земля, плоть, пісок, полинь, жовч, смерть, тьма, злість, ад», «трава, лесть, мрія і заникаючий цвіт» (98), «тлінна тьма» (164), «нікчемність» і «ніщо» (276, 52, 80, 368). Те ж саме знайдемо хоч би і у Плотіна – матерія, мовляв, тільки «тінь», «брехня», «зло», «смерть», «тьма», «позбавлення» (*στέρησις*). Але одночасно матерія в певному сенсі – корелят Бога і тому непереходима, вічна – «Materia aeterna est» (368). «Materia aeterna. Матерія вічна. Себто усі місця і усі часи наповнила. Тільки один дитячий розум може сказати, що світу, великого цього ідола і Голіата, колись не було або не буде». «Поки є яблуня, доти – з нею і тінь її. Тінь, себто містечко, що його закриває від сонця яблуня. Але дерево вічности завше зеленіє. І тінь його ані часом, ані місцем не є обмежена. Світ оцей і усі світи, якщо вони нечисленні, є то тінь Божа. Вона зникає частинно, не стоїть постійно, і в ріжні форми перетворюється вид, ніколи не відділяючись від свого живого дерева» (507). Ця теорія на перший погляд протирічить християнському вченню про *утворення* світу Богом. Але згадаймо і інше твердження Сковороди – «заникає світ сей, – заникає повсякчасно» (318). Отже, світ одночасно і гине, і не гине, одночасно онтологічно кріпкий («вічний», «всі місця і всі часи наповнив») і онтологічно нетривкий. Це антитетична характеристика матеріяльного буття, яка зустрівається і в містиці – у Анґела Силезія – «Дивись, цей світ гине. Що? Він разом і не гине». І Ангел Силезій дає і ключ до зрозуміння цієї антитетики: «тому, що створіння існують в слові Божому, як могли б вони не бути і розпастися?». «Світ існує від вічности. Тому, що Бог вічний створив світ поза часом, то ясно, як сонце, що він існує від вічности». Час і

простір утворені разом з утворенням світу. Отже, з цього пункту погляду можна сказати, що світ, матеріяльне буття – «усі місця і часи наповнило». «Світ утворений (Богом) не в часі, а разом з часом»,– казав Августин. Але ідея світу, «образ і план» його є в Бозі від вічности, за вченням отців церкви. Отже, в *такому сенсі* Сковорода міг і з ортодоксальної християнської точки погляду говорити про відсутність початку світу у *часі*. Вчення про вічне існування створіння навіть і по «кінці часів» теж є і в отців церкви (Григорій Богослов). Отже, і вчення про нескінчальне існування світу також не є протиріччя з християнською догмою. Сковорода, як і Ангел Силезій, надали лише оцій ідеї парадоксальну форму, що відповідає загальному антитетичному «стилю» їх думання. Гине усе відокремлене, одірване, ізольоване, залишається поза часом, у вічності «краса», «план» – ідеальне буття світу, його укріпленість в Бозі, у волі та «пораді» Божій.

Як світ, так само антитетичне і божествене буття – Бог. Бог ніби є тотожний з «природою», до якої Сковорода його безмежно наближує. «Природа», «Натура» – це лише одно із імен, якими ми можемо визнати Бога (63, 215 й інш.). Бог в певному сенсі слова є усе. «Чи не Бог усе в собі тримає? Чи не він є правдою в нашій пустелі і головною основою у нікчемному поросі нашому?» – «Чи не він є буття усьому? Він в дереві є правдивим деревом, у траві – травою, у музиці – музикою, в будинку – будинком, в тілі нашім земнім новим є тілом і осередком або головою його. Він усяким є в усьому» (86). Життя світу є лише життя Бога, рух світу є рух Бога. «Що є стріла, як не стремління? Що є стремління, як не Божий побуд, який усе створіння його шляхом і до його місця рухає?» (357). «Оця найблаженніша натура або дух, весь світ, ніби хитрість машиністи, що часову машину на вежі утримує в русі, і, як пестливий батько, сам є буття усякому створінню. Сам одушевлює, годує, упоряджує, виправляє, захищає і за своєю волею, що зветься загальним законом або статутом, знов повертає в сирову матерію або бруд; а ми це звемо смертю» (64). «Невидима сила усе наповняє і усім володіє» (85). «Дух усе, що не є, виліплює. Дух і утримує» (86). «Виходить із середини машиниусе, що не є, виліплює. Дух і утримує» (86). «Виходить із середини машиниго-динника побудна сила, яка рухає незмисловий молоток» (119), «те, що звемо – око, ухо, язик, руки, ноги і усе наше зовнішнє тіло само собою нічого не чинить і ні в чому» (81). Так весь світ – у Бозі. Але з другого боку – світ безмежно далекий від Бога, який є «джерело», «світло», «сонце» світу (про це далі). ... Так само антиномічне і саме єство Бога. Ця парадоксальна антитетичність божого єства виявлена догмою триєдиности Божої. Бог є одночасно «боги» – «один» і «не один» (371, 511). У Бозі «я» і «ми» – тотожні (511). «Бачу єдине, а то є троє. Бачу троє, а то є єдине ... недоуміє ум» (512). «Трійця у одиниці і одиниця у трійці бути не може, лише яко одиниця» (512). Трикутник – «трикут», «єгипетський трикут» (511) – це символ одночасної одиничности і потрійности божественого буття. ***В*** Бозі усе і усе ***із*** нього, але він є нічим (конкретним) із того, що в оцьому усьому, бо він ***над*** усе і усе ***у*** ньому.

6. ЗЕРНО І РОСЛИНА

Але світ не залишається без руху, не стоїть статично в оцих протилежностях, протиріччях. Світ у постійному невпинному русі. Цей рух є своєрідний, рух між протилежностями, антитезами. Світ розкладає себе, розпадається, розсипається і збирає себе знову у єдність. Цей своєрідний рух символізується життям рослини.

Ще досократики виводили саму назву природи (*φύσις*) від імени росту рослини (*φύω*) і рослини самої *(φτος)*. Символ рослинного життя вживав, щоб характеризувати життя світу, вже стоїк Клеант – «частини з'єднуються в сімені, змінюються і знов розпадаються», так і у світі «в одному повстає усе, і із усього складається знов одне, гармонійно розвиваючись в певному порядку». Так і в Філона Александрійського: «Із рослини повстає плід, так що із початку повстає кінець, а із плоду, що має в собі сім'я, знов виникає рослина, так що із кінця повстає початок». Так і в Плотіна – «те, що вище за життя, є причина життя. Уявім собі (життя світу), як життя велетенської рослини, що охоплює усе, і основа якого незмінна і неподільна і ніби вміщена в коріння. Ця основа, з одного боку, постачає рослині інтенсивне загальне життя, а з другого – залишається сама собою, не будучи множна, а лише основою многого».

Рослинне життя є символом життя індивідуального і життя усього людства (церкви) в Новому Завіті і, зокрема, зв'язується з одною основною парадоксією християнської віри – зі шляхом до багатства життя через смерть. «Правдиво, правдиво кажу вам: якщо пшеничне зерно, впавши на землю, не помре, то залишиться само, а як помре, то принесе багато плоду» (Іоан, 12, 24). І, зокрема, смерть і воскресення із мертвих символізуються розвитком зерна, що породжує, вмираючи, – «так і при воскресенні мертвих: сіється у тлінні, возстає в нетлінні; сіється в пригнобленні, возстає у славі; сіється у немочі, возстає у силі; сіється тіло душевне, возстає тіло духовне» (Кор. I, 15, 42–44, пор., Кор. I, 15, 37; Рим. 11, 16). Символ рослини і зерна грає велику ролю у гностиків. Життя рослини – один із головних символів і в німецьких містиків. У Екгарта, Тавлера, Франка образи зерна і рослини вживаються в сенсі, близькому до образів Св. Письма. Валентін Вайгель розвиває цей образ в один із основних образів своєї системи, на якому він розкриває основний закон життя світу і ролю божественої сили, яка усім править. «Жолудь – невелике зерно, а у ньому закритий прекрасний дуб, з корінням, стовбуром, вітами, листям, гіллям і несчисленними іншими дубами». «У зерні пшеничному заховані коріння, стебло, колос і тридцять інших зерен». Сила росту рослини – сила Божа, це Бог «із одного оріха робить понад тисячу оріхів і в одному оріхові заховує несчисленну кількість інших оріхів». Також і для Беме рослина і зерно – символи життя світу в цілому і його частин, Бог-«Творець панує в усьому, як сок в усьому дереві». Так само і у Анґела Силезія – «В горчичному зерні – образ усіх вищих і нижчих річей».

Та путь усього створіння, якою його рухає Бог, Сковорода зображує як шлях, яким згідно з християнством іде кожна окрема людина, – через смерть до життя, через вмирання до воскресення. Таким шляхом іде ввесь світ, і цей шлях можна собі уявити, як життя рослини. Життя всесвіту – це процес, в якому єдність розпадається на многість і знов збирає себе у єдність в смерті, збираючи усе, усі сили свої в одному пункті, в сім'ї, із якого потім розкривається, розвивається нове життя. «Колос усе утримує в собі. Чи ость є на колосі, чи вона є колос? На колосі, щоправда, ость і в колосі ость, але колосом ость не є, не вона є колос. Чи не закрилось оце все в зерні і чи не вийде весною усе оце, замінивши зеленим одягом жовтий та старий? Уся зовнішність вже зійшла». Починається «новий плодочин» (101). В цьому процесі «Бог один є усьому голова, а уся зовнішність є п'ята і хвіст». «Чи побачив ти у колосі новий ріст, такий сильний, що для усієї соломи з половою він зробився головою та прибіжищем?» «Стара на колосі солома не боїться загибелі. Вона, як із зерна вийшла, так знов у зерні закриється, яке хоч і згниє за зовнішньою шкіркою, але сила якого вічна» (103). «Весь світ з народженнями своїми, як прекрасне дерево у цвіті, закривається у зерні своєму і знов відтіля з'являється» (216). «Придивись до фігового зернятка, чи є менше за нього? – Підніми ж очі і подивись на силу його умним оком; і ти побачиш і пересвідчишся, що в ньому ціле дерево з плодами і зерном закрилося; та й несчисленні мільйони фігових садів тут саме заховалися. Тому добре розжуй, якщо десь у Біблії прочитаєш: зерно, сім'я, колос, хліби, яблука, фіги, виноград, плоди, чорнуха, кмінь, просо і т.ін. І не дурно уподоблено: сім'я є слово Боже» (290). «Тоді ж, як згниває старе на ниві зерно, виходить із нього нова зелень, і згниття старого є народження нового, щоб там, де падіння, там саме було і оновлення» (366). Зерно є разом і образ етичний, образ відновлення душевного життя людини із глибини її єства – «непотрібне з часом псується у серці і гине, а нове росте. Сіється загниле, встає запашисте; сіється жорстке, встає ніжне; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже; сіється нерозумне і сліпе, воскресає премудре і провидче...» (263). Але над етичною символікою Сковороди ми ще зупинимося далі.

Уявління про те, що життя цілого світу подібне до життя рослини, відродилося в філософії XIX віку. Для Фіхте рослинне життя є тільки образом життя природи і *обмеженої* людської свободи – «наша свобода» нагадує йому свободу «рослини, що сама себе витворює... продукуючи матерію з коріннням, листям, цвітом», і коли для Шеллінґа рослина є символ «*видимої природи*», що є «в частинах і в цілому образом ... руху, що йде постійно вперед і назад. Дерево піднімається завше від коріння до плоду і, дійшовши до вершка, знов скидає з себе усе і повертається до стану безпліддя, знов обертається в корінь, щоб піднятися знову. Уся діяльність рослини направлена на виріб сімені, щоб у ньому почати спочатку і через новий наперед спрямований процес знов виробити сім'я і почати знову. Але уся видима природа, як здаєть-

ся, ... невтомно обертається у цьому колі». Для Гегеля ріст рослини – символ *життя духа*, – зерно рослини «має стремління розвинутися, воно не може витримати, залишаючися при собі, – потяг переходить в існування. З'являється ріжноманітне; але усе це уже було заховано в зародку, щоправда, в нерозвиненому стані, але заховано і ідеально. ... Найвища форма виходу із себе самого, наперед означений кінець є плід, себто виріб зародку, поворот до первісного стану. Зародок хоче породити себе самого. Те, що є в ньому, розкладає себе і збирає себе знову в єдність, із якої вийшло». Та ж сама думка ріжноманітно варіюється і у представників романтики (напр., у Баадера). Так філософія знов, як в старовину, починає використовувати цей глибокий і яскравий образ. В повороті до символу рослини виявляється поворот від інтересу до абстрактної теоретичної думки, від ставлення її у центр нашого уявління про світ до зацікавлення життям, до ствердження примату, першенства життя над теорією, до уявління, що і ідеальний світ – не є світ логічної думки, а світ організованого і живого життя. Це значить, що ідеальне буття не залишається «у собі» та «при собі», а розвертається, виявляється, одкривається у світі і в усякім та усім конкретнім житті. Образом такого розкриття, об'явлення, розвертання і є рослина, що живе, виростаючи із сімені, живе в процесі та зміні.

7. «СЕРЦЕ»

Рівним чином антитетичне і вчення Сковороди про людину, його «антропологія», що є основою його етики.

Як весь світ, так подвійна по природі своїй і людина. Як дехто з античних філософів (Філон), отців церкви (Григорій Ніський) і як німецькі містики, Сковорода відріжняє в людині дві істоти – «дійсну», «правдиву» людину та «тілесну», «плотську» людину. Григорій Ніський зве ці дві істоти «небесною» та «земною» людиною, німецькі містики «внутрішньою» або «істотною» та «зовнішньою» людиною. Емпірична людина для Сковороди – «тінь, тьма і тління». «Ти сновид твоєї дійсної людини. Ти риза, а вона – тіло. Ти привид, а вона у тобі правда. Ти – ніщо, а вона у тобі істота. Ти – бруд, а вона твоя краса, образ та план» (84). «Людина» та «людина» (Сковорода, щоб одріжнити ці дві істоти, пише їх імена з великої та малої літери) – «двоє в одному і одне із двох, нероздільно і таки незіллянно» (202). «Тепер поглянемо на подивне діло Боже: із двох людей складена одна людина – без усякого змішання, але й без розділення, які одна одній взаємно служать» (215). Єство внутрішньої дійсної людини (як у Філона) – сам Бог. Тому пізнати Бога значить пізнати себе самого, служити Богові – значить служити собі самому. «Одна праця в цих обох – пізнати і зрозуміти Бога, пізнати і зрозуміти дійсну Людину» (92). «Є тіло земляне і є тіло духовне, таємне, заховане, вічне» (96). «Стань, як хочеш, на рівному місці і накажи поставити навколо тебе сто дзеркал вінцем. Тоді побачиш, що єдиний твій тілесний бовван володіє сотнею видів, що від нього одного залежні. А як тільки забрати дзеркала, зараз усі копії заховаються у своїм початку або оригіналі, ніби гілля у зерні своєму. Одначе тілесний наш бовван і сам є лише одна тінь дійсної Людини. Це створіння, як мавпа, зображує своїм лицедійним чином повсякчасно існуючу силу і божество тієї Людини, якої усі наші боввани є лише ніби дзеркалоподібні тіні, які то з'являються, а то зникають» (309). «Оця правдива, дійсна Людина предвічному своєму Отцю є єством та силою рівна, єдина в усіх нас і в кожному ціла» (112). Тому-то любов до Бога є одночасно любов до самого себе. Тому символом людини, що пізнала дійсну Людину, є Нарцис. Нарцис любить себе самого, це значить – він любить Бога: «Люблю джерело і голову, ключ і початок, що точить вічні струї із пари серця свого. ...Ріки проходять. Потоки висихають. Струмки заникають. Джерело вічною парою дихає, яка живить і прохолоджає. Джерело саме люблю і зникаю. ...О серце людське! О чиста безодня! Джерело святе. Тебе єдине люблю. Зникаю в тобі і преображаюся...» (76). Проти божественої «безодні» відкривається «безодня» в людській душі (430, 88, Баг., II, 267). «Безодня є дух в людині, який є ширший од усіх вод і небес» (430). «Безодня кличе безодню» (Баг., I, 103. Із «Псалтирі» 41, 8). І «безодня безодню уловить раптом» (430, Баг., II, 267). Бо обидві «безодні» – в єстві – одна і та сама, – дійсна Людина сама божественна, сама для себе – безодня, джерело, сонце.

Ця «безодня» в людині є «серце», себто джерело думок і бажань людських. Не надаючи слову «серце» емоціоналістичного відтінку, Сковорода в цім вченні все ж переборює однобокий раціоналізм сучасної йому психології. «Серце», як це ясно із його характеристики, є для Сковороди позасвідоме (скоріше «*над*-свідоме», ніж «*під*-свідоме»). І цікаво те, що, продовжуючи платонівську і християнську традицію і наближаючись до декого з мисленників пізнішої романтики, Сковорода малює це позасвідоме не як нижче в порівнянню до свідомого психічного життя, а як вище і глибше, не як джерело порушень і збочень у «нормальному» ході психічних переживань, джерело, так би мовити, «темних» сил, а як осередок усього доброго та світлого, не як сліпу силу, а скоріше як провидчу та пророчу. «Глибоке серце або думка – вона-то є самою дійсною людиною та головою. А зовнішня його поверхня є ніщо інше, як тінь, п'ята і хвіст» (82). «Серце твоє є голова зовнішностей твоїх» (88). «Серце наше є дійсною людиною» (91). Серце є «іскра», «зерно» (111), «корінь» (169, 171). «Всередині нас іскра правди Божої. ...Гадка й порада є сім'я й початок. Оця голова гніздиться у серці» (237). Із «сердечної глибини» «виходять думки, що рухають усю нашу зовнішню плоть і бруд» (119). «Голова усього у людині є серце людське. Воно ж і є сама дійсна в людині людина, а усе інше є зокілля. ...А що є серце, як не душа? Що є душа, як не бездонна думок безодня? Що є думка, як не корінь, сім'я і зерно усієї нашої зовнішньої плоти, крови, шкіри і іншої поверхні?..» (238–239).

«Серце корінь життя і обитель вогню і любови» (369). «Дійсною людиною є серце в людині». «Глибоке серце є не що інше, як думок наших безмежна безодня ... дійсне єство і істотна дійсність, і сама есенція ... і зерно наше, і сила, в якій тільки і полягає рідне життя і буття наше, а без неї є мертва тінь» (94). «О серце! Безодня усіх вод і небес ширша! ... Яке ти глибоке! Усе обіймаєш і утримуєш, а тебе ніщо не вміщує» (88). «Серце чисте, зерно, що проросло небеса і землю, дзеркало, яке уміщує в собі і живо змальовує усе створіння вічними красами, твердь, що утвердила мудрістю своєю дивні небеса, рука, що тримає в собі коло земне і порох нашої плоти» (487). «Серце людини є необмежена безодня» (421), «джерело рік та морів є головою. Безодня ж сердечна є голова і джерело усім ділам і усьому світу» (485). В цих останніх словах намічена знов знайома нам тема – людина є малий світ, світик, світочок або мікрокосмос, як про це вчили містики (зокрема Вайґель та сучасник Сковороди Сен-Мартен, також інші; в українській думці ця ідея репрезентована вже у Кирила Транквіліона Ставровецького). Ця тема грає значну ролю в практичній філософії Сковороди.

Але для Сковороди можливий все ж і підупад людини, якесь оволодіння «серця» злими силами. Хоч «серце» і є «іскра», «іскорка» (109, 111, 256 і ін., цей образ був дуже улюблений німецькими містиками), але воно може бути і «попільним серцем», згаслим. «Дивно, як серце із вічного і світлого перетворюється в темне і розбите» (476). І Сковорода протиставляє серце «нове» і «старе», «зогріте» і «старе» (110), «чисте» і «попільне» (120, 149), «чисте, світле і божественне», «царське», «мирне» (197, 205, 228) і «зруйноване» та «вбите» (254), «нечисте» (455), «плотське, скотське та звірине» (421). Чисте серце скріпляється в людині не без боротьби. Ця боротьба і є завданням етичного чину людини. Завдання етичного чину людини, щоб «блаженний ранок у серці світити почав» (260). «Труп наш сидить та спить, а серце наше тече. Переходить від трупа до Бога, від шаленого до премудрого. Злітає, як голубиця Ноєва, над потопними водами усіх стихій: най почиє на холмах Вічности» (411). «Серце, яке очищується від підлих світських гадок, що занепокоюють душу, починає бачити захований в ньому скарб свого щастя, почуває, наче після хвороби, бажання своєї їжі...» (259). І очищене «чисте» серце «не боїться ані блискавки, ані грому. Воно є Боже, а Бог є йому свій. Воно йому, а Він йому є приятель». Воно Богу «жертвою, а він йому». «Є двоє і є єдино». «О серце чисте! Ти новий вік, вічна весна, благовидне небо, обітованна земля, рай умний, радість, тиша, спокій Божий, субота та великий день Великодня» (486).

Далі ми побачимо, як ця сама думка висловлена Гоголем, Кулішем, Юркевичем, і переконаємось, що все ж, може, найліпший її вираз дав Сковорода.

8. ОБОЖЕННЯ – ПРИНИЖЕННЯ. «НЕРІВНА РІВНІСТЬ»

Який шлях веде до дійсної Людини, що в нас захована, до «чистого», «нового», «світлого» серця? Це є проблема етики Сковороди.

Як усе на світі, так саме протирічне і етичне завдання людини. Етична активність, етична чинність людини є пасивність. Етичне удосконалення, підвищення є разом приниженням, змаленням. Здійснення, реалізація об'єктивних, загальнозначних цінностей можливі лише на суб'єктивному, індивідуально-зумовленому шляху.

Етику ставили звичайно в центрі світогляду Сковороди. Відціля і порівняння його з Сократом, яке підтримувалося навіть зфальшованою цитатою із ніби «загубленого» твору Сковороди, в якім він висловлює бажання бути «російським Сократом». Безумовно, етичний патос Сковороди нагадує Сократа. Але чи тільки Сократа? Бо ж і сам Сковорода з однаковою пошаною згадує і Епікура, і Пітагора (якого уявляє собі як реформатора життя). Етичний настрій Сковороди нагадує етичний настрій античних моральних філософів взагалі. Так само майже тільки з античними прикладами можна порівняти суцільність не теорії, а *життя* Сковороди. І це життя, може, в дечому нагадує Сократа. Але етичні погляди, що в цьому житті реалізовані, дуже далекі від Сократівського морального інтелектуалізму. Етична теорія Сковороди йде шляхами, якими йшли платоніки і отці церкви. Етична активність для нього базується на «очищенні», звільненні свідомости від волі, від стремління, на тому *κάθαρσις*'і, про який вчили Платон та Плотін. Лише через такий «катарсис» можна досягти «миру», «спокою», стану упокоєння (*ἡσυχία* – у Плотіна, «субота» – у Філона).

«Воля! О нечистий аде! Усе тобі страва. Усім ти отрута. День і ніч позіхаєш щелепами. Усіх глитаєш, не дивлячись. Як би цього змія вбити? Так! тоді знищено буде ввесь ад» (454). Життєпис Сковороди так каже про нього: «Волю принизив він з усіма мудруваннями її та бажаннями в її нікчемність і поверг себе на волю Творця, передавши себе цілком життю та любові Божій, щоб промисел Божий розпоряджувався ним, яко знаряддям своїм, де хоче і як хоче» (10). І Сковорода сам свідчить: «усе робиться згідно з волею Божою. Але я з нею згоджуюся, і вона вже є моя воля. Для чого ж турбуватися?» (232). Він хоче – «розтоптати» свою волю (Баг., II, 304). Воля характеризується «ненаситністю» або негується навіть під ім'ям «душі». «Вбить для Бога у собі волов'ячу впертість» (179). «Спалити та вбити душу свою зумій, відняти у неї владу та силу» (425). «Убий душу» (Баг., I, 113). «Знов і знов кажу тобі, що кождий, хто обожив свою волю, ворогом є Божій волі і не може увійти в царство Боже» (499). Воля є «пута, і кайдани, і лев зажерливий, і ад, і огонь, і хробак, і плач, і скрегіт. І не вийдете відціля, поки не розв'яжете пута і не скинете ярмо волі вашої, як то є написано: роздеріть серця ваші» (499). А це означає – відмовитися від усякої активности – «залиши усі

справи» (344). «Чим більше занятий, тим більше вільний». Сковорода сам добровільно «біжить від усіх і від усяких справ» (Баг., І, 103). І він радить іншим: «коли почне хвилюватися море, коли розбурхається плоть та кров, коли піднімуться смертного страху хвилі, не йди шукати допомоги по вулицях та по чужих хатах, зайди до себе самого, йди мимо» (Баг., І, 118). Бо «день Господень є то свято, мир, одпочинок від усякої праці! Оце є преблагословенна субота, в яку господня людина упокоюється. Що є упокоїться, як не піднятися вище над стихії нашого світу?» (318, пор. Баг., І, 118, II, 88 й ін.). Тому-то й ті блага, що їх досягає людина на цім шляху, подібні, може, до певної байдужости духа, – «що є щасливіше, як не досягнути такого душевного миру, щоб уподобитись кульці, якій усе однаково, куди її не покотити?» (Баг., І, 104).

Проте етичне завдання людини є надзвичайно високе. Як Платон і платоніки (Філон, Плотін, Порфирій), як отці церкви (Іриней, Іполіт, Климент, Оріґен, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Ісповідник), як німецькі містики, Сковорода бачить призначення людини в її обоженню, уподобленні Богу. *θέωσις*. «Стань Богом, як ти хочеш до Бога» (Ангел Силезій). Обоження можливе тому, що дійсна Людина є тотожна Богу по своїй істоті, по своєму «серцю» (112, 205). «Чисте серце», якого досягнути є завданням людини, і є тотожне Богу, – «серце наше тече. Переходить від трупу до Бога...» (411). Але шлях до обоження йде дивним чином через спустошення душі, через самозменшення, через самоприниження. Тут Сковорода кладе знову в основу своєї теорії христологічну формулу, бо єство його поглядів є утотожнення обоження (*θέωσις*) та приниження (*κένωσις*), що рівне вимові «наслідування Христу». «Коли згниє зерно пшеничне у полі, коли зовнішність нежива, всередині цвіте новий плід. Один старий колос в наступний літній час дасть стократний плід. Сораспни моє тіло, сопригвозди його на хрест. Нехай буду зовні нецілий, лише б усередині воскрес. Нехай моя зовнішність висхне, лише б цвіла середина; це животворна смерть» (Баг., II, 264). «Втікай од слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ціломудреність, дружи з терпеливістю, оселися з смиренням укупі – оце тобі проміння божественного серця...» (206). «Простота» (223), «бідність» (243), приниження (420), «зменшення себе» у чині і серці (351), «недостаток, переслідування, ганьба» (351), але перш за все бідність – атрибути самоприниження. Самоприниження є тотожне з самоспустошенням: «самопринижене серце – це значить не заросле терном життьових жалів та справ, а готове до прийняття правди Божої: звільнітеся і зрозумійте...» (351). Ця «душа», «воля», «серце», що їх треба «роздерти», «розтоптати», «вбити», є душа, воля, серце «зовнішньої людини». «Животворна смерть» зовнішньої людини приносить до вияву «внутрішню» людину. Воля, як сваволля, знищена, – тому воля Божа стає єдиним керовником людини. Але це не значить, що індивідуальність людини зникає, гине разом з «зовнішньою людиною».

Бо основна етична парадоксія полягає, на думку Сковороди, в тім, що етичний ідеал може бути характеризований лише протирічним в собі ім'ям – «нерівна рівність», бо, з одного боку, – усі люди лише «тіні» дійсної Людини, іншими словами – усі ми рівні перед Богом, з другого ж – усі ми ріжні. «Бог багатому подібен фонтану, що заповнює ріжні посуди за їх обсягом. Над фонтаном напис: нерівна усім рівність. Ллються із ріжних рурок ріжні токи в ріжні посуди, що стоять навколо фонтану. Менший посуд менше має, але в тому є рівний більшому, що однаково є повний» (341). Ідеал нерівної рівности – основа та внутрішній сенс вчення Сковороди, яке виявлено ним з такою яскравістю в його діялогах та і в піснях його «Саду божествених пісень», зокрема, в славетній пісні «Кожному городу свій нрав і права». Це етичне вчення є «плюралістичне», себто передбачає для кожної людини її власний, особистий життьовий шлях. «Спорідненість» людини з тим або іншим типом поведінки має бути критерієм вибору нею морального життьового шляху (349). Етичне почуття є своєрідне почуття, свідомість «симпатії» до окремого шляху свого призначення, до виконання певних моральних завдань.

9. «ПІЗНАЙ СЕБЕ»

Не будемо дивуватись, що Сковорода для своєї «об'єктивістичної» етики знаходить якнайбільше «суб'єктивістичну» форму зовнішнього виразу, – кожна людина є «міра річей» в етичній сфері. Бо в безодні людського єства безпосередньо відбивається безодня божественого буття. «Коли хочемо виміряти небо, землю і моря, маємо наперед виміряти себе самих – власною нашою мірою. А якщо нашої внутрішньої міри не знайдемо, то чим можемо виміряти? А як не виміримо наперед себе, то що за користь знати міру інших створінь? Та чи й можливо це?» (87). «А ти про одне піклуйся – пізнати себе. Як ти станеш місцем Богу, не чуючи нетлінного голосу його? Як можеш чути, не пізнавши Бога? Як пізнаєш, не відшукавши його? Як відшукаєш, не відшукавши себе самого?» (151). Тому-то Сковорода повторює знову та знову (подібно до В. Вайгеля) «пізнай себе», «слухай себе», «поглянь у себе самого» (181, 320 й ін.).

Бо для нього, як для Платона і платоніків, внутрішнє пізнання, «пам'ять», *ἀνάμνησις* є основа усякого іншого пізнання, є пізнання як таке. Це і зрозуміло, коли згадаємо вчення Сковороди про людину яко мікрокосмос (яке знаходимо і у німецьких містиків), його погляд на «серце», що ніби у собі тримає відбиток усього світу. «Де твоя пам'ять? У тобі. Що вона пам'ятає? Усе. ...Цей світ лежить в очах твоїх, гніздиться в твоїх зіницях» (391). «Пам'ять є недремлюче сердечне око, що дивиться на усе створіння, незаходиме сонце, що просвітлює всесвіт» (487). «Що є дивовижніше за пам'ять, що вічно утворює весь світ, вічно сховує у своїх глибинах сім'я усіх створінь, бачучи єдиним зором минуле й майбутнє, як сучасне?.. О пам'ять, що піднімає нас, як

нетлінні крила! Тобою серце злітає у височінь, у глибину, у ширину, безмежно, у сто разів скорше за блискавку...» (487). Тому пам'ять є «чиста», «правдива», «свята» (391 і далі). Як Філон, Сковорода символізує пізнання як «жування» і, зокрема, як «пережовування», «жвачку» (159 і далі); він повторює «жуй», «розжуй» (82). Тому-то жвачні тварини є для нього символом мудрости (як і у Філона).

Так завершується коло думок Сковороди. Бо найбільш суб'єктивне є для нього найбільш об'єктивним. Само пізнання є Богопізнання та пізнання світу. Індивідуальне є загальнозначне. Діяльність є спокій, обоження – приниження, рівність – нерівність. Як світ, так і життя, як буття, так і (пізнавчі та етичні) норми є антитетичні. Основний образ цієї антитетичности є взаємовідношення Бога і природи або божественого та природного єства у Христі. Не тільки релігійна символіка, а і релігійне переживання освітлює собою усі розгалуження його думки.

10. РЕЛІГІЙНІСТЬ

Релігійність є в певному сенсі живим джерелом філософії Сковороди.

Як ми бачили, світ, природа для Сковороди – в Бозі. Також і буття людини – в Бозі. Усе наше пізнання є по суті Богопізнання. «Час, життя і усе інше знаходиться у Бозі. Хто ж може розуміти щось із усіх видимих і невидимих створінь, не розуміючи того, хто є голова і основа усього? Початок премудрости – розуміти Господа» (105). Сковорода не боїться шукати навіть змислових принять у Бозі – сотки разів він говорить про «смак», «аромат», «згук» Бога. Він міг би сказати, як Ангел Силезій, – «усі змисли є в Бозі лише одним змислом та вжитком; хто бачить Бога, той смакує, почуває, подихає і чує його так само». Але Сковорода оповідає (в протилежність декому із містиків) мало конкретного про своє живе переживання божественого. І чи можливо оповідати про невимовне? В кожнім разі два моменти є сутні для релігійного переживання Сковороди – почуття блаженства, яке заложене в дійсному Богопізнанні, і есхатологічна свідомість, яка обіцяє нам «зняття», примирення противенств та протирічь.

Сковорода пройшов довгий шлях шукання Бога. Для душевних страждань, які він пережив на цьому шляху, він знаходить образ оленя, що наївся змій і, страждаючи від нестримної спраги, шукає джерела води (Баг., I, 103). Від таких і подібних страждань звільняє людину Богопізнання. «Одно лише тобі потрібно, воно ж є благе та легке, а усе інше є тягар та хороба. Що ж таке оце єдине? Бог» (62). «Вогонь згасає, ріка зупиняється, а нематеріяльна та безстихійна думка, що носить у собі дійсну матеріяльність, як ризу мертву, руху свого зупинити... ніяк нездібна ні на одну мить і продовжує рівномірне свого літання стремління через необмежені вічності, мільйони безмежні... Шукає своєї насолоди та спокою. Спокій її не в тому, щоб зупинитися та

простягнутися, ніби мертве тіло, – підлими забавками не згасивши, а лише більш розпаливши свою спрагу, (вона) тим стримкіш возноситься від рабської матеріяльної природи до вищої панської природи, до свого рідного й безпочаткового початку, щоб, його сяйвом та вогнем таємного зору очистившись, звільнитися тілесної землі та земляного тіла, а це є – увійти в покій Божий, очиститися від усякого тління, зробити зовсім вільним стремління і безперепонним рух, вилетівши із тісних матеріяльних меж у свободу духа...» (239). Ця «свобода» духа може бути схарактеризована, щоправда, лише негативно, напр., як «нерухома», «неколебима», а сам Бог – лише символічно, як «джерело» (76, 132 й ін.), «світильник», «вогонь» (137, 407), «сонце» (77, 202), «вогниста ріка» (110) і т. под. Суб'єктивні симптоми містичного переживання Божества, одначе, Сковороді цілком ясні – це радість, переживання, що Сковорода характеризує, напр., такими словами: «Пройшли хмари, радісна веселка сяє. Пройшов весь жаль. Світло нам сяє. Сердечна веселість є чисте світло ясного неба, коли минула пітьма, та шум світського вітру. ... Я встав на ноги, воскрес із мертвих. О сину Давидів! ти для мене берег і скеля, ти веселка, життя, ясне небо, світло, мир, олива» (Баг., II, 272). Зі слів Сковороди Ковалінський так описує його містичне переживання: «вставши рано, я пішов до саду прогулятися. Перше почуття, яке я пережив серцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бодрість, надія зі сповненням. Увівши у такий настрій духа усю волю і усі бажання мої, я почув у собі незвичайний рух, який переповнив мене сили незрозумілої. Раптове якесь ізілляння найсолодше сповнило душу мою, від якого все внутрішнє моє загорілося вогнем, і здавалося, що в жилах моїх вогненна течія оберталася. Я почав не ходити, а бігати, ніби носимий якимсь піднесенням, не почуваючи ані рук, ані ніг, ніби я ввесь складався із вогнистого складу, що носився у просторі колобуття. Весь світ зник переді мною. Одне лише почуття любови, благонадійности, спокою, вічности оживляло існування моє. Сльози полилися із очей моїх струмками і розлили якусь зворушену гармонію у весь склад мій. Я приник до себе, почув ніби синовне любови завірення і з того часу присвятив себе на синовну слухняність духу Божію» (30).

Есхатологія Сковороди, його вчення про долю світу і людини по «кінці часів», є сутньою складовою частиною його релігійного переживання і обіцяє людині і усьому світу звільнення від антиноміки, від боротьби протирічь, розв'язання усіх парадоксій. Містичне переживання гармонії та свободи ніби розливається «по усьому складу» світа. Світ буде «*оновлений*», повстане «*нова*» людина, «*нове* світло», «*нове* серце», «*нова* мова» і т. ін. (113 і далі, 445, 494, 518, Баг., I, 128 й ін.). Тут стиль Сковороди підіймається до майже пророчої висоти. Але ж і тут багато неясного, бо ж і тут мова йде про «невимовне».

Ніби перехопленням, антиципацією есхатології є характерне для Сковороди переживання божественого єства в світі як *прекрасного*, як *краси*. Бог є «краса» людини (поскільки він є її єством – 84). Весь світ приймається Сковородою як прекрасний, навіть мораль базується на прекрасному (331). Та

це, власне, повертає нас до характеристики релігійного переживання як всеохопливого, як такого, в якому розчинені навіть зір, смак, дотик. Релігійне переживання є універсальне, і через нього розуміємо і мораль, і красу, і правду.

Ця сфера, сфера релігійного переживання, стоїть для Сковороди вище, ніж філософія та життя. І вона собою визначує, *як* у філософії та житті вибирають символи та образи, що виявляють філософічні ідеї. Релігія є, таким чином, в певному сенсі слова, архімедівським пунктом приложення сили *поза світом*, пунктом, з якого світ *бачимо*, *розуміємо* і *оцінюємо*.

11. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

Зібрання творів Сковороди видані *Д. Багалієм* у 1894 р. («Сочиненія Г. С. Сковороды, собранныя и редактированныя проф. *Д. И. Багалѣемъ*. Юбилейное изданіе (1794–1894)». «Сборникъ Харьковскаго Истор.-филол. Общества», т. XII, Харків, 1894); *Вл. Бонч-Брусвичем* («Собраніе сочиненій Г. С. Сковороды», т. I, СПБ, 1912, том II не вийшов), доповнення до листів, що видруковані у виданні Багалія – у вид. «Письма Сковороды къ свящ. Я. Правицкому». З передмовою та примітками *В. І. Срезневського*, 1894. В українському перекладі вибрані твори Сковороди видано *Г. Хоткевичем*: «Гр. Сав. Сковорода. Український філософ», Харків, 1920. Вище ми цитуємо сторінки видання Бонч-Брусвича або Багалія (в дужках «Баг.»; римське число вказує частину).

Найліпша зараз біографія Сковороди є книга *Д. І. Багалія*: Г. С. Сковорода, український мандрований філософ, Харків, 1926. В цій книжці знайдемо і найповнішу бібліографію і огляд старих праць про Сковороду. Доповнення за останні роки у *моїй* «Філософії на Україні», вид. 2, Прага, 1929 і в «Der russische Gedanke», 1929, 1. Щодо викладу філософії Сковороди, то й досі найліпший і найповніший виклад дає *Ф. Ерн*: Г. С. Сковорода. Москва, 1912. Із новішої літератури цікавий збірник «Памяти Сковороди», Одеса, 1922. В ньому стаття про філософічні погляди Сковороди *М. Гордієвського*. Дуже важливі праці *В. Петрова*: «До філософського світогляду Сковороди. Вчення Сковороди про матерію», в «Записках історично-філологічного відділу Української Академії Наук», т. XIII–XIV, 1927 і його ж статті в «Житті і революції», 1927, чч. 4 і 8. Доповненням до того викладу філософії Сковороди, що я даю в оцій книжечці, є *мої* статті: «Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph» в «Der russische Gedanke», 1929, ч. 2, «Філософічна метода Сковороди» в «Збірнику на пошану академіка Студинського», Львів, 1930, т. I, «Сковорода и нѣмецкая мистика» в «Трудах Рус. Народнаго Университета в Прагѣ», т. II, 1929, «Про джерела символіки Сковороди» в «Працях Українського Історично-Філологічного Т-ва в Празі», т. II, 1931 та, нарешті, книга «Skoworoda. Dichter, Denker, Mystiker», Prag, 1931 (у вид. «Slavistische Arbeitsgemeinschaft» німецького університету в Празі).

V
СУЧАСНИКИ СКОВОРОДИ

До часів Сковороди належить і кілька почасти мало значних, почасти видатніших філософічних письменників, які здебільшого працювали поза межами України, але в кожнім разі, як учні Київської Академії, виявляли ті філософічні настрої, що в Академії панували.

Один із учнів Академії *Іван Парфенович Хмельницький* (1742–1794), скінчивши Академію, поїхав з рекомендацією свого професора С. Мислявського до Німеччини, де і дістав філософічний докторат в Кеніґсберзі р. 1761. Його праця була писана в латинській мові – «Розумування про основи філософії». Він друкував статті в «Hamburger Nachrichten» і перекладав філософічні твори на російську мову. В Кеніґсберзі Хмельницький міг слухати і Канта, але це були ще часи «докритичного» періоду Канта, коли він слідував філософії школи Вольфа.

Кільком авторам належать окремі філософічні твори в російській мові. Так, *Я. П. Козельський* (помер коло 1789) видав «Философическія предложенія» (СПБ, 1768), *М. Г. Гаврилов* (проф. Московського університету, 1759–1829) видрукував працю «О добродѣтели въ видѣ простоты душевной и нравственной», *Х.Барсук-Мойдза* (відомий медик, проф. Московського університету, 1768–1811) видав працю, що писана ще в студентські роки в Академії, – «О превосходномъ блаженствѣ человѣческомъ. Философское разсужденіе, подкрѣпленное св. Писаніемъ» (СПБ., 1785).

Більша кількість філософічних праць належить *В. Т. Золотницькому* (1714 – помер після 1771), що походив з Київщини і вчився в Київській Академії та Московському університеті. Крім літературних творів, він писав ще твори філософічні та правничі в російській мові: «Состояніе человѣческой жизни, заключенное въ нѣкоторыхъ нравоучительныхъ примѣчаніяхъ, касающихся до натуральныхъ человѣческихъ склонностей» (СПБ, 1763), «Сокращеніе естественнаго права» (СПБ, 1764), «Разсуждение о безсмертіи человѣческой души» (СПБ, 1768), «Доказательства о безсмертіи души» (СПБ, 1780). Зо-

лотницький – один із перших філософів права, що писав в російській мові.

Великою популярністю як професор і успіхом як письменник користувався *П. А. Сохацький* (1766–1809), родом з Полтавщини, вихованець Київської Академії та Московського університету, пізніше професор літератури і естетики Московського університету. Його образ як лектора змальовано в спогадах з тих часів. Він співробітничав в часописах Новікова, а пізніше і сам видавав часопис. Крім кількох перекладів, між іншим, Платонового «Федону» і «De officiis» Цицерона, він залишив кілька творів з педагогіки і естетики: «О главной цѣли воспитанія» (1793), «О предметахъ, свойствѣ и вліяніи изящнаго вкуса на счастіе жизни» (1801), «Чертежъ системы эстетики» (1803), «Изъясненіе объ изящныхъ наукахъ и искусствахъ».

Усі згадані автори були також і перекладчиками філософічних творів на російську мову. Крім них, можна б згадати ще кілька імен перекладчиків-українців. Із них окремої уваги заслуговує *Григорій Полетика* (1723/24 – 1784) – можливий автор «Історії Русів». Його переклади з античної філософії (Аристотель, Епіктет, Ксенофонт) належать до перших серйозних філософічних перекладів в російській мові. Цікава і сама ця мова – їй сучасники закидали українізми. Треба думати, що через українців-перекладчиків в російську філософічну термінологію увійшло чимало українських елементів, що потребують детального дослідження.

До часів Сковороди належить і повстання масонства на Україні. Приятель і біограф Сковороди Ковалінський належав до масонів. Твори Сковороди вперше видрукували масони. Маємо відомості (від безсумнівно в цьому випадку об'єктивного Ковалінського), що Сковорода сам ставився до всяких спроб організації «сект», як він висловлювався, негативно. Але твори Сковороди, безумовно, належали до масонської лектури.

Українець *Семен Гамалія* був одним із найбільш цікавих представників масонства в Росії. Він народився в Китайгороді на Полтавщині 1743 р., 1755–1765 рр. вчився в Київській Академії і або в ті часи, або трохи згодом познайомився з західньоевропейською містикою. Він приніс пізніше до російських масонів знаття Сен-Мартена, перекладав Я. Беме (мабуть, повний переклад або переклад значної частини його творів у 22 писаних томах, що залишився невидрукуваним), переклав «Ночі» Юнґа (який був відомий і в Київській Академії, як про це свідчить один із учнів її, Тимковський, у своїх спогадах). Але своєму величезному впливові серед масонів Гамалія обов'язаний не тільки своїй начитаності, а і особистим якостям свого характеру – своєму вмінню підходити до людей, своїй блискучій красномовності і тій силі переконання, яку він вмів протиставити скептицизмові і невір'ю впливової на ті часи французької просвіченості. Згадки про його колосальний вплив на людей маємо почасти від тих, в духовному житті яких він відограв рішучу ролю. Його твори-листування, «Переписка», вийшли друком у 2-х томах щойно за 10 років по його смерти (помер 1822 р.) і були повторені друком в 3-х томах

(1839 р.). Зміст листів Гамалії морально-повчальний. Листи ці пересякнуті впливом німецької містики та такого до неї близького письменника, як Арндт. Ідея «внутрішньої людини», як і в Сковороди, – на першому плані. З цим зв'язана і критика усіх «зовнішніх» благ, що змістом (не формою) нагадує Сковороду. Зате у Гамалії бракує *безпосередніх* впливівпатристики.

Із літератури про «сучасників Сковороди» треба згадать статтю *М. Довнар-Запольського* про Гамалію в збірнику «Масонство въ его прошломъ и настоящемъ», т. II, Москва, 1916 р. На жаль, стаття ця обмежується майже виключно біографічним матеріялом. Дані про Гамалію також в інших статтях того ж збірника.

VI
ЗНАЙОМСТВО З НІМЕЦЬКИМ ІДЕАЛІЗМОМ

1. ОБСЯГ ЗНАЙОМСТВА З НІМЕЦЬКИМ ІДЕАЛІЗМОМ

Початок XIX віку приносить на Україну ідеї західньоевропейської філософії. Ці західньоевропейські філософічні ідеї є майже виключно ідеї *німецької* філософії, що залежало поруч з іншими причинами особистого та місцевого характеру також і від того, що німецька післякантівська філософія на цей час безроздільно панувала в Європі, не маючи собі в інших народів конкурентів, що хоча б тільки наближалися глибиною та ґрандіозністю до кантіянства або до великих систем німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінґ, Ґеґель) та до німецької романтики. В початку XIX віку обмін людьми і ідеями в України з північчю став вже остільки інтенсивним, що не залишилося без впливу на Україну і захоплення романтикою і філософією Шеллінґа і Ґеґеля, що почалося в Москві і в Петербурзі. Але ці впливи з півночі могли лише підтримувати і присилювати ті інтереси, які *вже* були на Україні. Як побачимо, трохи чи не перші відомості про Канта, Фіхте і Шеллінґа принесли на північ якраз українці.

Переглянемо коротенько приближний хід знайомства з німецькою філософією на Україні. Підкарпатець П. Лодій, професор у Львові, Кракові та Петербурзі, мабуть, перший познайомився з творами Канта. В Харківському університеті 1807–9 рр. викладав німець-кантіянець Якоб. В Угорщині жив В. Довгович, що дав спробу викладу філософії Канта. Ідеї Фіхте приніс до Харкова перший професор філософії в Харківському університеті І. Б. Шад, в численних учнів якого ідеї Фіхте (зокрема в філософії права) мали затримуватися довший час. Інтерес до Шеллінґа приніс вихованець Київської Академії Д. Кавунник-Велланський до Петербургу, а Шад – до Харкова. З захопленням Шеллінґом були зв'язані і ідеї романтики, що їх знаходимо репрезентованими у одного з учнів Шада – проф. Харківського університету Дудровича; також у М. Максимовича; у професора Київської Академії (росіянина) П. Авсенева; в залежності від романтики стоять і такі визначні представники українського духовного життя, як Гоголь і Куліш. Ґеґель мав дуже значний

вплив серед представників історії та історії літератури в українських університетах. Головними ж представниками ґеґеліянства треба вважати київського професора Сильвестра Гогоцького та петербурзького – Петра Редькина.

2. ЗНАЙОМСТВО З КАНТОМ НА УКРАЇНІ

Перший переклад Канта на російську мову зроблений українцем і видрукуваний на Україні. Це – «Кантово основаніе для метафизики нравовъ», що переклав *Яків Рубан* і що було видано в Миколаєві в 1803 р. (в друкарні «Черноморскаго Штурманскаго Училища»). Перекладчик в передмові вихвалює твір Канта, як «важливий і одинокий в своєму роді», – в ньому Кант, мовляв, «представляє світу нерухомі основи моральности розумних істот взагалі, що він їх вивів із понять обов'язку і волі і які досі були заховані в пітьмі незнаття».

Петро Лодій (1764–1829) походив з Підкарпаття. Першу звістку про нього зустріваємо року 1787, коли він учився у львівській греко-католицькій семінарії і належав, як засвідчив його професор – відомий масонський письменник І. А. Феслер, – до найліпших учнів цієї школи. Вже того ж року Лодія призначено професором у тоді заснованій вищій теологічній школі для українців у Львові – «Studium Ruthenum», де він і викладає філософічні дисципліни та математику. В 1801 р. його покликано професором метафізики, логіки і етики до Краківського університету, в 1803 р. він переходить до Петербургу як професор філософічних предметів, до новозаснованого Педагогічного інституту, а з 1819 р. стає професором філософії та права на Петербурзькім університеті, який тоді було засновано. В Петербурзі ж Лодій і помер 1829 року.

Лодій почав свою літературну діяльність ще у Львові як перекладчик етичного твору вольфіянця Бавмайстера («Христіана Баумайстера Наставленія Любомудрія Нравоучительнаго», Львів, 1790, ст. 438, 16°). Цей переклад має значіння, зокрема, щодо тих термінологічних елементів, які ввійшли в нього із народньої мови (хоч елементів цих і небагато, бо Лодій використав і російську мову, і церковнославянську). Пізніше, вже в Петербурзі, Лодій переклав і видав два твори юридичні. В Петербурзі ж видано Лодієм і обидва його оригінальні твори: «Логическія Наставленія, руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго» (СПБ, 1815) та «Ѳеорія общихъ правъ, содержащая в себѣ философское ученіе о естественномъ всеобщемъ государственномъ правѣ» (СПБ, 1829). «Логическія Наставленія» слідують в цілому за Вольфом, до якого, одначе, Лодій не ставиться цілком некритично (стор. 54). В кожному разі «курс Лодія визначає собою значний крок наперед в порівнянні до його російських попередників» (Радлов). «Взагалі у Лодія немало свіжого матеріялу – і його підручник незлий». Інші російські оригінальні логіки того часу – «нещасні конспекти в порівнянні до

підручника Лодія» (Шпет). Підручник Лодія цікавий для нас тим, що він уявляє собою крок наперед в порівнянні до тих викладів Київської Академії, що базувалися в XVIII в. на Вольфі та його школі. І у вступі, що дає спробу вступу до філософії, Лодій торкається Канта, почасти користуючися ним, почасти полемізуючи з ним. Так само він займає певне становище до логічних теорій Канта і в викладі самої системи логіки. Лодій ставився до Канта критично і був прихильником одного із критиків Канта, а саме Шульце-Енезідема. В кожнім разі Лодій є одним із перших посередників в ознайомленню російського суспільства з Кантом. На жаль, не знаємо, чи займався він Кантом ще за часів своєї діяльности в Галичині.

В заснованому року 1805 Харківському університеті знайшли собі притулок і кантіянські думки. Щоправда, представник катедри філософії *І. Б. Шад* ставився до Канта різко критично (див. наступний §), але він у кожнім разі давав у своїх викладах глибокий і серйозний виклад філософії Канта. Але катедру політичної економії зайняв з 1807–1809 року кантіянець *Людвіґ-Гайнріх Якоб* (1759–1827), що, вже залишивши харківську катедру, видрукував в Харкові два підручники логіки в кантіянському дусі («Grundriss der allgemeinen Logik für die Gymnasien des russischen Reiches», 1810, стор. 87 та «Ausfürliche Erklärung des Grundrisses der allgemeinen Logik», 1810, стор. 128; дальші частини філософічної пропедевтики він друкував пізніше в Петербурзі). Що Якоб, і від'їхавши з Харкова, не пірвав усіх зв'язків з Україною, свідчить той факт, що ще в 1818 році він видав в Галле, де він тоді професорував, на французькій мові книгу *Михайла Полетики*: «Філософічні спроби про людину, її головні відношення та її призначення, основані на розумі та досвіді, з додатком спостережень над красою, видані за довіреним автором манускриптом Л. Г. Якобом». («Essais philosophiques sur l'Homme, ses principaux Rapports et sa Destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le Beau, publiés d'aprés les manuscripts confiés par l'auteur par L. H. Jacob», Halle, 1818; 2 вид., С.-Петербург, 1822). Щоправда, не можемо сказати, чи знаходився автор під впливом Якоба і через його посередництво – Канта.

Ми знову повернемося на Західню Україну, коли звернемо увагу на *Василя Довговича* (1783–1849), родом з Підкарпаття, вихованого в Угорській Україні та Угорщині, з 1811 року уніятського священника на Підкарпатті. Він ще за часів теологічних студій зацікавився філософією, вивчив німецьку мову і зазнайомився в оригіналах з Кантом, а також з Фіхте і Шеллінґом. Кант, оскільки можемо судити також із латинських віршів Довговича, найбільше його зацікавив. На жаль, нарис філософії Канта в латинській мові – «Extractus systematis Kantiani» (2 томи) – залишився невиданий. Так само не видано і другий більший твір його – латинський «Lexicon philosophicum». Зате вийшли в мадьярській мові кілька менших праць: доказ буття Божого – «A világ megnézéséből a Teremtö» («Творець на основі погляду на світ»), Буда, 1823;

«A világ alkotmányáról egy lépéssel feljebb mint Cartész és Newton» («Про будову світу на один крок вище, ніж Декарт і Ньютон»), 1825–1830; «Isten leténck megymutatására való törekedések» (спроба доказати існування Боже), 1829 (в «Tudományos Gyüjtemény»). 1831 р. обрано Довговича членом-кореспондентом Угорської Академії Наук. Чи вдалося йому закінчити ті філософічні праці, що він у останні роки життя почав, не знаємо.

Про Лодія – статті *І. Мірчука*: «П. Лодій та його переклад «Elementa philosophiae» Баумайстера» в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», т. I, 1928, та *Ю. Яворського*: «П. Д. Лодій в изображеніи польскаго романиста», «Карпатскій Свѣтъ», 1930, № 5-6 і окремо – Ужгородъ, 1930. Про Довговича – *І. Бірчак*: «Український філософ В. Довгович» в «Науковому збірнику на пошану академіка М. Грушевського», том II, Київ, 1929 р.

3. ВПЛИВИ ФІХТЕ

Впливи філософії Фіхте приніс на Україну перший професор філософії у першому університеті на Україні – Харківському.

Йоган-Баптист Шад цікавий не менш своєю особою, аніж своїми творами. Він народився в католицькій селянській родині 1758 року з невеликого села Мюрсбаху, що лежить між Бамберґом та Кобургом. 10-ти років вступив до манастирського хору, а 14-ти – до єзуїтської колегії в Бамберзі. Мріючи стати святим, він вступає до манастиря і веде аскетичне життя. Але скоро він пережив духовну і фізичну кризу, що змушує його звернутися до наукової і літературної діяльности. Він видає зібрання житій святих та коментарії до Біблії, як сам він пізніше запевняє, не в католицькому дусі; залишаючись в манастирі, він, мовляв, «залишаючись у рабстві, рятує від рабства других». В цей час він знайомиться і з творами Канта, які, одначе, роблять на нього подвійне враження: в практичній філософії Канта його притягає філософія свободи, проголошення гідности людини; теоретична філософія його відштовхує, в ній він бачить скептицизм, приниження розуму, яке одкриває шлях вірі і авторитету.

До остаточного розриву Шада з католицтвом спричинився випадок. Він захворів, і лікарі пророкували йому близьку смерть. Тоді він віддав до друку сатиричний твір з чернецького життя. Але здоров'я його поліпшилось. Щоб уникнути по виході твору неминучого конфлікту з духовною владою, Шад втікає з манастиря і залишає духовний сан.

В цей час Шадові, якому було вже 40 років, доводиться познайомитись з філософією Фіхте. В ній він знаходить те, чого не знайшов у Канта. Фіхте переборов скептицизм Канта та ще загострив його практичну «філософію свободи». Протягом кількох років повстають грубі томи праць Шада, в яких

він викладає філософію Фіхте. Він стає приват-доцентом Єнського університету. Але філософічний дух цього часу не стояв на місці. Було цілком природно, що Шад почав схилятись до деяких пунктів філософії Шеллінґа. При заснованні Харківського університету 1804 року було зроблено заходи, щоб закликати до нього Фіхте. Фіхте запропонував закликати Шада. З рекомендацією Фіхте, а також Ґете і Шіллера, приїхав Шад до Харкова.

В Харкові Шад зразу зайняв, так би мовити, центральне становище в університеті. Не тільки його блискуча красномовність і його безсумнівно серйозна вченість, а і його – як-не-як – глибока думка, патос, переконання у своїх ідеях, до яких він дійшов таким нелегким шляхом внутрішньої та зовнішньої боротьби, – це усе притягало до нього і молодь, і товаришів. Не дивлячись на широке та досить невпорядковане життя, Шад знаходив і час для праці, і саме до харківського періоду його життя належать три його друковані твори, в яких він почав викладати систему своїх філософічних думок. Він випустив у світ «Логіку» (Institutiones philosophiae universae, tomus primus, logicam completens», Харків і Галле, 1812 р.), курс «Природного права» («Institutiones juris naturae», Харків, 1814 р.), промову з приводу «звільнення Европи» від влади Наполеона («De libertate Europae vindicata», Харків, 1814 р.). Дві виголошені ним в урочистих засіданнях промови («Про вище призначення людини» і «Про необхідність студіювати філософію») залишилися недруковані.

1815 року почалися доноси на Шада. Його обвинувачували і в хабарях, і в тому, що підготована ним латинська хрестоматія для гімназій не відповідає своєму призначенню, що він викладав в курсі «природного права» протиурядові думки і т. інше; та найбільшу ролю з усіх пунктів анонімних доносів відограло, розуміється, обвинувачення в атеїзмі, для підтвердження чого було позбірано місця із старих творів Шада, в яких він нападався на чернецтво та й на католицтво взагалі. А захованим мотивом було, мабуть, франкофільство декого з доносщиків, що ненавиділи Шада за його негативне відношення до Франції та французької культури. Як би не було, цілком в дусі тих часів, до відома Шада не було подано, в чому, власне, його обвинувачують, і 1816 року він був висланий за кордон, з порушенням усіх обіцянок, що йому при закликанні його було дано, щодо пенсії і т. д. Шад до смерти (1834) прожив в Єні, де викладав як приват-доцент, без успіху домагаючись від російського уряду виконання обіцянок.

* * *

Шадові здається, що «Критика чистого розуму» Канта, відкидаючи можливість пізнання річей по собі і показуючи, що розум людський, роблячи спробу їх пізнати, заплутується в «антиномія», в протиріччях, тим самим підриває можливість *усякого* достовірного пізнання правди. Спроба Канта

досягнути пізнання через «практичний розум» (вчення про «постуляти» практичного розуму) не заспокоює Шада, бо якщо розум практичний знаходиться в боротьбі з розумом теоретичним, то немає ніяких критеріїв, щоб встановити, якому з них маємо вірити.

Шад хоче піти далі, ніж Кант, користуючись тим розрізненням розуму (Vernunft) і розсудку (Verstand), що його знаходить у Канта. *Розсудок* у своїй діяльності обмежується світом *досвіду* і *феноменів* (з'явищ). Він зустрівається протилежності, бо їх знаходимо в досвіді. Дух людини не заспокоюється на протилежностях та протиріччях, а хоче їх об'єднати. Розсудок може об'єднати протилежності лише «формально», при допомозі загальних понять. *Розум* має справу не з досвідом, а з *ідеями*. Ідеї ж вносять у весь світ єдність та гармонію. Визнаючи це основне розрізнення Канта, Шад не хоче обмежувати ролі розуму «регулятивною» функцією, себто надаванням лише провідних точок погляду пізнанню, а вважає, що розум здібний і до дійсного пізнання «надзмислового», «річей по собі», «абсолютного».

Шад неґує ріжницю між розумом *теоретичним* та *практичним*, що її встановлює Кант. Той самий розум є і в функції мислення, і в функції хотіння, і тільки в цих ріжних функціях (досліджуючи «що» і «чому» «є» або «що треба робити» і «з якої основи») *зветься* ріжно – «теоретичний» або «практичний» розум. Загальний закон, що є чинний в обох цих функціях, є «закон гармонії» (між ідеальним та реальним). В функції мислення розум наш робить реальне ідеальним (розуміючи реальне), в функції хотіння він обертає ідеальне в реальне (здійснюючи ідеальне). Дійсне теоретичне пізнання, дійсна філософія є не просте пізнання феноменів, як каже емпіризм, і не в пізнанні тих основ, через які ми не можемо нічого знати, крім феноменів, як гадає Кант, а в знатті *можливости* феноменів. А ця можливість залежить від ідей. Тому, керуючись ідеями, ми пізнаємо речі, які *вони є самі по собі*. Весь світ є відбитком абсолютного розуму. Самі речі по природі своїй відповідають ідеям. Ідеї, як говорив ще Платон, є вічні правдиві форми усякого буття.

Шад в своїй «Логіці» дає виклад «логіки розсудку», себто лише нижчий і підготовчий ступінь науки про мислення. Шад неґативно ставиться до формальної логіки в кантівському сенсі, бо Кант виходить із *протиставлення суб'єкта* і *об'єкта*. Дійсний принцип логіки є *тотожність* суб'єкта і об'єкта. Виходячи із цього принципу та із визнання розсудку цілісною функцією (себто виводячи утворення понять, судів і висновків із однієї основи), Шад і дає виклад системи логіки. Ця логіка є у нього разом і онтологія, бо усі логічні категорії є разом і категорії річевого буття.

Із логічних поглядів Шада випливають і його натурфілософічні ідеї. Уся природа знаходиться в стані *розвитку*. Цей розвиток відбувається під впливом *протилежних* сил. В *природі неживій* є чинні сили *притяжіння* та *відштовхування*, в *одушевленій природі – подражливість* і *заприймання*, в

розумній природі (в людині) – *хотіння* і *мислення*. Це, власне, дві ті ж самі сили – позитивна та негативна, що приймають на ріжних ступенях природного життя ріжні форми. Ці дві сили борються між собою. Ті пункти в природі, де вони знаходяться в рівновазі, є реальні *роди* (genera), а скрайні, протилежні пункти вияву обох сил є реальні *гатунки* (species). «Той засіб продукції, що ми його спостерігаємо в органічному царстві, є також в усій природі, бо ніщо не відбувається без сутички та безперервної боротьби двох гатунків, протилежних один одному, тому природа в усіх своїх витворах виявляє певного роду любов, бо продукує усе через постійне з'єднання протилежностей. Завдяки оцій вічній та незмінній любові, яка панує в усіх галузях природи і усі їх сполучує й зв'язує, так що вони ніби уявляють один абсолютний організм, природа необхідно продукує усе нові покоління... Із самої старости повстає нова молодість, із смерти ніби б'є джерело нового життя».

В «Природному праві» Шад розвиває погляд на державу як на організм. Він негативно ставиться до спроб заснувати право на взаємній згоді або на приписі держави. Право обгрунтовано на природі людини, а саме на її розумі. Шад вважає потрібним з'ясувати відношення між *правом* та *моральністю*, перебороти той розрив між ними, який панував довший час. На думку Шада, між правом та (моральним) обов'язком є дійсна антиномія, якщо ми хочемо розріжнити питання про відношення між ними при допомозі *розсудку*. Але *розум* може розв'язати цю антиномію. Закон розуму є закон *абсолютної свободи*. Людина, що стремить виявити свою божественну природу у своїм житті, сама собі приписує цей закон і накладає на себе *абсолютну необхідність* виконувати його. Він, таким чином, усуває всяку можливість діяти *згідно* з законом або *проти* закону; силою своєї свободи він обертає абсолютну свободу в абсолютну необхідність і навпаки, себто утотожнює обидві. Розуміється, необхідність із свободи не є тотожна з необхідністю, що змушує нас зовні. Примирення свободи і необхідности і є основою для примирення права та обов'язку. Виходячи із цієї основи і спираючись на принцип еволюції, Шад приходить до такого означення основних завдань права: «Ніяк не потрібно порушувати або затримувати переслідування кожним громадянином призначеної йому природою вищої цілі; тому держава повинна усіма їй приступними засобами затвердити за громадянином це право». Відціля Шад виводить норми права: свобода совісти та думки, свобода університетського навчання, негує рабство і т. ін. Ця частина його праці послужила основою обвинувачень проти нього. Але Шад вважав, власне, протирічним до закону еволюції та до принципів свободи не лише деспотизм старого режиму, а, напр., також і деспотизм французької революції. Протилежно до Фіхте (та й інших великих філософів того часу), Шад, мабуть, ніколи не захоплювався революційною ідеологією. «Революційність» його думки обмежувалася сферою філософії.

Цікава і теорія нації, яку Шад виклав в своїй згаданій промові – «Поворот свободи Европі». Як кожна держава зокрема є організмом, так саме є організмом і цілокупність усіх держав. Падіння влади Наполеона відновило в цьому міждержавному організмі те, що є умовою нормального життя кожного організму, – протилежність між його частинами, в даному випадку – вільне діяння і протидіяння націй, їх протилежність, що залежить від клімату, звичаїв, рівня культури і ріжних їх тілесних та душевних здібностей. Не на всякій землі родиться все. Удосконалення кожної людини зокрема та усіх людей разом виявляється в їх ріжноманітності. А ця ріжноманітність залежить від вільного розвитку людини, родини, стану, держави. Безмежна ріжноманітність в природі і в людському роді витворює безмежну ріжноманітність джерел життя, чину, стремлінь, із яких повстає удосконалення і гармонія. Ця протилежність людей виявляється в родині – через протилежність роду і віку, в державі – правителя і народу, а також станів та поколінь, в цілому людському роді – через ріжницю націй. Одна з протилежностей виявляє досконаліть та недосконаліть другої. Тому-то Шад вважає безглуздям ідею *загальної* монархії в Європі. Прибічники цієї ідеї не знають законів всесвіту та вищої мети, призначеної людині. Навіть той мир, що його мала б наслідком загальна монархія, обернувся б у зло, бо була б принесена у жертву людська гідність і свобода. Усяке стремління до удосконалення згасає, коли знищено ріжниці між народами. Нація, що із стремління до миру підлягає іншій, виявляє своє падіння і заслуговує усі ті нещастя, які на неї можуть впасти. Не тільки не треба бажати вічного миру, який би базувався на загальній монархії, а навпаки – такий мир є зло та навіть початок усіх інших зол.

* * *

Треба звернути якнайбільшу увагу на той факт, що коло Шада в Харкові зразу зібралася певна кількість колег і учнів. Філософічне життя виявилось і в філософічних працях колег Шада, що, мабуть, повставали не без його впливу (згадаємо на «словесному» факультеті *Ів. Рижського*, автора «Логіки», із природників – *Коритарі* та *Громова*, авторів академічних промов натурфілософічного змісту в дусі Шеллінґа; виступав з промовами філософічного змісту, критикуючи Канта, і математик *Осиповський*, який, щоправда, стояв осторонь від Шада, схиляючись до філософії емпіризму, – він був, між іншим, перекладчиком «Логіки» Кондіяка), і в досить-таки численних дисертаціях та друкованих працях учнів Шада (згадаємо друковані праці філософічного змісту *Г. Хлапоніна*, *Гриневича*, *П. Ковалевського*, *Авксентія Гевлича*, *П. Бразоля*, *Геса-де-Кальве*, *Ст. Єсикорського*, *П. Любавського*, *І. Любачинського*, *А. І. Дудровича* – усі між роками 1813–1825). Така кількість учнів пояснювалась почасти і підготовкою декого з них у Київській Академії та Харківському Колегіумі. *А. І. Дудрович* став по висильці Шада його наступником на ка-

тедрі філософії; *Н. Г. Білоус(ов)*, народженням киянин (1799–1854), що вчився в Харкові або ще у Шада, або у Дудровича, засвоїв ідеї Шада і, викладаючи яко професор філософії в Ніжинському ліцеї 1825–1830 р. (у нього вчився, між іншим, Гоголь), користувався як основою працями Шада. За це він і був звільнений з професури внаслідок доносу. Немає сумніву, що впливи Шада були ширші, аніж можемо це зараз собі уявити; та дослідження цих впливів поки що ще не зроблено.

У зв'язку з діяльністю Шада стоїть і перший переклад Фіхте на російську мову, а саме його невеличкого викладу своєї філософії: «Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentlichste Wesen der neuesten Philosophie», 1801 («Ивана-Готлиба Фихта Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи. Опытъ принудитъ читателя къ разумѣнію», Харків, 1813), зроблений «С. Е-ким» (очевидно, згаданий вище учень Шада Ст. Єсикорський).

Про Шада можна порадити такі праці – до біографії Шада: *Д. Багалій*: «Удаленіе профессора Шада изъ Харьковскаго Университета», Харків, 1899; в німецькій мові зміст цієї праці переказано в статті P. Stähler: Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow («Archiv für Geschichte der Philosophie», 1915, т. 28). Філософічним поглядам Шада присвячено статті *Ф. Зеленогорського*: «И. Е. Шадъ» («Записки Харьковскаго Университета», 1896, 2) і «Логика Шада» («Вопросы Философіи і Психологіи», 1895, 2, 5); «Institutiones juris naturae – естественное право Шада» («Записки Харьк. Универ.», 1900, 1). Також (анонімна) біографія і виклад філософії Шада в збірнику «Историко-филологическій факультетъ Харьковскаго Университета за первые 100 лѣтъ его существованія» під ред. *М. Г. Халанського* та *Д. І. Багалія*, Харків, 1908, частина II. Про промови Коритарі та Громова див. у статті *Ф. Зеленогорського* в «Зап. Харьк. Универ.», 1893, 4. Про праці учнів Шада – *моя* замітка в «Zeitschrift für slavische Philologie», VIII, $^1/_2$.

4. ВПЛИВИ ШЕЛЛІНҐА І РОМАНТИКИ

Ми вже згадували, що Шад та дехто з його колег цікавились та навіть захоплювалися філософією Шеллінґа. В друкованих працях Шада також знайдемо відгуки шеллінгіянства.

До Росії інтерес до Шеллінґа приніс українець, вихованець Київської Академії, *Данило Михайлович Кавунник-Велланський*. Він родився 1774 р. в Борзні в родині козака-гарбаря і в дитинстві дуже бідував. Навчившись від дяка грамоти, він з власної ініціятиви звернувся до лікаря з проханням вивчити його на фельдшера і за порадою лікаря, здивованого бажанням бідного хлопця, з допомогою вчителя когось із сусідніх поміщиків почав учити

латинську мову. За короткий час він так її опанував, що міг вступити до Київської Академії (р. 1789), де дістав і прізвище «Велланський». Скінчивши Академію, він був командированый за кордон, та – через заборону Павлом I поїздок за кордон – виїхати не міг і залишився в Петербурзі, де вступив 1796 р. до Військово-Медичної Академії, яку і скінчив 1801 року. Тільки тоді виїхав за кордон, де слухав лекції Шеллінґа та представників романтичної натурфілософії Стефанса і Окена. 1805 року повернувся до Петербургу, де і викладав аж до 1837 року ріжні природничі науки у Військово-Медичній Академії. Успіх його у слухачів був дуже великий. Хоч викладам його бракувало ясности і наглядности, але філософічний дух, яким вони були пересякнені, притягав до нього молодь. Слава Кавунника-Велланського розійшлась далеко поза межами школи. Твори його, досить численні, – щоправда, важкі до зрозуміння, – були першими в російській мові викладами романтичної натурфілософії, а також і деяких пунктів теоретичної філософії Шеллінґа. На жаль, Велланським почала цікавитися не тільки публіка, а і російські гонителі свобідної думки. Славнозвісний Руніч, що руйнував Петербурзький університет, брав на перегляд записи лекцій Велланського, але, мабуть, не багато в них зрозумів, бо ті переслідування, які перенесли інші філософи, що були під впливом Шеллінґа, Велланського не торкнулися. Вплив Велланського поширився, коли він увійшов в зносини з групою шеллінґіянців-письменників, на чолі якої стояв кн. В. Ф. Одоєвський. Через Одоєвського Велланський зв'язався з московськими професорами-шеллінґіянцями (М. Павлов, Н. Надеждін, І. І. Давидов, Альфонський). До цих часів належать публічні лекції Велланського (1830), його подорож до Москви (1833). Але Велланський, що цікавився і займався головним чином натурфілософією Шеллінґа, в ці часи вже не міг стояти на чолі російського шеллінґіянства. Натурфілософія і справді не є центральною частиною філософії Шеллінґа, а російське суспільство більше притягали історіософія та естетика Шеллінґа. 1837 р. Велланський залишив катедру, бо осліп, але продовжував при допомозі своєї дружини працювати і далі. Вмер він 1847 р. По смерти його пам'ять про нього ще довго жила в російському суспільстві.

Більші праці Велланського: «Біологическое изслѣдованіе природы въ творящемъ и творимомъ ея качествѣ», СПБ, 1812; «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика», СПБ, 1831; «Основное начертаніе общей и частной физіологіи, или физики органическаго міра», СПБ., 1836. Заслуговує уваги і зроблений Велланським переклад гарної книжки польського шеллінґіянця графа І. Ґолуховського: «Философія, относящаяся къ жизни цѣлыхъ народовъ и каждаго человѣка», СПБ, 1834.

Ціль дослідження природи є не емпіричне та поверхове «охоплення окремих предметів», а шукання загальної єдности в природі. Весь світ має життя і усе в ньому є живе, усі істоти є лише ґатунки цього загального життя – «фізіологія» є основа філософії. Велланський вважає, що уся ріжноманітність

матеріального світу відповідає ідеї, яка є єдина та неділима, але виявляється в оцій ріжноманітності, в річах. Єство природи виявляється в об'єктивній формі – як матерія, в суб'єктивній – як одушевлені істоти. «Земна планета є загальний організм, в якому тварини, рослини і мінерали утримуються, як окремі члени єдиного тіла, що витворене одним і тим самим життям». Процес утворення світу є подібний до процесу мистецької творчости. «Земний світ» має розвинутися від початкової основи до остаточної досконалости. Головні періоди розвитку є витворення елементів та неорганічних тіл, повстання рослин і тварин, утворення мислячої істоти – людини. На цій основі розвиває Велланський натурфілософію за Шеллінґом, а ще більше за Океном.

Учень і наступник Шада – *Андрій Іванович Дудрович* – походив із духовної родини з Підкарпаття. Він народився 1782 р., вчився на Угорщині, скінчив 1803 р. Пештський університет і почав у Пешті урядову кар'єру. Але 1806 року переїхав на Україну, де вчителював у Чернігівській та Харківській гімназіях, 1814 року оборонив докторську дисертацію, присвячену питанню про поняття філософії (Харків, 1814), у Шада і за рекомендацією Шада (який підкреслив знання Дудровичем новіших філософічних систем – Канта, Фіхте та Шеллінґа), зробився ад'юнктом, а після висилки Шада – і професором філософії. Крім дисертації, він видрукував ще промову «Про характер академічних студій» в лат. мові (1815) та статтю «Отрывки о животномъ магнетизмѣ» («Украинскій Вѣстникъ», 1818) і подав до факультету латинську працю «Історико-критичний трактат про сучасний стан філософії» (1819). Дудрович був прихильником Шеллінґа і, зокрема, цікавився романтичною психологією. Шеллінґіянську філософію він вважав «християнською», релігійне освітлення надавав і проблемам психологічним.

Одним із найбільш цікавих шеллінґіянців на Україні був професор класичної філософії в Харкові (1819–1837) – петербурзький німець та вихованець університетів в Галле та Єні – *Йоган Христіян Кронеберґ* (1788–1838). Його, головним чином, цікавлять проблеми історії мистецтва, теорії літератури, естетики. Романтична філософія і Шеллінґ панують над його думками. Він не тільки викладає в своїх творах естетичні погляди німецьких естетиків, але і робить спроби самостійної синтези – накреслює систему культури, в якій центральне місце займає філософія. Його твори: «Амалтея, или собраніе сочиненій и переводовъ», чч. I–II, Харків, 1825–6; «Брошюрки» №№ I–X, Харків, 1830–33; «Минерва» – збірник, у який увійшли статті із двох перших, Харків, 1835; «О изученіи словесности» («Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1835, VIII); «Письма» («Московскій Наблюдатель», 1838, V, IX); «Маргиналіи и выписки» (там саме, XI); «Характеристика древнихъ грековъ и римлянъ» (там саме, X); «О ходѣ искусства у древнихъ народовъ» («Отечественныя Записки», 1844, т. 33).

Як шеллінґіянець-натурфілософ почав свою діяльність перший ректор Київського університету, український етнограф та історик *Михайло Максимович* (1804–1873). Максимович приніс зацікавлення шеллінґіянством з Москви до Києва. Численні натурфілософічні твори Максимовича повстали під впливом Шеллінґа і Окена, але мають почасти цікавість не тільки для історика природознавства, а і для філософа. Так, зокрема, стаття Максимовича «Письмо о философіи» («Телескопъ», 1833, 12 – на авторство Максимовича вказав Ґ. Шпет) торкається дуже важливої проблеми єства філософії. Вже вихідний пункт думок Максимовича має для нас велику цікавість. Філософія є *любов* до мудрости. Яко така, вона не може бути збудована лише на розрахунках *розуму*, потрібне є «*серце*». «Дійсна жива мудрість розуму базується на любові». Філософія не є окрема наука. Її стремлінням є пізнання внутрішнього значіння і *єдности* предметів. А це значить, що філософія може бути в кожному творі, в поезії, в життю. Філософ є той, хто зводить ріжні галузі знаття до їх спільного початку і розвиває їх в *системі*. Поскільки кожна окрема наука повинна бути *систематичною*, постільки можемо говорити, що філософічні елементи є в кожній окремій науці, що кожна наука має бути філософічною наукою. Об'єктом дослідження філософії може бути всякий предмет. Тому в межі філософії входили усі науки – теологія, психологія, математика, фізика..., а «в наші часи головніші її питання зв'язані з наукою *історії*». В філософії панували один за одним ріжні напрямки – матеріялізм, критицизм, містицизм..., а зараз вона «дістає характер *історичний*». В цьому історизмі вбачає Максимович тяжіння до дійсности, стремління до *примирення розуму і серця, до гармонії життя*. Максимович висловлює, щоправда, ці думки, як лише певні припущення; в кінці статті ставить питання про те, куди ж умістити при такому погляді на філософію проблеми етичні, гносеологічні... Та в кожнім разі і ці постановки проблем є дуже цікаві. «Історизм» у філософії в значній мірі виводить нас із рамок шеллінґіянства до Баадера («nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in historia»), з одного боку, та до Ґеґеля (філософічні системи як ступені розвитку духа) – з другого, а почасти підносить моменти, які ми не раз зустріваємо в історії української думки.

В пізніших етнографічних та фолкльорних працях Максимовича виявляється його шеллінґіянство, напр., в його символічному розумінні народньої поезії. Максимович робить, між іншим, спробу охарактеризувати психіку українського і російського народу на підставі пісень. Ця спроба «характерології» випадає так: «У російських піснях виявляється дух, покірний своїй долі і підлеглий її волі. Росіянин не звик брати діяльної участи в переворотах життя... Він бажає немов одділитись од усього..., закривши рукою вухо, хоче начеб загубитися в згуку. Через це російські пісні визначаються глибокою тугою, безнадійним забуттям». Українські – «виявляючи боротьбу духа з долею, відріжняються поривами пристрасти, короткою твердістю і силою почуття, але й природністю вислову. В них бачимо не забуття й не безнадійний сум, але більше гнів й тугу; в них більше дії». Український «дух, не

знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює, і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе...».

Також з впливами Шеллінга, і теж позиченими через Москву, зустріваємось у двох професорів Ришельєвського ліцею в Одесі – *К. Зеленецького* та *Н. Курляндцева*. *К. Зеленецький* (1802–1858) вчився в Ришельєвському ліцеї. 1835–6 р. він видав у Москві 4 випуски «Опытъ изслѣдованія нѣкоторыхъ теоретическихъ вопросовъ». Серед ріжноманітних статейок цих збірників є і філософічні («О всеобщемъ законѣ жизни духа человѣческаго», «Объ основѣ знанія, его предѣлахъ и значеніи», «О мѣстѣ, занимаемом логикою въ системѣ философіи», «О логикѣ какъ о систематическомъ цѣломъ и какъ о наукѣ, объясняющей факты мышленія и знанія» й ін.). Зеленецький робить спробу поєднати Шеллінга з Кантом. Об'єктивне і суб'єктивне є духовної природи. Суб'єктивне є безумовне єство духа, яке не є, одначе, приступне свідомості (свого роду «підсвідоме»), об'єктивне є приступне свідомості спостереження подій в природі і в нашій власній душі. Суб'єктивне є найвища єдність і індиферентність духовного єства, об'єктивне є безмежно-ріжноманітне та відмінне в просторі та часі. Самосвідомість є відрив, відхід духа від свого єства, ствердження самостійности суб'єктивного від об'єктивного. Дух розуміє лише те, що є згідне з законами його розуму, а те, що є незгідне, відкидає як неіснуюче. Тому знаття є можливе постільки, поскільки формальний бік речей є приступний розуму і може об'єднуватися з ним в уявленнях. Тому сутня сторона речей не може бути цілком чужа духові нашому і повинна в собі мати усі умови, які уможливлюють це об'єднання.

В думці ідеальне і реальне сполучені у вищу єдність. Це тому, що усяка ідея є вислідок єства духа, себто зовнішній бік духа, а з другого боку – зовнішня дійсність, поскільки ми її пізнаємо, дана нам з боку своєї форми, себто не одріжняється од єства духа. «Закон знаття і закони буття є однаково закони розуму».

Єством життя духа Зеленецький вважає розум. Усі інші здібності духа є відміни розуму. Система цінностей, говорячи сучасною мовою, розвивається на підставі цих відмін розуму. Основний та первісний напрям життя духа є релігія. Зеленецький йде за Шеллінгом в розумінні історії. Життя усього людського роду виявляється в кожнім окремім індивідуумі, але занадто розірвано, неясно, непевно. Народи виявляють ріжні боки життя людськості в виразних формах. Кожен нарід переживає три періоди життя: спершу – дитинство, коли нарід є лише «плем'я», потім – зрілість, коли нарід є гармонійне, організоване тіло, нарешті старість – період підупаду, вичерпання.

Колега Зеленецького – *Н. П. Курляндцев* (1802–1835) – сам походив із Москви, там вчився, там придбав інтерес до Шеллінга. 1826–1835 р. він вчителював у Ришельєвському ліцеї, викладаючи фізико-математичні і

«військові» науки. Праці його почасти математично-педагогічні, почасти переклади. Але для перекладів він вибирав дійсно «клясичні» твори. Тому Одеса збагатила російську літературу досить важливими перекладами: *Шеллингъ*: «Введеніе въ умозрительную физику», Одеса, 1834; *Шубертъ*: «Главныя черты космологіи», Одеса, 1834; *Стефенсъ*: «О постепенномъ развитіи природы», Одеса, 1835.

Теж росіянин був і представник романтичної психології *Петро Семенович Авсенев* (пізніше архімандрит Теофан; 1810–1852), що як професор Київської Духовної Академії (1836–1850) і Київського університету (1838–1844) мав широкий вплив. Його статті з психології і його лекції (видані щойно пізніше) виявляють вплив романтичної психології (Шуберт, Карус), з її інтересом до «нічної сторони душі» – до сфери підсвідомого, до загадкових, таємничих, дивних з'явищ душевного життя. Авсенев зробив спробу дати національну характеристику росіян; на Заході переважає елемент особистий, індивідуальний, російський характер натомість збудований на зіллянні племен і є характер «універсальний», в ньому сполучені елементи і східні, і західні. В цій характеристиці – неясне передчуття деяких думок Достоєвського. З Авсеневим в особистих зв'язках були «кирило-методієвці» (див. далі главу VIII).

Значно пізніше працював на Україні учень Велланського швед *Христіян Екеблад* (1800–1877), який з 1853 року був директором Ніжинського ліцею. Його головний твір «Опытъ біо-психологическаго изслѣдованія способностей человѣческаго духа», 1872.

Треба сказати, що романтичний світогляд мав на Україні, як і в інших славян, надзвичайно могутній і широкий вплив. Для славянських мисленників та письменників були непереможно привабливі і романтична ідеалізація історичного минулого та народнього життя, і переборення романтикою однобічного раціоналізму в психології, і, нарешті, – універсалізм романтичного світогляду. Не лише світогляд видатніших українських письменників (Шевченко, Куліш) пересякнений романтичними елементами, не лише українська історіографія та етнографія (Максимович), але і українська думка – навіть і в епоху значно пізнішу, ніж розквіт романтизму на Заході (Юркевич, Потебня), – ще заховує певні елементи «філософічної романтики». Величезні впливи романтики і на одного із найвидатніших українців усіх часів – М. Гоголя.

Основне, що треба згадати, як найліпше з написаного про згаданих в оцьому § мисленників, є відповідні глави в «Очерке истории русской философии» *Г. Шпета*, т. 1 (СПБ, 1922, див. за індексом), яким користувалися і ми, як найкращим викладом поглядів цих мисленників. Про Велланського – див. ще *П. Сакулін* в книзі «Къ исторіи русскаго идеализма. Князь В. Ф. Одоевскій. Мыслитель-писатель», т. 1, Москва, 1912. Дальші вказівки в *моїй* «Філософії на Україні».

5. ВПЛИВИ ГЕҐЕЛЯ

Впливи Гегеля, зокрема його історизму, *можсе*, були вже в декого зі згаданих мисленників, що стояли під впливом шеллінгіянства, – у Максимовича, Зеленецького. Але значніші впливи – у декого з вихованців Київської Академії, зокрема у Новіцького, Міхневича, Гогоцького.

В Київській Академії на ґрунті старої філософічної традиції почався розквіт студій сучасної філософії. До цього розквіту філософічних студій спричинилися найбільше два росіянина – професор філософії в Академії з 1819 до 1849 р. протоієрей *Г. Скворцов* (1795–1863), а найбільше учень Академії *Інокентій Борисов* (1800–1857), професор богословія в Академії в 1830–1840 рр., пізніше архієпископ херсонський, славетний проповідник. Зокрема, останній з них був добрим знавцем філософії німецького ідеалізму, і з впливом його зустріваємось усюди, де бачимо у ті часи щось філософічно визначного в Академії (цікаво, що, напр., російські геґеліянці тих часів Н. Станкевич та М. Бакунін згадують Інокентія як великого знавця німецької філософії).

Орест Маркович Новіцький (1806–1884) з української попівської родини з Київщини, учень Київської Академії (1827–1831), вчитель Полтавської семінарії (тоді у Переяславі, 1831–4), доцент Київської Духовної Академії (1834–7), нарешті професор Київського університету (1837–1850). Успіх його викладів і його популярність були великі (при проїзді через Київ Жуковського Новіцький мусів прочитати для нього спеціяльний філософічний виклад). Головні оригінальні твори Новіцького за цей час – «Объ упрекахъ, дѣлаемыхъ философіи в теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ, ихъ силѣ и важности» (Київ, 1838), «О разумѣ, какъ высшей познавательной способности» (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1840, VIII). Більш компілятивний характер мають його підручники психології (1840) і логіки (1841, коротший підручник, 1844, 2 вид. 1846) та стаття про індійську філософію (ЖМНП, 1844–6). Першу із згаданих праць Шпет визнає *першим* в Росії філософічним твором, що написаний «з дійсним філософічним смаком, чуттям і симпатизуючим розумінням завдань філософії, як в своєму роді одинокої і незамінимої форми культурної творчости». Зміст філософії, за Новіцьким, заложений в глибинах нашого духа. Породжуючись в дусі, філософія освітлює його світлом ясної думки. Виходячи із себе, свідомість обмежується сторонніми для себе предметами пізнання і, рефлектуючи від них на себе, робить себе центром, а інші предмети – зокіллям пізнання. І те, й інше відбивається в нашій свідомості лише ідеально, а не реально, бо дійсне буття річей не залежить від нашої свідомости і нашого пізнання. Тому свідомість первісно поставляє щось, що є вище за неї і за світ, в чому немає центру і зокілля, що є єдина безмежність. Філософія є наука наук, має своїм змістом лише *загальні* форми та закони буття, залишаючи на боці усе часткове.

Ці *загальні* знаття не можуть бути узяті із досвіду, їх джерело *розум*, який первісно споглядає їх в своїх *ідеях*. Світ ідей є рідна країна філософії, бо філософія вимагає негинучого, вічного, необмеженого, безграничного, незмінного, сутнього, а все це відбивається лише в ідеях. Досвід та розум діють разом, *досвід* дає *зміст*, *розум* – *форми*, *закони*, досвід – дійсність, розум – єдність та необхідність. Те, що заложене як *можливість розумового* пізнання в почутті, розкривається *розсудком* як ясне і свідоме знаття. Але розсудок є лише аналітична або, як синтетична, лише формальна здібність. Якщо ми зустріваємо в філософії безліч ріжних пунктів погляду, ріжноманітність гадок, ми не маємо дивуватися цьому, бо протилежність і боротьба є єство самої нашої свідомости. Тільки в цілості її розвитку можемо зрозуміти філософію як суцільну систему.

Новіцький різко ставить проблему про «корисність філософії». «Виключне стремління до корисности – є шкідливе та небезпечне для народнього духа». Ідеал корисности є найнижча з ідей. Вище за неї стоїть ідеал правди, ще вище ідеал прекрасного, ще вище ідеал святого («*природна релігія*»). Шукання основ пізнання дає підставу філософії. Філософія – найвищий вияв духа. Немає дива, що з пункту погляду нижчої ідеї корисности філософія здається ані до чого нездібною. Ще вище за філософію стоїть «*об'явлена* релігія», що є «божествена допомога людському роду».

1850 року філософія була усунена із плану навчання в російських університетах, бо «*користь* її *не доведена*, а *шкода* від неї дуже *можлива*». Це була відповідь російської дійсности на оборону філософії Новіцького. Новіцького було звільнено з університету. На іншій службі він все ж знайшов можливість протягом 10 років виготувати до друку колосальний твір – «Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій» (т. I, Київ, 1860, 2 вид. 1862, II том, 1860, III том, 1861, IV том, 1862). Це була відповідь Новіцького на заборону філософії. Без усякої особистої користи він виконав колосальну дослідчу працю. Книга Новіцького написана самостійно і в певних частинах не втратила інтересу аж досі, що для праці історичного характеру є надзвичайна рекомендація. Та тепер вже не уряд, а «ліберальне» і «радикальне» суспільство зустрінуло працю Новіцького суворою негацією. «Чернишевський та інші письменники» так відгукнулися на вихід книги, що Новіцький визнав дальше видання її «несвоєчасним». Радикальна публіцистика мала один критерій для оцінки наукової праці – «корисність» праці з пункту погляду політичного та соціяльного. І більш визначні і молодші віком, ніж Новіцький, мисленники підлягали в боротьбі з тупою і сліпою злобою російської «просвіченості».

Учень Новіцького *М. А. Тулов* (народ. 1814) скінчив Київський університет 1839 р. і викладав словесність у Ніжині 1840–1853 рр. В викладах його помітний був вплив Гегеля. Його праця про «історичний розвиток логіки від Аристотеля до Гегеля» залишилась недрукована. *Трохим Тупиця* († 1870, учень

Тулова, надрукував статтю «Про сенс життя за старогрецькими філософами» (ЖМНП, 1844). Належав до української колонії в Петербурзі (зр. згадку про нього в «Щоденнику» Шевченка).

Трохи молодший за Новіцького віком, українець родом, *Йосип Григорович Міхневич* (1809–1885) був молодший за нього перебігом своєї наукової діяльности. Він вчився в Київській Академії в 1829–1833 рр. і після року читання лекцій в Академії (1838) перейшов до Одеського Ришельєвського ліцею. Літературна діяльність Міхневича не широка, та виявляє його інтерес до сучасної філософії та її знаття. Ним написані статті: «Объ успѣхахъ греческихъ философовъ» (ЖМНП, 1839, XII); «О достоинствѣ философіи, ея дѣйствительномъ бытіи, содержаніи и частяхъ» (ЖМНП, 1840, II); «Задача философіи» (ЖМНП, 1842, VI) і дві книжки – підручник логіки (Одеса, 1847, 2 вид. 1874) та виклад філософії Шеллінґа («Опытъ простого изложенія системы Шеллинга, разсматриваемой въ связи съ системами другихъ германскихъ философовъ», Одеса, 1850). Він, здається, був під значним впливом Новіцького. В кожнім разі в означенні філософії, яке він дає, зустріваємо і визнання джерелом філософії світу ідей розуму, і визнання значіння історичного розвитку філософічної думки. Більш рішуче, ніж Новіцький, визнає він ролю божественого об'явлення як джерела пізнання. Міхневича, здається, слухав в Одесі своєрідний російський філософ Н. Фьодоров.

Не лише окремі *елементи* геґеліянства – його «історизм» – зустріваємо у третього вихованця Київської Академії – *Сильвестра Сильвестровича Гогоцького* (або Гоготського, 1813–1889). Гогоцький – під дійсно значним впливом Геґеля. Але він не ставиться до Геґеля некритично і нападає на самі центральні ідеї його філософії. Те, що він безумовно перейняв від Геґеля, – історичний інтерес і історизм в розумінні єства і завдань філософії.

Гогоцький народився 1813 року в Кам'янці-Подільському, скінчив Подільську семінарію та Київську Академію (1833–37) і викладав філософію в Академії з 1841 р., а з 1843 року в університеті. Коли виклади філософії в університеті було заборонено, Гогоцький викладав педагогіку та, як можемо судити з виданих ним пізніше курсів, в лекціях педагогіки давав дуже широкий нарис цілої історії філософії. В університеті Гогоцький викладав аж до 1886 року, але в останні роки викладав, здається, досить вже зле – сухо і нецікаво, відштовхуючи від себе слухачів ріжними чудернацтвами. Головні праці Гогоцького: «Критическій взглядъ на философію Канта» (Київ, 1847); «О характерѣ философіи среднихъ вѣковъ» («Современникъ», 1849, 15); «Обозрѣніе системы философіи Гегеля» (Київ, 1860); статті – «Два слова о прогрессѣ» и «Современность» («Труды Кіевской Духовной Академіи», 1860, I, II); «Введеніе въ исторію философіи» (Київ, 1871) і колосальний «Философскій лексиконъ» (IV томи у 5-ти частинах, Київ, 1857–1873, біля 2800 стор.). Крім того, Гогоцькому належить чимало праць психологічних та історично-педагогічних; в останніх він дає багато і історично-філософічного

матеріялу та, власне, трохи не нарис цілої історії філософії. Праці Гогоцького і досі варті уваги. Можна (в російській літературі іншої подібної праці немає) і досі користуватися його «Лексиконом», його виклад філософії Гегеля можна читати і зараз. Тут ми зупинимось лише на трьох найважливіших історичних працях Гогоцького, що дають зрозуміти і його власний філософічний ухил.

Кожну філософічну епоху характеризує те відношення, в якім у ній дух стоїть до буття. В античності панувала віра, що між мисленням та його предметом є гармонія. Християнство знищило цю віру, знищивши повагу до природи та ствердивши силу релігійного авторитету. Нова філософія усвідомлює собі цю протилежність (віри і знаття), та ставить своїм завданням їх примирення. Середньовічна філософія є вступний період нової. Але, маючи свідомість цієї протилежности, середньовічна філософія негує самостійне відношення філософії до її предмету і тому вносить в людську істоту розбрат і ворожнечу. Філософії середньовіччя бракувало свідомости того, що мислення базується на вищому духовному бутті, в якому – та гармонія, що її античність шукала у відношенні між духом та природою. Тому філософія, що залежала від релігійного авторитету, була *безпредметова*, не маючи *власного* предмета дослідження, *неметодична*, не маючи *власної* методи, була позбавлена ясного уявлення *важливости* питань, якими вона займається, і їх *розпорядку*. Тому в ній не було розвитку, не було руху. Ця характеристика середньовічної філософії де в чому несправедлива, але її «тема» нам ясна, ця тема – та ж, що і у Новіцького, – оборона автономности, самостійности філософічного пізнання.

Кант є зачинатель нового періоду філософічного розвитку. Він, визнаючи, що філософія є зрозуміння буття через мислення, напрямував філософічне дослідження на саме мислення. Кант, на думку Гогоцького, визнає виключну активність мислення і повну пасивність річей. Відціля скептицизм Канта – ми знаємо речі лише через мислення і тому не знаємо внутрішніх законів буття.

Позитивне діло Канта Гогоцький вбачає у тих моментах філософії його, які ведуть до дальшого розвитку філософічної проблематики. Апріорність форм змислової наглядности, розріжнення розсудку і розуму, що мають справу перший – зі з'явищами, другий – з безумовним (абсолютним), – це є те, що визнає Гогоцький за заслуги Канта. Його вчення про «антиномії», в яких, мовляв, заплутується розум, приводить в дальшому розвитку до визнання в «протиріччях розсудку іманентного закону самого мислення». Відціля «розвинулася потім блискуча система Геґеля та її діалектична метода». В практичній філософії Канта проголошено першенство духа над природою і його свобідна і розумна самостійність (ця лінія веде до Фіхте). В «Критиці сили суду» Кант встановлює «доцільний розвиток духа за свобідними цілями, а не за механічною причиновістю». В цій думці вбачає Гогоцький «майже пророчу думку», намічення майбутнього шляху філософії. Поняття цілі веде до

єдности усіх частин цілого, і ввесь шерег з'явищ розвертається в гармонійну, органічну, в собі замкнену цілість, в якій розум виявляється в з'явищах, а з'явища пересякнуті розумом (Шеллінг і Геґель). Таким чином, філософія Канта намічає основні думки дальшого розвитку філософії.

В філософії Геґеля Гоголький вбачає, з одного боку, найвищу філософічну систему, яку висунув розвиток філософічної думки, але, з другого боку, – помічає в ній і декілька дуже основних і глибоких хиб. Основні позитивні думки Геґеля – визнання, що весь світ є повний одним розумом і виявляє в усіх частинах один верховний план, ніби маючи одну мету, одну ціль; визнання усіх окремих предметів зв'язаними між собою, як ступені одного розвитку; ці твердження про гармонійність та внутрішній порядок річей у світі зв'язані з визнанням у світі Божественої сили, що творить і впорядковує світ. Ці три думки є, гадає Гоголький, єдиним предметом філософічного думання від самих початків філософії. До цього додаються окремі і дуже важливі думки Геґеля: 1) основою світу він вважає *дух*, себто не щось *абстрактне*, а *живе*, живий тому є цілий світ; 2) діялектична метода дозволяє упорядкувати усе у світі в гармонійну систему, – весь світ є ніби живим організмом, що складений із безлічі організмів, які піднімаються в своїй досконалості один над одним аж до людини; 3) та ж діялектична метода дозволяє зрозуміти історичний розвиток людського духа не як історію помилок, а як розвертання поняття, усі окремі думки в історії філософії є лише момент абсолютного поняття, – тому філософічна критика Геґеля не руйнує, а творить, визнаючи правду власністю не окремої людини або народу, а цілого людства; 4) так само завдання, які ставить собі Геґель в «Феноменології» (довести органічність і історичність життя окремої свідомости) і «Логіці» (взаємовідношення мислення і буття, взаємовідношення форм мислення між собою), є вже значним кроком філософії наперед; 5) нарешті, треба надзвичайно високо оцінювати естетику Геґеля і в її історичній, і в її нормативній частині.

Здавалося б, що визнання діялектичної методи, яким є в суті вищенаведена оцінка Геґеля, не залишає місця сумнівам та критичним зауваженням. Але Гоголький звертається проти тих двох пунктів, які дійсно викликають найбільше запитань в системі Геґеля. Перше зауваження направлене проти визнання, що абсолютне мислення реалізується в нашому мисленні, – проти визнання *іманентности Божественого* нашому мисленню. Друге зауваження направлене проти спроб вивести *індивідуального* суб'єкта із «абстрактних категорій», які можуть означати собою єство суб'єкта, але ніколи не утворять суб'єкта самого, його живої індивідуальної енергії. Тому, що визнає погляди Геґеля в цих обох пунктах непереконливими, він хоче провести певні *межі* вжитку діялектичної методи, поставивши за ці межі, з одної сторони, Бога, а з другої – суб'єкта, його «живу індивідуальну енергію». Це є спроба сполучення гегеліянства з теїзмом, які робилися і на Заході (Х. Вайсе, Г. Ульріці). Лише в поглядах на розвиток людського духа Гоголький залишився правовірним гегеліянцем.

В філософії історії були послідовниками Геґеля представники катедр історії і історії літератури. Так, проф. Харківського університету *М. М. Луніи* (росіянин, 1806/7–1844) – «Харківський Грановський», «один із ліпших професорів всесвітньої історії, які коли-небудь були в російських університетах» (Костомаров). Його філософічно-історичні погляди склалися, як він і сам вказує, під впливом Геґеля. Завдання історика є шукання ідеї кожної епохи, кожного народу, ідеї або ідей, що виявляються в усіх зовнішніх датах життя, – «історик повинен знайти ідею кожної епохи, простежити її і звільнити її від ріжнородних частин», «зовнішні форми життя кожного народу, кожного віку є тільки інкарнації цієї загальної ідеї, яка зумовлює це життя». Вплив Луніна був значний та широкий, його лекції притягли до історичних студій Костомарова, записки його лекцій ще довго по його передчасній смерти можна було зустрінути на Україні не в одній родині (статті: «Нѣсколько словъ о римской исторіи», «Москвитянинъ», 1841, V; «Взглядъ на исторіографію древнѣйшихъ народовъ Востока», там саме, 1842, IV–V).

Учень Луніна чернігівець *А. П. Рославський-Петровський* (1816–1870), мабуть, від Луніна прийняв гегеліянську філософію історії: завдання історика – «стреміти зрозуміти ідею, яку виявляє певний нарід та держава, і стежити за її розвитком». Єство історії – «прогрес у свідомості свободи» (Геґель) та «здійснення цієї історії в практичнім життю народів» («Объ истинномъ значеніи прагматической исторіи и соотвѣтственномъ тому способъ ея обработки», Харків, 1856).

У Києві вплинув яко геґеліянець *П. В. Павлов* (1823–1895), що був професором російської історії та історії мистецтва (два рази з великою перервою, протягом якої він професорував в Москві та був на засланні; див. його – «Опытъ введенія въ исторію», «Отеч. Записки», 1879, V–VI; «Введеніе въ науку объ искусствѣ», «Универс. Извѣстія», 1880).

Із істориків словесности геґелівські думки були перейняті відомим українським романтиком, поетом *А. Л. Метлинським* (1814–1870), філософічна постать якого досить безбарвна («О сущности цивилизаціи и значеніи ея элементовъ», Харків, 1839; «Объ истинномъ значеніи поэзіи», Харків, 1843; «Взглядъ на историческое значеніе поэзіи и прозы», Харків, 1850). *Мик. Т. Костирь* (1818–1856), з Київщини, був професором «русской словесности» в Києві і Харкові. Він захоплювався шеллінгіянством (мабуть, під впливом свого приятеля Авсенева) та геґеліянством і мав великий успіх у слухачів. Літературна продукція його досить значна, але малоцінна (вступна лекція в Харкові «О прекрасномъ въ природѣ», мабуть, не видрукувана).

До пізніших часів належить діяльність ще двох українців-геґеліянців. *Петро Редькин* (1808–1891), з Лубенщини, вчився в Ніжинському ліцеї, а потім в Москві і Берліні (де слухав Геґеля і Савіньї). 1835–1848 рр. був професором юридичного факультету Московського університету, в 1849–63 рр. служив урядовцем, а в 1863–78 рр. викладав філософію права в Петербурзькім

університеті (стаття про Геґеля в «Москвитянинъ», 1841 р.; монументальний твір: «Изъ лекцій по исторіи философіи права», VII томів, СПБ, 1889–91 рр.).

Із Західньої України походив *Йосип Чачковський*, який року 1863 видав у Відні (досить дилетантську) геґеліянську «Спробу з'єднання наук» («Versuch der Vereinigung der Wissenschaften», I частина), в якій він будує оригінальну систему категорій.

За цих часів вже не було віри в можливість універсальної філософічної системи. Як побачимо пізніше, фахова філософія «розсипалася», розбіглася між окремими науками, фахами.

І для цього параграфу найліпше, що ми можемо вказати, – цит. книжка *Шпета*, за яким ми в багатьох пунктах ідемо. Повніші вказівки на літературу – див. в *моїй* «Філософії на Україні» (I видання).

VII
МИКОЛА ГОГОЛЬ*

(На шляху до вічної краси)

I. «ДІЛО МОЄ»

«З дванадцяти, може, вже років я йду тією ж дорогою, що й тепер, не хилячись і не вагаючись ніколи в думках головних і не переходячи із одного становища в інше; якщо зустрівав по дорозі щось сумнівне, не зупинявся й не ламав голови, а, махнувши рукою і сказавши – «з'ясується потім, потім», йшов далі своєю дорогою; і справді, Бог допомагав мені, і все з'ясовувалося само собою. І тепер я можу сказати, що в єстві своєму я все той самий, може, тільки позбувся багато дечого, що заважало мені на моєму шляху...» (П., II, 435). Так писав про себе Гоголь року 1844. Три роки пізніше ми читаємо: «З приводу моєї книжки... не думай, що я вибрав інший шлях писати. Діло моє є те саме, яке і завжди було і яке я замишляв ще замолоду, хоч і не казав про те...» (П., III, 414). Нарешті, Гоголь пише «Авторську сповідь», «щоби читач побачив, чи я змінив свій шлях, чи мандрував сам від себе, бажаючи взяти інший напрямок, бо ж і в моїй долі, як і в усьому іншому, треба визнати участь Того, Хто править світом не завжди так, як нам хочеться, і з Ким важко змагатися людині» (С., X, 25).

Вже в листах Гоголя-школяра ми знаходимо у зав'язку той самий дух, ту саму ціль, що й наприостанку. «Не турбуйтесь, люба матінко, я переніс цей удар із міццю справжнього християнина. Правда, спочатку ця вістка мене страшенно вразила... хотів навіть узяти життя собі, але Бог утримав мене від цього... сум обернувся в легку, ледве помітну меланхолію, змішану з побожністю до Найвищого. Благословляю Тебе, свята віро. В тобі тільки знаходжу я джерело, з якого виходить втіха моїй тузі» (П., I, 26). Так писав Гоголь, отримавши вістку про смерть свого батька. Він хоче «розпочати працю важливу... задля щастя громадян...» (П., I, 68). «Я відмовляю собі в найнеобхіднішому, щоб мати хоч трохи змоги бачити й почувати прекрасне» (П., I, 69).

---

* Цитуються листи («Письма») – вид. Шенрока, том і сторінка; Твори («Сочинения») вид. «Слова», Берлін, 1922, том і сторінка.

«З дитячих років... я горів зробити хоч найменшу користь... Кривий суд, найбільше нещастя в світі, більш за все роздирав моє серце. Я заприсягся ні однієї хвилини свого короткого життя не згубити, не зробивши добра» (П., I, 89). Пізніше вже, в листі з року 1835, ми читаємо: «Вже не дитячі, а великі, повні правди і страшної величі думки хвилювали мене... Мир вам, мої небесні гості, що давали мені божественні хвилі» (П., I, 357). Те ж знаходимо в листі з року 1842: «Скажу тільки, що чим далі стає усе світліше й урочистіше в душі моїй, що не без цілі й не без розуму були мої подорожі, що в них я віддалявся й усамотнився од світу, що непомітно виплекувалася в них душа моя, що я став далеко кращий..., що частіше й урочистіше ллються мої сльози і що живе в душі моїй глибока, непохитна віра, що небесна сила допоможе мені зійти по тій драбині, що чекає на мене, хоч я й стою ще на найнижчих і перших її щаблях... Чистіша за гірський сніг і світліша, ніж небеса, має бути душа моя, й тільки тоді я здобуду сили почати велике діло, і тільки тоді розв'яжеться загадка мого життя» (П., II, 184). Пізніше: «Людство біжить стрімголов, ніхто не стоїть на місці; нехай собі біжить, так треба. Але лихо тим, яких поставлено нерухомо стояти при вогні правди, якщо вони захопляться загальним рухом, хоча б і для того, щоб зупинити тих, що біжать. Танок цей кружляє і кружляє, але нарешті може дійти до місця, де є огонь правди. Що ж буде, як він не знайде доглядачів на своїм місці і як побачить, що святі вогні палають не повним світлом... Не поборювати тимчасове, але обґрунтовувати вічне мають... ті, кому Бог дав не такі дари, як усім іншим» (П., II, 337).

В листі з року 1844 читаємо: «...уже віддавна дивлюсь я на людину не як на мистця, – милість Божа допомогла мені дивитись на неї інакше, і я дивлюсь на неї, як брат, і це почуття куди більш небесне і краще. Мистецьке ремесло придалося мені тільки в поміч, через нього мені доведеться тільки довести на ділі мою любов, про що я й молю Бога безперестанку» (П., II, 501). «Книжку мою ти розглядаєш, як літератор, з літературної сторони. Мені важливе діло, яке найбільше болить в цей час. Ти не знаєш, який стогін розноситься і в яких місцях. Любо... тішитися... розмовами про штуку і про всякі вищі втіхи. Але... дізнаєшся, що інде людина так страждає, що й нечула душа розірветься, ... дізнаєшся, що одна краплина, одна росинка допомоги є в силі освіжити й підняти дух упалого...» (П., III, 345). «Із усіх письменників, що їх біографії доводилося мені читати, я ще не стрівав ні одного, який би так уперто, як я, йшов до поставленої мети...» (П., III, 455).

Гоголь гадає, що йому треба пізнати душу сучасної людини, «ні Карамзін, ні Жуковський, ні Пушкін не взяли це за ціль свого мистецтва»... «Я не гадав, що мені доведеться бути сатиричним письменником... нарешті задумався. Якщо сміх має таку велику силу, що її бояться, не треба марно витрачатися. Я поклав зібрати все погане, що я тільки знав, щоб за одним разом над усім посміятися – ось як повстав «Ревізор». Це був мій перший твір з метою зробити добрий вплив на суспільство»... (П., IV, 136). «Думка про мою давню працю, про твір мій мене не залишає. Мені так само, як і раніше, хочеться так скомпонувати його, щоб стямився багато хто й навернувся б до того, що має бути вічне й нерухоме» (П., IV, 190). «Думка про службу мене ніколи не кидала. Я помирився з літературною працею тільки тоді, коли відчув, що й на цій ниві я можу також служити своїй країні... Мені здавалося... що більш потрібна нам усяка така людина, яка б, розуміючись дещо на душі і серці і знаючи дещо взагалі, перейнялася справжнім бажанням мирити» (С., X, 52). «Дивним здавалося мені, коли із одного місця в моїй книжці, де я кажу, що критики, які нападали на мене, мали багато слушного, зробили висновок, що я відкидаю всі добрі сторони моїх творів» (С., X, 22). Не відрікався Гоголь і від свого «листування з приятелями», хоч і визнав його хибні сторони. «Що моя книжка має наробити шкоди, не можу з цим я погодитись ні в якому разі» (С., X, 59). Він навіть каже: «Незважаючи на усе... в ній видно погляд повніший, ніж у тих, які роблять на неї критики і зауваги, хоч у автора її й немає того знання, яке може бути частково у кожного критика» (П., IV, 65). Він хоче «хоч щось винести на світ і спасти від загальної руїни... не упавши духом, мати сили утриматися на своєму мирному шляху літературному й бути оповісником миру й тиші серед бурі» (П., IV, 196). «Створив мене Бог і не утаїв від мене призначення мого. Народився я зовсім не для того, щоб створити епоху на полі літературному. Діло моє простіше й ближче: діло моє, про яке передусім має думати кожна людина, не лише я. Діло моє – душа і тривке діло життя» (С., IX, 137).

Широкий загал поставився вороже до думок, з якими виступив Гоголь в своїх видрукованих листах. Причиною було, що Гоголь не зауважив і не охопив пекучих тогочасних справ, які турбували тодішнє суспільство. Тут ще раз виявився той факт, як важко одній людині, навіть генієві, «обхопити всі сторони життя». Гоголь цю хибу визнав: «Узявшись за свою внутрішню направу, віддавши довший час Біблії, Мойсею, Гомеру, законодавцям минулих віків, читаючи історію подій минулих і відживших, нарешті, спостерігаючи і анатомуючи кожну душу, бажаючи пізнати глибше людську душу й зустрінувшись по цій дорозі з Тим, Хто найбільше за всіх нас знав людську душу, я цілком природно на час зробився далеким від усього сучасного» (П., IV, 48). Але від цього його «душевна справа», його заповітні думки не тратять на силі. Чим далі, все ясніш стає вся вага й глибина його ідей, увесь творчий конструктивний дух їх. Справдились його слова: «Знаю, що моє ім'я після мене буде щасливіше за мене, й нащадки тих же земляків моїх, може, з очима, вогкими від сліз, бажатимуть миру моїй тіні» (П., I, 416).

«Чому, – питає Мережковський, – через піввіку так хочеться, щоб не праведний о. Матвій... а грішний Гоголь помолився... за наше спасіння у Престола Господнього? Чому так віриться, що молитву цю скоріш, як якусь іншу, почує Господь?» «Гоголь в наших думках і серцях все вищає і вищає, доходить все ближче й ближче до найбільшого з наших великих учителів, до До-

стоєвського... Тепер, коли ми хочемо назвати тих письменників, у яких треба найбільш учитися, наші уста вже сміло кажуть, і, не вагаючись, пише рука: Гоголь і Достоєвський», – так каже Новгородцев, оцінюючи Гоголя. І дійсно, багатьма своїми сторонами Достоєвський наближується до Гоголя, і Гоголь з великою силою вже здебільшого порушив ті питання, що їх торкався пізніше Достоєвський.

2. ДВА ПОДОРОЖНІ

«Ми йшли разом, нам обом однаково було уділено од Бога чуття втішатися з прекрасного. Ми обидва того самого часу вийшли на ту дорогу, що нею йдуть всі люди. По обох боках цієї дороги багато прекрасних краєвидів, і ти, і я, обидва вміли ми тішитися ними і відчувати красу їх; але небесною милістю приділено було мені раніше почути, що все це не в стані ще до краю задовольнити людину, що краєвид по боках не є ще повний і що дорога неодмінно має кудись вести. Ти більш схилявся до думки, що дорога ця дана нам просто для прекрасної прохідки. Я милувався краєвидом з дороги, але не хотів задля нього власне звертати з головного шляху; я відчував, що те, що чекає нас спереду, повинно бути і краще, й певніше – бо не було б такої широкої й прекрасної дороги, і що не мудро є віддаватися усією душею земному і тому, що може зрадити нас і що дано лише на час. Ти не хотів тішитися краєвидами тільки з дороги... і, не думаючи про те, що буде, віддавався усій принаді даної хвилини. Обидва ми в такому віці, коли людина уже не може захоплюватися тим, чим захоплюється юнак. І ти, і я, обидва ми остигли і відчували однаково, що вже не задовольняють нас тутешні краєвиди. Але тебе ці роки захопили в околицях, мене – все на тій самій дорозі. Ти залишився навіть несвідомий того, як далеко ти знаходишся від цієї дороги, з незрозумілою порожнечею в душі і з нехіттю йти вперед. Мій душевний зір, навпаки, ясніє все більше і більше, і я бачу потроху ясніше те, що є в далечині, бадьорий продовжую путь свою, і радісним становиться зір мій в міру того, як я дивлюся більш вперед, і не проміняю хвилини цієї радости ані на молодість, ані на свіжість перших вражінь... Я певен, що ми знову зустрінемося, і зустріч ця буде більш радісна, ніж усі зустрічі замолоду. Я... певен, що не тільки зустрінуться зі мною усі ті, яких, як тебе, наділено прекрасними дарами, а навіть усі ті, що мають їх куди менш. Всі зійдемося ми на тій самій дорозі. Дорога ця занадто лежить в основі нашого життя, занадто є широка і помітна, щоб не потрапити на неї. В кінці цієї дороги Бог, а Бог є правда, а правда тим і глибока, що вона однаково всім зрозуміла – і наймудрішому, і дитині» (П., II, 319).

Прекрасний цей образ, що так просто розгортає перед нами таку глибоку перспективу, варто поставити поруч із клясичним, що приписувано Пітагору. «Життя подібне до театру; до його йдуть одні взяти участь у грі, інші –

крамарювати, кращі – спостерігати. Так і в житті звичайні люди женуться за славою і грішми, філософи – за правдою». Але образ життя, що його знаходимо у Гоголя, можна з ще більшим правом порівняти з найліпшими із образів Платона, з найпрекраснішими з його «мітів». «Два подорожні» Гоголя так нагадують і містиків! Як у Беме: «Діти Божі в цьому світі тільки мандрівники...».

Але *як саме* філософи йдуть за правдою, це залежить у великій мірі від природи людини, а разом з тим і народу, із якого вона вийшла. У цьому найглибше виявляється дух і індивідуума, і народу.

Дбаючи про «справу душевну», глибоко реагуючи на життя, поглиблюючись у самого себе, горючи добром і красою, Гоголь відчув всю безодню душі, повірив у душу, знайшов у ній шлях до світу.

«Сам Бог заклав в душу мою прекрасне чуття – чути душу» (П., II, 443). «Друже мій, серце людське є безодня недовідома: тут ми щохвилини помиляємось» (П., II, 520). «Душа людська – криниця, не для всіх приступна, і на зверхній схожості деяких ознак не можна базуватися. Часто й найспритніші лікарі, визначаючи хворобу, помилялись і пізнавали помилку свою лише тоді, коли різали мертвий труп» (С., X, 60). «Є речі, яких не можна з'ясувати. Є голос, який наказує нам, голос, що перед ним нікчемний наш мізерний ум; багато дечого можна відчути тільки глибиною душі, між сльозами й молитвами, а не за щоденними турботами» (П., II, 266).

«Коли людина у повному розумі, в зрілих літах своїх... не маючи сили з'ясувати безсильним словом, промовляє із глибини розворушеної глибоко душі, – вірте мені, тоді треба повірити словам такої людини» (П., II, 267). «Я залишив на час усе сучасне; я звернув свою увагу на те, щоб пізнати ті вічні закони, якими рухається людина і людство взагалі. Книжки законодавців, душезнавців і спостерігачів за природою людини став я читати. Усе, де тільки виявлялось знаття людей і людської душі, од сповіді світської людини до сповіді скитника й пустельника, цікавило мене, і на цій дорозі, непомітно, майже не знаючи сам, як, я прийшов до Христа, побачивши, що в Ньому ключ до душі людини і що ніхто із душезнавців не мав у такій великій мірі душевного знаття, як Він. Перевіряючи розумом, перевірив я те, що інші осягають ясною вірою і в що я вірив до того часу якось темно і неясно» (С., X, 31–32).

Само життя виказує відміни залежно від того, якої якости є душа, на якім ступені, в якому стані вона. Удосконалюючись і заглиблюючись у себе, вона виробляє своє внутрішнє око і може пізнати те, чого не похопить та людина, яка живе зверхнім життям. Бо – «просвітити не значить повчити чи наставити, зробити освіченим чи навіть освітити, але висвітлити наскрізь *усю* людину, *в усіх її силах*, не лише її ум, пронести усю природу її крізь якийсь огонь, що очищує» (С., IX, 116). «Забув навіть, що ум іде вперед, коли ідуть усі моральні сили людини, стоїть без руху, навіть іде назад, коли не поступають

моральні сили» (С., IX, 319). Так – «Одисей, що за важких і скрутних моментів звертався до свого *серця*, був сам несвідомий того, що, звертаючись так унутрішньо до самого себе, він уже творив ту внутрішню молитву, яку в біді творить кожна людина, яка навіть не має жадного поняття про Бога» (С., IX, 44). «Виховуючись для світу не серед світу, але віддалік від нього, заглиблюючись в самих себе й досліджуючи усю душу свою, бо там закони усього й усьому. Знайди лише ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді тим самим ключем одімкнеш душі усіх» (С., IX, 58).

Звідси й всі вирази, що так густо розсипані в листах Гоголя: душевна справа, душевна робота, душевний порух, душевний поцілунок, душевні обійми, душевна участь, душевна молитва, душевні сльози, душевна послуга, душевна сповідь, душевна тайна, душевна віра, душевні надії, внутрішній голос, внутрішній суддя, стан серця, велике свято для душі, душевний рік, засміятися сміхом душі і т. ін.

Ключ до світу Гоголь знайшов у власній душі, де його знаходили великі філософи: Сократ, «демон» якого так подібний до внутрішнього голосу Гоголя, Платон, душа якого згадувала про вищий світ, містики, Декарт... Але ключі, що вони знайшли, виказують певні відміни. Тоді як Платон знаходить найпевніше в ідеї, думці – тут виступає інтелектуальний елемент, Декарт – у свідомості, у Гоголя бачимо ми душевну *емоцію*, *серце* (як у Сковороди і Юркевича).

«Рухає душу порив і натхнення, а натхненням багато дечого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі, звідки виходять у нас усі правди, і яку стверджували мені щохвилі і власний, і чужий досвід» (П., II, 405). Відчуваючи гармонію в собі, душа вразлива на гармонію навколо неї. Ми бачили, яка сторона особливо проступає у подорожніх Гоголя – чуття втіхи з прекрасного.

«Ваш привіт із небом України й блискучим соняшним промінням був влучний, цілий серпень тут був прекрасний, початок вересня подібний до літа. Я цілком задоволений. Може, немає на світі іншого так шалено закоханого до природи, як я. Мені шкода її покинути на хвилинку, я ловлю всі рухи її й чим далі, все більше знаходжу в ній непохопленої розкоші» (П., I, 223). «Що за країна Італія! Ніяк не можете ви її уявить собі. О, якби ви тільки глянули на це сліпучо-блискуче небо, що тоне все у сяйві! Все чудове під цим небом, кожна руїна – то картина, на людині якісь блискучі фарби, будова, дерево, мистецький витвір, – все ніби дихає і говорить під цим небом. Нема кращої долі, як вмерти в Римі; на цілу версту людина тут ближче до Божества» (П., I, 461). «Був у Колізею, і мені здавалося, що він пізнав мене, бо він був, як звичайно, величаво-ясний і на цей раз особливо балакучий. Я почував, що у мені повставали такі прекрасні почуття, значить, він балакав зо мною» (П., I, 493). «Як би я хотів тепер бути з вами і переглянути їх (пісні) при тремтячій свічці, між стінками, покритими книжками і книжним порохом. Моя радість, життя моє, пісні! як я вас люблю!» (П., I, 263). «Найвищою естетичною насолодою залишилось для мене назавжди чаруватися красою людської душі, де б я її не зустрів» (С., X, 45). «Я й до останнього часу певен, ледве чи є вища насолода, як творити» (С., X, 51). «Дай вам Боже усякого добра, а разом з тим і вище з усіх благ – натхнення» (П., II, 120). «Талан є Божий дар» (П., IV, 149). «Одисея... Божая благодать і Божеє чудо» (П., IV, 255).

Ми вже читали, що Гоголь, узявшись за свою внутрішню направу, просидів «довший час за Біблією, за Мойсеєм, Гомером – законодавцями минулих віків». Мойсей поруч з Гомером! Пригадаймо Сковороду, який був певний, що в Сократі, Платоні діяв Дух Вищий. «Це справжня благодать і дарунок усім тим, в чиїх душах не вгасав святий огонь», – каже Гоголь про «Одисею» (П., IV, 232). «Електрична іскра того поетичного вогню, що пробуває в кожному Божому творінні» (С., IX, 267). «Раніше, як зрозуміти вагу і ціль мистецтва, я вже почував чуттям усієї душі моєї, що воно повинно бути святим» (П., IV, 135). «Прекрасно і вірно, як сама правда» (П., II, 124). «Вище до того джерела, з якого черпається дух поезії» (П., II, 581). «Кожна висока річ в її законному зв'язку з найвищим джерелом ліризму – Богом» (С., IX, 60).

Пригадаймо Сковороду з його флейтою, який жив одним духом з природою, що ранком з урочистим духом ішов у поле проголосити славу разом з усією природою, який вважав, що світ повстав, бо «Воля вічна захотіла виявити свої досконалості у видимих речах» (Ковалінський). Пригадаймо ту внутрішню гармонію, що проймає його філософічний світ. Живе буття красою форм своїх, таємничими потягами і безконечною своєю повнотою веде Юркевича до його філософії серця. Зауважимо, що і в думці Достоєвського краса грає центральну ролю, деякі його думки з цього приводу дуже наближуються до Гоголевих (Зіньківський).

На думку Гоголя, абсолютна цінність, свідомість *останньої* мети не повинна відривати людину від світу, шлях до неї лежить через світ: треба вносити у світ гармонію, добро, красу, у ньому працювати над тим вічним, що є найдорожче для нас.

3. ГОСПОДАРСТВО

Українське село... «чого б, здавалося, бракує цьому краєві. Повне розкішне літо! Хліба, садовини, усякої рослини – страх! А нарід бідний, маєтки поруйновані» (П., I, 219). «Глухі, сумні й безлюдні наші простори. Так само безпритульно і непривітно навкруги нас, нібито ми і досі ще не дома, ще не під рідною стріхою, а зупинились десь... на проїзжому шляху і віє на нас якоюсь холодною, заметеною хуртовиною поштовою станцією, де видно одного байдужого до всього поштаря із черствою відповіддю: Немає коней» (С., IX, 122). «Подивись, як у природі іде все в лад і мудро, в якому гармонійному законі! Лише ми... метушимось. Все поспішає, все в якійсь гарячці» (С., IX, 132).

Краса і гармонія, а поруч безладдя і безглуздя, що вносить людина, несвідома сенсу свого життя. Гоголь перейнявся ідеєю вказати на цю високу мету життя: упорядковувати, вносити лад, перетворювати, повертати на добро.

«По довгих роках і трудах, і досвідах, і міркуваннях... я прийшов до того, про що вже думав за часів мого дитинства. Що призначення людини служити, і все наше життя є служба. Не забувати тільки треба того, що взято місце в земному царстві для того, щоб служити в ньому Царю Небесному, і тому мати на увазі Його закон» (С., X, 55).

Але для того, щоб працювати, треба знайти своє місце в світі. «Кожному тепер здається, що він міг би зробити багато добра на місці і посаді іншого, а тільки не може зробити це на своїм. Це є корінь усякого зла. Треба подумати про те нам усім, як на своєму власному місці зробити добро» (С., IX, 22). «Нам є даний найповніший закон усіх вчинків наших – той закон, що його не може обмежити чи зупинити ніяка влада, який можна навіть внести в темницю, якого лише не можна виконувати в повітрі: для цього треба стояти хоч на будь-якому земному ґрунті. Знаходячись на посаді і на місці, все-таки йдеш по дорозі, не маючи певного місця й посади, йдеш як доведеться, через кущі й яри, хоч ціль є та сама... Найтяжче на світі тому, хто не упевнив себе на якомусь місці, не з'ясував собі, що то за праця, яку він має: йому найтяжче прикласти до себе закон Христа, який є для того, щоб прикладати його на землі, а не в повітрі, а тому і життя мусить бути для нього вічною загадкою. Перед ним в'язень має перевагу: він знає, що він в'язень, і тому знає, що брати з закону. Перед ним жебрак має перевагу: він теж має місце, він жебрак, а тому і знає, що́ брати з закону Христового. Але людина, що не знає, в чім її праця, де її місце, що не визначила собі нічого і не зупинилася ні на чім, перебуває ані в світі, ані поза світом, не дізнається, хто її ближній, хто брат, кого треба любити, кому дарувати» (С., X, 55). «Пам'ятайте раз назавжди, що людина виправляється і удосконалюється тільки при ділі... загадайте їй насамперед діло, яке б забрало її усю, а як не це – значить їхати не по дорозі, а через рови, груддя і перелоги. Звичайно, усяк і всюди, як би не їхати, можна осягти Христа, але подумайте самі, скільки треба терпіння, характеру й волі, щоб зважитися їхати не по дорозі, а через рови, груддя, болото, коротко кажучи, – без дороги... Отже, як хочете когось вести, ведіть його по дорозі і то по тій, для якої вже дані йому закладені в ньому здібності: це буде його пряма дорога... Ставши при ділі, людина стоїть на землі. Тільки на землі можна сіяти зерна...» (П., II, 571–572)*.

Іншими словами про те саме казав Сковорода: людина має вибирати собі роботу, до якої вона має симпатію, нахил, любов. Тільки та праця є продуктивна, що гармонує з вдачею людини.

---

* Це є, між іншим, передхоплення центральних ідей Достоєвського, – див.: *Д. Чижевський*: К проблемъ двойника. «О Достоевском». Збірник під ред. А. Бема, т. I, Прага, 1929 (*Д. Ч.*).

Те ж саме зустрінемо і у Гоголя: «Якби я знав, що на іншому полі я можу зробити краще... щоб виконати усе те, що мені належить, аніж на цьому, я б пішов туди. Якби я знав, що я можу в манастирі одійти од світу, я пішов би в манастирь. Ні, і в манастирі той же світ оточує нас, ті ж спокуси навкруги нас, так само треба воювати і боротися з нашим ворогом. Коротко – нема шляху і місця в світі, де ми могли б одійти од світу» (П., IV, 90). «Тяжко буде покараний той, хто дістав від Бога талан і закопав його в землю, а немає людини, щоб не дістала якого-небудь талану» (П., IV, 122). «Якщо вже жахатися, ... то не з приводу якихсь подій навколо, але, звернувшись до самих себе, втопивши внутрішнє око в глибину своєї душі, де з'являться... всі занедбані душевні здібності, яких не тільки не вжили в діло для слави Божої, але які ми оплювали самі, потоптали їх і, не уживши в діло їх, дали волю будякам і тернам покрити всіма занедбану ниву» (П., II, 582). «Тільки тією дорогою повинен кождий з нас іти до Нього, для якої Він сам дав нам знаряддя, здатності і засоби; всі ж інші шляхи будуть навкольні і криві, а не прямі і найкоротші» (П., II, 583).

Це є характерне для українського духу – здібність розуміти іншу природу, іншу людину, інший нарід, розуміти, що у кожного може бути свій шлях, для нього природніший, ніж наш, що правда виказує багато сторін. «Не можна вложити людині того, чого елементів в ній немає, і не можна відібрати, чи затемнити, чи переробити в ній те, для чого є в ній елементи» (П., II, 121). «Ти забув навіть про властивості характеру кожного народу й гадаєш, що ті самі події можуть однаково діяти на кожний нарід. Той самий молот, б'ючи по склу, розбиває його в порох, а коли б'є по залізу, кує його» (С., IX, 213). «У кожного є своє душевне діло, у кожного відбувається в душі своя велика подія... Ніяк не можна вимагати, щоб хтось занехаяв себе чи свою власну ціль задля якоїсь нашої думки чи нашої мети, до якої ми поставили собі йти» (П., III, 277). «Друже мій, ми покликані в світ не для того, щоб нищити й руйнувати, але... направляти на добро, навіть те, що попсувала людина і повернула у зло. Нема такого знаряддя у світі, яке б не було призначене на службу Богу» (С., IX, 103).

Господарство є праця і творчість для Вічного, на думку Гоголя. «Скажу все те, що кажу самому собі, що лишилось наслідком усього мого досвіду, моєї мудрости... Працюючи над своєю роботою, треба твердо пам'ятати, для кого працюєш, маючи ввесь час на увазі, хто дав нам цю роботу. Працюєте ви, прикладом, для землі своєї, щоб піднести мистецтво, яке потрібне, щоб просвітити людину, працюєте тому тільки, що так наказав вам Той, Хто дав вам усі знаряддя для роботи» (П., IV, 145). «Скажу вам поки що тільки, я переконуюся щоденним досвідом, повсякчас і кожної хвилини, що тут, в цьому життю, повинні ми працювати не для себе, а для Бога».

Життя є лише подорож до Вічного, але ця подорож йде конечне через життя. «Бачимо сполуку Марти і Марії чи, краще, бачимо Марту, що не на-

рікає на Марію, але погодимося, що ця вибрала благу частину і нічого не вигадала кращого, як залишитися на послузі у Марії, себто турбуватися про саме конечне з господарства земного, щоб через це бути в стані, разом з Марією, господарювати в господарстві небесному» (П., IV, 240). «Нема всіх сторін ума ні в однієї людини; одна людина може бачити саме ту сторону речі, яку друга не може бачити і, отже, знати те, що ця не може знати» (С., IX, 320). «Але всі ми йдемо до того ріжними шляхами, з огляду на ріжні здатності, що їх посідаємо, і сторони, що в нас працюють: один іде до того шляхом релігії і пізнання самого себе, інший шляхом історичних дослідів і досвіду... третій шляхом природничих наук, четвертий – поетичного схопленя... коротко, ріжними шляхами, з огляду на більший або менший розвиток переважно в ньому заложеної здатности» (П., IV, 80).

Шляхи є ріжні, але неодмінними залишаються труд, праця. «Тільки один забутий нами корисний труд є джерело душевної радости, тривкого становища у світі, непорушного душевного спокою, ясного погляду на світ, світлого потягу до Бога. Багато сховано у ньому тепер нам невідомих насолод і високих явищ, у ньому ближче і приступніше нам Бог, і в міру розумного змагання нашого робить нам щохвилі легче і легче цей труд і потім його увесь обертає нам в радість...» (П., IV, 126). «Для чого потрібне господарство? Бо від нього залежить добробут усієї держави, бо складається краще власне життя окремої людини, бо робота і безупинний рух скріплюють тіло і здоровля, бо від цього самі розумові здатності є свіжі, бо, нарешті, в цьому виконує людина свій обов'язок і призначення, дане од Бога, – працею добувати хліб». «Ми всі на землі наймити і робітники. Передусім маємо думати про працю свою» (П., IV, 280). «Я гадаю, ми всі в цьому світі ніщо, як наймити. Ми повинні совісно і пильно працювати, використовуючи ті здібності, які нам дав Бог, працювати для нього, чекаючи платні не тут, а там» (П., IV, 307).

«Нудьга живе не в якомусь місці, городі чи селі, чи іншому земному куті, а живе в нашому власному серці... од неї не втечеш... вона знайде серед розваг, балів... можна не знати її, живучи на Камчатці... Хто женеться за радістю, той раніше за всіх зловить нудьгу. Радість не дається нам дарма, вона дається нам в нагороду, вона входить до нас в душу тільки тоді, коли душа задоволена собою, коли вона сама почуває, що зробила добре і корисне, – радість у праці!..» (П., IV, 124). Після праці задля доброї мети «кожна хвилина радости здається нам подвійно веселою, літає дух од радости, світлішають очі, сміються веселі думки, кращає й молодіє обличчя людини» (П., IV, 125). «Кожному з нас треба нагадати, що стан його святий, – хай пригадає, який рахунок він мусить скласти... Але, як кожного із нас стан святий, то тим більше того, кому дістався важкий і страшний уділ піклуватися мільйонами (людей). Так ми повинні один одному нагадати про святість наших обов'язків. Без цього людина загрузне в матеріяльних почуттях» (П., IV, 35).

Гоголь намічає між іншим і ту рису, якою українська психіка відріжняється від російської. «Російська сумна музика, – каже Гоголь, – забуває життя, як слушно зауважив М. Максимович, вона намагається відійти од нього і заглушити щоденні потреби й турботи, але в українських піснях вона злилась з життям, голос її такий живий, що, здається, не гучить, а промовляє, промовляє словами, мовить мову, і кожде слово цієї блискучої мови проймає душу» (С., VIII, 276). Один наш сучасник так характеризує російський світогляд: православний (треба розуміти російський) характер є відірваний од життя, від усього часового і змінливого; він звернений до вічности. Православна людина є лише подорожній у цьому світі; вона не кладе ціни на його блага, інтереси. Найглибші коріння... російської душі не зв'язані з власністю, з родиною, з державою, все це тлінь і згине, вічне лише життя в царстві Божому. Зворотна сторона цієї неґації – російський нігілізм (Бердяєв). Наскільки протилежний до цього пункту погляду настрій «заповіту» Гоголя друзям! – «Дякую вам дуже, друзі мої. Ви дуже скрасили життя моє. Вважаю повинністю сказати вам тепер останнє слово. Хай вас не вводять в сумнів ніякі події, що трапляються навколо вас. Робіть кожний своє діло, молячися в тиші. Суспільство поліпшає тільки тоді, коли кожна окрема людина візьметься сама за себе і буде жити, як християнин, працюючи для Бога тим знаряддям, яке їй дано, стараючись добре діяти на невелике коло людей навкруги себе. Все тоді прийде в лад, самі собою встановляться тоді належні стосунки поміж людьми, визначаться законні межі усьому. І людство рушить вперед...» (П., IV, 424).

Сам Гоголь вважав свою літературно-мистецьку творчість за обов'язок свій, свої листи до друзів «першою путящою книжкою»... (П., III, 213), вказував на те, що «Ревізор» і «Мертві душі» будуть добре зрозумілі тільки після його листів (П., III, 227; П., III, 318).

4. ЮВЕЛІРНЕ МИСТЕЦТВО

Але над усіма господарствами стоїть «господарство наших душ»*. Вносити працю, мир і лад навколо себе – обов'язок наш, оскільки конечним є привести до ладу свої душі, наші найбільші скарби, працювати над своєю душею – «яку сам Небесний Творець наш вважає за перл свого творіння» (С., IX, 310). «Візьмись за господарство не матеріяльне, а господарство людської душі. Тільки там знайдеш щастя» (П., II, 183). «Кинувши всі звичайні справи, попрацювати над собою, над тим господарством, що його передусім має упорядкувати людина, без якого не підуть ніякі звичайні справи» (П., III, 289). Він «перейнятий думкою про самого себе, про моє внутрішнє господарство, як керувати моїми неслухняними робітниками, що є в мені, над якими

* Сковорода так само говорить про «економію душевну» (*Д. Ч.*).

мені треба піднятися, бо інакше якраз опинишся в їх владі» (П., II, 346). «Час вже, час узятися нам за головну справу і, кинувши усякі зверхні прикраси, яких вимагають люди, потурбуватися не на жарт прикрасити душу» (П., IV, 374). «Все чогось шукає, не назовні, а в собі. Питання моральні взяли перевагу і над політичними, і над науковими, і над усякими іншими. Меч і грім гармат не в силі зацікавити світ. Усюди виступає більш-менш думка про внутрішнє відбудування; все чекає якогось більш гармонійного ладу. Думка про відбудування як себе, так і інших, стає загальною... Кожний більше або менше почуває, що він не є в тім стані своїм, в якому мав би бути, хоч і не знає, який саме має бути цей бажаний стан. Але цього бажаного стану шукають усі» (С., X, 46). «Ні, щоб справді наше життя, яке ми звикли вважати за комедію... не скінчилось такою трагедією, як скінчилась ця комедія, що ми оце заграли... Краще зробити ревізію усьому, що є в нас на початку життя, аніж в кінці його... і побути тепер же у бридкому душевному городі, який багато гірший усякого іншого города, в якому бешкетують наші пристрасті, як погані урядовці, обкрадаючи скарбницю душі нашої. Присягаюся – душевний город наш є вартий того, щоб подумати про нього, як думає добрий господар про своє господарство» («Дополненіе къ «Развязкѣ «Ревизора»). «Людина варта того, щоб її розглядати з більшою цікавістю, ніж фабрику або руїну» (С., IX, 145).

Ревізія, яку усе життя провадив Гоголь, показала: душевне господарство занедбано і запаскуджено. З великою силою відчуваючи красу, він з такою самою силою відчув некрасу людської душі. В чому вона? Мертві душі, сонний характер, нечулий камінь, дерев'яний, черствий, сухий, скам'янілий, нудний, нещирий, паскудний, зверхній, байдужий, млявий, сонні уха, нечулий, бездіяльний стан, дух темряви і неґації, холодні уста, черстве серце, чорнота душі, мертвий застій – це вирази, що вживає Гоголь. Не про злодіїв і душогубців іде тут мова, а про злодіїв і душогубців власної душі, що, несвідомі високої мети кожної душі, занедбують усі можливості, що заховані у ній, лишили душу свою зарости бур'яном. «Ми завжди маємо дбати, щоб кора, яка покриває нас, не задубіла і не зробилась нарешті настільки твердою, що вже не пропустить (живих вражінь). Ужиймо ж принаймні усього, щоб урятувати хоча б їх бідну рештку. Будьмо ж знову хоч на декілька хвилин свіжими і молодими. Зустріньмо нашу молодість, наші жваві молоді роки, наші колишні почуття, наше минуле життя, – відновімо все це в нашім листуванні...» (П., I, 562). «І незрозумілий сум охопив землю, все черствішим і черствішим стає життя, все дрібнішає і меншає, і зростає тільки перед всіма одна величезна постать нудьги, яка щодень неймовірно збільшується. Все глухо, гробовище усюди. Боже! порожньо і страшно стає в Твоїм світі...» (С., IX, 323–324). «Стогнала душа моя, коли я бачив, як багато тут серед самого життя безмовних, мертвих мешканців, страшних нерухомим холодом душі своєї і порожнечею, пусткою серця: стогнала душа моя, коли на їх нечулих обличчях не з'являвся навіть анітрохи вираз того, що обертало в небесні сльози душу, яка глибоко любить». «Розумію, – пише Гоголь, – як важко переносити черствість душевного стану... хрест – найтяжчий за всі хрести – хрест черствости душевної» (П., III, 32). «Він, – каже Гоголь про Лермонтова, – вже од ранньої доби став виявляти до всього ту байдужість, що роздирає серце, якої не було чути ще ні в одного з наших поетів. Зустрічі без радости, розлука без журби, безглузді любовні зв'язки, що невідомо нащо зав'язуються і невідомо нащо розв'язуються, зробилися об'єктом поезії його» (С., IX, 299).

Гоголя найбільше турбують вияви «задубілости» душі родичів і друзів. «Дуже жалкую, що сестра... пише не власними словами. Цих зворотів, цих звичайних зворотів, що личать дорослому, вона ніяк не може зробити від себе... чого цілком не може бути у природі, вона буде мізерне створіння. В її листі правильність і немає жадного чуття, яке виявляло б принаду дитячої душі. В попереднім маленькім її листі, якого вона сама писала, одно тільки слово уже упевнило мене у тім, що вона має талан великий і майбутнє багатство душі. Цього слова ні ви, ні сестра не примітили, певно. Хай вони пишуть дурниці, усяку нісенітницю, яку оповідають няньці. Чим на вигляд буде дурніший лист, тим краще: тут можна їх цілком побачити» (П., I, 205; IV, 459). «Просив, благав, наказував – все дарма!.. Я ніде не бачив такого почуття!.. Це не упертість! Це принаймні не та упертість, що виявляє великий характер, це щось дрібне, задубіле, дике» (П., IV, 460). «Одне тільки мене турбує – це характер Л. Вона не пустує і не вередує; це все із неї вивели. На її некористь. Нею бувають навіть задоволені. Але це гірше. Я б хотів, щоб вона пустувала, дратувала всіх, щоб на неї нарікали, були нею незадоволені, але щоб вона мала добре серце. У неї ж немає жадного серця, ні доброго, ні злого, ніяких прикмет сильних почувань! нікого вона не любить, ніякої сильної прихильности. Бачити нещастя й тугу для неї є байдуже, за дурною іграшкою вона забуває усе на світі» (П., IV, 461).

Отже, корінь зла є людина черства і мертва, якій бракує глибокого чуття, що живе зверхнім життям, несвідома глибин і таємниць своєї душі; мовчить її природний провідник, не бачить кінцевої перспективи своєї.

Але «є багато таких тайнощів в душі у людини, про які ми не тільки не підозріваємо, але не хочемо й подумати, що підозрівати їх треба. Яка б не була людина нечула, як би не була приспана її природа, в мент може статися, що вона прокинеться. Не можна навіть ручитися за те, що найрозпусніший, найогидніший і найзіпсутіший з нас не може стати кращим і святішим за нас усіх, хоч би й прокинувся він за кілька день перед смертю» (П., II, 429). «Не те, що їм приписують, є темою мертвих душ... Були в мене справді гордощі... гордощі майбутнім... щасливим відкриттям, що можна бути далеко кращим, ніж є людина» (П., III, 81). «Визволити людину від злиднів, голоду, холоду і смерти, звичайно, є добре діло, але визволити від хороби, смерти її душу є

далеко більше» (П., III, 325). «Прагну я до того, до чого прагнете і ви, і до чого кожний з нас має прагнути, саме – бути кращим, як є» (П., II, 397). «Бог дав мені багату природу. Він заклав також в душу вже од народження мого декілька гарних сторін, але краща з них, за яку не знаю, як дякувати його, було бажання стати кращим» (С., IX, 128).

Як бачимо, на думку Гоголя, людина має ціле життя працювати над собою, життя є школа. «Це дурниця, ніби людина тільки й може виховати себе, поки вона в школі, а потім і риски не може змінити в собі... Я вже позбувся багато дечого гидкого, тим, що наділив всім цим своїх героїв і висміяв...» (С., IX, 133–4). «Мертві душі» писалися, щоб повстали живі. Щоб стати живим, треба найперше стати свідомим того, що є живе, а що мертве. «Нема для мене тепер більш бажаного і прекрасного виходу, як побачити свої хиби, вади, помилки. Визнавши свої вади і помилки, людина вже стає вище за саму себе. Нема лиха, якого не можна було б направити, але треба побачити, в чім, власне, є лихо» (П., II, 228). «Навпаки, я всією душею хотів би, щоб мені вказали як можна більше моїх вад. Тому, хто хоче бути кращим, ніж є, не сором признатися в своїй провині перед усім світом. Без свідомости не може бути направи» (П., II, 232). «Гріхи показати хоче і прагне тепер душа моя. Якби ви знали, яке свято відбувається у душі моїй, коли я знаходжу у собі якусь ваду, що її не помічав досі. Кращого подарунка ніхто не може мені зробити» (П., II, 186).

Цю ж саме мету мали і «Ревізор», і І-й том «Мертвих душ» – показати життя без світла, показати тьму, щоб людина забажала світла. «Ні, буває час, коли не можна інакше навернути суспільства... до прекрасного, доки не покажеш усієї глибини його сучасної мерзоти, буває час, що навіть зовсім не треба говорити про високе і прекрасне, не показавши тут же ясно, як день, шляхів і доріг до нього для кожного» (С., IX, 136).

Сміх з'являється знаряддям проти постатів, в яких є дібрані реальні наші вади. «Як господар виганяє із землі своєї хабарників, вигонимо наших душевних хабарників. Є засіб, є бич, яким можна вигнати їх. Сміхом, мої благородні земляки! Сміхом, якого так бояться всі низькі наші пристрасті! Сміхом, який створено на те, щоб сміятися над усім, що ганьбить правдиву людську красу! Повернемо сміхові його справжню вагу!.. Так само, як посміялися над мерзотою в іншій людині, посміємось... над мерзотою власною, яку б в собі не одшукали... Не легкодухий я якийсь комедіянт, створений, щоб потішати легкодухих людей, але чесний урядовець великого Божого царства, і викликав у вас сміх... що народився од любови до людини» («Дополненіе къ «Развязкѣ «Ревизора»»).

Етика Гоголя має глибокий емоціональний характер. Етичне має бути не чимсь зверхнім, а емоцією, що виходить із душі. Не закон, не зверхній авторитет, не припис, а серце тут знову заявляє свої права. У Гоголя етичне є живий потяг живого серця. «Немає нічого у світі так приємного, як виконати

бажання тих, кого любиш, чи навіть просто зробити комусь радість» (П., II, 66). «Перше добро в житті є змога зробити послугу» (П., II, 111).

Щоб вплинути на когось, змінити чийсь характер, поставити на інший шлях, треба впливати на емоцію, душу треба вразити, струснути її. Через це саме ліризм, як дидактичний підхід, грає таку ролю у Гоголя. «Усякий перелом, посланий людині, чудово благодійний... Це найкраще, що тільки є в житті. Зірка і світоч, що вказує, нарешті, їй її справжній шлях. Вірте, все життя потім буває лише подякою за цей нам посланий перелом» (П., II, 127). «Непрекрасні душі зворушуються і стають прекрасними, майже нечутливі – струшуються» (П., II, 427).

З цього становища дивився Гоголь на перешкоди, що їх здибує в житті людина. «Заховайте на віки в собі велику правду, яку я вам зараз скажу: перешкоди – наші крила, вони нам даються для того, щоб зробити нас сильнішими і наблизити до мети. Це вам каже людина, яка добула це з досвіду» (П., II, 214). «Дякуйте Богові за такі перешкоди, вони незвичайній людині потрібні. Ось тобі колода під ноги – плигай, а то думатимуть, що в тебе куряча хода і не можуть рухатися ноги» (П., II, 243).

Така сама думка склалася у Гоголя і про нещастя. Бо здебільшого він радить дивитися на них як на пересторогу, перелом, після якого треба оглянутися на себе. Це розуміння знаходимо і в раніших, і в останніх листах. Вже в 1831 р. Гоголь пише: «Як дякую я Вищій Руці за ті неприємності і невдачі, яких довелося зазнати мені! Ні за які скарби в світі я б не проміняв їх. Чого тільки не довелося перенести мені за цей короткий час. Час цей був мені найкращим вихованням. Зате яка тепер тиша в моїм серці! яка непохитна міць і мужність в душі моїй» (П., I, 172). «Його не стрясло разячою силою нещастя. Бог не покликав його для того, щоб бути ближче до Його, і тому він гордий своєю чистотою. Для Бога краще грішник, що кається, аніж гордий праведник. Через те і душа його обросла черствою корою» (П., II, 557). «Щасливий є той, хто збагнув, що це є непохитний і необхідний закон; якби не було моря і хвиль, тоді б і плисти було б неможливо, і тоді сильніше і упертіше треба гребти обома веслами, коли сильніше і упертіше йдуть хвилі назустріч. Все йде до того, щоб ми, міцніше ухопившись за хрест, пливли навпоперек печалів» (П., II, 387). «Тепер можливо тобі» позбутися вад, «душа твоя пом'якшала, і через це вся природа твоя в твоїй владі, вона тепер як віск і чекає, який відтиск ти зробиш на ній, радячись духом з самим Творцем її» (П., II, 544). «Ці потрібні недуги нервові, які посилаються тепер ніби для того, щоб зм'ягчити природу людини і зробити приступними для її душі речі, які важко розуміють і найвищі уми» (П., III, 412, пор. III, 68). «Велике нещастя є сильний будильник і дається для того людині, щоб вона стала вся іншою з ніг до голови» (П., IV, 85). «Бог карає нас бичем нещастя і примушує нас хоч на час опам'ятатися і оглянутися на себе» (П., IV, 247).

Тому, що добро, світло, краса йде од Бога, Гоголь дуже часто вказує на молитву, молитву словами і молитву ділом, як на спосіб звести благодать в свою душу, стати кращим, просити «у Бога, щоб огнем благодатним спопелив у ньому ту холодну черствість, на яку тепер страждають найліпші й найдобріші люди» (С., IX, 189).

Ту ж властивість стряснути, розбурхати зі сну людину, злетіти до найвищого і досягти до самих таємних глибин людської душі має ліризм, який грає величезну ролю в творчості Гоголя. «Озовись ліричним дужим словом до прекрасної, але дрімливої людини. Кинь їй дошку з берега й крикни повним голосом, щоб спасала свою бідну душу. Вже вона далеко від берега, вже несеться і несеться вона по мізерній світській зверхності... помалу обростає вона тілом і стала вже уся тіло і вже майже немає у ній душі. Крикни криком і постав перед нею відьму-старість, що йде до неї, вся з заліза, перед якою залізо є милосердя, яка ані крихти чуття не повертає назад... О, якби ти міг сказати їй те, що має сказати їй мій Плюшкин, як доберуся до третього тому «Мертвих душ» (С., IX, 107), – Гоголь натякає на те, що в останніх томах його «Мертвих душ» мали з'явитися інші постаті, аніж в перших, що заповітною його метою було виставити *живі* душі. «Багато, багато, як ви самі знаєте, забулося того, що не має забуватися, що треба виставити в живих, добре з'ясовуючих прикладах багато того, про що треба нагадати сучасній людині і що приймається ушима багатьох тільки тоді, коли сказано у високому настрої поетичної сили» (П., IV, 352). «Може бути, це горе і страждання, що послані тобі, послані саме для того, щоб викликати в твоїй душі зойк, чого не було б без цього страждання. Може бути, саме цей душевний зойк має бути горном твоєї поезії. Пригадай, був час, коли твої поезії електрично впливали на молодь, хоч вона й не мала великого поетичного чуття, але ліризм, що був у їх, – глибока правда душі, живий відрив від самого тіла, стряс їх... лірична поезія... є найщиріший вияв, правда вища за всі правди, і голос Божий чути в її надземній радості» (П., II, 388). Поезія лірична – «вища мова людська», що повстає тільки від глибоко зворушеного стану душевного, «в мент, коли глибоко зворушена душа і гармонійно наладнані чуття». «Ліризм... річ занадто важлива, бо задля неї працює увесь світ і відбуваються усі події. Все прагне привести людину в той світлий стан, який поети відчувають вже раніш» (П., II, 411).

Ціллю творчости Гоголя було: оживити душі, роздмухати у людини жар у душі, де він починає загасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини. Між останніми словами, що він написав перед смертю, були: «Будьте не мертві, а живі душі: нема інших дверей, як ті, що їх вказав Ісус Христос, і хто ходить інде, є тать і злочинець».

На вагу цих останніх слів давно вже звертали увагу. Коло цієї справи точились думки і творчість Гоголя. Словами, повними душі і принади, говорить Гоголь про красу і вартість живих душ. «Є душі – самоцвітне каміння,

вони не покриті корою і, здається, нібито й народились вже обробленими і готовими. Їх бачить вже здалека досвідчене око ювеліра, тільки затямлює їх місце, сказавши: Слава Богу! і поспішає до тих, де треба багато праці, щоб одколоти грубу кору і хоч дещо обробити, щоб кожний бачив, що це була не звичайна земля, а дороге каміння, яке є занечищене зверху» (П., II, 205–206). «Згадку про його сховано в талісман, який ношу на грудях своїх. Талісман склався із небагатьох солодких для серця ймен, що винесені з рідного краю; але, переселенці, вони дихають там не як квіти, що пересаджені у теплицю; ні, вони там живуть живіші, як жили раніше, і талісман цей хоронить мене од напасти, і коли нечиста примара – сум чи нудьга – підступає до мене, я заховуюсь в мій талісман і в товаристві любих мені, далеких і разом притомних друзів знаходжу свій якір і пристань» (П., I, 481). «Людська душа – це скарб, про який нам усім треба дбати якнайбільше» (П., II, 518), «вінцем усякої естетичної насолоди в мене залишився дар чаруватися красою людської душі, усюди, де б я не зустрів її» (С., X, 45). «Їх ціле перлове намисто береже моя пам'ять» (С., IX, 211). «Вища насолода – милуватися красою душі, що є окрасою і перлом Божих творінь» (П., IV, 70).

Як некрасу людської душі Гоголь побачив у *мертвості* її, так, навпаки, за ідеал він ставить – бути *живими* душами. Знову не інтелект, не волю висувається на перше місце, а чуття, емоцію, здатність глибоко і жваво реагувати на життя. Жива душа є разом з тим прекрасна душа, емоційний елемент є неодмінною стороною прекрасної душі. Тому-то народи й люди, що визначаються своїм емоційним характером, тішаться такою симпатією Гоголя: «Вишневі низенькі садки і соняшники понад тинами і ровами, і солом'яна стріха чисто вимазаної хати, і мале з червоним обводом навкруги віконце. Ти старовинний корінь Руси, де сердечніше чуття і ніжніша славянська природа...». Тому Гоголь цінить так мистецтва, де повно виявляється чуття. Поезію і пісню, як ми бачили, музику і танець. «Дивне, невимовне почуття перейняло б глядача, коли од одного дотику смичком все обернулося волею чи неволею в єдність і перейшло до згоди. Люди, що на їхніх на похмурих обличчях, здається, вік не перебігала усмішка, притоптували ногами і здригували плечима. Все неслося, все танцювало» (С., I, 72).

Тому саме Гоголь ставить вчинок, що йде од серця, вище над той, що йде тільки з повинности, обов'язку. Це є характерно для Гоголя: ти не тільки повинен *чинити* задля правди, але ти маєш *бажати* так *чинити*, це має бути душевною потребою, радісною справою для тебе. «Я вас запитаю одно: чи відчували ви колись бажання, непереможне бажання читати Євангеліє? Я не говорю про бажання, подібне до обов'язку, і яке всякий поклав собі мати, – ні, сердечний порив... Але лишаю без кінця мою мову. Є почуття, про які не слід говорити..» (П., II, 149). Звідси ці всі слова про розворушену душу і розм'якле серце, про благодійну «встряску», порух сердешний, глибину чуття, молитву із душевних глибин, душевну світлість в обличчі, духовну і душев-

ну радість, повне доброти обличчя, душевні струни, янгольські думки, небесне братство, небесну кротість, «душа небесніша, ніж раніше, янгольства ще більше», «поцілунок, яким тільки небесний брат цілує свого брата», небесна турбота про людей й янгольська туга за ними, «обіймаю силою любови моєї».

Над усім і джерелом усього є любов. «Я вас люблю любов'ю брата, батька й матері разом» (П., I, 584). «Ще любіть один одного... ви товариші від ранньої доби вашого життя... Мені було дуже сумно бачити, що ви часто сваритесь між собою. Бачучи це, моє серце страждало. Ради Бога, я вас прошу, щоб цього не було. Коли вам схочеться посваритися... зараз уявіть собі мене сумного, хворого, що дивиться на вас з невимовним сумом» (П., I, 586). «Якщо ви хочете мого приїзду для мене самого, то я дякую вам дуже і більше нічого мені від вас не треба за мої турботи про вас і думки. Якщо ж ви бажаєте мого приїзду лише для того, щоби вирватися з інституту, то дозвольте сказати мені вам, що я вас люблю більше, ніж ви мене, і що ваша любов ніщо проти моєї чистої, безкорисної любови, що вам ніколи не зрозуміти ані серця, ані душі моєї, ані моїх душевних рухів» (П., I, 624). «Я все той же і майже те саме люблю, що любив за молодих літ, хоч і не розкривав нікому багатьох таємних почувань; ріжниця вся, що тепер багато дечого стало в мені простішого... і що я більше, як колись, люблю старовинні мої зв'язки і старих друзів моїх, особливо тих, з якими од незабутнього Ніжина розпочалася моя дружба» (П., III, 448). «Ми всі так дивно й чудно створені, що не маємо самі в собі ніякої сили, але як тільки підем на поміч іншим, сила раптом в нас з'явиться сама собою. Так велику вагу в нашому житті має слово «інший» і любов до іншого. Егоїстів не було б зовсім, коли би вони були розумніші і зрозуміли, що стоять тільки на нижчому ступені свого егоїзму і що тільки з того часу, як людина перестане думати про себе, з того тільки часу вона починає думати справді про себе... і стає таким чином найсправжнішим егоїстом» (П., II, 584). «Світить в далечині якийсь промінь спасіння, святе слово – любов» (П., IV, 188).

А ось зміст листа Гоголя з р. 1850 до однієї з його учениць. Цього листа було отримано на балі, ходив він з рук до рук і його з захопленням читали інститутки. «Від усієї душі і всього серця здоровлю вас з вашими іменинами. Хоч і не пощастило мені бути особисто на вашому святі, на яке, як я чув, з'їдуться товаришки-інститутки, але весело і позаочі брати участь у вашій радості. Знаю з досвіду, нема урочистіше за те свято, коли збираються шкільні друзі-товариші пробути день разом. Дні ці – дні молодости, яка не старіє! Бережіть же свято обов'язково і до кінця чисте полум'я – дружбу, як би там не охолонули до вас, як би вам не здавалося, що перемінилися до вас інші люди, залишайтеся самі незмінні, і ви до краю будете нагороджені потім од них же, і життя ваше прикраситься багатьома прегарними днями. Все тут тлінне, усе минеться – одні тільки милі зв'язки, що зв'язують нас з людьми, понесемо з собою в вічність. Ані на один момент не слід нам тут забувати,

що життя нам дано для любови і що ми самі твір Божої любови до нас» (П., IV, 436). Живу, прекрасну душу і працю задля неї ставить Гоголь за мету культурної роботи. Ідеал є встановлений, він подібний до ідеалу Сковороди: «правила його мали на меті любов до правди і доброчину, а метою – красу і досконалість духа» (Ковалінський, 41).

5. ГІМН КРАСІ НЕБЕСНІЙ

Любов, що найбільше спричиняється до гармонії в людському серці, об'єднує всіх в одно ціле і зв'язує з джерелом любови. «Хотів би скільки можна більше жити в Бозі, але без людей і цього не можна осягнути» (П., II, 579). «Зустріч в чистому початку є вища над усі зустрічі на землі, дружба, що зав'язалась там, вічна, і якби ми... усі змагалися до Бога, ми всі б зустрінулися один з одним» (П., II, 272). «Пізнати всю силу братерської помочі, яку може учинити на землі людина людині, і через таку поміч так полюбити один одного, що в цій любові вже відчувається сам Бог і зароджується до нього той невгасимий потяг, якого не дадуть ані пости, ані молитва, ані милостиня...» (П., III, 56). «Во Христі всі разом, усі живі, всі нерозлучні, отже, нам треба прагнути до Його, як прагнемо, як хочемо прагнути один до одного» (П., IV, 6). «Благословенні ті чисті потяги до святого, через які люди стають рідними і близькими один одному. Як сутні, як непорушні стають тоді наші зв'язки! Не треба тоді і намагатися бути милим іншому, сама собою стає людина милою людині» (П., IV, 352). «Хіба в ці урочисті небесні хвилини не є присутнім Христос? Хіба в цій високій спілці душ не є Христос? Хіба ця любов не є вже сам Христос?.. Хіба в любові, що хоч трохи відокремлює від любови земної, вже не чути, як промайнув край Божеської Христової одежі? і цей високий потяг, яким тягнуться прекрасні душі одна до одної, закохані в самі свої Божеські властивості, а не земні, не є вже потяг до Христа?» (П., II, 207). «Жадна людська думка не в силі уявити собі соту частину тієї безмежної любови, що її має Бог до людини» (П., II, 118).

В зв'язку з цим стоїть необмежений оптимізм Гоголя, віра, що все йде, що все направляється на добро, думка, що раз у раз повторюється у його. «Дивіться просто на світ, він ввесь повний Божої благодати, в кожній події схована для нас Божа благодать» (П., II, 292). «Де є Бог, там ніщо не залишається незмінним, але йде вперед чи переходить з кращого в ще краще» (П., II, 367). «Я радий усьому, усьому, що трапляється зо мною в життю, і як погляну тільки, до якої користи і добра вело мене те, що звуть на світі невдалим, то зворушена душа моя не знаходить слів подяки Невидимій Руці, що веде мене» (П., II, 91). «Усі події, особливо коли вони надзвичайні, є Боже слово до нас» (П., II, 356). «Покора і віра Тому, од Кого вийшло все. У Нього все має сенс великий і глибокий; все, що дає Він нам в уділ, є потрібне і необхідне» (П., III, 146). «Усе буде так, як захоче Бог; отже, все буде прекрасним»

(П., II, 261). «Приймайте усе покірно, що послано нам, пам'ятаючи тільки про те, що це послано нам Тим, Який створив нас і знає краще, що нам треба. Іменем Бога кажу вам: «усе обертається у добро», не за якоюсь системою, кажу вам, але з досвіду. Краще добро, яке добув я, добув я з тужних і важких хвиль моїх, і ні за які скарби не захотів би я, щоб не було в моєму житті тужних і важких станів, од яких боліла вся душа і не знав ум, як допомогти» (П., III, 309). «Ні! є свята сила, що охороняє, яка направляє на добре, навіть і те, що із недоброю метою учинила людина» (П., III, 460). «Будьте світлі, бо світле майбутнє; і чим темніше береться хмарами на момент край неба, тим радісніше мусить бути око наше, бо захмарений край неба віщує світле і урочисте прояснення. Безмежна, безмежніша від самої вічности, безкрайня любов Божа до людини» (П., II, 186). «Душа... обернулась нарешті до Того рідного усім нам Єства, Яке одно уміє приймати любовно на груди до Себе того, хто сумує і страждає, і до Якого нарешті звернеться все живе» (П., III, 281).

Як наші добрі почуття, світ серця є залежні від Бога, так і світ розуму. Ми вже стрівали твердження, що Бог є правда. Далі: «Будьте ж спокійні і світлі, думаючи про майбутнє, бо майбутнє в руці Того, Хто сам є Світ» (П., III, 125). «Будьте ж просто світлі душею.. змагаючись до світлости, ви прагнете до Бога» (П., II, 293). «Замішання відомо, звідки йде до нас: воно йде до нас прямо знизу. Од Бога світло, а не замішання» (П., II, 357). «Ідіть же обидва до Того, Хто шлях і дорога до іншого світу, без Якого в світі ідей можна ще більше заплутатись, ніж в прозаїчному світі щоденних справ. Чим далі, тим ясніше бачу, що в теперішній час... ані на годину, ані на хвилину не повинні ми одлучатися од Того, Хто один ясний, як світло» (П., IV, 235).

«Бог нікуди не входить незаконно, усюди несе Він з Собою гармонію і закон; нема й моменту безпричинного, все обмірковано і є вже сама думка» (П., II, 360). «З'єднуються тільки апостоли руїни. Де тільки йде справа створити й упорядкувати, там розбрат... І до цього часу не здогадалися, що слід призвати Того, Хто один творець ладу» (П., IV, 262). «Розумний тільки Той, Хто творить і будує все, вживаючи нас всіх замість цегли для будівлі, за тим фасадом і планом, якого Він один – правдиво розумний Архітект» (П., IV, 323).

Отже, Бог є творець усього прекрасного. Гімн Красі Небесній був подякою Гоголя за життя. «Все життя моє відтепер – один гімн подяки» (П., II, 121). «І як би хотіла обернутися в один, вдячний, вічний гімн душа моя!» (П., II, 251). «Чи я не повинен нічого робити, щоб прославити ім'я Його, коли кожне створіння Його славить» (П., III, 438). «Справа в тім, чи залишились ми самі вірні прекрасному до останку нашого, чи зуміли ми так полюбити Його, щоб не замішатися нічим, що навкруги нас робиться, і щоб співати Йому безперестанно пісню в той мент, коли б падав цілий світ і все земне руйнувалося. Умерти, співаючи, ледве чи не такий неодмінний обов'язок для поета, як для вояка вмерти зі зброєю в руках» (П., IV, 202). «Служба Тому,

Кому усе має служити на землі, йде туди ж угору до Верховної Вічної Краси» (С., IX, 226). І останнє бажання Гоголя: «Щоб я хоч трохи був у стані проспівати Гімн Красі Небесній!» (П., IV, 422).

6. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

Про Гоголя як мисленника писано дуже мало. Деяка література вказана в *моїй* «Філософії на Україні». Зокрема, треба мати на увазі: *Д. Мережковського* – «Гоголь и чортъ», Москва, 1906, і «Собраніе сочиненій» *Мережковського*. Стаття *В. Зіньківського* «Гоголь въ его религіозныхъ исканіяхъ», що видрукувана в «Христианской мысли», Київ, 1915, є частина його книги, що друком не з'явилася. Праця *Зіньківського* є найбільш важливе з усього, що писано про Гоголя. Резюме цієї праці має з'явитися незабаром в німецькій мові. Пор. також статтю *Зіньківського*: «Гоголь и Достоевскій» у Збірнику «О Достоевском», під ред. *А. Бема*, т. I (Прага, 1929).

VIII
КИРИЛО-МЕТОДІЄВЦІ

I

Виникає питання, як тільки ми згадуємо саме ім'я «кирило-методієвці» – чи можна говорити про кирило-методієвців, про цю купку людей, так ріжних своїм темпераментом і психічним складом, як, напр., Шевченко та Куліш, таких далеких один від одного в пізніші періоди їх життя, людей, що пережили великі і складні еволюції психічні та ідеологічні, як той самий Куліш, – чи можна про цю саму купку людей говорити, як про певну *ідеологічну єдність*. Нам здається, що це є так. Кирило-методієвський період життя був для більшости кирило-методієвців вихідним пунктом усієї їх дальшої діяльности. Бо ж це був момент надзвичайного натхнення, піднесення. Як пізніше запевняв Куліш, кирило-методієвці ніби чули «гук воскресної труби архангела». «Коли говорено коли-небудь по правді, що серце ожило, що очі загорілися, що над чолом у чоловіка засвітився полом'яний язик, то це було тоді в Києві» (VI, 377)*. Ріжними духовними шляхами прийшли кирило-методієвці до Києва, на ріжні сторони світу було розіслано їх з Києва. Але в Києві вони усі *пройшли* через певну духовну спільність, відблиски якої залишились у них на все життя. В чому ж основні риси цієї духовної спільности?

Духовне життя славянських народів розвивалося майже протягом усього XIX віку під значним впливом західньоевропейського. Але цей вплив не був простим запозиченням ідей та настроїв. І ідеї, і настрої *вибиралися* славянами із усієї широчезної гами европейських духовних напрямків, запозичене ж так *перетворювалось* і *переформовувалось*, що часто важко утотожнити ті ж з'явища на Заході і у славян. Навіть «впливи» окремих західніх письменників та мисленників виявляються в таких формах, що ми можемо говорити про специфічно славянську інтерпретацію Канта або Шіллера, Шеллінґа або

* Цитую твори Куліша за виданням *Романчука*, Львів, 1908–10. Листи цитую, вказуючи рік, дату, адресата.

Ґеґеля. Той «Шіллер», що був так улюблений російськими, а почасти і українськими письменниками, не так вже багато спільного має з дійсним Шіллером, той Ґеґель, яким так захоплюються поляки або росіяне, – теж не цілком є той самий Ґеґель, що мав такий велетенський вплив на західньоевропейську думку. До того ріжні «впливи» приходили з західньої Европи до славян не одночасно, тому у славян зустрічаємо *одночасно* рефлекси культурних з'явищ, які на Заході відділені одні від одних роками, а то й десятками років; навпаки, зустрічаємо у славян окремі з'явища, вирвані із контексту, в якім вони розвивались в західньоевропейському оточенні, і іноді вставлені в зовсім інший контекст. Так, у славян романтика продовжувала своє існування разом із впливами політичного і соціяльного радикалізму 40-х років XIX віку; Шіллер тісно зв'язується з романтикою, яка до нього в дійсности стояла в різкій опозиції; Байрон є головним представником англійської романтики, а Кольридж, Кітс, Вордсворс залишаються десь зовсім на «задньому плані»; такі глибокі яскраві представники німецької романтики, як Брентано та Айхендорф, майже зовсім невідомі, натомісць дуже важливе місце серед *романтиків* займає Гайне і т. д. Можна сказати, що так звані «західні впливи» викликали, розв'язували у славян власну і самостійну творчість, що була часто не лише *відгуком*, але і *відповіддю* Заходу.

Такою відповіддю була і ідеологія кирило-методієвців, в якій схрестилися, злилися: моменти романтичної традиції, що на Заході в ці часи вже завмирала, а у славян ще довго пізніше залишалася жива і актуальна; радикалізм 40-х років, для якого на Заході були певні соціяльні передумови (зародки робітничого руху), яких цілком ще бракувало у славян, де соціяльну мотивовку радикалізму замінила національно-політична; нарешті – релігійний елемент, притому в специфічних формах східного християнства, грецької ортодоксії, що надав іншим моментам ідеології есхатологічної закраски, спричинився до віри в можливість і неминучу потребу перебудови всього життя людського і суспільства на основі християнської віри.

Є дивним факт, що в певні моменти одночасно і в одному місці зустрівається кілька людей, які усі в ріжному сенсі і в ріжному напрямі є визначні, видатні і які залишають свій слід в культурній історії. Ми могли б згадати і про учнів Сократа – усіх таких ріжних, але однаково визначних, що ніби чудом якимсь зійшлися в Атенах навколо Сократа, могли б згадати, що з найвизначніших отців церкви Василій Великий і Григорій Ніський були братами, а Григорій Назіянський їх особистим приятелем, що найвидатніші представники двох напрямків середньовічної філософії – Тома Аквінський і Бонавентура вчилися разом і одночасно стали магістрами; що так само разом вчилися Ґеґель, Гельдерлін і Шеллінґ. Ми не можемо порівнювати зі згаданими великими мисленниками кирило-методієвців. Але і в цім випадку є також дивним, що в Києві одночасно зібралися визначніші представники українського національного руху XIX віку – Шевченко, Куліш, Костомаров і до

того ще кілька людей, які, може, і не залишили такого сліду в історії, як троє згаданих, але серед яких були яскраві і оригінальні постаті: Гулак, Білозерський, Навроцький. Куліш пізніше так характеризував всю групу: «Київська молодіж, про котру мова, була глибоко просвічена Святим Письмом – се була молодіж високої чистоти духовної, апостольство любови до ближнього доходило в неї до ентузіязму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед спізненого римського царства, вона завіт учителя благого: «возлюби ближнього твого, як сам себе любиш», виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Се були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі, щирі друзі своїх друзів, незлобиві терпеливці ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу. Носячи в серці рай любови і благоволення, гаряче бажали вони розлити сі божествені дари всюди, де ступнем ступали і з річами оберталися» (VI, 378). Для нас зрозумілі одзиви про Шевченка: «на Шевченка, – пише Куліш, – взирало браттє, як на якийсь небесний світильник, і се був погляд праведний. Озираючись назад, можемо сказати без кощунства про його великого, хоть і пригашеного дечим духа: «Онъ бѣ свѣтильникъ горя и свѣта». Шевченко з'явився посеред нас, як видиме оправдання нашого натхнення звиш» (VI, 379). «Муза Шевченка, – каже Костомаров, – розривала завісу народнього життя. І страшно, і солодко, і болісно, і чарівно було заглянути туди!.. Тарасова муза прорвала якийсь підземний заклеп, вже кілька віків замкнений багатьома замками, запечатаний багатьома печатями».

Але не менше враження робив на декого інший член братства – Василь Білозерський – «янгольський мир в душі, солодка розмова – образ життя чистий і в найвищій степені праведний, поетичне захоплення і діяльність суто практична, жвава і безпереривна, – і під усим цим – пламенна любов до Христа! Скільки з'єдналося в ньому усього доброго: без благодати Христової через св. Духа не заховалася б так прекрасно ця особистість, – пише про Білозерського Оп. Маркович, – слава Богові, що обрав його для нас путеводною зорею до Віфліема».

Братчики захоплювалися один одним, між ними були складні і заплутані відносини приязні і приятелювання, що не тільки відповідали філософії дружби романтиків, але й немало спричинилися до утворення того піднесеного настрою, який найліпше сприяв закріпленню романтичних ідей в свідомості братчиків...

До романтики усі з кирило-методієвців прийшли ріжними шляхами – завдяки якимсь особистим обставинам життя кожен, а з другого боку – в безумовній залежності від внутрішньої спорідненості романтики з українською психічною вдачею. Куліш і Костомаров прийшли до романтизму через красне письменство Заходу, з одного боку, і через українську народню пісню. Видання пісень Максимовича відограло для обох рішучу ролю в пробудженню національної свідомости. Студії над піснями привели Костомарова і до

поглиблення в романтично-символічне витовмачення народньої творчости. Куліш і слухає лекції Максимовича, і знайомиться з ним особисто. Та для цього покоління не треба й шукати джерел романтичних впливів – так повно було ними усе духовне оточення. На Київському університеті вони слухали Костиря. Але найбільшу ролю в пробудженню настроїв романтично-християнських мав відограти професор Київської Академії і деякий час університету – Авсенев (див. главу VI), що його, мабуть, знав Куліш, слухав Білозерський і в особистих зв'язках з яким стояли братчики, позичаючи у нього книжки, читаючи його записки з психології (коли він вже не викладав на університеті), відвідуючи його особисто (напр., Гулак, О. Маркович). Білозерський передає увесь час із Полтави привітання «отцю» (Авсенев в цей час вже прийняв чернецтво під іменем Теофана), просить повернути йому книжки, запитує О. Маркевича – «чи бачишся ти з отцем? Боже! коли я почую його...», читає «Воскресное Чтеніе» – орган, в якому Авсенев містив психологічні статті в дусі яскраво романтичному – «деякими річами був надзвичайно зворушений». Коли інтерес до українського минулого, до української пісні, до української мови відживлявся і підтримувався романтичною гарною літературою, коли лінія романтичного націоналізму веде до Максимовича, то настрої християнсько-містичні ведуть нас до Авсенева або до західніх письменників того ж типу (Новаліс, Шуберт, Бурдах). Коли, з одного боку, братчиків захоплює проблема «національного духа», то з другого – не менше їх цікавить і таємниця людської душі. Коли народ є позазмислова духовна єдність – «corpus mysticum», то і душа людини є її «внутрішня людина», її «глибоке серце» – і утриматися від висловів свого переконання в глибині людської душі братчики не вміли ні в зізнаннях перед слідчою комісією, ані в приватнім листуванні. В цьому, мабуть, найяскравіший вияв романтичного настрою братчиків. Для Білозерського принцип життя – «закон, накреслений в *серці* Божіїм перстом». Оп. Маркович вірить в «міць душі, яку утворив Бог, яку він зогріває, віджвляє і про яку піклується». А Ол. Навроцький накреслює в своїх листах цілу програму романтичної естетики: «ніщо не очищує нашої душі та усієї нашої моральної природи, як поезія – орган життя. Мені завжди не подобалися люди, котрі не відчувають поезії; мені здається, що такі люди не можуть бути добрими. Краса не одна тільки розкіш і насолода життя; вона носить в собі глибокі корні добра та правди; без неї було б людині ніяково в житті». «Писати із потреби – це найбільша, таємна насолода; хоч деякий час живеш у світі, який ти сам сотворив... Скільки щастя приносять людині одні мрії...; нарешті – почування, хвилювання і пристрасті засять людині одні мрії...; нарешті – почування, хвилювання і пристрасті заспокоюються, не перестаючи разом оживляти і хвилювати душу – дійсність, яка б'є живим джерелом, ввійшла в належні межі, стала тиха, спокійна, пластична, як статуя».

Християнство кирило-методієвців досить виявлено в усіх їх писаннях того часу – листах, зізнаннях тощо. Розмови на релігійні теми, здається, найбільш звичайні розмови в їх колах. Куліш з Костомаровим диспутують «про вплив

християнства на освіту народів»; Куліш кличе Костомарова до себе на хутір, де хоче «закінчити диспут наш про християнство». Листи Білозерського повні християнських виразів і ідей. Куліш складає збірник цитат із св. Письма. Братчики цікавляться духовною літературою, не говорячи вже про Святе Письмо. Студент Тулуб показує на слідстві, що він розмовляв з Кулішем «про релігію, поезію...», з Гулаком – «про релігію, філософію та взагалі про наукові предмети». З Навроцьким, щоправда, лише «про поезію», але, як зазначає Тулуб, «дух усіх розмов був християнський». З інших зізнань знаємо і про розмови про «примирення релігії з філософією», про «неокатолицизм», про Штравса... Ми вже знаємо, яке враження справжнього християнина робив на людей Білозерський, а сам він писав про Оп. Марковича: «він усіма силами старався вияснити собі шлях християнського життя та йти цим шляхом». І коли студент Посяда навіть звертається до братчиків – «Ваше християнське товариство», то і прот. Малов, що «увѣщалъ» Гулака під час дізнання, знайшов у нього «почуття справді християнські».

Але християнство братчиків було своєрідним. Гостре почуття національної проблеми, деяка свідомість проблем соціяльних (кріпацтво) приводили їх до шукання в християнстві відповідів. Тут могли вплинути на них і ті спроби синтезу християнства з соціяльним та національним радикалізмом, які були в Західній Європі і Польщі (Ламене, Міцкевич, Янський, Круліковський; в Росії Ламене захоплювався дехто з «петрашевців», релігійний соціялізм Вайтлінґа ще не міг бути відомий). Коли Костомаров доводив Кулішеві, що «дійсний християнин не повинен прив'язуватися до яких-будь звичаїв народніх... до того, що зветься народністю», Куліш рішуче зв'язав українську національність з християнством – «наш українець тільки до того часу і християнин, поки усі його звичаї і вірування (народні) з ним». І доля національного руху зв'язується з релігійним відродженням – «прийде час будови храму, що в нім поклоняться і чужі народи; надійде час і для пророків, визвольників багатьох». Так саме в релігійній площині ставилася і соціяльна проблема. Братчики, як запевняє Куліш, хотіли «проповідати серед просвіщенних панів українських визволення народу з кріпацтва дорогою просвіти, разом християнської і наукової». «Перш усього хотіли благочестиві юноші київські натхнути духом своєї любови і благоволення луччих людей у панських сім'ях, а вкупі з сими людьми осіяти новим світом і тих, що справді сиділи «во тьмѣ и сѣни смертнѣй». Комуна, сполучена таким задумом, не схотіла розійтись різко від того, хто не мав де глави підклонити. Учителем київської купки послідувателів проповідника глаголів живота вічного був сам Він» – сам Христос (VI, 378–9).

Есхатологічні настрої цілком зрозумілі на такій основі. Може, і треба вважати лише фрагментами для літературного твору деякі уривки («Панич Наталич») з-під пера Костомарова. Але настроєм своїм вони цілком відповідають настроям кирило-методієвців: усі славянські народи мають «з'явитися перед Суддею з незакопаним в землю талантом». «Коли всі славянські народи прокинуться з своєї дрімоти, спинять шкідливі поділи, згине усяка родинна ненависть, сильні обіймуть слабих, свободні, благородні, зогріті любов'ю Христа, єдиного царя і вчителя, зберуться славяне – зрадіють побожні, злякаються підступні, правда і рівність запанують...» Яскравіший той нарис, який дав Білозерський: «Христова релігія дала світові новий моральний дух, яким він не був перейнятий до того часу. Спаситель відкрив людству любов, мир і свободу, рівність для усіх і братерство народів, – нові цілі, вказані народам для здійснення в них великої ідеї людської єдности». Добро України «можливе тільки при виповненню заповіту нашого божественого Спасителя». Усі повинні стремітися до «здійснення Божої правди, до панування свободи, братерської любови і народнього добробуту, незалежного розвитку тієї ідеї, яка вложена Творцем в природу нашого народу». І панславізм, і соціяльне реформаторство Білозерського тісно зв'язане з цими думками: «Панславізм є з'єднання усіх славянських племен в одну спільну сім'ю, яка, одушевлена любов'ю до людства, має розвинути в собі християнські почуття і таким чином принести новий елемент, і, так би мовити, наново штовхнути всесвітню чинність». Завдання славянства – «як раніше вони... розповсюджували мирну землеробську культуру, гуманність моральних понять, так і тепер» славяне повинні «зм'ягчити схвильовані нещастями душі народів розв'язанням соціяльних завдань, поворотом блага, що вказане Спасителем». Наука історії, на думку найбільш вчених братчиків – Гулака і Костомарова, є «провідник правд, які здобуті із життя досвідом многих століть, як покажчик великих шляхів Провиду». В залежності від цього вихідного пункту розвиває Білозерський і програму товариства. Християнський характер її він усюди підкреслює.

Ці ідеологічні вихідні пункти зумовили собою і самий характер організації Товариства, самий, так би мовити, «стиль» його життя, – «братство з іконами, обручками, глаголітською (та, може, навіть коптською! – *Д. Ч.*) абеткою, своєрідним культового типу обрядовим ритуалом» (В. Петров). Цього було, щоправда, найбільше спочатку. Але християнсько-романтичний тон залишився в братстві пануючим аж до кінця. А в окремих братчиків цей тон залишився і довші роки, ба десятки років, пізніше.

2. «КНИГИ БИТІЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ»

Основний ідеологічний пам'ятник кирило-методієвців аж досі викликає великі суперечки щодо його автора і щодо впливів, під якими він склався. Для нас обидва ці питання не мають великої ваги. Із накресленого нами настрою братчиків повинен був вирости такий месіяністичний і пророчий твір, і тільки такі люди могли бути його автором, хто б з братчиків цей автор (або навіть тільки обрібник тексту) не був*.

* Зараз можна вважати безсумнівним, що автором «Книг» був Костомаров.

Основна думка «Книг битія» – історія є накреслений Богом людству шлях до спасення. Бо «Бог создав світ – і постановив, щоб кожне коліно і кожне племено шукало Бога, котрий од чоловіка не далеко, і поклонялися би Йому всі люди і вірували у Його, і любили б Його, і були б всі щасливі»*. Походження зла і нещастя в світі бере початок у відпаденні людини від Бога – «Бо єдин єсть Бог істинний і єдин Він царь над родом чоловічим, а люди, як поробили багато богів, то з тим самим поробили багато царів. ...І стали люди битися за своїх царів, і пуще стала земля поливатися кровію і усіватися попелом і костями, і умножились на всім світі горе, біднота і хороба, і нещастя, і незгода» (4). «І ті царі лукаві побрали з людей таких, що були сильніші або їм нужніші, і назвали їх панами, а других людей поробили їх невольниками, і умножились на землі горе, біднота і хороба, нещастя і незгода» (7). Далі на широкому історично-релігійному тлі розвинена картина успіху автократизму в старожидівському і греко-римському світі. Утворення світової римської імперії оцінюється так: «Тоді возрадувався діявол і все пекло з ним. І сказали в пеклі: «От тепер уже наше царство; чоловік далеко одступив од Бога, коли *один* нарік себе царем і Богом вкупі»» (20).

Але цей момент найбільшого падіння роду людського приводить за собою і початок відродження, початок нового підйому. Земне життя Христа є поворотний пункт історії людства – «Змилувавсь Господь, Отець небесний над родом чоловічим, і послав на землю Сина свого, щоб показать людям Бога, Царя і Пана. І прийшов Син Божий на землю, щоб одкрити людям істину, щоб тая істина свободила род чоловічий» (21–22). Христос «явився не в постаті земного царя і пана, а народився в яслях, жив у бідності, набрав учеників не з панського роду, не з учених філософів, а з простих рибалок» (24). «Христос-Цар свою кров пролив за свободу роду чоловічого і оставив на віки кров свою для питанія вірним. І воскрес Христос в третій день і став Царем неба і землі» (27). «І ті, що приймали слово» учнів Христа, «стали братами між собою – чи були преж того панами або невольниками, філософами або невченими – усі стали свободними кровію Христовою, котру зарівно приймали, і просвіщенними світом правди» (29).

Так христологія розв'язує історіософічну проблему. Після Христа, на думку автора «Книг», є можлива лише боротьба між всім відомою і всім ясною правдою, обманом, утиском – з боку царів римських, панів, невірних Христу ієрархів церковних – в першу чергу римського папи. Дальший розвиток історичний є розвиток християнства у ріжних племен: у греків залишилися «і імператорство, і панство, і пиха царська, і неволя; і покарав їх Господь, чахло, чахло грецьке царство – і попало до турків» (44). Романські племена «вимислили голову християнства – папу» (45). «І племено німецьке – народи німецькі – прийняли благодать, ...лучче прийняли віру, ніж греки і романці, і

* Цитую §§ «Книги битія».

з'явивсь у них Лютер, котрий почав учити, що повинно християнам жити так, як жили до того часу, коли поприймали і попереверчували ученіє Христово царі і пани, і щоб не було ...папи, єсть бо Єдин голова всім – Христос». «Але і німці не зовлеклися ветхого чоловіка, бо оставили у себе і королів, і панів, і ще гірше – дозволили замість папи і єпископів орудувать Церквою Христовою королям і панам» (46). Але головна криза культурна в «ідолопоклонстві», поставленні вище за релігію інших, земних інтересів – «серце християнина з Ісусом Христом, а серце ідолопоклонників з своїм ідолом» (47). «І вимислили одщепенці нового бога, сильнішого за усіх дрібних боженят, а той бог називався по-французькі егоїзм, або інтерес. І філософи почали кричати, що то кепство – вірувати в Сина Божого, що немає ні пекла, ні раю і щоб усі поклонялись егоїзмові, або інтересові. А до всього того довели королі та пани...» (48–50). Французька революція і сучасна політична боротьба розуміються автором в цій перспективі – «про свободу кричать, і немає в їх свободи, бо нема свободи без віри», «нема свободи без Христової віри» (54, 53).

Славяне зображуються в другій частині «Книг» наслідниками наслідства Божого, залишеного Христом. «Племено славянське ще до приняття віри не йміло ані царей, ані панів, і всі були рівні, і не було у них ідолів, і кланялися славяне одному Богу, Вседержителю, ще його й не знаючи» (57). «Але було два лиха у славян: одне – незгода між собою, а друге – те, що вони, як менші брати, усе переймали од старших, чи до діла, чи не до діла, не бачучи того, що у їх своє було лучче, ніж братівське. І поприймали славяне од німців королів і князів, і бояр, і панів» (60–1). «І покарав Господь славянське племя гірше, ніж другі племена... І попадали славяне в неволю до чужих» (63). По змальованні внутрішнього підупаду самостійних держав славянських – Москви і Польщі, представлена доля України. Козацтво зображено тут, як здійснення ідеалу рівности і «чистоти християнської» (72–3). «І постановило козацтво віру святую обороняти і визволяти ближніх своїх з неволі» (74). Релігійна і соціяльна боротьба XVII віку змальована в суто релігійному тоні. «І пропала Україна, але так (тільки) здається. Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пана... Істий українець, хоч би він був простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятати одного Бога – Ісуса Христа, Царя і Пана над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось» (92–93). Але це є виявом загальнославянського духа. «І Славянщина хоч терпіла і терпить неволю, та не сама її сотворила, бо і царь, і панство не славянським духом створені, а німецьким або татарським. ...Деспот-царь – не славянин, а німець... Істий славянин не любить ні царя, ні пана, а любить і памятує одного Бога – Ісуса Христа, Царя над небом і землею. Так воно було прежде, так і тепер зосталось» (94).

На долю України перенесені христологічні формули. Відродження України – в майбутньому – її «воскресення». «Лежить в могилі Україна... Голос її, що звав всю славянщину на свободу і братство, розійшовся по світу сла-

вянському» (96). Відгуки цього – спроби реформи польської конституції («3-е мая») та повстання декабристів, які «хотіли... прогнати царя і панство і установити Річ Посполітую (=республіку), і славян поєднати по образу іпостасей Божественних – нерозділимо і незмісимо» (100). Але «голос України не затих. І встане Україна з своєї могили і знову озоветься до всіх братів своїх славян, і почують крик її, і встане славянщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога... ні кріпака, ні холопа – ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар. І Україна буде непідлеглою Річчю Посполітою в Союзі славянськім. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень, его же не брегоша зиждущиї, той бисть во главу угла» (103–4).

Куліш, який вважає основним пунктом програми братчиків звільнення кріпаків, так характеризує психологічні основи цієї програми та й цілих «Книг»: це «Слова Ізбавителя «И уразумѣете истину, и истина свободитъ вы». Задача наша, правда, що була суб'єктивна, диктувала нам її наша самонадійна юность; а проте мала вона під собою ґрунт глибокий. Не даремно-бо написав один ветхозавітник: що душа чоловіча іноді більш скаже, ніж семеро блюстителів, що сидять на високому місці наблюдаючи. ...Віруючи в слово величайшого із освободителів: «Ищите прежде царствія Божія і правды его, а сія вся приложатся вамъ», ми не сумнились, що за сим первим і найважнішим фактом свободи української (звільненням кріпаків) повстануть уже інші факти, аж до останніх своїх наслідків, які тілько возможні для України. ...Ми по апостольському слову вважали себе за неключимих рабів свого спасенного задуму і коли б що вдіяли, то вважали б, що вдіяли тільки те, що мусили вдіяти. Отже, дарма, що ми смирялись перед великим покликом на жатву Христову, котрої всюди так много, ми підлягли очарованню християнської любови, так само, як і перві послідуватели науки Христової. ...Слова «близъ есмь, при дверехъ» наче хто промовляв над нами; так билось наше серце солодкими сподіванками. Знали-бо ми, що не погибає в Бога ні один добрий учинок і що наша сійба на великій ниві жизни «дасть плодъ свой во время свое»... (VI, 383–4).

Ці релігійні джерела світогляду кирило-методієвців з'ясовують досить три найбільш сутні риси «Книг битія...» – *есхатологічний настрій*, яким вони овіяні («близъ есмь, при дверехъ»), їх *релігійну філософію історії*, в якій центром є земне життя Христа, нарешті, образ *нації* як духовної єдности, шлях якої (той самий, що і окремої людини) – *наслідування Христу*. (Недурно кирило-методієвці читали й шанували «Imitatio Christi» Томи Кемпійського!). Цими релігійними моментами цілком пронизані політичні та соціяльні – ідея *рівности*, ідея *українського визволення*, *славянофільство* «Книг». «Книги» (що є в значній мірі твором пропаґандистським, а не теоретичним) дають, власне, не синтез цих двох ідейних комплексів, а лише програму такого синтезу. Ідейний розвиток кирило-методієвців було обірвано політичним тиском миколаєвської епохи. В дальшій літературній і науковій творчості окремих членів братства відроджуються часами лише *окремі* пункти цього світогляду. Але деякі його предпосилки жевріють ще довго, хоч, здається, ніколи вже не розгораються сильним та яскравим полум'ям.

3. МИКОЛА КОСТОМАРОВ

В світогляді раніших років Костомарова зустрічаємо сполучення тих самих двох елементів, що і в світогляді усіх кирило-методієвців: християнства і романтизму. Якщо припустити (що є найбільш ймовірно), що «Книги» писані Костомаровим, то ця характеристика знайде повне підтвердження. Але і поза межами «Книг» маємо досить матеріялу, що підпирає таку характеристику. Читання молодого Костомарова – романтичне (улюблений письменник – Е. Т. А. Гофман), зацікавлення його концентрується на містиках (Сведенборг), він захоплюється проблемою таємничого в душі людській – подвоєнням «я» («Принцеса Брамбіла» Гофмана), «тваринним магнетизмом»; мабуть, і інтерес його до астрономії випливає із тієї ж цікавости до «ночної сторони» світу; він майже візіонер, галюцинатор, привиди підступають до межі його свідомости. Костомаров належить до славянських «шіллеріянців» – і, мабуть, як усі вони, вичитує із Шіллера думку про сполучення правди, добра і святости у вищій красі. Захоплює його і Ґете. З другого боку – він глибоко релігійна людина, що шукає зустрічі в Харкові з славетним проповідником Інокентієм (Борисовим), в Києві – з Авсеневим – представниками православної теології; він захоплюється «Наслідуванням Христу» Томи Кемпійського і навіть дарує цю книжку своїй нареченій з надзвичайно цікавим написом, в якому дає філософію любови як почуття, що має бути лише відблиском релігійного піднесення; він захоплюється містично-теософічною літературою (читання Сведенборґа). Йому, щоправда, чужий вузький конфесіоналізм – знайдемо в його і вислови симпатії протестантизму, а пізніше католицтву. Але це теж глибоко романтична риса – вияв устремління до примирення і зілляння релігій.

Не тільки в поезії Костомарова – і з цих молодих років життя, і з пізніших – зустрінемо відгуки цих інтересів і ідей. Цікавим пам'ятником його романтичного світогляду є його погляди на українську пісню. Його інтерпретація народної пісенної творчости є типова романтична *символіка*. Поезія є для нього вияв глибокого сенсу душі людської і світу, що людину оточує. Основа душевного життя є почуття – «Почуття є основа усякого проявлення духа, що викликає думки і вчинки, є корінь морального буття. Пізнати почуття людини – значить пізнати її заховане єство» («Сочиненія», т. XXI, 434). Тому пісні народні, що є виявом почуття, вважає Костомаров «одним із найважли-

віших джерел» для історика, джерелом, «без якого він ледве чи зрозуміє той людський світ, що він його хоче зображати» (там саме). З другого боку, народня поезія символізує зовнішній світ, – «об'єкти природи, що часто зустрічаються, цікавлять уяву народу не тому лише, що око їх бачить раз у раз. Треба, щоб вони існували в повному розумінні цього слова: народ шукає в них життя, а не примар, хоче з ними зв'язатися не лише фізично, але й духовно. Фізична природа просякнена творчою ідеєю, підгріта божественою любов'ю, втілена в щонаймайстерніші форми. Кожне з'явище в ній не випадкове, а має свій закон, що його відкриває дух. У природі для людини захована значіння, пристосоване до її власної істоти; у предметах, що її оточують, людина бачить не саму сирову бездушну матерію; навпаки, хоч як далеко від її істоти який-будь твір рідної планети, – в людині є таємне око, яке бачить, що і сирова матерія має зв'язок з її духовною істотою; є таємний голос, що вказує, в чому полягає цей зв'язок. Таке усвідомлення духовного у фізичному і є основа усього найкращого в мистецтві. Воно є ознакою гармонії і любови, що існує між Творцем і його створінням. Людина здібна любити лише дух; фізичне саме по собі неприступне для її серця». Це зрозуміння природи яко духа є її *символічне* зрозуміння – «символіка природи» є продовження природної релігії: «Творець об'являється у створінні, серце людини любить в з'явищах фізичного світу усюди присутній дух». «Символ є образовий вияв моральних ідей за допомогою деяких предметів фізичної природи, причому цим предметам надаються більш-менш означені духовні властивості». Єство символіки – «одуховлювання природи». Символічне зрозуміння народньої поезії – цілком в дусі романтики (від Кройцера до Бахофена) і є змістом праці Костомарова.

І в пізніший період життя Костомарова ми могли б відшукати в його світогляді багато провідних ідей його ранніх років. Та до цих пізніших років (1861) належить і суто філософічний твір Костомарова «Двѣ русскія народности» – спроба характерології українського та великоруського племен. Розходження психологічне між обома східньославянськими («руськими») племенами датується, на думку Костомарова, XII віком («Твори», 438). Великоруська психологія здається Костомарову «ухилом», відходом від старої психології староукраїнської (див. 451). Ця великоруська психологія є послідовний практицизм, який, щоправда, іноді на зовнішність перекидається в містицизм (451). Є кілька основних рис, що розріжняють українців та великоросів: 1) «повне панування загальности (Бог і цар) над особистістю» у великоросів (463); 2) із панування загального над частинами виводить Костомаров і великоруську «нетерпимість до чужих вір, презирство до чужих народів, погорду думку про себе» (466), – на Україні «звикли з незапам'ятних часів чути у себе чужу мову і не цуратись людей з іншим обличчям і з іншими звичаями» (467), на Україні панував «дух терпимости», неприязнь до інших

народів («ще сильніша, ніж у великороса») вибухала «лише тоді, коли українці помічали, що чужинці ображали його власні святощі» (468); 3) великороси – «*нарід матеріялістичний*», тому він здібний до дійсного духовного підйому, лише цілком відірвавшись від звичайного (472), тому і народня поезія великороса або забавка, або «порив до необ'ятного» (472), – у українців основна риса – фантазія, що *одухотворяє весь світ*, українська народна поезія «уносить душу в світ фантазії і огріває серце неземним, нетутешнім вогнем» (473); 4) з цим зв'язане і те, що «великорос мало любить природу», селяне не плекають квітів, «великорос має якусь ненависть до рослин», має «холодність до краси природи» (474–5), – українець любить природу, тому «українська поезія нерозривна від природи, вона оживлює її, робить учасницею радости і горя людської душі; трави, дерева, птиці, тварини, небесні світила, ранок і вечір, весна і сніг – усе дихає, мислить, почуває разом з людиною, усе одзивається до неї чарівним голосом то участи, то надії, то осуду» (473); 5) так само матеріяльна і духовна і любов до жінки у великоросів і українців (473); 6) в релігії увагу і інтерес великороса звертає зовнішність, форма, «буква» (463, 478), – у українців «неможливо, щоб повстав якийсь розкол з-за обряду, з-за букви» (465), у них «міцне почуття всеприсутности Божої, душевна побожність, внутрішня розмова з Богом, таємне розумування про Божий промисл... сердечний порив до духовного, незнаного, таємничого і радісного світу» (479), обряди, формули не цікавлять українця так, як зміст, обряди виконуються за приписами церкви та традицією, а спекуляції над ними немає (479); 7) в суспільнім життю у великоросів «стремління до тісного сполучення частин, знищення особистих побудів під владою загальних, нерушима законність загальної волі, ...єдність родинного життя і придавлення особистої волі ідеєю «міра»» (480), і славянофільство, і соціялізм великоросів пересякнені тим самим духом (481), – «для українця немає нічого тяжчого та неприємнішого, ніж такий порядок» (481), у великоросів панує загальність, у українців – «особиста свобода», у великоросів силоміцні політичні єднання (монархія), у українців – добровільні союзи (федерація) (410–1).

І ще кілька рис аналізує Костомаров, протиставляючи українців не тільки великоросам, а і полякам, та наближуючи їх в деяких пунктах до новгородців. Цікава – без огляду на неясність деяких пунктів і несправедливість до великоросів в деяких питаннях (фантазія, релігійність) – сама спроба такої широкої і детальної характерології. Вона базується на уявлінні, що життя народу виникає із внутрішньої глибини його духа, що повстала вже в найдавнішій минувшині, з утворенням самого плем'я. Костомаров одного разу символізує цю глибину духа, як ніби захована в «великій народній могилі» (273). Цей образ вічно актуального, хоч би і поснулого духа народнього – теж типово романтичний і повертає нас до джерел світогляду молодих років Костомарова.

4. ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ

Вихідні пункти світогляду *кирило-методієвця* Куліша досить схарактеризовані тими цитатами, що ми їх навели із його творів, говорячи про кирило-методієвське братство. Відома річ, Куліш прожив довго і пройшов довгий шлях змін світогляду ніби аж до повного противенства вихідному його світоглядові. Від *романтизму* він еволюціонував до *позитивізму*, від *релігійного* світогляду – до культу миротворниці-науки (IV, 347; VI, 584 й усюди в творах пізнішої доби), від *православія* до ідеї *природньої релігії*, для усіх людей і народів спільної, від *козакофільства* до *козакофобства* (яке, мовляв, аж до туркофільства його довело), а інші «хитання» Куліша так, мовляв, навіть не мали певного напрямку – «західництво» та гостра критика західньої культури змінялися ніби в його житті кілька разів, так само змінялися вибухи «полонофільства», «русофільства», «австрофільства», які ліквідувалися лише обставинами, що *змушували* Куліша ці пункти погляду лишати.

Лише недавно було звернено увагу, що доля Куліша є типова доля романтика – «несталої», «непевної» людини з природи, що стремить до еволюції, до зміни, до того, щоб «спробувати» власним досвідом протилежне, суперечне, щоб не лишатися застиглим, нерухливим, мертвим духом. Еволюція Куліша – «еволюція в межах логічного розвитку даної ідеї». Трагедія Куліша – трагедія романтичної культури (В. Петров). Бо «через те, що гармонія – зв'язок і з'єднання суперечностей, гадає романтик до ідеалу гармонії наблизитись тоді, коли він йтиме од однієї протилежности до другої й так само швидко вертатиметься до першої» (O. Walzel: «Deutsche Romantik», 1923, I, 17).

І хіба при тому не було у Куліша внутрішньої єдности, провідної ідеї? Ця ідея, розуміється, *ідея України*. Все у світі розпадалося для Куліша на дві групи в залежності від свого відношення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники й руйники, своє й чуже, святе і «негідь» – чи так легко знайти лад в хаосі історичного та соціяльного буття, щоб розташувати його за цими «принципами поділу»? Шукання провідної, основної лінії поділу на те, що *за* Україну і що *проти* неї, і було ніби основною темою «хитань» Куліша. Основний принцип було ніби ним знайдено в раніші роки життя. Це був принцип романтичний і християнський заразом, і від цього принципу Куліш не відхилився аж і в найостанні роки життя. Цей основний принцип є принцип *подвійности людини*, *двох природ*, *двоякого єства душі*. Ідея *«внутрішньої людини»* і *зовнішнього* в людині глибоко вразила Куліша і дала провідну ідею його «еволюціям», «рухам між суперечностями», його романтично-трагічній долі.

1. «*Серце*» людини і «*зовнішнє*» у ній – вони завше в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини» душевної. І в художніх творах, і в листах, і в наукових працях спирається Куліш на факт цього противенства.

«Серце» «глибоке», «таємне», «невідоме нікому» – один із найулюбленіших образів поезії Куліша –

Ой *серденько* закритеє,
тихий раю, тихий раю...
– – – – – – – – – – – –
ніхто тебе не нівечить,
бо не знає, бо не знає... (I, 111).
– – – – – – – – – – – –
Глибокий колодязь,
тільки дно блищиться:
твоя думка глибше
у *серці* таїться.
Глибокий колодязь,
води не дістати;
тебе не збагнув би
ні батько, ні мати... (I, 159).
– – – – – – – – тихі зорі
у чистій неба висоті
поблискують у красоті
на дивнім просторі морі:
так сяє *серця глибиня*,
що вірує не навмання (II, 380).

«Коли б ви знали, як глибоко в морі ростуть коралі, що з них намисто нижеться! отже, ще глибше на *дні душі* людської затаїлися поетичні речі, що ними, мов дорогими коралями, людська душа* закрашається...» (VI, 514). В «серці» – і «помисли» (II, 116), «думка» (I, 159), і емоціональні переживання – «туга»:

– – – – – – – *серце*
потай усіх тужить... (I, 161).
Ой *серце* гарячеє,
Огненная душа!
Чим же я вас погасити,
де втопити мушу? (I, 193).

В «серці» – і «надія», передчуття, провидча сила – «віра не навмання» (II, 380).

Ой широко, ой глибоко
думкою займаю.
А ще ширшу, а ще глибшу
я надію маю – – – – –
Ой нехай мої надії
будуть мої діти:
у *серденьку гарячому*
любо їх носити (I, 213).

(Пор. «Куліш і Милорадовичівна», Київ, 1927, стор. 67, 79, 86, 96–7).

* В вид. Романчука, мабуть, помилково «дума».

«Глибина сердечна» божественна; в ній і через неї говорить Бог –

Серце чисте милостиве,
дар найкращий Бога,
Найпевніша, найпростіша
до небес дорога – – – – – (II, 124).

Мій храм у серці. Там я возхваляю,
Кого, як звати й на ім'я, не знаю (IV, 345).

«Треба угождати тільки Богові, а *Бог говорить нам через наше серце*. Хто серце своє очистить от усякої скверни, той зробить його храмом Божіїм, і... з його тільки благость і милосердіє» (лист до дружини 12.I.57). Тому, що Бог живе в серці – душа стремить і повинна стреміти до Бога, до добра і правди – «добро єсть на світі – єсть воно в моєму серці» (там саме). «Віддавайте як можна менше боргів природі фізичній і піднімайтеся на голубиних крилах у царство неомеженого духа» (до Н. О. Білозерської, 10.8.57). «Людський рід, серед своєї темноти і помилок, безустанно чинить божественне діло правди і жизні. Як сонце не перестає робити своє діло посеред ночі, посеред бурі, посеред холоду і мряки, так людська душа ні на хвилину не зупиняється в своєму праведному заході коло впорядкування роду людського. Прямування її часом скрива темрява, а що вона прямує до Бога, до Його розуму, до Його правди, то се річ певна...» («Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка», т. 148, с. 268–9).

На цьому загальному потязі, стремлінні базується і взаємне притяжіння сердець, душ – «невимізковане слово – живий голос живої душі, а всяка душа нам рідна, як сестра братові, і горнемось ми до неї, як сирота до свого на чужині» (VI, 479). «Красен Божий мир, а ще краще душа чоловіча, і тягне вона нас до себе непобідимою силою. Великі скарби своєї благости розсипав Бог у своєму красному мирові, а ще більшими скарбами збагатив чоловічу душу. І не того нам хочеться жити, щоб тільки на Божий мир дивитися: ще більш нам хочеться в чужі душі входити і благодатні скарби на скарби міняти» (VI, 475). Себто душа, серце людини – мікрокосмос:

Я в *серденьку моїм вселенную носила* (I, 417), – каже душа про себе, а про іншу душу:

– – – світ широкий, Україна,
в тобі з'явився, над людей людино! (I, 440).

«Серце» не лише носить в собі Бога і світ, але й минуле й майбутнє, – глибина серця є глибина, в якій жевріють історичні спогади і дивні передчуття, –

Забудеться *ім'я* моє, а *серце*
в далекому потомстві озоветься (IV, 179), –

каже Байда. І «серце» залишається від Голки майбутньому, символічно заховане під водами Дніпра, несе воно свої почуття і думки в майбутність –

Ой багато у Славуті
дивного, святого;
найдивніше – щире серце
Голки молодого.

Розтерзане, крівавеє
б'ється під водою
і все воду ісповняє
думою святою... (I, 222).

І до «серця» звертається поет з питанням про майбутнє:

– – – дивуюсь, радію, у серця питаю:
«Скажи, віще серце, чи скоро світ буде?».

* * *

Оце і є основний принцип, за яким розвиває Куліш свій «україно-центричний» світогляд. Для нього «серце», «внутрішня» людина зв'язана з Україною, з рідним краєм, з батьківщиною. «Забути» про неї можливо лише, коли зовнішнє в людині бере гору над внутрішнім. І через усе життя Куліша тягнуться спроби то з того, то з іншого пункту погляду, то там, то тут провести демаркаційну лінію між внутрішнім і зовнішнім не лише в людині, а і в світі, і в суспільстві, і в історії. Усі антитези, протиставлення, що їх так любить Куліш, базуються на цьому основному принципі – одно є зовнішнє, друге внутрішнє («сердечне»). На внутрішньому, на «серці» можна і треба збудувати ідею України, «зовнішнє» треба відкинути, як їй вороже і шкідливе. Так виникають антитези – минуле і сучасність, народня мова і штучна мова, хутір і місто, Україна і Европа і т. д., і т. д. Переглянемо декілька таких антитез.

2. Ми вже бачили, що із серця і через серце озивається до людей *історія*: крізь *сучасність* говорить до нас минуле. Минуле засипано, закидано, як скарб, як труна в могилі. «Скільки у нас добра на Вкраїні, і ніхто тому добру ціни не знає! бо закидана рідна сторона наша всякою негіддю...» (до Милорадовичівни, 18.II.57). Тому (ще Шевченківський) образ «могили», в якій спить сила жива України –

Убогая, низенькая
забута могила, –
вона мені на Вкраїні
родина єдина (I, 144).

Тому і заклик –

Розкривайтеся, святії
предківськії труни (I, 119).

Бо образ *воскресення* України володіє всіма думками Куліша. «Нас послано – пророкувати воскресення мертвих і будить сонних» (до Милорадовичівни,

цит.), він піднімає «гасло нового воскресення» («Хуторні недогарки»); «Воскреснеш, нене, встанеш з домовини...» («Слово правди»); «Із мертвих встане Україна» («До кобзи»), – це звичайні образи, що приніс Куліш з собою у свій пізній період із ранніх років.

3. Те ж саме джерело і в теорії культурництва Куліша. Бо «шлях хижацтва скверний», «руїну» треба залишити, щоб *повернутись* до культури –

До сем'ї культурників *вертайся*, –

кличе Куліш, бо *його* ідея культури своєрідна і уся зв'язана з образом культури землероба, «піонера з сокирою важкою», який лише *очищує* рідну землю од тієї «негіді», якою вона засипана, закидана, що вирубує терни, оре переліг, що своєю працею допомагає «воскресенню» поснулого, а не творить нове. Культура не твориться, а ніби вже є дана, існує вічно, як вічне усяке історичне буття.

– – – і один атом не пропаде
з того, що втворено у самому началі,
з котрого й рід, і дух народній наш іде... (I, 435).

«Ніщо не погибає навіки, крім марного». «...Тим-то всі ми отут у громаді і всюди, де святиться в нас ім'я Божої правди, робимо діло безсмертне» (ЗНТШ, 148, с. 269). Не пропадає і зле: «щодня ми виплачуємось за все, що зроблено недоброго з давніх-давен, і мусимо відплачуватись» (VI, 340). Отже, «культура» ніби *статична* – в її динаміці лише відкривається *вічне*, – як «серце» (ніби «інтелігібельний характер» людини чи народу) дане наперед, поперед усі людські вчинки. Відціля образ народу як вічної, незмінної глибини, в якій усе часове і помилкове, випадкове «поринає», «тоне», гине без вороття.

– – – – – Наша рідна Україна:
недовідома глибиня морськая
і вольности народної безодня (IV, 401).

4. Тому і культурні ідеали Куліша ніби усі в минулому – від штучної, накиненої народу мови він хоче повернути до мови серця, мови народньої, від города до хутора, часами – від Европи до якогось українського примітиву.

Так щодо мови. Основна нота боротьби Куліша за мову – первісність української мови (з принципового пункту погляду досить антифілологічна теорія), мови «староруської» (недурно ж він і українців хотів би звати «*старо*руссами»). Мова – «*передвічний* скарб» (I, 263) народнього серця. «Велика-бо сила в простому народньому слові і в простій народній пісні, і тайна тої сили – в людських *серцях*, а не в людському розумі. Те слово *серцем* люди вимовили. ...Те слово розлилось по Вкраїні піснею про радість і горе, про зоряне небо, про любії гаї і луги зелені... Прийшло до нас письменництво з чужого краю з чужою мовою... Не поняв (нарід) віри наставникам, котрі вмовляли його, що не рідною, простою, а якоюсь ніби поважнішою мовою треба

в тузі і в радості *серцем до серця* озиватись або свій розум перед людьми вихваляти... Чужоземна наука... все те никло в народі, *як у морі капля*... Простий нарід кланявся їм, як розумним головам, *а в серці, сам того не знаючи*, був од усіх їх розумніший; тим і не кидав свого рідного слова, не забував рідної пісні». Було дві мови – і «за князів-варягів», і при Литві, і під Польщею, і під Москвою, – одна мова *серця*, друга – розуму; «схоластика по школах розуміла речі тільки головою, а *серцем* їх не розуміла» («Україна», 1914, 3).

Отечество собі ґрунтуймо в ріднім слові:
воно, воно одно від пагуби втече,
піддержить націю на предківській основі...
хитатимуть її політики вотще!
Переживе воно дурні вбивання мови;
народам і вікам всю правду пророче.

5. Як мовні проблеми розв'язує для Куліша протиставлення серця і голови, так і «побутові» в широкому сенсі (етичні, культурно-суспільні, соціяльні) протиставлення *хутір – город*, що з тієї ж антитези «серце – голова» виростає.

Стремління до хуторного життя є стремління до життя серця:

– – – підемо в левади,
в поля, в луги, в гаї широкошумні...
...Піснями тут ми з Богом розмовляєм,
вселенна *серцю* нашому відкрита,
і области ми ширші осягаєм,
ніж та біднота, золотом окрита (I, 427).

«Природня простота дає людині *чисте серце*... Ніяка наука такого правдивого серця не дасть. Наукою ми тільки розум собі прибільшуємо» («Основа», 1861, XII). «Бажалось би пожити десь в чудовій самоті, в якій ніщо не робило б на мене негативного враження і в якій би душа моя обдивилася навколо себе і привела б у порядок діла свої». «Тут можна *задуматися глибоко* – ніщо не перешкодить – тільки небо та земля». Це життя серця є життя поетичне та природнє разом: «їдеш степом по дорозі... дихаєш повними грудьми, довірчиво дихаєш, і – нічого не бажаєш, почуваєш тільки життя, себто просте чуття буття, дорогоцінніший подарунок Провиду, джерело усіх радощів, усіх поетичних рухів *серця*. Це усвідомлюєш собі постійно, під впливом животворного руху степового повітря і повного свавілля у своїх вчинках».

Звертаючися до «хуторянського» життя, ми *повертаємось* до життя природного, *кидаємо* зайве і непотрібне, а залишається нам природнє для людини та вічне. Куліш говорить про те, що від міського життя треба «втікати»: «Для мене це є сутна потреба життя», «необхідно *повертатися* іноді до *первобутної* дикости і суворости *душі*, втікати хоч на коротший час «на берега пустынныхъ волнъ, въ широкошумныя дубравы»».

Цінності, що реалізуються в хуторському житті, є цінності *вічні і сталі*, вони були «за тисячу років до нас» і залишаються в далекому майбутньому, – в хуторському житті панує *незмінність* – «оту книжку читали наші предки *за тисячу років до нас* та й казали: правда! Цю книжку і ми читаємо та й говоримо: правда, *навіки* правда!.. А ви (городяне) про свої книжки сто літ назад кричали: правда! ще краще од самої правди! а тепер про ті самі книжки на весь мир репетуєте: брехня, а отсе, що ми самі написали, отсе вже правда!» (VI, 529). Хуторяне, «наче дуби зелені, твердо на своїй рідній землі стояли» (VI, 530). І тому Куліш звертається до городян: «Оставайтесь собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте ... селянську філософію проповідати, взявши її прямісенько із Євангелія... Робіть ви своє діло, панове, а ми своє робитимемо; а там уже колись у віках грядущих люди побачать, кому з нас за науку й працю дякувати...» (VI, 538).

О тихі хутори, великі у малому,
великі тим, що є найлучче, краще в нас!
– – – – – – – – – – – – – – – – – – – –
Ви любі втечища кохання і натхнення
від каменюк-людей без серця і ума!
Ще не зазнали ви принуки просвіщення,
ще вас не поняла академічна тьма:
подайте ж гасло нам нового воскресення,
справдіть обіцянку священного Письма,
що істину колись ми *серцем* зрозумієм,
неволю розумом перемогти здолієм («Уляна Клюшниця»)

6. Цілком та ж сама тема і в принагідній сутичці Куліша-хуторянина з Європою (1856 р., див. В. Петров в «Житті і революції», 1926, VII). В Європі його вражає «міщанство», – «в них людина поперше за усе – міщанин». «Історія минулого їх життя дуже цікава, сучасність нікчемна до відвороту». «Шлях по Європі – безмежна вулиця». «Місто дуже вподобається егоїзмові, це логово, в якім багатий безпечний від братських претензій бідних на його маєток». «Мало ладу в европейській цивілізації». І із цього висновок: «Треба містам розсипатися на села, на хутори і з'їздитися лише до контор на засідання на короткий час, ніяк не засиджуючись у велетенських скоповищах многолюдства, не утворюючи дорожнечі, не наживаючи рівнодушности до незаможніх, не розриваючи сусідських зв'язків із селянами, – лише тоді бідність як-небудь урівнялася б з багатством». І ця зустріч з Європою закінчується в листах Куліша акордом на честь українського примітивного життя – «ми повернулися на Україну, ліпше якої для хахла нічого не вигадати...»

7. Нарешті, із тої ж антитези «серце» – «голова» розвертається і протиставлення *чоловіка жінці*. Не лише в особистих відносинах до жінки (пор. «Куліш і Милорадовичівна», с. 65, пор. думку Куліша про мати Гоголя), не лише в жіночих типах своїх пізніших творів (Катруся у «Байді», Маруся Богуславка, Хадиза в «Магометі і Хадизі») виявляється цей погляд. Кулішеві ніби уявляється певна філософія культури, в якій жіночий елемент буде стояти на першому місці, бо жінка менше живе розумом, більше серцем. «Та це й ліпше!» «Тут найперша річ – *серце* щире і якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору; розум – слуга того голосу» (до Милорадовичівни, 3.V.57), найважливіше – «урозуміти Божу волю». Тому Куліш «шукає-викликає» –

Орлицю сміливу, крилатшу од орла...
Бо *дух наш робиться в душі жіночій*, –
дух повен жертви, повен занедбання
себе самого для добра людського....
Народи славяться великими мужами
війни й політики, науки і іскуства,
а ми пишаємось *дівчатами й жінками*,
вінцями красоти, скарбівницями *чувства*.
Розкішно живучи раями-*хуторами*,
столичного вони не знають душогубства,
мов зорі, в чистоті круг жизні совершають,
піснями вічними *серця* нам просвіщають (II, 191).

Тут Куліш несвідомо, мабуть, для себе повертає до одного з кардинальних пунктів світогляду своїх раніших років. Бо ж це типово романтична оцінка ролі жіночого елементу у світі як первісного, найглибшого і найсутнішого. Це одна із найважливіших думок романтичної філософії історії (Бахофен). Так міцні були в душі Куліша коріння його романтичного світогляду, що все життя пускали нові парости із-під «негіддя», мулу і забуття, принесених часом.

* * *

До останніх років життя залишились в Куліша ті есхатологічні ноти, що їх чули ми в кирило-методієвців. Почасти ці ноти – лише у фразеології. Але є і жива свідомість *чудесного* шляху, що є єдино можливий для «*воскресення*» України. «Глаголи Божії читаємо в переворотах царств і народів. ...І ми на щось готуємось; а хто найперший зрозуміє Божу волю, той буде людина над людьми» (до Милорадовичівни, 3.V.57). Відціля і свідомість власного покликання. «А що... коли справді Господня рука простерта надо мною? Що, коли воля Всемогущого дасть нечоловічу силу річам моїм? Що, коли мої великі муки сердечні, мої помисли, нікому не висповіданії, оберне дух Господень на велике, негибнущее для потомства діло?» (до неї саме, 18.II.57).

Я будую церкву правди
для усіх народів (II, 465).

Ці ноти, які знижуються, правда, пізніше до pianissimo, є все ж надзвичайно своєрідні і одинокі в часи панування позитивізму і «просвіченности». Та «кирило-методієвцем» і романтиком Куліш залишався завше*.

5. ДО СВІТОГЛЯДУ ШЕВЧЕНКА

Про світогляд Шевченка багато сперечалися і сперечаються. Його думками хотіли б підперти ту або іншу з сучасних світоглядних або й суто політичних позицій. Розуміється, в цьому виявляється разом і нечулість до специфічної цінности поезії, що є виявом краси, а зовсім не правди, і незрозуміння історичного процесу, в якому кожне культурне з'явище можна і треба розуміти на тлі *його* часу, а не з зовнішнього йому історичного пункту погляду.

Повстає, розуміється, навіть питання, чи був у Шевченка цілісний і закінчений світогляд. Бо ж з його творів можна зібрати не менш ріжноманітні щодо змісту уривки, аніж із творів Куліша. Лише той факт, що Шевченко не був політичним письменником, врятував його від того закиду в хаотичності думок, в відсутності «синтези», який робили Кулішеві. Бо й той, і другий однаково натури поетичні і романтичні, і для того, і для другого – цілість життя полягала в безнастанних «варіяціях» якоїсь основної особистої теми. І що варіяції Куліша занадто часто переходили в сферу публіцистики, науки історії, політики – в цьому, а не в самому психічному складі Куліша лежала його основна хиба. Шевченко був і залишився поетом – тому-то немає закидів йому в несталості, хитанні, зміні поглядів, бо й «погляди» ці висловлені в образах, в символах. Бо ж основною рисою художньої символіки є її «многозначність», її здібність до витовмачення в ріжних сенсах.

Лише деякі окремі центральні особливості художньої символіки Шевченка дозволяють нам все ж говорити про певний його «світогляд», дають нам право зробити спробу із одного пункту, із одного центра зрозуміти усе ним написане.

Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його *«антропоцентризм» – поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу* – як природи і історії, так і усіх сфер культури. І природа, і історія, і культура – мистецтво, наука, релігія – усе має значіння і цінність лише і виключно в залежності від цього загального і універсального вихідного пункту – від людини, її переживань, бажань, потреб, стремлінь.

* Уважний читач міг помітити окремі пункти надзвичайної схожости думок і виразів Куліша з думками та виразами Гоголя. Ця схожість може *в окремих випадках* базуватися і на безпосередньому впливі листів і творів Гоголя – Куліш був першим видавцем листування Гоголя та уважно студіював усе ним писане.

Цей яскравий, послідовний, «безмежний» антропоцентризм ми маємо відмітити в першу чергу, як одну із прикмет *поетичного стилю* Шевченка, – в його ставленню до природи. Відомо, що ставлення до природи ріжних епох і ріжних поетів далеко не однакове. Світ природи або здається поетові цілком невтральним, байдужим до людини, життя його тече незалежно від життя людського; при такому світогляді природа і людина змальовуються або цілком незалежно одна від одної, або ж, як і разом, то лише з метою підкреслити з усією силою їх незалежність взаємну, їх повну байдужість, що навіть в певних випадках виростає в колосальну протилежність між ними. Або ж людина вважається лише частиною світу природи, в ньому потоплена або «розчинена», відкликається та відзивається на її зови; тоді в художньому образі природа веде провід і тягне за собою людину, що чи з доброї волі, а чи то з примусу має за природою слідувати. Або ж природу вважають ворожою людині силою, що проти людини як ворог виступає, їй шкодить, її гнітить та ґвалтує; для поета, що стоїть на такому пункті погляду, – боротьба людини з природою і є власний предмет художнього зображення.

У Шевченка зустрінемо зрідка наближення до того або іншого зі згаданих пунктів погляду. Але його власний погляд, його внутрішнє «почуття природи» є інші. Для Шевченка природа є щось *підрядне* людині, є резонатор або зеркало людських переживань, і, вдивляючись і вслухаючись в неї, людина чує і бачить *тільки себе саму*. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внутрішнє життя людини в наглядних образах та символах. «Пейзаж» поезії Шевченка є, таким чином, типово «романтичний» пейзаж і нагадує в значній мірі характером свого відношення до людини пейзаж декого з романтиків (Тіка, Айхендорфа). Але ця властивість стилю Шевченка зовсім не запозичена ним з романтичної поезії (значіння романтичних впливів на Шевченка, щоправда, не треба занадто зменшувати), а розвинулася природно із української народньої пісні і лише проведена послідовніше, стала більш рельєфна і усвідомлена.

Але «антропоцентризм» Шевченка сягає далі. Не тільки природа відгукується на життя людського серця – «говорить» з людиною, «озивається» до неї, «підслухує» її, «сумує», «хвалить Бога», «плаче», «сміється» – усе в залежності від того, що переживає людина, яка *завше* – в центрі образу. ...І в історії для Шевченка, в житті історичних подій – *завше* людська особа, і, що ще важливіше, – минуле лише постільки для нього цікаве, поскільки в ньому – якісь відповідні відгуки на сучасні «суб'єктивні» проблеми. Не як епічний історик-поет підходить Шевченко до минулого – його притягає не найбільш чуже, своєрідне, далеке від сучасности, як це найчастіше буває в «історичних письменників». Ні! його *епос* з повним правом можна назвати «*лірич-ним*». В минулому він бачить не ідеї, сили, події, а *людей*, живих, конкретних людей, що «стогнуть у кайданах» і стогнуть *так само*, як стогнуть вони і *зараз*. «Неправда» і «неволя» – не є для нього загальні етичні поняття, а «не-

правда» *людська* (царів, попів, панів...) і «неволя» теж *людська* (мужицька, українська...), і притому і та, й друга *такі самі*, що залишились і досі, до часів Шевченка. Старожидівські «царі», Гус, первісні християне – усі вони тому й увійшли в сферу художньої уваги Шевченка, що в них він бачить щось остільки *людське*, що воно дожило і до його днів, щось «сучасне» і актуальне.

Що ця риса не є виявом загальнопоетичного «суб'єктивізму», «егоцентризму», як можна було б думати, – це легко помітимо, як звернемо увагу на те, що якраз «егоцентризму» в поезії Шевченка небагато, що тягне його якраз до «загальних» проблем, але для них знаходить він мову не загальних понять або загальних образів, як це здебільшого буває з «громадськими» та філософічними поетами, а тільки схарактеризовану нами своєрідну мову антропоцентричних наскрізь образів. Навіть для нації він бере, як образ, конкретну, живу людську постать – або Прометея («Кавказ»), або ж «мати», «стару мати», «заплакану мати» («До мертвих і живих...» і інде). І кому б не належали «Книги битія», їх дух перейнятий тим самим антропоцентризмом – всю історію в них освітлює ідея людської свободи, – отже, цей антропоцентризм був спільний Шевченкові з деким із «братчиків».

Розуміється, оцей історіософічний антропоцентризм Шевченка забарвлював собою і його відношення до релігійних проблем. Минуле релігії освітлене для нього тим саме світлом, що й історія взагалі. Недурно Шевченко в своїх перекладах Пророків замінює Ізраїль Україною («Осії, глава XIV»), а в релігійних рухах минулого найважливіше для нього – боротьба за свободу людини («Неофіти», «Іван Гус»). «Свята Історія» теж безпосередньо зв'язується з проблемами сучасности (в «Царях» і «Саулі»).

Але не тільки це! Підхід Шевченка до цілої релігійної проблематики так само – цілком антропоцентричний. Як ми згадували, Шевченко цікавиться релігійними проблемами, читає Біблію («Єдина моя відрада», «Новий Завіт читаю з побожним трепетом»), залюбки цитує її, бере з неї епіграфи, перекладає уривки з неї, цікавиться Томою Кемпійським і поруч з цим – «богохульствує» – не тільки на думку поліції, а і на враження Максимовича, що ніби рве з ним за його «блюзнірство і вироодступництво». В щоденнику Шевченка зустрінемо не раз гострі вирази то на адресу староруського церковного малярства, то з приводу церковної обрядовости, – в архієрейській службі Божій він бачить «щось тибетське або японське», «ляльковy комедію», та і з Святого Письма не усе він читає з інтересом – апокаліпсис для нього «галімат'я», «алегорична нісенітниця».

Та перечитавши уважно «богохульні», «блюзнірські» місця творів і щоденника Шевченка, ми побачимо, що їх зміст є завше – виступ проти чогось, на думку Шевченка, для релігійного змісту зовнішнього та випадкового, що затемнює, псує, закриває якийсь вічний, святий, дійсний зміст релігії. Вклонення іконам є «поганство» – «де християне?», «де безплотна ідея добра та чистоти?» – питається він; його дратує, що при тих «комедіях», якими йому здаються служби Божі, «читають Євангеліє» – «саме підле протиріччя»; його обурює «піяцтво і ненажерство» на Великдень і в день Петра і Павла – «великих Апостолів» і «вчителів», в день «пам'яти двох найбільших провозвісників любови й миру»; перед історичною картиною його охоплює думка про те, як «во ім'я Христа» проливаються сльози і кров людські», як «християне... нищать себе взаємно» – «і Господа зневажають!» Це ляйтмотив усіх оцих і подібних місць.

І від уважного читача не залишиться захованим, в чому, власне, Шевченко вбачає високе, святе, правдиве в християнстві, в чому для нього полягає дійсна і вічна правда проповіді Христа. Шевченко відкидає в релігії, зокрема в християнстві, все те, що так або інакше робить з релігії якусь абстрактну силу, що не тільки є байдужа до живої конкретної людини, а й виступає проти індивідуума, перешкоджає свобідному розвиткові особистости, перешкоджає задоволенню внутрішніх потреб людини... Тому він – проти тих рис православія, що здаються йому антиестетичними (служба, традиційне церковне малярство), – бо стремління до краси є питоме людині, проти усякого суєвір'я, проти зловживання релігією з політичною метою, проти «пролиття крови і сліз» в ім'я релігійних цілей – проти релігійних війн, проти «інквізиції і автодафе», проти «нелюдського» ставлення церкви до деяких гріхів (самогубства, напр.). Але у цьому усьому він бачить *лише* виродження, *тільки* підупад релігійности, що в суті своїй є *загальнолюдська* правда, що її більше в безпосередній, наївній вірі та звичаях народніх, та навіть у напівдикунів («безсловесна, поетична молитва дикуна»), аніж в церкві і церковнім життю, яке – почасти навіть зі злим наміром – «зіпсуте» «панами» або «папами» (в католицтві). «Очищення» віри – це завдання, за яке бореться Іван Гус, воно ж є і завданням кожної людини – віра, дійсна віра вимагає встановлення *безпосереднього* зв'язку, *безпосереднього* відношення між Богом і людьми, поруч з Богом не повинні стояти ніякі інші об'єкти нашого вклонення –

> – Ми віруєм твоїй силі
> і слову живому:
> встане правда, встане воля,
> *і Тобі одному*
> поклоняться всі язики
> во віки і віки.

Себто, як це зформуловано автором «Книг битія», – «істий українець повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати *одного Бога* – Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею».

Але і «Бог – Ісус Христос» для Шевченка «антропологізується» – наближається до людини, та, власне, і є *людиною*, лише *надзвичайною*; бо божеське є людське, лише те *дійсно* людське, до чого звичайна людина не дорослає і дорости не може. В якомусь сенсі Христос був ідеальною, зразковою людиною. І Богоматір – як ідеальний тип матері змальовує Шевченко в

«Марії». Думку «аналізувати серце матері по життю св. Марії», «описати серце матері по життю Пречистої Діви» Шевченко носив довго, і образ Марії є в його поезії ніби найвище здійснення тієї теми «трагедії матері» і того образу жінки, що проходить через усю поетичну творчість Шевченка. Ця антропологізація божественних образів наближує «Марію» Шевченка до тих спроб антропологічного змальовання «Життя Христа», що так характерні для XIX віку.

Завдання антропологізації Святого Письма було для тих часів завданням надзвичайної сміливости, що здійснено було до того часу лише Д. Штравсом. І те, що Шевченко за таке художнє завдання взявся, свідчить про силу стихійного антропоцентризму його світогляду. Але треба думати, що коли антропоцентризм поетичний і історичний був тим природним висновком, який зробив Шевченко із власних настроїв і настроїв його оточення, то в здійсненні художньо-антропологічного образу життя Богоматері Шевченко слідував і прикладу Штравса, про якого йому доводилося, може, дещо чувати. Чувати про Штравса Шевченко міг від кирило-методієвців або петербурзьких «петрашівців». Міг чувати він в Києві і про той жарт, який відограв близький до кирило-методієвців студент Тулуб з проф. протоієреєм Скворцовим, який полемізував на лекціях проти думок Штравса, – Тулуб прикинувся, що під впливом Штравса став невіруючим, та дав Скворцову повернути себе до віри (спогади Солтанівського). Могла дійти до вух Шевченка і пригода з проф. Авсеневим (до якого близько стояв Білозерський та ще дехто з кирило-методієвців), в якого згоріла книжка Штравса із університетської бібліотеки і якого за це притягало міністерство до відповіді, гадаючи, що, може, ця «безумовно заборонена» в Росії книжка дісталася до сторонніх рук (спогади О. М. Новіцького). Далі, в одному з безумовно знайомих Шевченкові творів – в «драматичній фантазії» «Іордан» А. Сови-Желіговського, з яким Шевченко зв'язався, а пізніше і познайомився через свого приятеля на засланні Б. Залєського, зустріваємо згадки про критиків теології – Д. Штравса, Фоєрбаха і Бруно Бауера. І, нарешті, в останній період життя Шевченко познайомився в Петербурзі і не раз зустрівався з російським диваком – послідовником Штравса – відомим маляром А. А. Івановим, бачив його колосальну картину «З'явлення Христа народу» і мав можливість знов пригадати собі ім'я Штравса і основну його ідею – ідею змальовання і зрозуміння Христа «в простих людських рисах».

Але як би то не було, «антропологізації» образу Христа і Богоматері не позбавили світогляду Шевченка тієї риси, яка була основною у всіх кирило-методієвців, не позбавили його погляду на історію «христоцентричности». Та це до певної міри і в'язалося з антропоцентризмом, – Христос як ідеальна людина є центр усієї світової історії. Тому «секуляризація» релігійної теми розвертається у Шевченка не в дійсно блюзнірську «Гавріліаду», як у Пушкіна, а в «поему-псалом» тій, кого Шевченко звав –

Мій пресвітлий раю...
Святая сило всіх святих,
Пренепорочная, благая!
Благословенная в женах,
Святая праведная, Мати
Святого сина на землі...

І особиста трагедія Марії є для Шевченка разом трагедією вселюдською і поворотним пунктом всесвітньої історії. Життя Христа – початок нового періоду життя людства, початок панування правди, початок визволення «рабів».

– – – якби
Пречистій Їй не дав Ти руку, –

звертається він до Йосипа, –

рабами б біднії раби
і досі мерли б
– – – – – – – і ми б
не знали – – – правди на землі.

Тому-то Шевченко якось зв'язує соціяльні і етичні моменти свого світогляду з своєю антропоцентричною релігійністю і виливає свої мольби в такій «молитві» –

– Молюся, плачу і ридаю:
воззри, Пречистая, на їх,
отих окрадених, сліпих
невольників, подай їм силу
Твойого мученика Сина,
щоб хрест-кайдани донесли
до самого, самого краю.

Ми зупинилися тут лише на деяких пунктах світогляду Шевченка. Розуміється, колосальна постать Шевченка-поета може бути освітлена ще з багатьох і багатьох сторін. Ми хотіли лише підкреслити *центральне* в цій постаті.

6. МИКОЛА ГУЛАК

Дуже мало знаємо про, без сумніву, одного з найвидатніших серед кирило-методієвців і трохи чи не найбільш європейськи освіченого з-поміж них – Миколу Івановича Гулака (1822–1899). Це він був одним із співрозмовців «про філософію, релігію», трохи чи не від нього йде думка про товариство, «рицарський орден», це він мріяв про всеславянську державу, «в якій буде якийсь новий, що ніколи в історії людства ще не був, державний і громадський лад, заснований на релігії Ісуса Христа та на основах передісторичного славянства».

В пізні роки, на безнадійному засланні, яке продовжувалося для Гулака фактично усе життя, – після Перми він був лише коротший час на Україні – в Одесі, а потім на Кубані, в Тіфлісі – він не залишав суто філософічної праці. Його «Опытъ геометріи о четырехъ измѣреніяхъ» вийшов в Тіфлісі 1877 р. Книгу цю і в XX віці з визнанням згадувано (в книгах П. Флоренського «Столпъ и утвержденіе истины» та «Смыслъ идеализма»). Філософічним темам були присвячені і деякі з публічних лекцій Гулака в Тіфлісі («Канто-Лапласівська теорія», Шопенгауер). Та підняти над філософічною постаттю Гулака завісу забуття – це завдання майбутнього дослідника.

7. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

1. Література про кирило-методієвське братство в більшості перестаріла. Найновіший матеріял у *М. Возняка*: Кирило-методієвське братство, Львів, 1921; *В. Семевскій*: Кирило-меѳодіевское общество, 1846–47 г. («Русское Богатство», 1911, V–VI і «Голосъ Минувшаго», 1918). Важливі і дуже цікаві матеріяли подають – *М. Грушевський*: З ідеології Кирило-Методіївців («Україна», 1914, I); Матеріяли до історії Кирило-методієвського Братства («Збірник пам'яти Т. Шевченка», Київ, 1915); *В. Міяковський*: Люди сорокових років («За сто літ», т. II, Київ, 1929); *П. Зайцев*: «Книги битія...» (текст і стаття про «Книги» – «Наше минуле», 1918, I). Цікавий матеріял (польські паралелі до ідеології братства) дає *В. Щурат*: Основи Шевченкових звязків з поляками («Записки Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові», т. 119–120); висновки автора про *значні* польські впливи на «Книги...» та на Шевченка, одначе, сумнівні.

2. Текст «Книг» і стаття про них *П. Зайцева* в «Нашому минулому», 1918, I. Текст «Книг» виданий також М. Возняком у Львові 1921 р.

3. «Двѣ русскія народности» *М. Костомарова* передруковані в вид. Романчука «Руська письменність», т. IV, Львів, 1906; укр. переклад, на жаль, не дуже добрий (повний суто галицьких зворотів). Про Костомарова – *В. Петрова* «Роман Костомарова» («Життя і революція», 1929, II–III і окремо «Костомаров і Аліна», Київ, 1930). Варта уваги ще «Автобіографія Костомарова», Москва, 1922 і його праця «Историческое значеніе южно-русскаго народнаго пѣсеннаго творчества» («Собраніе сочиненій», СПБ, 1905, т. XXI).

4. «Твори» Куліша – вид. «Руська Письменність», т. VI, в 6-ти книгах (Львів, 1908–1910). Листування розкидане. Добра біографія – *Д. Дорошенко*: Куліш, Київ, 1918. Бібліографія – *Є. Кирилюка*, Київ, 1929. Новіша бібліографія складена *В. Дорошенком* – в «Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові», т. 148. Філософічного світогляду Куліша торкається брошура *В. Щурата*: Фільософічна основа творчости Куліша, Львів, 1922, але ми не можемо погодитись з поглядом автора. Дуже цінна книга *В. Петрова*: П. Куліш в 50-ті роки, т. I, Київ, 1929.

5. Про світогляд Шевченка – найважливіше – праці акад. *С. Смаль-Стоцького* («Літературно-Науковий Вісник», 1926 і далі; «Ювілейний Збірник Укр. Вільного Університету в Празі на честь Т. Масарика», т. II, Прага, 1929) і цит. стаття *В. Щурата* («Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка», т. 119–120). Інша література в *моїй* книзі «Філософія на Україні», Прага, 1926). *Моя* стаття «Шевченко і Штравс» (друкується в німецькій і українській мовах) розвиває думки, що зреферовані мною вище.

6. Про світогляд Гулака праць немає. Дані про нього в цит. в п. 1 працях про Кирило-методієвське Братство. До біографії Гулака – *Н. М.* («Кіевская Старина», 1900, I); *Єтіазаров* («Наше Минуле», 1918, I); *В. Міяковський* («Шевченко і його доба», т. II, Київ, 1926 та «Збірник Інституту Т. Шевченка», Харків, 1928).

ДОДАТОК
8. УКРАЇНЕЦЬ – ПОЛЬСЬКИЙ «МЕСІЯНІСТ»

Сучасником і духовним родичем кирило-методієвців є своєрідний представник *польського* месіянізму – з походження українець – *Петро Семененко* (1814–1886). Українець, родом з Полісся, він вже на студіях в школі в Тикотині, гімназії в Крожах, на університеті у Вільні підпав під вплив польського національного руху і 1831 року взяв участь в польському повстанні і змушений був по неуспіху його еміґрувати до Франції. Там він спочатку був зв'язаний з атеїстичними революційними організаціями. Але під впливом Богдана Янського 1835 р. повернувся до релігії і притім взяв ближчу участь в діяльності месіяністичного «товариства воскресення з мертвих Божого» («ресурекціоністи»). Пізніше, як священик, він бере участь в політиці Ватикану, обстоюючи організацію католицького робітничого руху, пропагуючи католицьку філософію Томи Аквінського. В цілому шерегові творів він накреслює основи свого світогляду. Семененко «самостійний мисленник значної сили і найвизначніша постать» серед польських релігійних філософів (L. Puciata). Його історіософія уявляє собі історичний процес не як постійний рух в певному напрямі, а як вічну боротьбу сил добра і зла. Польща грає в цьому процесі рішучу і центральну ролю.

За браком спеціальних праць про Семененка (йому присвячено багато місць в книзі *P. Smolikowski:* Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego. Kraków, IV томи, 1892–6), наведемо тут ширшу бібліографію його творів:

1. Przeciwko Cerkwi Rossyjskiej. Prawda o Kościole Bożym a o Kościole Rossyjskim, Париж, 1843.
2. O magnetyzmie. 1850.
3. Towiański et sa doctrine, Париж, 1850.
4. Obraz słowa Polskiego a jego odmian, Poznań, 1852.

5. O magii... 1857.
6. Besiady filosoficzne («Przegląd Poznański», 1859–62).
7. Sull' Averroe, Рим, 1861.
8. Historjosofia («Przegląd Poznański», 1863).
9. S. Petro autore della civiltá, Рим, 1868.
10. Quid papa et quid est episcopus ex aeterna ac divina ratione, Рим, 1870.
11. Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary, Львів, 1885.
12. Wyższy pogląd na historyę Polski, Kraków, 1892.
13. Ojcze nasz. Kraków, 1896.
14. Mistyka. 1896.

IX
ПАМФИЛ ЮРКЕВИЧ

1. ЖИТТЯ

Життя Юркевича глибоко символічне. Мисленник першорядної сили і проникливости думки, прекрасний лектор і письменник, професор, що блискуче почав свою кар'єру в Київській Академії і в віці всього 33 років зайняв катедру найстаршого російського університету, він помер всього 47-ми років, майже забутий, без слухачів, без авдиторії, твори, ним залишені в рукопису, і досі не видані та навіть не досліджені ґрунтовно. Полеміст з надзвичайною відданістю справі, що не знижувався ні до яких особистих випадів та нападів, що в самих ворожих пунктах погляду старанно відшукував елементи «правди» і на них вказував, Юркевич на якихсь десять років зробився об'єктом нападів усієї російської «прогресивної» преси, нападів часто невимовно брутальних та ганебних. І коли вороги Юркевича пояснювали це його політичними симпатіями до реакційних кол, симпатіями, яких він публічно ніколи не виявляв, то чи не справедливіше пояснення, що його давав сам Юркевич: «Наша епоха стоїть, дійсно, в повній протилежності до середньовіччя. Дуже часто трапляється, що в ім'я цілком в цьому не винних природничих наук переслідують і катують людину за її любов до правди духа, як колись шановні інквізитори катували і переслідували її в ім'я Христове за її любов до правди природознавства».

Памфил Данилович *Юркевич* (1827–74), син священика з Полтавщини, вже в Київській Академії (1847–1851) виявив блискучі здібності і зразу по закінченню її зробився її «наставником», пізніше професором. Успіх його ріс від року на рік, підтримуючися не лише лекціями, а і досить численними працями, які він друкував і які хоч і невеликі обсягом, та цікаві і глибокі змістом. 1860 р. при відновленню викладів філософії в російських університетах, Юркевич був єдиним кандидатом, що міг почати читання університетських лекцій без дальшої спеціяльної підготовки. Успіх його в Москві, як згадує (в листах своїх до П. Ґвоздева) відомий російський історик Ключевський, був колосальний – і заслужений. Київські лекції Юркевича описує

І. Нечуй-Левицький («Хмари», де Юркевича виведено під ім'ям «Дашковича»): «Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного. В старім академічнім корпусі – з темними вікнами, з чорними партами, в його авдиторії було повнісінько студентів, котрі сиділи цілими лавами й купою стояли у порога, прийшовши з інших курсів. Дашкович входив, сідав на катедрі і не дивився ні на кого: його очі десь ніби ховались, заходили десь глибоко, де ворушилася мисля. В вічі слухачів кидався тільки чистий широкий лоб. Його лоб займав місце очей для слухачів: так на йому було багато мислі! Кожний легенький і тоненький зморшок між бровами здавався тим місцем, де забгалася мисля і світилася звідтіль. Коли-не-коли він підіймав одну руку з пальцем, ніби показуючи на абстрактну мислю... Дашкович промовив перше слово, і всі ряди голів, неначе по електричному потоку, разом схилились уперед, насторчившись слухати. І цілу лекцію так держались голови. ...І його мисля лилася чиста, як кришталь! Не було там ні одного слова зайвого, не до діла. Вся система якого-небудь філософа випливала з його уст, ніби з голови самого філософа; така вона була чиста, ясна, ціла, не порвана. ...Дашкович недовго був в Академії. Його репутація пішла скрізь, і його попросили перейти в Московський університет...» З таким саме захопленням описує і молодий студент Ключевський лекції Юркевича, переказуючи в своїх листах навіть їх зміст. А слухач Юркевича в останні роки його життя – славний російський філософ Володимир Соловйов так характеризує Юркевича як професора, пригадуючи його «задумливу постать з піднятим догори пальцем»: «Юркевич був глибокий мисленник, чудовий знавець історії філософії, зокрема старої, і дуже добрий професор, що читав надзвичайно цікаві для фаховців і змістовні лекції. Але з деяких *сторонніх* (!) причин він не користувався популярністю, і студенти не діставали із його лекцій користи, яку могли б мати».

Цими «сторонніми причинами» було, що Юркевич не був матеріялістом і вів боротьбу з матеріялізмом в своїх творах і лекціях на університеті та публічних. З незрозумілих причин матеріялізм (а саме найбільш примітивна його форма «механічний матеріялізм») вважався на ті часи якось зв'язаним з радикалізмом політичним. Цього було досить, щоб уся прогресивна російська журналістика, в цей період максимальної філософічної некультурности (двадцятилітня заборона викладів філософії на університеті зробила своє), накинулася на Юркевича як на політичного ворога. Цю полеміку, що її розпочав Чернишевський, важко назвати інакше, як хрестовим походом темноти і некультурности, яка, не маючи сили боротися з думкою силою думки, підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими нападами. Проти цього знаряддя у Юркевича не було сили, і він замовк на довгі роки: «боротьба велася нерівними знаряддями – на боці Юркевича було знаття, тонке розуміння, самостійна думка, і боровся він за правду, що не гине, а стоїть над часом» (Шпет). Перемогли ж – «неуцтво, нерозуміння, наслідування і інтереси моменту». Чи може бути життя трагічніше?

І є ділом історії і історика виправити помилку і несправедливість долі. Перший крок до цього зробив вже Вол. Соловйов, що зараз по смерти Юркевича писав: «Якщо висотою і свободою думки, внутрішнім тоном поглядів, а не кількістю та обсягом написаних книг характеризується значіння дійсних мисленників, то, без сумніву, почесне місце між ними повинно належати... Памфилу Даниловичу Юркевичу. В розумовім його характері дивним чином сполучилися самостійність і широта поглядів з щирим визнанням історичної традиції, глибоке сердечне співчуття усім сутнім інтересам життя – з тонкою проникливістю критичної думки».

2. ІДЕАЛІЗМ І МАТЕРІЯЛІЗМ

І для сучасників, а почасти і для нащадків, постать Юркевича була постаттю борця з матеріялізмом. Критика матеріялізму здавалася їм основним його ділом. Критиці матеріялізму присвячені, мовляв, і головні твори Юркевича, критикою матеріялізму він займався і в публічних своїх лекціях, головними ворогами Юркевича були матеріялісти.

Але ми знаємо, що в університетських своїх лекціях Юркевич не менш грунтовно і не менш різко критикував і ідеалізм, який вважав протилежністю матеріялізму (пор. виклади Юркевича у згаданих листах Ключевського). А у своїх друкованих творах Юркевич сам згадує, що однаково помилковими, однаково хибними є, з його пункту погляду, обидві скрайні протилежні теорії – матеріялізм та ідеалізм. Юркевич виступав більш рішучо і більш публічно проти матеріялізму лише тому, що матеріялізм на ті часи з надзвичайною впертістю і надзвичайним догматизмом проголошували ті, за ким йшло «прогресивне суспільство», що вбачало – невідомо чому – в матеріялізмі підпору радикалізмові політичному і соціяльному. Матеріялізм був загальноприйнятий із мотивів зовсім не філософічного характеру. І коли Юркевич звернувся до суспільства з критикою матеріялізму, він хотів *більше*, ніж «спростувати», розбити помилкову метафізичну теорію, він хотів змусити це суспільство віддати собі відчит, усвідомити собі, в чому, власне, основні вихідні точки тих метафізичних поглядів, яких це суспільство у масі тримається. Він хотів, щоб прокинулася філософічна свідомість «некритичних матеріялістів», що прийняли матеріялізм з чужих слів, під впливом авторитету і мотивів не філософічного характеру. «Критика матеріялізму» Юркевича відзначається тим, що критик сам підкреслював, виявляв, в чому *заслуга* матеріялізму, в чому його історичне *значіння*, яка його роля. І уважний читач помітить в критиці матеріялізму у Юркевича можливість з певними відмінами направити цю критику і проти ідеалізму (та іноді Юркевич це сам підкреслює), бо і один, і другий пункт погляду здаються Юркевичу однаково помилковими. Що епоха була глуха і сліпа до *такої* критики – було виявом внутрішньої слабости її ідеології, виявом її філософічної байдужости, виявом її безнадійної інертности і її культурної незрілости.

Матеріялізм хоче рішити в інших формах те саме завдання, яке вже, як виявилося, не був в силах рішити «абсолютний ідеалізм». Він, як і ідеалізм, є переконаний, що пізнанню все приступне, що для пізнання усе є прозоре, немає нічого непроникального. В цьому відношенню матеріялізм виявляє характер епохи, що хоче з'ясувати, вивести усе навіть і в душевному житті із знаття, викинувши із душевного життя «духовні інстинкти» і «вимоги серця» – почування, поезію, релігійність. В той час як ідеалізм бажає дістати пізнання із *чистого мислення*, матеріялізм звертається до *чистої наглядности*. Ідеалізм хоче з'ясувати буття із мислення, матеріялізм об'являє буттям те, що дане нам в чистій наглядності. Об'єкти, що приступні наглядному пізнанню (зору, слуху, дотику і т. д.), об'являються дійсним буттям. Матеріялізм правий в тому, що він хоче дійти до пізнання дійсного буття, виходячи від наглядного пізнання. Але він не помічає тут жадних труднощів і просто *проголошує* дійсним об'єктивним буттям фізичну матерію.

Тому матеріялізм заплутується в труднощах, коли робить спробу із свого поняття матерії з'ясувати душевне буття. Не можна неґувати, що між приступними нашому пізнанню матеріяльним, просторовим та душевним, непросторовим є *зв'язок*. Але матеріялізм від цього зв'язку зразу переходить до ствердження *генетичного походження* душевного із тілесного. Проте тілесне приступне нашому пізнанню лише *через* душевне. Самі з'явища органічного тілесного життя не існують для *нас* поза формами суб'єкта, що їх пізнає і розуміє. Визнання переходу фізичного в психічне є ніби поворот до мітології, ще гіршої, ніж мітологія первобутної людини. «З'явища» тому і є з'явища, що вони зумовлені формами наглядности і уявління пізнаючого духа, а тому є повна нісенітниця – з'ясовувати самий дух із об'єктів, які відомі нам лише як зовнішні з'явища. Саме поняття матерії «самої по собі» є лише абстракція від нашої наглядности (думку цю висловлював не лише Геґель, а і такий «матеріяліст», як Ф. Енгельс).

Ще глибші труднощі, які зустріває матеріялізм при вирішенні основних проблем буття світу. Пояснення того, що є, може йти двома шляхами – можна пояснювати з'явища лише із *причин*, себто із впливів буття, зовнішнього у відношенні до даного з'явища, можна з'ясувати з'явища із внутрішньої природи речей, *із їх єства*. Ідеалізм з'ясовує усі зміни в світі, виходячи із єства, із «внутрішнього» (поняття «саморозвитку»), механістичний матеріялізм звертає увагу виключно на «зовнішнє». Але світ *не* є тільки «збірне місце» для зовнішніх причин та умов, він має зміст, який означений в собі, внутрішнє. Юркевич вважає за потрібне визнати подвійну зумовленість всього – зумовленість зовнішніми причинами, з одного боку, і означеність у собі, внутрішнє. З'явище, яке породжують зовнішні причини, носить на собі відбиток ідеї, є в собі розумне і доцільне. Може здаватися, що поняття атому і несе в собі думку про внутрішню зумовленість усього в світі. Юркевич показує, що це не так, що атом механістичного матеріялізму тих часів (а цю оцінку можна перенести і на сучасні спроби механістично-матеріялістичної філософії) є лише абстрактним, порожнім поняттям, що атом не має власної «натури», єства, що із себе щось би породжувала (– в сенсі natura naturans). Означення атому – чисто негативне, і ввесь світ матеріялістам таки доводиться виводити виключно із зовнішніх причин та умов. Людська психіка є добрий приклад однакової зумовлености зовнішніми причинами та внутрішнім єством. Психічне життя людини не обмежується «*емпірично*-психічним» життям. Людина здібна ставитися «критично», активно, виходячи із себе самої, до усього того, що приходить до неї зовні. Та про це згодом (§§5–6).

Юркевич зазначає, що так само, як ідеалізм (див. у Ключевського), і матеріялізм має певні заслуги і на полі метафізики. Це, зокрема, підкреслення значіння конкретного (Фоєрбах), піднесення ролі індивідуального в бутті. Але матеріялізм був нездібний розвинути і цю плодотворну і значну ідею, був нездібний дійсно протиставити ігнорованню конкретного з боку раціоналізму та ідеалізму ясну і послідовну позицію. Отже, «абстрактність», ігнорування конкретного індивідуального є однаковою хибою ідеалізму і матеріялізму.

3. ПЛАТОН І КАНТ

Юркевич підходить ближче до означення своєї власної філософічної позиції через блискучий і глибокий розгляд центральних пунктів розвитку античної та новітньої філософії – філософічних теорій Платона і Канта («Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта»). Два і лише два основних переконання є можливі відносно людського пізнання. Можна вважати, що пізнанню приступна *сама правда*, а можна думати, що пізнання здібне досягнути лише *загальнозначних* відомостей. Перший погляд в клясичній формі репрезентовано філософією Платона, другий – Канта. Від Платона до Ляйбніца думка Платона панувала нероздільно. Кант утворив цілком нову і протилежну теорію. Юркевич вважає можливим провести порівняння позицій Платона і Канта в антитезах.

Платон: Лише невидиме і позазмислове єство речей приступне пізнанню.

Кант: Лише видиме і змислове з'явище приступне пізнанню.

Платон: Сфера досвіду є поле тіней та мрій: лише стремління розуму у позазмисловий світ є стремління до світла знаття.

Кант: Стремитися розумом у світ позазмисловий значить стремитися у поле мрій і тіней; діяльність у сфері досвіду є стремління до світла знаття.

Платон: Дійсне пізнання маємо, рухаючись мисленням від ідей через ідеї до ідей.

Кант: Дійсне пізнання маємо, рухаючись від наглядного до наглядного через наглядне.

Платон: Царственна *наука* є пізнання єства людського духа, його безсмертя і вищого призначення.	*Кант*: Це не наука, а формальна *дисципліна*, що застерігає від безплодних спроб висловлювати щось певного про єство душі.
Платон: Пізнання правди є для чистого розуму можливе.	*Кант*: Пізнання правди неможливе ані для чистого розуму, ані для розуму, що збагачений досвідом.

Думка Канта загострена в напрямі твердження, що пізнання правди неможливе. Ми можемо досягнути лише пізнання загальнозначного. Наука і є таке загальнозначне пізнання.

Цю теорію Канта Юркевич вважає «всестороннім та грозним скептицизмом». Протилежна точка погляду Платона є, на думку Юркевича, єдино правдива. Розум шукає не внутрішньої згоди в своїх твердженнях, а абсолютної правди самої. Через змисловість нам дані лише «психологічні примари», а предмети нам дані лише через розум. Розум реалізує змисловість. У змисловості предмети не є *дані*, а лише *задані* розуму, є завдання, які змисловість ставить розуму. Ці завдання розум розв'язує в сфері ідей, що є сферою об'єктивности. Кант міг, якби він послідовно продумав питання, сам прийти до висновку, що нам лише здається, що ми зустріваємо предмети в досвіді, а справді предмет усякого пізнання є завше єдиний та позазмисловий. Образ змисловости є до безмежности змінний, а самий предмет ми маємо як те ж саме, завше рівне собі самому. Щоб досягнути ідеального предмету пізнання, треба вивести категорії із основних правд розуму. Категорії можна прикладати не лише іманентно (як вважає Кант), але і «рефлексивно» (на що вказував уже Платон), себто перевести розумом критику досвіду, піднімаючися від нього до загальних предметів пізнання. Шлях до метафізики і є, мовляв, *критика розумом самих форм досвіду*.

Юркевич, безумовно, несправедливий до Канта. Ліпше сказати, він дуже глибоко і вірно оцінив хиби Канта; його характеристика Канта (яку ми могли тут накреслити лише в дуже загальних рисах) належить до найяскравішого, що писано про Канта в світовій літературі. Але він не помітив або не досить їх підкреслив – тих позитивних рис кантівської філософії, що відограли величезну ролю в покантівській філософії (і які в цілому вірно були одмічені Гогоцьким). Але, без огляду на цю несправедливість, ми повинні дуже високо оцінити ту позитивну будову, що на цьому критичному ґрунті поставлена (а критика Юркевича, безумовно, дуже боляче потрапляє і дещо у самого Канта, і ще більше у кантіянців, що почасти жили і писали пізніше, ніж Юркевич, і які якраз ці *слабіші* сторони кантівської думки зробили основою своєї філософії).

Позитивні думки Юркевича попереджають де в чому на десятки років відродження платонізму, напр., в феноменології Гусерля (перший нарис 1901 року), і дуже подібні до сучасної Юркевичу спроби нового розуміння Платона у Лотце.

4. «ІДЕЯ»

Позитивна конструкція Юркевича тісно зв'язана з його інтерпретацією Платона. Нам ще, на жаль, не є приступна метафізична система Юркевича в цілому (рукопис її залишився серед паперів Юркевича і досі ще не виданий). Але він намітив основи своїх думок ще в одному з перших своїх творів («Ідея»).

Предмети пізнання нашого розуму – «ідеї» – не є продукти розуму. Навпаки – вони не визначені творчістю суб'єкта, а визначають усю діяльність і творчість суб'єкта. «Правду не можна ані утворити, ані вигадати, їй належить вічне «є», і мислення особи є лише стремління до пізнання ідеї», яка існує незалежно від цього пізнання. Але центр ваги Юркевич покладає на те, щоб уникнути тих непорозумінь, які зв'язані з поняттям «ідеального буття» та «ідеї» і які немало нашкодили платонізмові в історії людської думки. Тут Юркевич дуже тонко і дотепно розвиває ті думки, які одночасно були розвинені Лотце, але увійшли в філософічну свідомість лише значно пізніше.

Коли ми говоримо про «буття ідеї», про те, що ідея «є», ми ніяк не повинні розуміти цього як твердження, що ідея «існує» так, як «існують» змислові, матеріяльні об'єкти або психічні переживання – діючі і страждаючі речі або живі об'єкти з їх індивідуальною долею. Ідея має буття ідеальне, яке складається лише з її правдивости. Ідея не є щось субстанціональне і дійсне, а лише «мислиме». Вона є зразкова форма дійсности, а не сама дійсність. Змислове буття відноситься до ідеального, як суб'єкт суду до об'єкту. Суб'єкт – видимі, випадкові речі змислового світу, предикат – один, простий, загальний і незмінний предмет розуму. Усі предмети, що існують, що «є» в змисловому світі, є лише *подібні* до ідеї, є лише її «частина»; ідея є те, чим *повинен бути* предмет, ідеал, праобраз (ми б сказали «норма»). Отже, ідея є лише «вимога», норма. Її буття не є таке буття «існування», як усяке інше. Вона «не є сила», – каже Юркевич.

В *уявлінні*, яке складається на підставі суб'єктивних асоціяцій, маємо певний образ речі, в якому більше одбивається людина сама, ніж річ. Необхідність уявління є суб'єктивно-психічна. Об'єктивну свідомість про річ ми дістаємо в *понятті*, де виключене суб'єктивне свавілля і встановлений необхідний загальний зв'язок і відношення елементів. Коли ж ми пізнаємо єство явищ і знаходимо в ньому розумну необхідність, то ми переходимо від поняття до *ідеї*, – тут думка піднімається над механічною стороною предмету і бачить його розумне і одиноке єство. В понятті мислення і буття зв'язані одно з одним, але цей зв'язок їх залишається зовнішнім. В ідеї мислення і буття утотожнюються одне з одним, – думка або розум визнається об'єктивним єством речей; ідея пізнається як основа, закон і норма з'явища. Іншими словами – розум поставляється дійсним, а дійсність – розумною. В ідеї нам приступна не тільки зовнішність речі, а її внутрішній розвиток, що базується на

законі і типі, які ми усвідомлюємо в ідеї (Юркевич має тут на увазі те, що можна назвати «логікою речі»). В той час як в понятті знаття розбите на множність ріжнородних сфер, в ідеї з'явище розуміється в «цілісному образі», в гармонії та повноті, як вияви *одної* основи, як роди та ступені одного безмежного життя. Ідея є, говорячи словами декого з новіших філософів, «металогічна», – стоїть вже поза межами *логічного знаття*.

В емпіричній сфері, в галузі досвідній, ми користуємся раціональною методою – в формі силогізму. В сфері ідей метода пізнання має бути інша. Це «спекулятивна метода», як зве її Юркевич, а власне «діялектична метода» Платона, якою в символічній її інтерпретації користувався Сковорода (Юркевич не вживає слова «діялектичний», мабуть, щоб уникнути змішування цієї методи з діялектикою Геґеля). Ця метода вбачає в *ідеях основи*, що радикально відріжняються від «*основ*» *емпіричних* причин (це розріжнення значно пізніше було проведено також Марбурзькою школою, що розріжняє «Grund» та «Ursache»). «В силогізмі ми «підводимо» нижче поняття під вище, в спекулятивній методі ми *розвиваємо* поняття до тих форм, які є дані на речах або в речах, і *дійсне* існування яких ми робимо *розумним*, з'ясовуючи те, що є, із того, що *повинно* бути, згідно з вимогою ідеї». Ідеї є, таким чином, не причини *існування* речей, а *основи*, з яких речі *з'ясовуються*. Ідея зовсім не здійснює себе сама, вона не є свій власний виконавець в світі речей, – «вічна правда не є сила, – вона є правда, і цим вичерпується її буття».

Чому ж і як ідеї все ж здійснюються в світі? Як ідея, не будучи силою, опановує світ? Треба одріжняти ідею від тих чинників, завдяки яким вона стає причиною. «Потік речей підлягає вимогам ідеї в залежності від передозначення творчої волі, яка поставляє цей світ як «влада виконавча», тоді як ідеї є «влада законодавча»». Але між ідеями та з'явищами стоїть не тільки творча воля Бога, а і люди. Юркевич відріжняє три сфери буття: царство *ідей*, або вічної правди, – царство *ноуменальне*, царство *розумних істот – реальне* і царство примарного існування *тілесного світу – феноменальне*. Буття дійсних живих розумних істот не вичерпується тим, що ми в них пізнаємо. Тому що ідеї є система *загальних* основ, ми напевно діялектично ніколи не виведемо з них індивідуального буття світу, життя, руху, розуму і душі. Хоч існування цього світу є можливе лише на загальних ідеальних основах, але його дійсність не обіймається логічною ідеєю єства, бо цей світ розумних істот може бути обґрунтований не на єстві, а на надсутньому («сверхсущественное»). Факти ми можемо – не тільки в природознавстві, а навіть у філософії – дістати лише шляхом спостереження та індукції, а не із апріорних основ. Факти тому і є факти, що в їх змісті є щось, чого не можемо звести на ідеї розуму. «Буття розумних та живих істот є нечеканий для діялектичного мислення подарунок благої істоти». Якби навіть цілком пізнали усю систему ідей, і тоді б буття індивідуальних, живих та розумних істот представлялося б нам незрозумілою долею. Знаття про те, *що* є, залишало б нас в

повнім незнатті про те, *хто* є. Лише через пізнання ідеї добра нам стає зрозумілим, по меншій мірі, що «те, що *може бути* (ідея), переходить в те, що *існує* (дійсність), через те, що *повинно бути* (*τό ἀγαθόν*)».

Все це вчення про ідею веде Юркевича до обмеження значіння досвіду і розуму. Ідея, власне, фунґує в досвіді, як недоведена передпосилка («початки позитивної науки є гіпотези, основ яких наука не вказує»). Лише філософія піднімається до безумовного, негіпотетичного («непредполагаемого»). Досвід лише схоплює можливість повстання в суб'єкті поняття. А правда, що дається в понятті, пізнається чистим розумом, розумінням самої природи речей. *Єдине*, що в понятті зв'язує ознаки речі, залишається і в досвіді, і для формальної логіки лише *вимогою* єдности, і філософія розуміє цю єдність – для неї ідеї є об'явлення вищого єства речей (божественого). Але обмеженим є і розум. Його межа – там, де починається конкретне і індивідуальне.

Юркевич не залишив нам закінченої філософічної системи. Ми знаємо лише, що його думка притягалася в минулому до Платона і Ляйбніца та до «теософської» лінії розвитку думки, до якої найближче стояв і Сковорода – до великих філософів нових часів Юркевич зараховував Я. Беме, Сведенборга. Але ті основи, які він розвинув, є дивним зразком чистої і прозорої філософічної думки. І якщо ідеї платонізму і теософії Юркевич був здібний розвинути в такій саме позитивній, обґрунтованій і криштально-прозорій формі, то треба сказати, що і наша сучасність багато втратила від того, що спадщина Юркевича так і залишилась під спудом філософічної некультурности.

Один пункт своєї філософії Юркевич розвинув дуже детально і многобічно. Цей пункт важливий і центральний для філософії Юркевича – питання про єство людини. Для християнського мисленника, яким був Юркевич, проблема антропологічна є центральна та основна (як це було, напр., і для Сковороди або Гоголя).

5. ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ

Тут ми зустріваємося з найбільш центральною із думок Юркевича. Коли він дає тонкі філософічні аналізи сучасної йому філософічної проблематики, коли він іде шляхом філософічного усвідомлення ідей, душевного життя, світу й божественого буття, то він зовсім не думає, що філософічне усвідомлення в поняттях і ідеях здібне схопити і зрозуміти усе і усяке буття як таке. Основною рисою філософічної свідомости Юркевича є певна скромність, її істотною рисою є свідомість власних меж. Ці межі ставляться тому, що за розумом та за здібністю при допомозі розуму пізнавати світ стоїть глибша і вища за розум функція людського духа, функція, відносно якої розум є надбудовою і поверхнею, функція, із якої він виростає, розвертається. Це та глибина людського духа, про яку говорив і Сковорода, говорив і Гоголь, на яку натяки зустрінемо вже в К. Т. Ставровецького – «серце» людини. Це вчення

про «серце» Юркевич розвиває і обґрунтовує, виходячи із Святого Письма і творів отців церкви (див. його статтю «Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка»).

Юркевич рішуче негує таку точку погляду, з якої розум, думання є основою усього душевного життя. Психологія тих часів вважала, що воля і почуття є лише якимись відмінними формами і припадковими станами думання. З цього пункту погляду душевне життя людини мало б виглядати наскрізь раціонально-механічно. Моральні переживання для раціоналіста базуються на зрозумінню понять, на пізнанні. Моральна чинність людини мала б зумовлюватись абстрактною *думкою* про обов'язок. Не натхнене стремління до добра, не жива любов, а холодне розуміння обов'язку керує, на думку психологів-раціоналістів, моральними вчинками. Цьому раціоналістичному уявленню про людину відповідає і раціоналістичне уявлення про Бога як про істоту, єство якої є думка, мислення, як про істоту, що утворює світ без волі і без любови, із однієї логічної необхідности.

Юркевича не задовольняє таке розуміння душевного життя. Думкою, мисленням не обмежується повнота людської духовної істоти. Твердження, що усі сторони душевного життя можна з'ясувати із мислення, так само однобічне, як однобічна була б спроба з'ясувати усі змислові приняття із якоїсь окремої їх групи, – наприклад, вивести слух із зору, згуки і тони із барв і фігур. Але обмежити змислове приняття однією якоюсь його формою є неможливо. Коли б наше душевне життя обмежувалось мисленням, то світ здавався б нам впорядкованим, але неживим, здавався б нам, як якась математична величина. В дійсності світ ріжноманітний, прекрасний та живий. І в процесах пізнавчих Юркевич не хоче бачити лише раціональних функцій. Ще більше сумнівів щодо такого однобічного раціонального погляду на людину викликає не пізнавча, а моральна чинність і релігійне переживання людини. На критичних заувагах до раціоналістичної теорії пізнання, етики та філософії релігії обґрунтовує Юркевич програму своєї антираціоналістичної психології, психології, яку ми з повним правом можемо назвати «психологією серця».

Розум давав би людині можливість пізнавати світ цілком і наскрізь, але він би не міг відкрити в цьому світі буття правдивого та живого, яке дивувало б його красою форм, таємничістю і безмежною повнотою змісту. Раціональне пізнання могло б лише відбивати у собі, копіювати те, що відбувається в дійсності, себто повторювати у собі з'явища, що є сторонні і чужі для духа. Можливо, що в такім випадку усе пізнання наше мало б таку певність, як пізнання математичне. Але це значило б іти лише в ширину, а не в глибину. Найбільші філософи були свідомі того, що серце їх було джерелом зародження їх великих ідей, а мислення лише оброблювало ці ідеї, надаючи їм ясности та певности. «Філософія, як цілісний світогляд, є діло не людини, а людськости, яка ніколи не живе абстрактною або суто логічною свідомістю,

але розкриває своє духовне життя в усій повноті та цілісності його моментів» («Ідея»). Серце попереджає наш розум в пізнанні правди, зокрема в хвилини великих труднощів, коли говорить безпосередній потяг серця, як якогось морально-духовного «такту». Правда цілком засвоюється людиною, тільки коли вона «паде на її серце». Та не тільки в філософічній творчості, а і в примітивному пізнанню маємо зовсім не лише одну діяльність мислення. Вже просте уявління, що утворюється нашим мисленням на підставі вражінь, що приходять зовні, може одріжнити дві сторони: *знаття* зовнішніх предметів, що ми їх уявляємо (або приймаємо), і той *душевний стан*, що є викликаний цим уявленням та знаттям. Ця друга сторона не підлягає раціональному обрахунку, вона є безпосереднім та своєрідним виявом нашого душевного настрою. Усяке поняття входить в нашу душу, як внутрішній її стан. «Древо пізнання не є древо життя». Для духа самого його *життя* є більш цінним та важливим, аніж усе його знаття. Коли ми приймаємо красу в природі або мистецтві, коли ми дивуємося величності вчинків, то усі оці переживання зачинає не розум наш, а серце, і до того цілком безпосередньо та незалежно від усього потоку наших душевних станів. Ми ніби вибираємо із світу те, що важливе та цінне для нашого духа. Коли з теоретичної точки погляду можливо сказати, що усе, що є, є достойне нашого пізнання, то, як приймемо на увагу самий розвиток нашої морально-духовної істоти, ми повинні будемо сказати, що треба знати лише те, що є достойне нашого морального, богоподібного єства. Правда засвоюється людиною, стає її внутрішнім придбанням, її скарбом лише тоді, якщо вона зачіпає серце людини. Лише за таку думку, що живе у серці людини, вона може боротися, обороняючи цю думку з саможертвою та героїзмом, бо тільки для серця це є можливо. Думки інших людей цікавлять нас не самі по собі, а в залежності від того, чи є вони дійсними, сердечними переконаннями людини. Нас цікавить не сама думка людини, а ставлення людини до цієї думки, – чи хвилює правда серце людини.

Останні питання вже торкаються *моральних* проблем. В цій сфері Юркевич ставиться проти «абстрактної», «формальної» етики з не меншою рішучістю, аніж, напр., в наші часи видатніший моральний філософ сучасности – Макс Шелер. Аргументи Юркевича глибокі та проникливі. Де в чому він знов наближається до думок, що висловлені в європейській літературі десь півстоліття пізніше (напр., той самий М. Шелер). Розуміється, в сфері моральній «серце» грає ще глибшу, ще значнішу ролю, ніж в пізнанні. Душевне життя людини, як воно не залежить від зовнішніх впливів та вражінь, є в основі зумовлене найглибшою глибиною єства людини – її серцем. Перш за все «серце», в протилежність розумові, є принципом, що означує собою індивідуальність людини. Розум є спільний для усіх людей, його діяльність є або має бути однакова для усіх людей. Життя серця кожної людини ріжне, забарвлене індивідуально. Все, що входить до душі, переробляється згідно з настроєм серця, і діяльність душі може викликати лише такий побуд, що є

згідний з сердечним настроєм людини. В серці людини – основа того, що її уявління, почування і вчинки мають такий характер, як має *її душа*, і що вони мають таке особисте, осібне забарвлення, що ми визнаємо їх «*виявом не взагалі* духовної істоти, а *окремої* живої дійсної людини». Це тому, що серце, або «глибоке серце» (як зве його Св. Письмо), є джерело усіх інших сторін душевного життя. Психологічна теорія не може означити тих осібностей та одмін, з якими виникають думки та стремління людини в даній душі при певних даних обставинах. Людина є не тільки представник людської породи, в якому повторюється те ж саме, що є і в інших представниках, людина є *індивідуум*, себто кожна людина є лише *одна, єдина* в своєму роді у цілому світі. Сама людина так знає свою душу – а саме не як душу взагалі, а як оцю осібну душу, з осібними думками, стремліннями і настроями. Тому-то – в залежності від абсолютної індивідуальности кожної людини – можливі в історії такі з'явища і події, яких не можна вивести із *загальних* законів психології.

Та не тільки моральна індивідуальність людини, а і моральна *чинність* людини зв'язана з «серцем». Ми оцінюємо вчинки людські в залежності від того, чи вони викликані зовнішніми умовами і міркуваннями, чи випливають із безпосередніх та свобідних стремлінь серця. Тільки такі вчинки, що зумовлені цими стремліннями серця, ми вважаємо моральними. Християнське вчення про любов як про джерело усіх дійсно моральних вчинків людей базується на вченні про серце, як основі душевного життя. Добро є добро, коли воно є свобідне, а не твориться з примусу, із необхідности, із інтересу. Чому люди роблять добро навіть там, де немає ніякої особистої користи, де немає навіть іншої людини, яка б це добро бачила і оцінила. Але серце людини *любить* добро і стремить до нього так само, як око охоче зупиняється на прекраснім образі. Християнство вчить, що людина утворена за образом та подобієм Божіїм. Юркевич протиставляє «нахил», стремління людини до правди іншим нахилам та стремлінням – змисловим та «тварним». Юркевич сумнівається, щоб та моральна свобода, що виявляється в цій любові людини до добра, зустрівалася часто. Факти здебільшого говорять проти неї, – люди *звичайно* діють із особистих інтересів та осібної користи. Але Юркевич все ж переконаний, що вічне самоозначення людини до добра є можливе і є фактом дійсности. Бо сама моральна оцінка базується в усіх людей і завше на визнанні, що безумовну, етичну цінність мають лише ті вчинки, які чиняться вільно, свобідно, із любови, із серця, «усердно», а не лише із необхідности. Усе людство переконане, що моральна вартість вчинків залежить від ступені свобідної любови серця до добра, для якого вчинок виконується. Найбільша помилка моральної теорії є утотожнення доброго й розумного. Сучасники хочуть, на думку Юркевича, «бути розумними без переконання та моральними без героїзму («подвига»); і одно, і друге тому, що ми переносимо основні початки душевного життя із глибин серця в світлу сферу спокійного, безстрасного та безучасного розуму».

Розуміється, розум грає певну ролю в нашій поведінці, але його правила і приписи можуть дістати моральний сенс лише тоді, коли ми вже живемо і діємо згідно зі своїм моральним призначенням. Закон розуму сам по собі не може бути принципом моральної поведінки. Приписам розуму бракує сили, що переводила б їх в дійсність. Приписи розуму не є причини людських вчинків, як є причиною падіння тіл сила тяжіння. Припис розуму тільки відкриває перед нами перспективу якихсь вчинків, яких ще немає, але яких ми можемо чекати. Чи можу я виконати припис розуму і чи буду я його виконувати, про це моральне законодавство розуму нічого не говорить. Розум може щось вимагати, щось приписувати лише тоді, коли має перед собою живу і одушевлену людину. Самі приписи розуму повинні відповідати природі людини, не бути їй чужими. *Розум* править, кермує, панує, але *серце* породжує. Із глибини духа породжується любов. Юркевич порівнює відношення розуму і серця з відношенням полум'я і олії, що цим полум'ям горить, – «коли в серці зменшується олія любови, світильник згасає, і моральні принципи і ідеї темніють, а потім і зовсім зникають зі свідомости». І наша совість свідчить нам, що серце є основа морального життя. Нас не зачіпають закиди, що наш розум помилився, що ми не послухали розуму. Ми приймаємо такий закид байдужо – як закид в тому, що ми помилилися в математичних обрахунках. Глибокий сенс і значіння мають натомісць такі докори совісти, які направлені проти нашого серця, які вважають наші злі вчинки не результатом помилки розуму, а плодом нашого злого серця. Єство християнської любови в тім і полягає, що не наш розум, а наше серце приймає страждання і потреби ближнього так, ніби це були його власні переживання. І вже коли наша діяльність звертається до зовнішнього світу, цей настрій серця приймає форми окремих певних доброчинів – справедливости, чесности, вірности і т. д.

На думку Юркевича, і релігійне переживання теж своєрідно одкриває перед нами той факт, що серце є глибша основа душевного життя. Усюди у матеріяльному світі ми бачимо причини і наслідки. Коли б усе існуюче так само складалося із наслідків і причин, у нас не було б можливости говорити про безумовну, абсолютну причину, про Бога; якраз ми тому зводимо усі кінці і початки усього існуючого до Бога, що наша самосвідомість показує нам в нашім душевнім житті таку першу причину, глибше якої ми вже нічого не бачимо, – це є наше серце. Бо наше серце має в собі усю безпосередність буття, первісно поставленого Богом. Тому можемо сказати – «основа релігійної свідомости людського роду лежить в серці людини: релігія не є щось стороннє для його духовної природи, вона утворена на природному ґрунті». Бо не розум є для нас головний аргумент за буття Боже, а серце – «яке б значіння не мала думка про Бога, як загальну субстанцію річей, ми повинні

визнати, що не до цього Бога звертається людина в своєму релігійному почутті, не перед цим Богом вона виливає скорботу своєї душі, падає на коліна і молиться. Серце людини підноситься у вірі й молитві до такої істоти, яка може слухати його ридання і полегшувати його страждання...» (Рецензія на «Лексикон» Гогоцького).

Юркевич вважає, нарешті, що його філософія серця розв'язує проблему відношення *знаття і віри*, розділяючи ті душевні функції, на яких вони базуються, і їх діяльність. Він вважає, що таким чином він з'ясовує сполучення в людині свідомости «людської», природної та свідомости «християнської». На цих двох основах – на розумі і серці – базуються ці обидві сфери людського душевного життя. На жаль, Юркевич не розроблює цієї теми далі. Бо треба показати не лише *сполучення* знаття і віри в одній свідомості, а і обґрунтувати їх *згоду*. Та для Юркевича ця згода була, мабуть, безпосередньо засвідчена його релігійним досвідом.

6. «СЕРЦЕ» І «ГОЛОВА»

Юркевич не обмежується лише доказами того, що сфера розуму не вичерпує собою усього душевного життя. Він робить спробу показати, в чому саме полягає єство, зміст сфери серця.

Вчення Юркевича до певної міри нагадує ті початки теорій підсвідомого, які намічав дехто з сучасних йому та старших за нього романтичних психологів (фон Шуберт, Бурдах, Карус, вже на початку XIX століття – Новаліс). Але Юркевич відріжняється і від них, і від пізніших представників теорій «підсвідомого», а саме тим, що для нього «серце» не є *нижча* в порівнянні з «головою» функція, а навпаки – скоріше *вища*. Те «серце» не є і цілком *позасвідоме*, воно тільки до певної міри глибше заховане в своєму бутті, його життя є менш розчленоване і ясне, аніж життя розуму. Та для Юркевича вчення романтиків або деякі споріднені думки Шопенгауера могли мати значіння лише доповнень до тих поглядів на душевне життя, які він знайшов у Св. Письмі. У Св. Письмі до серця відносяться не тільки почування, пристрасті, моральні переживання, а навіть і акти пізнання. Стан серця є весь душевний стан людини, і ніколи зовнішні прояви, думки, слова і діла не можуть виявити цього стану цілком.

Ми не будемо детально зупинятись на фізіологічних міркуваннях Юркевича, який гадав, що можна зв'язати життя тієї сторони психіки, яку він зве «серцем», з діяльністю кровоносної системи і серця яко тілесного органу – її осередка. Почасти цей зв'язок усіх почувань, афектів і волевих актів з діяльністю «кровоносної системи» зараз не зустріває ніякого сумніву. А деталі для нас тут не цікаві.

Юркевич протиставляє «серце» і «голову» і без залежности від локалізації цих сторін психіки, за їх змістом. «Голова» – це теоретичний елемент

духу, розум, і йому підрядні функції духа. «Серце» – моральний або практичний елемент духа, себто основа волі і афектів. Відношення серця і голови не є відношення залежности одного із них від другого, не є відношення паралелізму подій в обох. Серце є, як висловлюється Юркевич, «задушевний» елемент в житті душі. Це значить в першу чергу, що в душевнім житті є більш значні і важливі змісти, ніж ті, що є приступні нашому досвіду і спостереженню. В людській душі є сторони, що неприступні неабсолютному пізнанню («глибоке серце»). Серце є основа душевного життя. Розум – тільки світло, яке цю основу освітлює. Душа живе не тільки, як оце світло, але і як те єство, що цим світлом освітлюється. Життя ж духовне зароджується наперед світлом розуму – в пітьмі, себто в глибинах, які є неприступні нашому зору. Лише на цій основі повстає потім світло знаття і розуміння. Розум є вершина, а не корінь душевного життя.

«Серце» є той принцип в душевному життю, якого не можна вивести із більш елементарних, примітивних форм душевного життя: людська душа не тому одріжняється від інших нижчих форм душевного життя, що вона «розвинулась» під впливом якихсь зовнішніх причин. Ні! Людська душа первісно має цілком своєрідний зміст, що подібний до примітивніших форм душевного життя, але є цілком осібний і своєрідний. До найсвоєріднішого в душі належить моральна *особистість* людини, для якої не знайдемо в душі підстави певного, закономірного механізму, а також те почуття і свідомість безмежного, для яких немає певного носія або представника в окремих з'явищах душевного життя. Так саме до цієї ж сфери належить і своєрідність кожної індивідуальної душі, те, що робить її неподібною до усякої іншої душі. До цих найглибших сторін психіки не можна прикласти аналітичну методу, що розчленовує з'явища та ставить питання про закони, які ними керують. Усяка аналіза припускає ріжноманітні і складні з'явища, які вона і розкладає, розчленовує. Основа ж душі – серце – є просте і тому не піддається аналізі. Тому-то наука не може знайти загальних принципів для того, щоб вирахувати наперед вчинки людські, бо вони виходять із первісної і простої основи, яку Юркевич називає, напр., «таємниця серця людини», «глибина серця».

Юркевич одхиляє однаково два протилежні пункти погляду на душевне життя – містичний та емпіричний. Містицизм вважає, що усі форми душевного життя, в тому числі і розум, є лише слабий і неясний вияв повноти сердечного життя. Містик хоче поринути в темне почуття єдности і безмежности, в ту глибину серця, де нарешті згасає усяке світло свідомости. Містицизм хоче замінити довгий шлях душевного розвитку, який дійсно має привести до цієї цілі, одним скоком, безпосередньо і разом опинитися коло цілі. Емпіризм вважає можливим звести усе багатство душевного життя до кількох основних форм і з них виводити усі інші. Але цей пункт погляду виявляє свою повну нездібність з'ясувати основи індивідуальности людини, безсмертя

душі, релігійну свідомість і багато таємничих та дивних з'явищ душевного життя. Правда лежить посередині між містицизмом та емпіризмом. Серце породжує лише *ті* з'явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце *не втручається*. Воно лише розкриває себе в цій сфері і то не разом, а помалу та раз від разу. В глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлінь, які не вміщуються в закінчені, обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічности.

Ці міркування, як ми вже зазначали, дають своєрідне розуміння сфери підсвідомого і її ролі в душі, як глибокої і вищої за свідоме основи свідомого психічного життя. Але філософія серця Юркевича є також і послідовна та гостра критика інтелектуалізму в психіці. Юркевич є представником емоціоналізму в психології, в основу душевного життя він кладе не розум і не волю, а емоціонально забарвлений принцип. Та вчення Юркевича про серце в дусі теорії підсвідомого так і не було далі розвинене. Якщо пізніше в деяких пунктах просто протилежна Юркевичевій (і романтичній) теорія підсвідомого Фройда, не дивлячись на свою однобічність, досягла великого успіху, то і емоціоналізм Юркевича знаходить представників та оборонців і в сучасній психології. Не зупиняючись на західніх представниках емоціоналізму, згадаємо, що в російській релігійній філософії пункт погляду Юркевича було прийнято і Соловйовим, і С. та Є. Трубецькими, і Флоренським. На психологічному ґрунті емоціоналізм обороняє земляк Юркевича – В. Зіньківський. В західній літературі (Т. Рібо, Г. Маєр) спроби піднести значіння емоції часто сполучені з «раціоналізацією» самого емоціонального життя (*«логіка почуття»* Рібо, «емоціональне *мислення*» Маєра). Визнання емоціонального підкладу усього психічного життя у «психоаналітиків» зв'язане переважно з визнанням впливів «підсвідомого» («глибокого серця») за джерело лише «ненормальностей» і «порушень» психічного життя. Послідовний, глибокий та широкий «емоціоналізм» знайдемо, може, лише у Макса Шелера.

7. МИР З БЛИЖНІМИ

Юркевич не залишив нарису своїх етичних поглядів. Лише принагідно (в статті «Изъ науки о человѣческомъ духѣ», в замітці «Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія») він розвиває певні моменти етичної теорії.

Юркевич вважає, що рід, племено є, так би мовити, «спершу», ніж індивід. Історія людського роду починається історією колективу, і людина довго не вміє і не хоче виділяти себе із загалу. Моральність людини є моральність племена, і знаття людини – авторитет старших; почуття людини – радість і жаль – є почуттями не *за себе*, а за щастя і нещастя племена та роду; людина

оцінює себе згідно з тим, як вона оцінює ціле, ніби досконаліть і хиби племена безпосередньо належать індивідууму. *Загальне добро* є мета первісної людини, і вона лише значно пізніше виділює свою користь із користи цілого. Але цей зв'язок людини з оточенням йде далі, ніж її племено, рід; людина зв'язує себе зі світом, що є навіть поза межами людської громади. «Живі потреби серця, що любить, що ще не охололо від досвіду, змушують людину бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого і одушевленого. Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке бажало б усюди бачити добро, щастя, солодку гру життя, усюди хотіло б зустрівати істоти, що радуються, гріють одна одну теплотою любови, що є зв'язані між собою приязню та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі *здійсненого загального щастя* вона уявляє собі світ, що є гідний існувати». Але навіть і сучасна людина, що вже відірвалася, виділилася із буття лише в суспільстві і для суспільства, що є вже егоїстична, не може тільки цим егоїзмом керуватися не лише у відношенні до інших людей, але і до природи: «Коли ви бачите, як в'януть квіти у вашім саду, вас охоплює якесь почуття, що подібне до жалю. Ви не бажали б, щоб і це життя страждало. Усе, що нагадує вам про страждання живих істот, викликає у вас жаль, – жаль не за себе, а за цілком чуже для вас життя. Так вже неодушевлена природа породжує у вас своїми враженнями почуття не лише естетичні, а й моральні, ваше серце переживає легке хвилювання від ідеї *загального добра*, здійснення якої ви бажали б бачити усюди, куди б ви не направили зір». В душі людини є переживання, які непотрібні, зайві для мети змислової самоохорони. Це є *богоподібне* в людині. Людина визнає *право речей* як таких, цікавиться ними (стремить до їх пізнання) незалежно від того, чи має це для неї якусь користь. Тим більше визнає людина *право живих істот* на життя, цікавиться їх долею, яка і викликає в серці людини співчуття, зацікавлення і любов. Людина подвійна по своїй природі, – егоїзм не може ніколи обмежити собою усього змісту душевного життя людини.

Вважаючи, таким чином, що людині є властивий, так би мовити, «етично-естетичний» погляд на світ, погляд, повний співчуття та любови, погляд, який виникає із природи *серця* людини, Юркевич так само на стремлінні серця грунтував і те відношення до людей, що ми його можемо назвати специфічно-етичним. Це етичне ставлення до людей є в основі своїй «мирне». Тварини, маючи протилежні бажання, «необхідно приходять до взаємної ворожнечі між собою, знищують одна одну – і або досягають свого бажання через загибель інших, або ж самі гинуть. Людина, як моральна особистість, не підлягає цій необхідності сліпо стикатися з людьми і ворогувати з ними»... Моральні вимоги справедливости та любови ведуть до встановлення миру між людьми, загальної приязні та братства. В цьому сенс старовинного привітання – «мир тобі!»

Кожна людина має стремління доповнити себе іншими людьми не тільки в матеріяльному, а головним чином в духовному сенсі. «Людина має моральний потяг до людини, як для того, щоб від її слова і від її думки дістати внутрішні побуди, так і для того, щоб у свою чергу відкрити їй свою душу, свої думки, бажання, радощі і страждання. Тут ми маємо так зване *почуття людськости*, яке дає нашій породі окреме, найвище значіння серед одушевлених істот цього світу і яке взагалі буває ображене ворожим відношенням однієї людини до другої». Основне джерело цього почуття є правдива і тепла релігійність.

«В кожному становищі і при всякій діяльності ви можете кидати сім'я миру, яке якщо не завше помітне для зору людського, то завше його побачить усевидячий Бог, як чисті початки загального добра». Єдність усього людства в одній вірі і одній думці, під одним законом – повна і безумовна єдність людськости під одним Богом – це найвища ціль людського роду. «Усі наші вчинки, уся наша поведінка має керуватися вірою, що Ісус Христос покликав весь людський рід до єдности під одним Богом. Хто перевів цю віру із простої думки в живий зміст свого духа, із голови у серце, той в кожній людині вбачає *свого* ближнього, знайомого, рідного, брата. Незгоди і сутички між людьми, невідхильні в житті, не згасять в ньому почуття цієї духовної споріднености людей, себто не згасять в ньому правди й любови, які є загальні і загальнозначні підстави для встановлення між людьми миру і братської спільности».

8. СВІТОГЛЯД І ОСОБИСТІСТЬ

В світогляді Юркевича зустріваємо спорідненість з філософічними течіями, які ми вже зустрівали на українському ґрунті в тих або інших відмінах, – це платонізм («ідея»), патристика («серце», релігійність), романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея «цілісної філософії»)... Можна говорити і про те, що певні риси його світогляду вже зазначили себе як типові для *українського* світогляду (емоціоналізм, натяки на думку «душа – мікрокосмос»). Слухач Юркевича – Володимир Соловйов – підкреслює українську вдачу Юркевича: «Юркевич був родом з Полтавщини, походженням українець і назавше заховав у характері і мові яскравий відбиток свого походження... Індивідуальний характер Юркевича склався, без сумніву, на загальному тлі української натури. Їй відповідала його задумливість, поглибленість в себе, чутливість більш інтенсивна, ніж екстенсивна, – також впертість і замкненість, що доходила до хитрости... Юркевич мав нахил до мовчазної контемпляції або до тихого обміну думок з небагатьма приятелями... До оцих рис треба додати ще одну, теж українську – особливий рід сконцентрованого гумору,– він смішив мене, сам лише ледве посміхаючись».

Безумовно зв'язані з національним характером і індивідуальні, своєрідні риси Юркевича, – це його надзвичайна «обережність» у вислові думок, позитивний характер його філософії, відсутність конструкцій, а стремління базуватися на «досвіді» в ширшому сенсі, себто на «досвіді» не лише змисловому, а на «досвіді розуму». Юркевич – свідчить Вол. Соловйов – «був свідомим ворогом поспішних узагальнень і безгрунтовних конструкцій... філософічних систем, які із одного принципа, звичайно однобічного і з необхідности упередженого і недостеменного, сміло виводять усе існуюче... Ми не повинні виводити усе існуюче із одного припущеного нами принципу, а помалу і совісно зводити усе існуюче до його дійсних початків та внутрішнього сенсу і в цьому між собою згідному сенсі усього даного вбачати, поскільки це можливо, абсолютну правду. Таким чином, пункт погляду Юркевича був широкий, вільний від усяких свавільних та наперед встановлених обмежень, емпіризм, що обіймав і усе дійсно-раціональне, і усе дійсно-надраціональне, бо як те, так і інше... існує емпірично в універсальному досвіді людства з не меншим правом на визнання, ніж усе видиме та тілесне».

Для думки Юркевича надзвичайно характерно, що він не хотів вживати понять в якомусь вузькому однаковому завше сенсі. Він вимагав дистинкцій і одріжнень ріжних сенсів почуття. Він вважав насильством підганяти дане під загальні, завше одні і ті самі категорії: так, в пізнанні світу «категорія буття є така проста, вузька та інертна, що взагалі з нею не можна нічого почати, і тому ввесь зміст наших думок і досвідів треба насильно переробити, штучно опрацювати до таких простих означень, які утотожнилися б з фатальною простотою та монотонністю ідеї буття... Буття не є *таке* безумовне і безвідносне положення. Як рух буває ріжний в залежності од прикмет та відношень того, що рухається, так і буття має ріжні ступені: воно є положення, що приймає ріжний сенс, в залежності від змісту, про який говоримо, що він є». Юркевич намічає, таким чином, певний «методологічний плюралізм» – визнання ріжноманітних шляхів до правди в ріжних сферах. В можливості *абсолютного* пізнання Юркевич, взагалі кажучи, сумнівається. Але він припускає можливість пізнання *про абсолютне*, про Божество. Та і тут він бачить можливість *ріжних* шляхів: релігійне почуття, розумування про факти досвіду, містичне переживання... Детального аналізу ріжних шляхів пізнання Юркевич не встиг дати.

Прекрасними словами закінчує Володимир Соловйов свої спогади про Юркевича – 25 років *по його смерти*. Згадується його філософічна постать Соловйову так: «спокійний і... живий, – що заспокоївся не на вже зробленому кроці, а на ясній свідомості великої путі, що лежить перед ним, ішов він помалу до вищої цілі, зупиняючися іноді, щоб – поглянути на красу Божого творіння».

9. ЛІТЕРАТУРНІ ВКАЗІВКИ

Твори Юркевича, на жаль, і досі розкидані в ріжних виданнях. Як вже згадано, його рукописи не видані, зокрема, дуже важливий рукопис «Метафізики»; невідомо, чи заховалися літографовані записи його лекцій, що видавали його московські слухачі.

Даємо тут спис найважливіших статтів Юркевича з філософії:

1. «Идея». «Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1859, X–XI.
2. «Матеріализмъ и задача философіи», там саме, 1860, III.
3. «Сердце и его значеніе в духовной жизни человѣка по ученію слова Божія». «Труды Кіевской Духовной Академіи», 1860, I.
4. «По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщенныхъ въ Философскомъ Лексиконѣ», там саме, 1861, I, II.
5. «Доказательства бытія Божія», там саме, 1861, III, IV, V.
6. «Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія», там саме, 1861, III.
7. «Изъ науки о человѣческом духѣ», там саме, 1860, III.
8. «Языкъ физіологовъ и психологовъ». «Русскій Вѣстникъ», 1862, IV, V, VI, VIII.
9. «Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта». «Московскія Университетскія Извѣстія», 1865/6, V.
10. «Игра подспудныхъ силъ...». «Русскій Вѣстникъ», 1870, IV.

Деякі з педагогічних праць Юркевича теж мають цікавість, а саме:

1. «Чтенія о воспитаніи», Москва, 1865, IV+272.
2. «Курсъ общей педагогики», Москва, 1869, стор. XV+404.

Написано про Юркевича небагато. Порадити можна, власне, лише чотири статті: Дві згадки про Юркевича *Володимира Соловйова*: «О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича», передрукована в «Собраніи сочиненій», т. I, 162–187 (тут досить докладний виклад статті «Серце») і «Три характеристики» – в «Собраніи сочиненій», т. VIII, 424–429 (гарна характеристика Юркевича); дуже добрий виклад філософічних поглядів Юркевича в статті Ґ. Ґ. Шпета: «Философское наслѣдіе П. Д. Юркевича» («Вопросы философіи и психологіи», 1914, V); біографічний нарис дає о. *О. Ходзицький*: «Профессоръ философіи П. Д. Юркевичъ» («Вѣра и разумъ», 1914, 18, 20, 22, 24). Я готую невелику монографію, присвячену філософії Юркевича.

X
ФІЛОСОФІЯ НА ПОСЛУГАХ НАУК

1

Друга половина XIX віку характеризується якимсь розпадом і роздробом потоку філософічної думки. Почасти це просте зниження, «підупад» думок, які опановували філософічну думку протягом першої половини віку: такий епігоністичний характер має гегеліянство або шопенгауерівство другої половини віку, – ані нових думок, ані нових «настроїв» епігони не дають. В меншому ступені, але теж як «підупад», можна схарактеризувати і «кантіянство» кінця XIX віку, бо і воно є епігонським в значній мірі. Далі це є підупад суто теоретичної філософічної думки: філософія йде у найми до конкретних наук, почасти перетворюючися в методологію наук, почасти обмежуючися спробами синтези і систематизації матеріялу, поназбираного конкретними науками; лише гносеології і історії філософії ще уділяється самостійне місце поруч з конкретними науками. Нарешті, ті дійсно визначні постаті, що з'являються в ці часи, залишаються непомічені і самотні (Лотце, Ф. Брентано, Ніцше).

Немає дива, що і на Сході Європи стан утворився в цілому той самий. Та навіть ще гірше – тут приєднався до загальних умов ще вибух просвіченості, що її в таких формах і в такому розмаху майже не знала Европа. Вульгарний матеріялізм (стилю Молешота – Бюхнера) або не менш вульґарний позитивізм (стилю Літре – Вирубова) зробився єдиною філософією, що вважалася гідною бути прийнятою з пункту погляду того соціяльного радикалізму, що запанував на десятиліття серед широких кол інтелігенції. Слова Пісарева про філософію є одним із найліпших виявів такого настрою: «Філософія втратила свій кредит в очах кожної людини, що нормально мислить; вже ніхто не вірить в її шарлатанські обіцянки, ніхто не віддається їй з пристрасним захопленням... Якщо нормально мислячі люди і звертають на філософію свою увагу, то це робиться лише для того, щоб або посміятися над нею, або ж вколоти людей за їх вперту дурість і їх подиву гідну легковірність. Серйозно займатися філософією може нині тільки людина або напівбожевільна, або

хибно розвинена, або – до крайнього ступеня неук». Тому-то і серйозна філософічна думка зустрівала в російській (а почасти і українській) пресі лише знущання і насмішку. Видання творів Сковороди у 1861 році привело лише до таких оцінок його філософії, як «семинарская мертвечина», «схоластическая ерунда». Напади Чернишевського довели до одчаю Новіцького, який і припинив дальшу працю над своєю монументальною історією філософії, що зробила б честь російській філософічній літературі. Юркевича лаяли і висміювали. Так само повелось і серйозному і вдумливому позитивісту – В. Лесевичу, поки його, на його щастя, не заслав до Сибіру російський уряд, що надало йому зразу певного ореолу революційности і припинило напади на нього. Немає дива, що філософія сходить на манівці або залишається лише в тісному співжитті з конкретними науками.

Щодо української філософічної думки, то для неї є ще специфічні труднощі. Друга половина XIX віку – період найбільшого національного підупаду на Україні. Інтелігенція або цілком русифікується, або в такій мірі одривається од народнього життя, що лише з певними обмеженнями та застереженнями ми можемо називати тих або інших представників філософічної думки «українцями». Певна кількість імен *тих, що стояли в тіснім зв'язку з українським культурним рухом*, все ж залишається. Цими іменами, розуміється, не обмежується список тих мисленників, які своїм походженням та життям належали до української території. Але в інтересах наукової об'єктивности ліпше забагато обережности, ніж замало. Тому треба обмежитися лише небагатьома іменами, маючи до того на увазі, що повне зрозуміння філософічної творчости українських мисленників цього часу можливе лише на ґрунті культурних традицій – російської і (в деяких випадках) польської.

2. ОЛЕКСАНДЕР ПОТЕБНЯ

Олександер Опанасович Потебня (1835–1891) з Роменщини, вихованець Харківського університету, де на нього, між іншим, мали вплив Рославський-Петровський і Метлинський. Як професор і автор сили розвідок, Потебня придбав великий вплив, який навіть збільшився по його смерти, – «потебніянство» було і досі є розповсюдженою лінгвістичною течією на Україні і в Росії. Значіння мали також і студії Потебні з україністики – аналізи українських пісень, видання творів Квітки і Манжури, переклади на українську мову Гомера.

Сама особа Потебні надзвичайно імпонувала учням: «Професор притягав своєю особистістю, своїм змістом, своїми поглядами; за вченим ми бачили людину, за теоретичним викладом спеціяльної науки ми бачили іншу правду, що передавалася нам не доказами, а переконанням, не логічною аналізою, а настроєм. Нас притягала ця широта поглядів, це проникнення в єство явищ, – це стремління ідеалізувати явище, не втискаючи його силоміць в

простолінійні узагальнення... Перед збудженим слухачем вставав безмежний простір царства думки, царства правди» (Ґорнфельд). «Потебня стояв на височині свого становища..., вражаючи слухачів своєю ерудицією та дивною силою і гнучкістю свого розуму... Вони схилялися перед його науковою діяльністю, схилялися перед його чесністю і правдивістю». Потебня однаково імпонував цілісністю свого світогляду і суворістю своїх моральних принципів (Халанський).

Потебня як філософ працював майже виключно над філософією мови. Лише принагідно він висловив деякі основоположення свого світогляду, деякі погляди на філософію та її значіння. «Наука розбиває світ, щоб знов скласти його в злагоджену систему понять. Але ця мета віддалюється, коли ми до неї наближаємося, система завалюється від усякого факту, що в неї не увійшов, а кількість фактів не можна вичерпати. Поезія попереджає недосяжне аналітичне знаття гармонії світу, вказуючи на цю гармонію конкретними образами, що не вимагають безмежної множини принять, і, заміняючи єдність поняття єдністю уявлення, певним чином винагороджує за недосконалість наукової думки та задовольняє природжену людині потребу бачити усюди ціле і досконале. Призначення поезії – не тільки підготовляти науку, але тимчасово влаштовувати і закінчувати невисоко над землею будову, що нею вибудована. В цьому схожість, що її вже давно помітили, між поезією і філософією. Але філософія є приступна лише небагатьом: важкий хід її не викликає віри до неї з боку почуття незадоволення однобічною уривчастістю життя, що занадто вже помалу лікує моральні страждання... В цих випадках рятує людину мистецтво, зокрема поезія і релігія, що первісно тісно з нею була зв'язана». Як повинна ставитися ця споріднена з поезією філософія до життя? «На річці Удаї, на піску був колись громадський ліс, стояв і шумів, даючи тінь і сховище звірю і птиці, покриваючи землю листом. Його вирубали, почасти спалили, а гроші віднесли задля вищої мети цивілізації до шинку та казьонної скарбниці. Ще довго стирчали пні і затримували на місці тонкий шар листового перегною; але пення повикорчовували, худоба стовкла землю в порох, вітер його рознів, дощі змили до річки, а нині там голий пісок; не росте ані чебрець, ані полинь і худоба не заходить... Вправді філософічний розум повинен стояти вище за жаль по шуму і тінистому листу, заспокоюючи себе тим, що матерія не гине, а перетворюється в усе нові та нові форми, і що хоч у селян немає лісу, а в худоби – пасовиська, але десь коло Таганрогу міліє від наносів море, і коли воно остаточно зміліє, там, може бути, виросте ліс, ще ліпший за старий. Віра в удосконалення цього світу, що є найліпший із світів, тому, що лише він один є нам скільки-небудь знаний, яку підтримують і наукові міркування про повстання вищих форм органічного життя, яка є потрібна для заспокоєння духа, не повинна засліпляти наші очі щодо хитань рівня життя». Ця віра є «одна із неодмінних сторін людського життя», поскільки сили розуму і сфера нашого пізнання завше є надзвичайно обмежені.

Ми вже згадали, що центр уваги Потебні – філософія мови. Потебня йде в ній за В. Гумбольдтом, Лотце та Штайнталем. Мова є знаряддя думки. Тому філософія мови Потебні зачіпає багато питань теорії думання і теорії пізнання. *Наука і мистецтво* – лише ріжні шляхи *пізнання*; з них мистецтво є навіть перший і первісний шлях. Аналізи Потебні переходять до теорії поезії. На жаль, ще і досі не виділене тут цінне від того, що вже віджило свій час, оригінальне від позиченого.

Із українців, учнів Потебні, філософією мови, філософією національности і психологією творчости займався *Дм. Овсянико-Куликовський* (1853–1920); філософії національности та характерології українського народу торкався *М. Ф. Сумцов* (1854–1924).

Із творів Потебні мають значіння для філософа в першу чергу: «Мысль и языкъ» («Журналъ Мин. Нар. Просв.», 1862, окремі видання 1892, 1913, 1922); «Изъ записокъ по русской грамматикѣ», частина I, 1874, 2 вид. 1899; «Изъ лекцій по теоріи словесности», 1892; «Языкъ и національность» («Вѣстникъ Европы», 1895); «Изъ записокъ по русской грамматикѣ», ч. II, 1899; «Изъ записокъ по русской словесности», 1905; «Замѣтки» – про Л. Толстого та Достоєвського («Вопросы теоріи и психологіи творчества», т. V, 1913).

З праць про Потебню звертає увагу на його філософічні погляди – *Т. Райнов*: Александр Афанасьевич Потебня, П., 1924.

3. ВОЛОДИМИР ЛЕСЕВИЧ

Володимир Вікторович Лесевич (1837–1905) народ. на Лубенщині, вчився в гімназії в Києві та інженерній школі, в Інженерній Академії та Академії Генерального штабу в Петербурзі. В 50-х роках він почав літературну працю, що нею займався все життя, друкуючи в російській прогресивній журналістиці статті філософічного, загальнонаукового та етнографічного характеру. 1879 р. він був засланий до Сибіру, де і пробув два роки, з 1882 р. жив змінно на Полтавщині та в Петербурзі. В останній період життя Лесевич близько стояв до українського руху, але усі його праці друковані російською мовою. Крім дрібніших статтів, що зібрані в трьох великих томах («Сочиненія», Москва, 1915 рік. Мало вийти ще два томи; філософічні праці ввійшли у видані три томи цілком), він видав окремо теж перевидані в збірці творів: «Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи» (СПБ, 1877), «Письма о научной философіи» (СПБ, 1878) і «Что такое научная философія?» («Русская мысль», 1888–9 і окремо СПБ, 1891). По смерти Лесевича вийшла брошура «Емпиріокритицизмъ какъ единственная научная точка зрѣнія» (СПБ, 1909).

Лесевич був «строгий логік, тонкий і проникливий критик, прекрасний стиліст, великий знавець сучасних напрямків західньоевропейської філософії,

переконаний пропаґандист своїх ідей... Правда, його не можна назвати «творцем», а тільки популярізатором, не можна назвати «пророком», а тільки оповістником» (М. Гордієвський). Але, звернувши увагу на той час, на який припадає його чинність, ми повинні будемо визнати, що роля його в розвитку російської філософічної *культури* була не мала. Він знайомив російське суспільство з Контом та післяконтівським позитивізмом. Але твори Лесевича не привчали читача просто безкритично засвоювати ті або інші чужі думки. Лесевич ставився до західньоевропейської літератури критично. Він вказує хиби і помилки навіть у найбільших авторів позитивізму, у самого основоположника позитивізму О. Конта, він хоче ставитись до минулого справедливо і не відкидає просто усієї допозитивістичної філософії (як це робив дехто з позитивістів), зазначає позитивні риси і історичне значіння навіть в найбільш далеких йому точках погляду, як-от у середньовічній філософії. Навіть вороги позитивізму ставилися до філософічної діяльности Лесевича з повною пошаною та визнанням (Вол. Соловйов).

Філософічний шлях Лесевича – це перехід від позитивізму контівського до німецького позитивістичного кантіянства, а від цього останнього до того, що він зве «емпіріокритицизмом» – до поглядів Авенаріуса. Основна тема філософії, на думку Лесевича, – гносеологія, тому його не задовольняє О. Конт, що не розвинув гносеології, тому він відкидає і дуже важливу складову частину світогляду Конта – його позитивну релігію (II, 326). Центральне ставлення гносеології веде Лесевич до Канта. Правда, він не хоче обмежитися *лише* гносеологією, на підставі гносеології він хоче збудувати «світогляд, який складено із цілої чи усієї цілокупности позитивного знаття» (I, 56). «Позитивна філософія є світогляд, складений із методичного ладу філософічних наук, що охоплюють собою усю цілокупність позитивного знаття» (I, 68). Усунення метафізики, щоправда, приносить навіть «деяку шкоду», «бо наука, що відкинула метафізику і що не знає ще ніякої іншої філософії, залишається без узагальнень і засуджує себе на накупчення матеріялу, значіння якого вона ще не усвідомила цілком певно» (II, 431). «Філософія перестала бути цілком окремою наукою ... вона не виділяє собі окремої сфери, не має претензії на окремий об'єкт і власну методу; але їй і не треба цього усього: вона знов дістала значіння пізнання в найвищому і найкращому сенсі цього слова» (II, 9, 225). Гносеологію і розробляє переважно Лесевич, ідучи за німецьким позитивізмом – Ласом, Рілем, Герінґом, пізніше Авенаріусом, Пецольдом... Але і «космологія», наука про світ повинна бути розроблена – «позитивна філософія є світогляд, що розуміє світ як зв'язану єдність, яку управляють питомі їй закони, що відкриті при допомозі наукової методи і зведені у групи, які репрезентують сфери окремих наук, сполучених гієрархічним зв'язком, який залежить від градації з'явищ дійсного світу» (II, 431), – бо «предмет позитивної філософії є дійсність... себто та частина всесвіту, що приступна нашому спостереженню та досвіду» (I, 56). Та до розроблення

цієї науки про світ Лесевич не підійшов, обмеживши своє завдання дослідженням шляхів до космології, дослідженням проблеми пізнання, розробленням підстав загальної наукової методології – як вже сказано – в дусі німецького гносеологічного позитивізму.

Про Лесевича див. *М. Журливий*: «В. Лесевич яко філософ», Одеса, 1915.

4. А. А. СПІР

З України (з Єлисаветського повіту на Херсонщині) походив і видатний філософ другої половини XIX в. А. А. Спір, або Шпір (1837–1890), який, щоправда, життя своє прожив за кордоном – в Німеччині і Швайцарії, і праці свої друкував в західньоевропейських мовах. Німець з походження, Спір цікавився українським народом, народньою творчістю, українською літературою. Чи відбилося це на його філософічних поглядах, залишається недослідженим.

Подаємо тут спис творів Спіра й головної літератури про нього.

Головні твори Спіра:

1. Die Wahrheit (псевдоним: «Prais»), Lpz., 1866 (2 вид. під своїм ім'ям, Lpz., 1867).
2. Denken und Wirklichkeit, 1873, 2 вид. 1877, французький переклад 1916.
3. Moralität und Religion, 1874, 2 вид. 1878, італійський переклад 1911.
4. Esquisses de la philosophie critique, Париж, 1887, рос. переклад 1901, італійський переклад 1913.
5. Novells Esquisses de la philosophie critique, Париж, 1899. Еспанський переклад 1904.

Крім того, виходили збірки його творів:

1. Kleine Schriften, 1870.
2. Studien, 1883.
3. Gesammelte Schriften, 4 томи, Leipzig, 1883–85.
4. Gesammelte Werke, 2 томи, Leipzig, 1908–1909.

Головна література про Спіра:

1. *S. Spitzer*: Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spir's. Вюрцбурзька дисертація, 1896.
2. *Theodor Lessing*: A. Spir's Erkenntnistheorie. Ґісенська дисертація, 1899.
3. *L. Brunschvieg:* La philosophie religieuse de Spir, в «Comtes rendus du 2-e Congrés international de philosophie», 1904.
4. *A. Zacharoff*: Spir's theoretische Philosophie dargestelt und erläutert. Єнська дисертація, 1910.
5. *J. Benrubi*: Spir et la mysticisme philosophique, в «Revue des Idées», Paris, 1911.

6. *И. Румер*: Философия Шпира, в «Мысль и Слово», том I, Москва, 1917.
7. *B. Groethuysen*: A. Spir, ein russischer Philosoph, в «Wissen und Leben», Zürich, 1920.
8. *Н. А. Пулевич:* Воспоминанія объ А. А. Шпирѣ, «Кіевская Старина», 1895, I, VII–VIII.

5. КЛИМ ГАНКЕВИЧ

На Західній Україні народ. і прожив *Клим Ганкевич* (1842–1924), що склав докторат у Відні 1868 р., працював як гімназіяльний професор в Перемишлі, Станіславові, Чернівцях і опублікував за своє життя чимало – здебільшого дрібних – праць з філософії, філології, етнографії. До філософії мають відношення в першу чергу такі його праці:

1. Grundzüge der slawischen Philosophie, I. Heft, Krakau, 1869, 2 вид. Rzeszow, 1873.
2. Психологія, 1870.
3. Życie, pismo a system filozoficzny B. Trentowskiego, Stanisławów, 1871.
4. Über die Grenzgebiete der Philosophie und Matematik («Leipzieger Zeitschrift für exakte Wissenschaften», 1872).
5. Die Volksphilosophie bei der Kleinrussen («Auf der Höhe. Internationale Revue», Leipzig, 1881).

Ганкевич стоїть під впливом Гегеля та польських філософів (зокрема Лібельта і Трентовського). Його спроби дати характеристику славянської філософії, на жаль, не дуже глибоко сягають, і фактичний матеріял є почасти хибний. Та все ж він дав трохи чи не перші спроби характеристики славянської філософічної думки на широкій основі. Викладу власного філософічного світогляду він не дав.

6. СОЦІОЛОГИ

До періоду підупаду чистої філософії належить і кілька соціологів, – з них варто окремо згадати І. Федоровича, О. Стронина, Л. Мечникова, М. Туган-Барановського.

І. Федорович – галичанин. Знаємо про його дуже мало. Його «Афоризми» було видано в Коломиї 1883 року, раніше вийшли в польській мові («Afo-gyzmy I. F-cza», Kraków, 1873), а пізніше в російській (в Петербурзі). Головний соціологічний його твір «Організм соціяльний» залишився в рукопису і відомий нам лише з переказу Клима Ганкевича (в його «Grundzüge der slawischen Philosophie» – див. вище §5).

Олександер Іванович Стронин (1827–1899) – син селянина, скінчив історико-філологічний факультет Київського університету і вчителював в Ніжині

та Полтаві, в 60-х роках був засланий і на засланні написав свою першу працю: «Исторія и методъ», 1868; за нею йшли: «Политическая наука», СПБ, 1872 та «Исторія общественности», 1886. Він розвиває механістичну теорію суспільства, вживаючи, як методу соціологічної аналізи, аналогій з механікою. Суспільство збудоване «пірамідально», і основний закон його будови – закон рівноваги. Зі Строниним полемізували М. Ковалевський, Міхайловський, Кареєв.

Від конкретних проблем географії підійшов до соціології *Лев Ільїч Мечник(ов)* (1838–1888), з Харківщини, нащадок одного з приятелів Сковороди. По медичних студіях в Харкові і Петербурзі Мечников їде на Схід в дипломатичній службі, далі мандрує по Європі і знову по Сходу, 1884 року стає професором географії в Нешателі. Його основний твір: «La civilisation et les grands fleuves historiques», Париж, 1889, в російській мові резюме – «Географическая теорія развитія историческихъ народовъ» («Вѣстникъ Европы», 1889, 3). Основна ідея Мечникова – зв'язок розвитку культури з великими ріками. Суспільство є органічне, розвиток його є прогрес свободи.

Значно молодший *Михайло Іванович Туган-Барановський* (1865–1919), з литовсько-татарського роду, але народжений на Україні (на Харківщині) та симпатіями своїми, а в значній мірі і громадською діяльністю, зв'язаний з українським національним рухом. Крім численних і визнаних фаховою наукою праць з політичної економії, йому належить шерег праць соціяльно-етичного та соціологічного характеру. Почавши з марксизму, Туган-Барановський ухилився в бік етичного розуміння соціяльної проблеми. Обороні своєрідного соціялістичного соціяльно-етичного світогляду присвячені праці зрілого періоду його творчости. Несталість поглядів, їх зміна і корегування типові для постаті Туган-Барановського, що покладав очевидно більшу вагу на *шукання* правди, аніж на посідання її.

Головні соціологічні, філософічно-соціяльні та філософічні праці Туган-Барановського такі:

1. «Прудонъ. Его жизнь и дѣятельность», СПБ, 1891.
2. «Дж. Ст. Милль. Его жизнь и дѣятельность», СПБ, 1892.
3. «Значеніе экономическаго фактора в исторіи» («Міръ Божій», 1895, XII).
4. «Экономическій факторъ и идеи» (там саме, 1896, IV, обидві праці в дусі історичного матеріялізму).
5. «Очерки изъ новѣйшей исторіи политической экономіи и соціализма» («Міръ Божій», 1901, окремо СПБ, 1906).
6. «Современный соціализмъ въ своемъ историческомъ развитіи», СПБ, 1906.
7. «Теоретическія основы марксизма» («Міръ Божій», 1904, окремо СПБ, 1908). – Критика марксизму і спроба обгрунтування етичного соціялізму.

8. «Къ лучшему будущему». – Статті: «Три великихъ этическихъ проблемы» (Моральный світогляд Достоєвського), «Русская интеллигенція и соціализмъ», «Кантъ и Марксъ», СПБ, 1912.
9. «Соціализмъ какъ положительное ученіе», СПБ, 1917.
10. «Вплив ідей політичної економії на природознавство та філософію», Київ, 1925.
11. «Окремі (методологічні) глави у відомому підручникові «Основы политической экономіи», СПБ, 1909, та низка дальших видань.

Лише небагато сторінок філософічним, соціяльно-етичним та методологічним ідеям Туган-Барановського присвячено в книзі *Н. Кондратєва*: «Михаил Иванович Туган-Барановский», П., 1923.

7. МАРКСИЗМ. МИКОЛА ЗІБЕР

Микола Іванович Зібер (родом з Таврії (1844–1888)), проф. Київського університету, талановитий вчений і письменник, український громадський діяч, перший в російській літературі представник марксизму. Скінчив 1866 р. Київський університет. 1873 р. дістав доцентуру в ньому, яку вже 1875 року змушений був залишити, і працював далі як приватний вчений та письменник. Крім фахових праць, в яких він стояв на марксистському пункті погляду, він присвятив одну статтю філософії, а саме: «Діалектика въ ея примѣненіи къ наукѣ» («Слово», 1879, XI, передрук в збірнику «Войовничий матеріялізм», т. I, Харків, 1929) – це, правда, тільки *переказ* «Антидюрінга» Енгельса; дві статті торкаються проблеми відношення між економікою та «надбудовою» – «Мысли объ отношеніи между общественною экономіею и правомъ» («Слово», 1879, II, 1880, VI) та «Общественная экономія и право» («Юридическій Вѣстникъ», 1883, V, IX, XI).

8. БОГДАН КІСТЯКОВСЬКИЙ

Богдан Олександрович Кістяковський (1868–1920) – син відомого київського професора-криміналіста, по довгих студіях в російських та закордонних університетах (м. ін. у Зіммеля та Віндельбанда) почав свою науково-письменницьку діяльність в дусі марксизму («Юбилейная выставка въ Базелѣ», «Новое слово», 1897). Але вже в своїй дисертації «Gesellschaft und Einzelwesen» (1899) він відійшов від марксизму і наблизився до т. зв. «західньо-південної школи» німецької філософії (Віндельбанд, Ріккерт). Протягом 20 років він в російській пресі і в російській (а пізніше українській) вищій школі захищає свої погляди в низці блискучих і глибоких статтів, що зібрані пізніше під назвою «Соціальныя науки и право» (Москва, 1916). Друга праця «Право и наука о правѣ», Ярославль, 1917) загинула в друці (збереженого одного примірника її ще не перевидано).

Основні думки Кістяковського: 1) «Методологічний та гносеологічний плюралізм» – себто принципове визнання для кожної сфери культури власних методів пізнання, їй питомих. Це, на думку Кістяковського, «не виключає монізму в загальній синтезі»; 2) визнання об'єктивности права, щоправда, не як буття, а як «норми» або «цінности», себто визнання того, що право повстає не з суб'єктивної вигадки людей, а знаходиться, «одкривається» ними так само, як одкриваються об'єктивно-значні наукові правди.

Про Б. Кістяковського стаття *В. Старосольського* в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», том II, 1929.

ФІЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ (1934)

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 єдности. Та, власне, до систематичної аналізи «науки Сковороди» мало хто з дослідників і доходив. Найліпша досі праця, що йде в напрямі досліду думок Сковороди, В. Ерна (В. Эрнъ: «Г. С. Сковорода», Москва, 1912; далі цитуємо: «Ерн»), не виходить за межі постанови питань.

Може, зумовляла такий стан досліду та обставина, що ми не можемо дійти до пізнання «джерел» *думок* Сковороди шляхом *біографічного* досліду. 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» тощо на боці. Треба й українській науці ступити на цей шлях. Дослідивши систему думок Сковороди в її єдности та цілости, 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 «залежности» Сковороди від цієї групи мисленників, та для пізнання самого Сковороди це зближення дасть нам, як побачимо, немало та, власне, відкриє перед нами вперше такі боки філософії Сковороди, на які ніхто з дослідників не звертав уваги.

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

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

Ця книга написана як українська редакція відповідної німецької праці з иншим планом, що вийде пізніше: обидві праці формулюють, розуміється, ті самі висновки досліду, але в зовсім різній формі... Праця над філософією Сковороди для мене не ізольована праця – вона тісно зв'язана 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 помалу готую: в працях про українців П. Величковського та Гамалію, про чехів Щітного, Яна з Єнштайна, Коменського та Бриделя, про забутого польського містика Склуса... 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 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 деталів його правопису та мови, отже, подавати тексти зі Сковороди так, як вони написані ним, ми тепер не можемо). У зв'язку з цим я дозволю собі висловити бажання, щоб у інтересах української науки нарешті видано твори Сковороди в повному, автентичному та достойному вигляді.

Галле над Заале

Дм. Чижевський

15.5.1933

I
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 Сковороді[1], який, як це загально визнано, є найцікавіша постать історії українського духу. 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 докупи.

Сковороду вихваляли, як творця оригінальних думок[2], та робили цілком несамостійним мисленником, що лише повторює чужі ідеї та слова[3]. На думку одних, він є цілком несистематичний[4], та навіть хаотичний[5] письменник, инші вважають його за теоретика[6] та «вченого», що «розв'язував» наукові

[1] Книга Багалія подає й найповнішу бібліографію творів про Сковороду (с. 377–393). Ця бібліографія обіймає 222 назви, але не цілком повна (зр. рецензію П. Прокоф'єва в «Современныхъ Записках», Париж, 1926, т. 29, с. 508 й далі); від виходу праці Багалія вийшло 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. праця, с. 29, 331 і далі. Перевищену оцінку Сковороди в викладах Ерна в «Московскомъ Психологическомъ Обществѣ» висміює Андрей Белий: «да, господа, – что Кант! Философ отличнейший – Сковорода!»

[3] У всіх тих, що шукають «впливів» на Сковороду. Пор. про таких дослідників у Вол. Залозецького в «Записках Чину св. Василія Великого», III, 3/4, с. 618.

[4] 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, т. I, Петербург, 1922, с. 66 і далі.

[5] Враження повного хаосу дістанемо від праці Д. Олянчина «H. Skovoroda, Der ukrainische Philosoph des XVIII Jahrhunderts», Berlin–Königsberg, 1928.

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

питання (на жаль, не вказують, які саме[7]). Знов інші гадають, що він переважно етичний мисленник[8] або навіть «мудрець», що свою мудрість здійснив у своєму житті, але теоретично не обґрунтував та не сформулював[9]. У метафізиці він є, мовляв, моніст[10], дуаліст[11], матеріяліст[12]. У етиці він був, мовляв, релятивістом, що визнавав лише норми, значні тільки для одної окремої людини[13]; з другого боку, писали про Сковороду, як про представника «абсолютної» етики[14]. Сковороду вважали за рішучого прибічника православної філософії, що думав та почував цілком церковно[15]; інші ж твердили, що Сковорода – релігійний скептик, а то навіть протихристиянський та атеїстичний письменник або єретик та сектант[16]. Сковороду зв'язували і з найрізноманітнішими філософічними традиціями: з Сократом[17], Платоном[18], Арістотелем[19], стоїками[20], Плотіном[21], отцями церкви[22], Спіно-

[7] Багалій, с. 138 й passim.

[8] О. Лотоцький: Забытый реформаторъ жизни. «Вѣстник Знанія», 1905, ч. 4; також А. Єфименкова, С. Русова, А. Ізмайлов (див. нижче).

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

[10] Багалій.

[11] Ф. Зеленогорський у «Вопросы Философіи и Психологіи», 1894, ч. 23 та 24. В останніх часах М. Гордієвський у збірнику «Пам'яти Сковороди», Одеса, 1923.

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

[13] Загально розповсюджена думка! Вийняток 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 Философіи и Психологіи», 1894, ч. 27, с. 170 і далі.

[16] Багалій, напр., 180, 254 та passim; М. Яворський, М. Сумцов – Бюлетень Музею ім. Сковороди в Харкові, Харків, 1926–7, ч. 2–3, с. 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 «духу»). 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 зв'язок Сковороди з Сократом, Платоном та Арістотелем.

[20] Зеленогорський, Ерн.

[21] Той самий. Без дальшого обґрунтування – Б. Яковенко, «Очерки русской философіи», Берлін, 1922, с. 11.

[22] Краснюк, op. cit., Лебедєв – лише окремі замітки; Ерн, op. cit.

зою[23], Мальбраншем[24], Хр. Вольфом[25], філософією просвіченості[26], (французька просвіченість, Раймарус[26]) та навіть із мисленниками, що жили по Сковороді, – з Шеллінгом, Гегелем та Гербартом[27]! Цей ряд імен ми могли б продовжити та поповнити іменами менш відомими... Так саме розбіжно оцінювали й ролю Сковороди в українській духовій історії: він є, мовляв, представник народної традиції та «народний філософ» (навіть: «філософ із народу»[28]), але для инших він останній представник традиції «Київської школи» (що зовсім не була «народна»[29]), він національно свідомий носій українського елементу[30] або ж – представник русифікаційних або антинаціональних тенденцій[31]... І цей ряд оцінів можна було б продовжити. Так саме різно оцінювали й релігійність Сковороди: він був містик – твердили одні (причому саме слово «містика» різні дослідувачі розуміли різно), він не був містик – твердять инші з такою самою певністю[32]. Так само стоїть справа і з особистим характером Сковороди: він наскрізь емоціональний духовий тип, він раціоналіст[33] – такі розбіжні думки дослідників і в цій точці![34]

[23] Єфименко, «Философъ из народа» («Книжки Недѣли», 1894, ч. I, с. 7–30, її саме: «Вопросы Философіи...», 1894, ч. 25, с. 219 і далі). Ця тема вичерпно освітлена моїм студен. покійним Др. Я. Огородником, «Науковий Збірник Українського Педагогічного Інституту в Празі», т. II, 1933.

[24] Невидрукований виклад проф. В. В. Зіньківського на засіданні Української Академії Наук у Києві 1918 року.

[25] Багалій, Мірчук, А. Ковалівський, «Червоний Шлях», 1923, ч. I, с. 226.

[26] Багалій, 365; М. Безобразова в «Archiv für Geschichte der Philos.», 1913; Сковорода стоїть під рубрикою «Впливи Шеллінга та Гегеля» в книзі K. Gubler: Einleitung ins Studium der Philosophie des Auslandes», 1921; про вплив Гербарта (!) говорить рецензент книги Олянчина в «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», 1931, I.

[27]

[28] Єфименко, op. cit., Багалій.

[29] П. Житецький, «Кіевская Старина», 1899, ч. II, с. 136 і далі. Почасти також М. Сумцов, op. cit.

[30] Багалій, Сумцов.

[31] Починаючи від Хіждеу, що навіть сфальшував уривки з містичних творів Сковороди, щоб довести його російський патріотизм («Телескоп», 1835, чч. 5 та 8), – пор. Багалій у передмові до вид. творів Сковороди, XVII–XXV. В останній час уривками, що наводить Хіждеу, користувався, напр., І. Мірчук. На жаль, оцінював Сковороду як русифікатора й П. Куліш.

[32] Ерн, op. cit., вважає Сковороду за містика, проти нього дуже рішуче – Багалій, с. 94, 112, 166 та ин. Це питання обговоримо детально далі.

[33] Сковорода – представник емоціонального типу – за Ерном, «Перевага розуму у Сковороди» – за М. Сумцовим, op. cit., с. 68 і далі, 72 і далі.

[34] Далі я не цитую тих праць, що висувають якісь твердження без ніякого обґрунтування – передусім праць Безобразової та Олянчина.

Що можна зробити з цим хаосом думок? Чи не базується ця розбіжність оцінів, інтерпретацій на тому, що Сковорода був дух, який усе приймав, усе сполучував, – або, ліпше, усе змішував, усе зливав у одне? Чи не був він один із тих, що не є нічим певним, бо хоче бути всім заразом? Чи не значить це, що він був лише *куріозом*, а ніяк не *чудом* у історії українського духу? Але як тоді з'ясувати внутрішню єдність його особистости та його життєвого шляху? Як з'ясувати його глибокий вплив на сучасників та той факт, що українська духова історія все, як зачарована, повертається до «Сковородинства»?..

Я гадаю, що всі ці питання можна розв'язати, якщо вважно шукати в ідеях Сковороди *внутрішньої єдности*, що випливала б не з якихось на нього впливів, а виникала б із глибини його власного духу. І тоді ми без великих труднощів знайдемо в історії людського духу й його «духових братів», що споріднені з ним не припадковими паралелями думок, а єдністю в розумінні світу та життя.

Ми побачимо в цій праці, що думки Сковороди зустрічаються найчастіше з ідеями т.зв.»німецької містики» (Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастіян Франк, Валентін Вайґель, Якоб Беме, Анґел Сілезій)[35]. За цими визначними представниками релігійної та філософічної думки стоять містики середньовіччя (св. Бернгард, Гуго від св. Віктора, Бонавентура), отці церкви (передусім т. зв.» Ареопаґітики») та представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін). Ми не шукаємо за *«впливами»* цих мисленників на Сковороду – це не завдання історика духу! Тому ми в окремих випадках наводимо й паралелі з мисленників, що жили по Сковороді (напр. Баадер). Нам цікава *«спорідненість«* цих мисленників зі Сковородою. Але, як побачимо далі, ми не можемо звільнитися від враження, що Сковорода знав твори декого з цих письменників, – занадто наочні схожості з ними в деяких пунктах системи його думок. Тому нам треба буде освітлити і питання, кого міг знати або, ймовірно, знав Сковорода зі згаданих споріднених із ним мисленників...

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

[35] Майстер Екгарт 1260–1327; цитую його твори за вид. Preiffer-a, 1857 та Büttner-a, Єна, 1921; Тавлер 1300–61, видання «Predigten» Єна, 1922–3; Сузо – 1295–1366, цитую видання творів В. Лемана, Єна, 1922 – 3; Себ. Франк – 1499–1542, цитую «Paradoxa» за вид. Єна, 1909; інші твори за оригінальними вид., В. Вайґель – 1533–1588; Я. Беме – 1575–1624, цитую видання: Амстердам, 1682; Анґел Сілезій – 1624–1677 – цитую книгу та число вірша його «Херувимського Мандрівника»; Фр. Хр. Етінґер – 1701–1782; Йог. Мих. Ган – 1758–1819.

II
ПІДСТАВИ

2. COINCIDENTIO OPPOSITORUM

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

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

Іншими словами: ми маємо припустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми «діялектичного» мислення. «Діялектичного» – у традиційному значінні цього слова, у значінні, в якім воно вживалося в античности. Основні елементи діялектичного мислення в цьому первісному значінні слова є: 1) «антитетика», себто відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті, 2) принцип коловороту. Ці обидва принципи ми знайдемо в парамому бутті, 2) принцип коловороту. Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі Сковороди. В основах своїх вони виходять від Платона, Плотіна, Прокла та декого з отців церкви...

[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, с. 497–503.

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

Антиномічний стиль Сковороди так сильно падає в вічі, що дивно, як лише останніми роками на антитетику 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 смерти, 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 стоит. Противное противному способствует (346[4]). З характеристичною для української думки іронією[5] складає Сковорода в одній зі своїх байок такий спис 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 рукомесел – 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 безслав'я, менше друзів – менш ворогів, менше здоровля – менше страждань» (Баг., II, 166).

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

Ми повиписували тут лише зразки антитетичого стилю. Вся наша книга, як читач побачить далі, дає щоближчу характеристику антитетики Сковороди в кожному пункті його світогляду.

Антитетика, як ми сказали, не є щось незвичайне в історії філософії. Античний платонізм, отці церкви, що платонізують, містика середньовіччя та переважно німецька містика нових часів – це етапи розвитку антитетичного думання в історії світової філософії.

Вже на початку античної філософії зустрічаємо слова Геракліта «Бог є ніч – день, зима – літо, війна – мир, насит – голод»[6]. Платон уперше систематично проводить антитетичний принцип крізь усю свою філософію. Метода філософічного думання базується на сполуці протилежного. Основний процес думання, дефініція є заразом сполука та поділ (συναγογή та διαίρεσις). Основні категорії думання – що є заразом і категоріями дійсного буття – є пари протирічних означень: тотожність та різниця (ταυτότης та ἑτερότης), спокій та рух (στάσις та κίνησις) повинні ми визнати разом та вкупі (ξυναμφότρα) за означення дійсного буття («Софіст», 250. С). Єдність та множність, буття та небуття є заразом основними елементами системи категорій Платона («Парменід»). Сполука, «спліт», «спільність» протилежностей (μίξις, συμπλοκή, κοινωνία, μέθεξις – «Софіст», там саме) є характеристичні для дійсного буття («Софіст», 254. В, 257. А). Антитетичний характер є «єство всякого єства» (там саме, 248. В.). Можна знайти велику цікавість до протиріч і в Арістотеля[7]: знайдемо констатування протирічности дійсности й у його т. зв. «апоретиці»

[3] Цит. рецензія В. Петрова та його стаття «До вчення Сковороди про матерію», «Записки іст.-філ. відділу ВУАН», XIII–XIV, с. 30–43.

[4] Цитуємо Сковороду, відкидаючи лише «твердий знак», якого, як відомо, сам Сковорода в більшости своїх рукописів не вживає (пор. 75!).

[5] Приклади іронії зустрінемо в Сковороди далі. Характеристично, що іронічні формулування філософічних думок чув від П. Юркевича Вол. Соловйов (Твори, VIII, 424–9). Характеристичні й іронічні ноти в українських релігійних піснях – як на приклад укажу з відомого збірника Возняка, «Українсько-руський Архив», т. X, 1913 та далі, с. 1, 68, III, 556, 558 та далі.

[6] Див. H. Diels: Vorsokratiker, 12 B., 67.

[7] Пор. статтю N. Hartmann: Aristoteles und Hegel, «Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», 1923, III, I, 1–36. Окреме видання, Ерфурт, 1933.

(напр., «Метафізика», *Z*, Θ), знайдемо в нього шукання різноманітного – й протилежного – значіння слів (τό ποσαχώς, «Метафізика», Δ), та передовсім – антитетичні означення основних понять[8] (рух – «Фізика», Г, 201 а 11; душа – «Про душу», В, 412 а 27; енергія – «Метафізика», Θ; «primus motor» – «Метафізика», Λ; Бог – там саме, Λ), насамперед велична характеристика основного закону буття – руху («Фізика», А, 5, 186 і далі, 10, 241 а). Вибух антитетики 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 (ύναμις πάντων, I, 1, 7; III, 8, 10) та дійсність (ένέργεια, VI, 7, 18; V, 8, 12) заразом; Єдине є повнота буття, дійсне буття (όντος όν) та небуття (μή όν, ούκ όυ, ούκ ούσία, ούδέν, VI, 9, 5; V, 2, I; VI, 7, 22); воно є ціль усього та заразом основа всього, отже, рухоме та нерухоме одночасно (VI, 7, 23; VI, 7, 2; III, 7, 3). «Дух», νούς є заразом буття та думання (V, 9; VI, 1–3), основа та буття, себто те, що вимагає для себе основи (VI, 8, 14); дух є заразом теоретичне думання та ірраціональна сила – άόσος όψις, άτός όις, νους έρών, όψις ούπω ίδοῦσα (V, 4, 2; V, 3, 11; VI, 7, 35; V, 6, 5). Так само є справа і з дальшим нижчим ступенем, із душею, ψυχή, що є заразом 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, ύλή існує необхідно, є вічна та, незважаючи на те, є «ніщо», пустеля, небуття, прикрашена труна ούδέν, μή όν, ούκ όυ, νεκρόν κεκοσμήμενον (II, 5, 4–5; II, 4, 16; II, 4, 5).

Платонік, який перетворив платонізм у жидівську теологію та який мав значний вплив на розвиток філософії отців церкви, Філон, що був, як знаємо зі спогадів Ковалінського, одним із улюблених філософічних письменників Сковороди, ввів до теології антитетичну методу думання та антитетичний стиль писання. «Єдине є те, що складається з двох протилежностей, які виявляються при поділі надвоє. Хіба не ці тези поставив за словами греків їх словутний Геракліт у основу цілої філософії та пишався нею, як новим відкриттям?» «Так саме і всесвіт поділений на дві одна одній протилежні частини: земля – на гори та рівнину, вода – на солодку та солону... Так саме і клімат на зиму та літо, на весну та осінь...» Ці цитати нагадують і окремі місця в Сковороди, що ми їх цитували вище![9].

[8] Там саме.

[9] Перша цитата з Quis rer. div. her. 43 (213), M., 503, друга з латинського перекладу твору, що заховався лише в вірменському перекладі: In Genesin sermones, III, 5, видання B. Aucher-a: Philonis Judaei paralipomena armena. Venetiis, 1826, c. 177 та далі. Сковорода, щоправда, 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.

Та антитетика прийшла до отців церкви не лише з платонізму (через Філона та иншими шляхами), а й безпосередньо з євангелії: самосвідомість перших християн була свідомістю «безумства», «юродства», «соблазну» (σκανδαλόν) 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, радуюся у стражданнях моїх. – Що наводить инших на прегіркий смуток, те Павла веселить. Чи ж не має він серце діямантове?» (там саме). 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 і 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 смерти» (Рим. 7, 11), «носимо завше в тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося в тілі нашім, – 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 смерти 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). Так саме 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). А втім, і релігійне переживання християнина є так само парадоксальне, так само повне внутрішньої антитетики: «як світ не пізнав Бога в премудрости божій, то Бог уряту вав світ безумством проповіді» (Кор. I, 1, 21), «Бог вибрав немудре, щоб посоромити мудре, і немічне світу вибрав Бог, щоб посоромити міцне, і незначне та пригнічене вибрав Бог, щоб посоромити значне» (Кор. I, 1, 27–28), «в чести й безчести, хвалені й ганені, як спокусники, але правдиві, невідомі й знайомі, вмираючи оживаємо, карані не вмираємо, смутні й завше веселі, бідних багатьох збагачуємо, нічого не маємо й усе посідаємо» (Кор. II, 6, 8–10).

Прикладом парадоксально-антитетичних формулувань 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 довжина; та взагалі – в усьому йому протилежне» (De divinis nominibus, VIII, 7)[10].

В німецьку містику антитетика приходить не так із схоластичної традиції, де було, навпаки, стремління до системи думок без протиріч та парадоксів, а з живого релігійного переживання, до якого приєднуються твори отців церкви (не останню ролю грають саме «Areopagitica» та св. Письмо як джерела готових антитетичних формулувань 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 Магдебурга є душа, що вірить: «у прекрасному світлі – сліпа, в найбільшій сліпоті вона бачить ясніше, в найбільшій ясноті вона посідає Бога, та є в собі обидвоє – жива і мертва. Що довше вона мертва, то веселіше вона живе... чим вона багатша, тим вона бідніша... що більш працює, то спокійніше спочиває, чим більше розуміє, тим тихше мовчить»[11]. Через твори Екгарта тягнеться довгий ряд антитетичних формулувань: «хто має найменше від світу, той посідає його найбільше. Нікому світ так не належить, як тому, хто відмовився від усього світу» (I, 55). «Найвища вершина піднесення є саме найглибша безодня приниження... Глибина й висота є одне й те саме» (II, 44).

Для Тавлера «одне й те саме» є «рівність» та «нерівність» (I, 120 та далі), треба шукати «спокою в неспокою, радости в жалю, втіхи в гіркости... та в різноманітности єдности» (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 повернемось (II, 127, I, 9). Теоретичний вислів тієї самої думки знайдемо в загальній та незрівнянно глибокій формі в науці Миколи Кузанського про coincidentio oppositorum – цю науку він прикладає не лише до божественного буття (Бог – incomprehensibiler intelligibile, incominabiliter nominabile), але й до світу (що є Deus creatus, infinitas finita)[12].

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» (там саме), «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

[10] До антитетики св. Письма порівняй: Hans Leisegang, Paulus als Denker, Lpz., 1923, «Denkformen» Lpz.–Berlin, 1928. Антитетичні формулювання в Ареопагітиках, дійсно, passim. Немало їх і в усіх містичних отців церкви (напр., Оріґена, Григорія Назіянського).

[11] Zahn: Einführung in die christliche Mystik, Paderborn, 1908, c. 271. Пор. Vetter: Elsbet Stagel, Berlin, 1909, вірш Анни з Клінгав.

[12] De docta ignorantia, 1, 4.

протирічні предикати, як чорне та біле, існують у одному й тому самому суб'єкті та речі, так само, як і людина є смертна та безсмертна»[13]. І коли Валентін Вайґель учить лише про тотожність протирічних означень у Бозі, то й він принагідно висловлює загальну думку про тотожність протирічних означень у *кожному* об'єкті: для нього нерозривно зв'язані: «світло та пітьма, любов Бога та ненависть світу, життя та смерть, віра й невір'я, блаженність та засудження»[14]. Але в псевдовайгелівських творах знаходимо науку про тотожність протиріч, розвинену в формі, що найбільше зближається до Сковородиних поглядів[15]: «Зі щоденного досвіду з часом пізнаємо, що протилежности (contraria) необхідні для досконалости річей (ad perfectionem rerum)» (Theologia V. Veigelii. «Das ist: Offentliche Glaubens Bekändtnüss...». 1618, c.15); «Тому не може бути ніщо без иншого, бо й у цьому часі та світі протилежности свідчать про досконалість річей. Час є иншобуття (alteritas), а вічність є єдність (unitas). Але в иншобутті є протилежности, бо в иншому випадку світ та час не були би світом та часом; але як иншобуття не може бути без своєї єдности та треба сполучувати час та вічність, то з цього виходить, що в вічному та небесному, разом із часовим та тілесним, повинні бути також і протилежности, які, одначе, тут розрізнені розсудом (per rationem), а там з'єднані 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; якби були лише спека та літо без зимна або лише зима та зимно без літа та спеки, то цей світ не міг би існувати» (там саме)[16]. Та накінець: «загалом цей часо-

[13] Zwei widr wertige predica (schwartze und weyss) bestehen ihn einem ding und subjecto das (zwayer natur ist) als der mensch ist tödtlich und untödtlich» («Dass verbüthschierte... Buch», 1539).

[14] Kirchen- und Hauspostill, 1618, II, c. 91. Надзвичайно рідкою Вайґеліяною я користувався в тібінґенській університетській бібліотеці.

[15] Якщо Сковорода читав твори Вайґеля, то, розуміється, він не мав ніякої змоги відрізнити дійсні твори Вайґеля від «псевдоепіграфів», виданих до того в тій самій назверхній формі.

[16] 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 und Welt contraria bezeugen die Vollkommenheit der Dinge. Zeit ist alteritas und Ewigkeit ist unitas. Nun ist in alteritate contrarietas, sonst mochte die Welt und Zeit nicht Welt und Zeit seyn /dieweil aber alteritas nicht seyn kan /sine unitate sua, und man muss Zeit und Ewigkeit zusammen nehmen / so folget das in Ewigen und Himlischen mit den zeitlichen leiblichen auch contradictoria seyn müssen /doch hie gescheidet per rationem, dort geeiniget per mentem. In der Zeit und Welt finden und haben wir: Sommer Winter. Hitz Kälte. Dürre Nässe. Frewd Trawrigkeit. Lust Schmertzen / Tag Nacht. Reichthumb Atmuth. Süsses Sawres. Leben Todt. Schwär Leicht. Nahe Ferne. Noch Niedrig. Wahrheit Lugen und dergleichen /wenn lauter Hitz und Sommer wer ohn Kält oder lauter Winter / und Kält ohne Sommer und Hitz so köndte diese Welt nicht bestehen».

вий світ утримують протилежности, він per contraria continetur et consistit in contrarijs» (там саме, с. 15, на звороті). Беме говорить про «боротьбу всіх річей», «війну», «суперечки» (Krieg, Zank, Streit), – иншими словами, про внутрішній конфлікт окремих елементів світу: «речі сперечаються, бо кожна хоче йти своїм певним шляхом». Це не припадково, а конечне так: «повинно бути протиріччя волі, бо ясна та спокійна воля подібна до нічого та нічого не породжує... Ніщо є ніщо, лише вічний спокій без руху, де немає ані тьми, ані світла, ані життя, ані смерти»[17]. У Анґела Сілезія знаходимо безліч антитетичних формул, що залишають враження майже штучної мистецької гри: «смерть утворює життя», «Бог живе та вмирає в нас», «Бог є найбільше та найменше», «Бог є пітьма та світло», «нездібна здібність», «Час є вічність», «Ягня та водночас лев», «Велетень та дитина», «Смирення підіймається найвище», «Придбання є втрата»[18] і т. д. Арндт вичислює 18 пар протиріч, що характеристичні для кожного християнина[19]. Абрагам фон Франкенберґ заповнює свої фантастичні писання антитетичними формулами[20].

До загальної гармонії (Panharmonia) належить і боротьба – в Коменського[21]. Антитетика переливається за межі релігійної літератури: вірші німецького бароко повні антитетичних формул, наскільки поети роблять спроби в цій чи тій формі дати мистецький вислів своїм філософічним та релігійним думкам. Г. Арнольд переймає старохристиянську антитетику християнської свідомости: «Християнин – чудо. Живу ще в цьому світі, але вже піднесений до неба; я несу ярмо, що мені подобається; я – янгол, але можу хвалити Бога; я звусь невдалою дитиною, але я є гідний обняти того, в кому немає нічого, крім святого. Я маю вже його та мушу вимагати. Його хрест стає легкий та й тяжкий, коли я з ним поєднався; моє серце повне та пусте, повне любови, пусте від того, за чим я плачу...»[22]. А Гофмансвальдав пише: «Що таке світ? Куля, повна непостійности, де сполучені смерть, життя, розбудова, пожежа, де радість та жаль майже завше лежать одне коло одного та де «так» та «ні» ведуть війну між собою...»[23].

І в XVIII в. сучасник Сковороди, мисленник, що зв'язує містику бароко з німецьким ідеалізмом, несправедливо забутий Етінґер учить про подвійність,

[17] Sex puncta theosophica. 1, 2, 51–52; IV, 1; De triplici vita, 1, 36.

[18] Цитовані такі вірші «Херувимського мандрівника»: I, 27; I, 32; I, 40 (пор. De docta ignorantia Кузанського – I, 4); II, 146; I, 47; II, 95; II, 105; II, 203; V, 133. Пор. Чепко, вид. W. Milch-a, 225, ч. 62, 247, ч. 91.

[19] Sechs Bücher vom wahren Christentum, II, 7, Друк: Hof., 1738, с. 263.

[20] W. E. Peuckert: Rosenkreutzer, cit., 440.

[21] Prodomus Pansophiae, 26, 29, 45, 73–78, 81.

[22] Göttlicher Liebesfunken, 1701, 15 та далі, пор. ще I та далі.

[23] Про антитетику в поезії бароко G. Müller: Geschichte des deutschen Liedes, München, 1925, 116 та инде. Може, найяскравіший представник антитетики в ті часи К. Кульман, пор. с. 79.

«подвійний корінь» усього у світі та про боротьбу, що є основою всіх річей: «в певній боротьбі річей, що є, як здається, одна проти одної, а тим часом кожна утримує свій стан якраз у цій боротьбі... та викликає дії у співпраці зі своєю протисилою (Widerspiel)», «боротьба – джерело всіх річей»[24]. Те саме в швабського селянина-містика М. Гана[25].

Антитетика відроджується в XIX віці в філософії німецького ідеалізму – на новій філософічній основі. Лише й тут чути відгуки містики та святоотцівської літератури (згадаємо ролю цих елементів у Шеллінґа, Баадера та й Ґеґеля[26]). Так, Баадер: «Дивись на основу всякої метафізики – назверхнє та внутрішнє, видна поверхня та невидне зерно, з'явище та єство речі (чин та причина)» (Твори, XI, 36).

Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, як це роблять платоніки, автор «Ареопаґітик» та Беме. Його думки просякнуті переконанням у протирічности світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як це ми будемо бачити далі) часто лише антитетичні *формули*, 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 знизверха, не є ані чудом, ані гідні здивування. Діялектика, що продумана до останньої глибини, шукає – та відкриває – протиріччя, що є єдине, що злиті, що зрослись у повну єдність. «Coinci dentio oppositorum» є не лише факт, що в світі є різне та різноманітне, що між окремими елементами буття бувають конфлікти та противенства. Самий «розвиток» протиріч, їх вияв у світі не є часово-просторовий процес.

Але якщо Сковорода (як, між иншим, і дехто з инших представників містичної діялектики: згадаємо наведені псевдовайґелівські цитати) не скрізь досягнув останньої глибини думки, то, проте, він хоче бути й є «діялектик», і лише як представника діялектичної містики ми можемо його зрозуміти.

[24] «Подвійність» – Inquisitio in Sensum Communem et Rationem, Tübingen, 1753, 192 та инде; 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, с. 831. Етінґер шукає підтвердження і в св. Письмі – Петр. II, 3, 7. Auberlen, cit. 133 та далі, 162 та далі, 168, 179.

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

[26] Про відношення німецького ідеалізму до містики поки що написано мало доречного. Пор. A. Koyré: La philosophie de Jacob Boehme, Paris, 1929. Спеціяльну працю на ту тему готую я.

3. Κύκλος τῶν κύκων

Традиційна діялектика 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 діялектики всюди.

І в Сковороди протиріччя не залишаються спокійно одне поруч одного: їх рух є для нього рух «у колі». Діялектичний рух є для Сковороди рух у колі, рух, що повертається до свого початку. Протиріччя не заникають у русі, бо так знищено б самий рух. Вони залишаються, але рух між ними конструює третій принцип – сполуку, з'єднання перших двох.

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

Не лише ввесь світ як ціле стоїть для Сковороди під знаком цієї боротьби, але й буття кожного окремого індивідуума, кожного об'єкта[1].

В самому мисленні Сковороди лежить тенденція висловлювати цей загальний закон буття світу, як і всі инші 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 своєрідно-примітивні образи та символи Сковороди, вони – може, саме через свою примітивність – вражають своєю величністю та влучністю. Антитетика не поринає в минулому, а залишається загальним, завше та скрізь дійсним та чинним принципом буття. Навіть той «кінець усіх річей», що носиться десь перед ним наприкінці колового руху цілого світу, заховує в собі елементи антитетики...

[1] Цей паралелізм між формами буття цілого світу та окремого індивідуума є в історії філософії загальне розповсюджене уявління. Крім науки про людину-мікрокосм та про «три світи» (див. в дальших главах нашої книги), ми маємо в містиків спеціяльний розріб цього питання – див., наприм., науку Сведенборга про «відповідання» (паралелі між елементами світу). До ролі цих думок у філософії ренесансу та середньовіччя, див. E. Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissanse. «Studien der Bibliothek Warburg», X (1927).

Протилежности («двоица») сполучуються в третьому принципі, що з обох є складений («сложеный»): «Щоб із двох принципів, що творять із себе один, не повстало змішання... Творець розділив світло від пітьми нашого тління, правду від тіні, що її виявляє. І розділив Бог світло від пітьми» (А дабы из двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь... раздѣлил Творец между свѣтом и между тьмою тлѣни нашей, между истинною и между образующею тѣнью. И разлучи Бог между свѣтом и между тьмою). «Але щоб знову не повстало розділення, що розірвало б надвоє двійню принципів, які сполучені в єдність, зробив із тьми та світла, із дня та ночі єдиний день... Цей день Бог створив із протилежних природ: зі злого та доброго, тлінного та нетлінного, з голоду та наситу, з плачу та радости в незлитій сполуці...» (372: Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающій двоицу, сопряженных во единство естеств, здѣлал из тьмы и свѣта, 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», «возстаніе» (див. вище, с. 10, 263). В «воскресенні» сполучуються протиріччя в чомусь «третьому». Так само 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 вощуючись, протиріччями зцілюючи протиріччя та всемудро підтримуючи вороже ворожим» (368).

Сполука протирічних принципів у єдність є «поворот». Усе в світі «повертає до себе». «Остання та перша точка є одна й та сама, там, 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 смерти до життя, від землі до неба» (270). «Все повертається до свого безпочаткового початку – як у кільці – та до безпочаткового початку» (277: все возначального кінця – як у кільці – та до безпочаткового початку» (277: все воз-

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

Як ми вже сказали, Сковорода вдягає свої думки про діялектичний рух усесвіту в символічне вбрання.

1. Коловий рух символізує Сковорода математично. Ми вже бачили, як він конструює 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 діялектичного руху є традиційний (див. нижче) символ: коло. «Благокругла есть истинна, аки дуга вѣчная» (457). «Коло є первісна фігура – батько квадратів, чотирикутів та нечисленних инших» (288). Бо в колі «початок та кінець є одне й те саме» (162). «В кільці ... перше та останнє є одне і те саме, де починається, там і кінчається» (366). Тим-то «колесо – символ, який у собі заховує безмежне колесо божої вічности» (271). В колі «заховане небесне в земному, нетлінне у тлінному» (271).

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

4. Дуже важливий символ кола є в Сковороди – змия. «Коли вона висить, згорнувшись у кільце, то вона є символом вічности» (273). «Змия, що тримає в роті свій хвіст, одкриває, що безконечний початок, безпочатковий кінець кінчається починаючись, починається кінчаючись» (369 і далі). Бо змия є «премудра та звивається так, що не можна те бачити, куди вона стремить, якщо не знайти її голови. Так само й вічність, вона – скрізь та ніде, бо вона невидна...» (505)[2].

5. Важливий символ кола є також сім'я, 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 заразом народинами нового, щоб там, де є занепад, була водночас і віднова» (366)[3].

[2] Пор. малюнок у збірці Сааверди (параграф 5).

Так Сковорода повертається до старовинної традиції[4]. Бо вже орфіки говорять про коловий рух як основу всього життя світу. Для орфіків усе створіння раз у раз обертається у «колі бування»: κύκλος τῆς γενέσεως, κύκλος τῶν γενέσεων καί φθίσεων – колі народин, колі душ, колесі)[5]. Для Геракліта коло є символ глибшого 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, B. 36). Пітагореєць Алкмеон робить проблему колового руху головною проблемою людського буття: «Люди тому гинуть, бо їм несила зв'язати кінець із початком» (Diels, 14, B. 2).

З часів Платона згучать нові мотиви. Єство життя індивідуальної душі є за Платоном коловий рух, – «вона рухається в колі»[7]. Через це психологія зв'язується з космологією, бо аж до нових часів звичайне уявління про небо та небесні тіла приписує їм коловий рух[8]. У Платона з'являється й натяк на коло як символ Бога[9]. Розуміється, тези Платона переходять до цілого платонізму. У Філона коловий рух є основа всіх світових процесів: у колі рухаються «квінтесенції», небо та душа[10]. «Роблячи ґатунки несмертними та надаючи їм участь у вічности, Бог хотів, щоб уся природа рухалася в колі»[11]. Те саме знайдемо у Плотіна[12], для якого все буття завершується згори «божественним хороводом»[13].

Прокл закінчує розвиток науки платоніків про коловий рух, для нього ця наука стає універсальною методою – кожна думка, як і кожний елемент буття, живе у тричастинному ритмі: все «залишається в собі» або «при собі» (*μονή, ὑπαρξις*), «виходить із себе» (*πρόοδος*) та знову «повертається до себе» (*ἐπιστροφή*). «Усе, що чим-небудь зроджене, залишається в ньому та водночас із нього виходить»[14]. «Усе повертається до того, що його зродило»[15]. «Усе,

[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.

чим-небудь зроджене, повертається назад, має енергію кола. Воно повертається до того, що його зродило, зв'язуючи, 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 еманацій уподоблюються їх власним початкам, виконуючи поворот до початку безпочаткового та безконечного кола»[18].

В християнстві первісно 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 світогляду[19]. Цікаво, що в так званих «офітів» символом цього руху є саме змия![20]. В отців церкви численні згадки про коловий рух виходять від платоніків. З думками платоніків сполучується символізація Бога як «безпочаткового та безконечного» кола, кільця (пор. До євреїв, 3, 7). Щоправда, ще Григорій Нисський висловлює сумніви щодо вжитку такого символу, бо тим самим порівнюємо «необмежену субстанцію зі змальованою фігурою»[21]. Одначе для Оріґена рух усього буття з його кінцевою метою ἀποκατάστασις πάντων рух коловий[22]. І хоч Климент Олександрійський не заходить так далеко, як Оріген у геленізації християнства, та, проте, й для нього світ є κύκλος πασών τών δυνάμεων[23]. Перемозі цього символу в святоотцівській літературі допомогли «Areopagitica», що базуються на Проклі: «Усякий добрий дар та всякий досконалий подарунок сходить ізгори від Отця світла. Але всякий вплив проміння світла, що милостиво подане Отцем, знову веде нас як однотна сила догори і упрощує нас, і повертає нас знову до єдности Отця, який з'єднує, та до його обожливої простоти. Бо з нього та до нього є все, як каже святе слово»[24]. В колі рухається й людська душа. Але коло є переважно образ Бога: Бог є початок та кінець, але водночас і центр того кола, в якім обертається все буття, та як кожний пункт кола

[16] Inst. theol., 33.

[17] Inst. theol., 37.

[18] Inst. theol., 146.

[19] Про гностиків див. цитовані праці Г. Ляйзеґанґа та його саме – Gnosis, Lpz., 1924.

[20] Leisegang, Gnosis, 147 та далі, М. Поснов у «Трудах Кіевской Духовной Академіи», 1914, IX–XI, В. Клингеръ: Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, Київ, 1913.

[21] Contra Eunom., L, II, 459 C. та далі.

[22] De principiis, III, 6, I та далі; I, 6, 3.

[23] Stromata, 4, 25. Minge, 8, 1365 B.

[24] De coel. hier., I. I, також XV, I. De div. nom. II, 7, IV, 9, IV, 11, 14, VII, 1. Ще De coel. hier., XV, 5.

зв'язаний променем із центром, так само й усі окремі елементи буття зв'язані з Богом[25].

Головно від псевдо-Діонісія символ кола переймає середньовіччя. Коли Еріугена повертається в «De divisione naturae» до ἀποκατστασις πάνιων Оріґена, то в більшости містиків знайдемо й цю думку, й перш над усе уявління про коловий оборот душі – так у Екгарта (I, 190), в Сузо (I, 19, 164, 166 й ин.)[26]. Сузо цитує й славетне місце з Алана de Insulis[27], що його цитує й Сковорода – Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nunquam – у Сковороди: «Вспомните старинных любомудрцев реченіе сіе: центр Божій вездѣ; окружности 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 ла Мірандола)[29]. В містиці нових часів цей образ, само собою розуміється, повторюється знову: Так, для Вайґеля – et sicut 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 духу, але й символ життя душі, що через неспокій та муку відірвана від вищого буття[31]. Але коло є символ і божественного буття – Бога символізує Беме й як око (див. у Сковороди, далі). Зустрічаємо цей образ і в Коменського, для якого цілий світ є система коліс та кол. Коменський цитує, між иншим, і Алана de Insulis[32]. Зустрічаємо символ кола й у Абрагама фон

[25] De div. nom., II, 5.

[26] Сузо залишив навіть малюнок, що зображує коловий рух усього буття, яке виходить від Бога та до Бога повертається. Пор. вид. цього малюнку в додатку до книжки J. Bernhart-a: Die philosophische Mystik des Mittelalters, München, 1922 та там саме, с. 242–245.

[27] Regulae, 7; раніше – Liber XXIV philosophorum (Cl. Bäumker в «Festgabe zum 70. Geburtstag für G. v. Hertling», Frbg. i Br., 1913), с. 31. Вказівка на Бонавентуру: «Sphaera intelligibilis» (Itinerarium mentis, 5, 8; Quant. disp. de Trinit., 5, 1 та 8; також Бартоломей Англійський та Брадвардин; пор. у «Liber XXIV Philosophorum», ще 33 (VII) та 37 (XVIII).

[28] Denifle – Ehrle: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II (1886), 571.

[29] *Rieckel*: Philosophie der Renaissance, München, 1925, с. 160.

[30] Scholasterium Christianum, 160 і далі, також Opel, с. 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, 207.

[32] Centrum Securitatis II, також VI.

Франкенберга. Поетичний свій вислів знаходить символіка кола в Ангела Сілезія, душа є для нього «коло, що рухається саме по собі та не має спокою», Бог є «початок, середина та кінець», «Бог є коло та центр любови», «Бог є мій центр, якщо я 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. Письма[34]. І швабський містик XVIII віку селянин Міхаель Ган розсипає символи кола в своїх прозаїчних творах та у своїх духовних піснях[35].

Відроджується символіка колового кола та колового руху в німецькому ідеалізмі: так, у Баадера, що говорить про «цілісність природи в її явищах, які вічно повторюються, як у колі» (XI, 333); але також і в Шеллінґа – «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 долішнє, а долішнє – знову в горішнє... В цьому колобігу зникає, природно, різниця між горішнім та долішнім; нема ані справді горішнього, ані справді долішнього, бо напереміну – то одне є горішнє, то друге долішнє, 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 Ґеґеля – для нього індивідуальне життя, субстанція, правда, наука є колами. Індивідуальне життя виглядає, «як рух кола, що вільно рухається в порожньому просторі, без перепон то поширяється, то звужується і самозадоволено грає лише в собі та з собою» («Phänomenologie des Getises», Lasson (258). «Поняття духу є оборот у собі самому, роблення себе самого своїм предметом; отже, поступ не є неозначений рух уперед, а в ньому є певна мета, себто він є поворот до себе самого. Отже, тут є певний коловорот, дух шукає себе самого» («Philosophie der Geschichte», Lasson, 163 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 містики[37].

[33] I, 37; V, 331; V, 212; III, 148; пор. I, 7, I, 227; пор. Чепко вид. W. Milch, Breslau, 1930, с. 220, ч. I.

[34] Philosophie der Alten, II, 148; Swedenborgs und anderer Irdische und Himmlische Philosophie. Frankfurt–Leipzig. 1765, III, 2. Етінґер спосилається на Єзекіїла (як і Сковорода) та на Якова, 3, 6.

[35] Johann Michael Hahns Schriften, herausgegeben von einer Gesellschaft wahrheitsliebender Freunde, Tübingen, 1819 та далі, – V, Abteilung 3, с. 95, 99, 101; VIII, I, 3–5; пісня 9, строфа 10; XI, I, 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 инде. Також R. Kroner: Von Kant bis Hegel, II та відповідні місця в «Psychologie der Weltanschauung» K. Jaspers'a.

[37] Напр., L. Tieck, Abdallah, VIII, 6.

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 Бога він звертається: «Ти колесо, біля якого я стою»[38].

Символіка кола, як ми бачили, подвоюється – з одного боку, коловий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі, мети, 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 Сковороди виявлений у символі змия (див. вище). Цей символ іще в античности мав подвійний характер (офіти!). Подвійність цю зустрінемо і в декого з новітніх містиків: за Вайґелем, «у святому Письмі знаходимо два дерева, два сімена, дві змії, дві людини, два закони, два заповіти...»[39] Змий є злий або добрий: злий змий символізує розірваність людини – її перехід від єдности до подвоєння...[40]. Те саме зустрінемо і в Беме та в його послідовників[41]. Так само й «мідний змий», що грає велику ролю в Сковороди, вже в євангелії Йоана має символічне значіння – до цього нав'язують свої думки містики[42].

[38] До містичної символіки Рільке порівняй мої замітки у статті «Skovoroda und Angelus Silesius», «Zeitschrift für slavische Philologie», 1930, том VII, I.

[39] Nosce te ipsum, 1618, с. 112.

[40] Opel, op. cit., 158.

[41] Weg zu Christo, II, 53. Abraham von Franckenberg, Raphael, op. cit., с. 14–15, 19. Пор. також змия яко символ Христа у Франка, Paradoxa, 93.

[42] Там саме, с. 62. Йоан, III, 14. Треба в цьому контексті згадати ще Кальдерона «La serpente de Metal».

До теми цього параграфа зрівняй іще цінні окремі замітки: Peuckert, op. cit., 231, а, зокрема, матеріял у книзі, що постачає немало цінного до більшости 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, 19, 9 (також як том XII серії «Breslauer Studien zur historischen Theologie»), раніше вказівка – K. Richstätter: «Stimmen der Zeit», III, 361, 1926. Сандеус (інші твори його були, напевне, відомі в Києві – книга про символіку почитання св. Діви знаходилась у бібліотеці Ст. Яворського, пор. цит. працю С. Маслова та И. Чистович: Неизданные проповъди Ст. Яворскаго 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 діялектикою (антитетикою та наукою про коловорот) зустрічаємо в Сковороди ще один важливий принцип, що виходить із трохи іншої основи та не є конче зв'язаний із діялектичним мисленням. Це є «символізм» Сковороди. Коли діялектичний характер думки Сковороди майже ніким не був помічений, на символіку Сковороди звертали увагу[1], але при аналізі брали її незалежно від тих історичних джерел, з яких вона виникає. Остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців церкви та бароко.

Символіка Сковороди виявляється в постійному звороті від ідеальних, абстрактних, загальних предметів до конкретного – до життя, природи, мистецтва, релігійної традиції... Для нас часто важко розшифровувати, розв'язувати символічні загадки, що нам ставить такий стиль думання. До того ні одного символу не можна розв'язати «однозначно», себто в якомусь одному певному сенсі[2]. Але, на думку Сковороди, це є саме позитивна риса символічного пізнання, що в ньому ми постійно мусимо щось витовкмачувати, інтерпретувати, аналізувати: таким чином, ми змушені проходити глибше в суть речі, ми змушені не суто пасивно приймати об'єкт пізнання, а навпаки, освітлювати цей об'єкт, доповнювати його при допомозі живої активности нашого духу.

Філософічний стиль Сковороди – це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення – до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами. Як у «досократиків» під образовими виразами («вода», «вогонь», ἄπειρον, Δική і т. д.) дрімають 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 різко окреслений, а кілька значінь, що їх сфери значности почасти сумежні, почасти далекі між собою, почасти навіть перехрещуються. Символічна форма мислення має в Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, «сухе», стисле, термінологічно окреслене... Сковорода не є «український Сократ», бо для Сократа характеристична – поруч із етичним патосом – якраз висока оцінка раціональної форми. Сковороду можемо скоріш назвати «українським досократиком», що, одначе, посідає ввесь 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.

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

[2] Див. про це при окремих аналізах далі. Пор. мою статтю «Этика и логика» в «Научных Трудах Русскаго Народнаго Университета в Прагѣ», т. 4, 1931, с. 222 та далі.

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, ввесь світ із усіма живими та мертвими його частинами, з усіма з'явищами природи та культури Сковорода вживає та інтерпретує символічно.

Сковорода часто покликається на традицію старих «мудрців»: «Истина острому их (мудрців) взору не издали болванѣла так, как подлым умам, но ясно, как в зерцалѣ, представлялась, а они, увидѣв живо живый ея образ, уподобили оную различным тлѣнным фигурам. Ни одни краски не изъясняют розу, лилію, нарцысса столько живо, сколько благолѣпно у них образует невидимую Божію истину тѣнь небесных и земных образов. Отсюду родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы...» (Баг., II, 152). В иншому місці Сковорода говорить про «знаменія, гербы и печати» (369). Не лише розрізнювання «мудрого» та «підлого» розсуду грає при цьому ролю. В самому бутті, а не лише в нашій здібності пізнання, закладена ця подвійність; усе в світі є двобічне, все має в собі «землю», «земне» – та заразом також і правдиве, дійсне буття, яке треба відкрити, «розмотати», витовкмачити, відшукати. Тим-то Сковорода говорить про «безліч образів» (277). «Увесь цей світ тіней до останньої риси, від винограду до кропиви, від нитки до ременя, дістає своє існування («событіе») від вищого... Усяка видимість є образ, а усякий образ є тіло, тінь, идол та ніщо» (277). «Кожна думка повзе підло, як змий, по землі. Але є в ній (думці) також і око голубиці, яка дивиться поверх потопних вод на прекрасну постать Правди. Одне слово, вся ця наволоч дихає Богом та Вічністю, а Дух божий носиться над цим болотом та брехнею» (364). Крізь «фігури» треба дійти до самої правди: «Правда, що з'являється в обличчі своїх фігур, ніби їздить по них. А ці фігури підіймаються в тонкий розум божества, ніби підіймаються над землею, та, досягнувши свого початку... знову падають, як листя після плодів, у первісне місце свого тління» (363). Іншими словами, «фігури», «символи» – лише тлінне лушпиння правди, яка має від цього лушпиння визволитись, скинути його з себе... Фігури – лише «торбинки для зопинення визволитись, скинути його з себе... Фігури – лише «торбинки для золота та лушпиння зерна божого. Це є алегорія («иносказаніе») та дійсна ποίησις, себто творчість: покласти в тілесну пустоту золото боже, може, хтось угадає та знайде в кошику прекрасну єврейську дитину, людину, що походить відкілясь із-понад сиренських вод» (196)[3]. Тому Сковорода звертається

[3] «Сирени» – символ світу. Див. наступний параграф. Пор. гравюру на портреті Я. Беме з р. 1677.

до читача: «Залиши фізичні казки беззубим дітям. Усе це – бабство, і казка, і пустота («бабіе, и баснь, и пустош»), що не веде до гавані. Січи скорше... всяке тіло. Злюся на тебе, що ти затримуєшся на лушпинні. 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», «відрізнити», «розв'язати» різні шари буття – «розгадати» завдання, проблему (300: Раздѣлить и разрѣшить значит то же). На місце відділеної, відрізаної, відрізненої «тлінности» приходять «нові думки, думки вічні» (380). «Сину мій, як ти читаєш книгу видного та злого цього світу, то підіймай око серця в кожній речі на її голову, на її серце, на саме її джерело... Це є справжня Авраамська теологія – побачити в кожній речі духа, що в ній гніздиться» (485). «Цей єдиний усесильний дух, що згори сходить, дух, що сотворив усю цю безліч небесних, земних, підземних та морських образів (зорі, звірря, золото, перла), може вивести із мертвого живе, з пустого повноту, з несмачного смак, із тьми світло; і мовив Бог: хай буде світло!» (271).

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

Сковорода роз'яснює одного разу різні слова, що їх уживають для визначення символів. «Старі мудрці мали свою власну мову, вони змальовували свої думки образами, ніби словами. Ці образи були фігури небесних та земних створінь, напр., сонце визначало правду. Кільце або змия, що звилася в кільце, – вічність. Якір – рішення або хотіння. Голуб – соромливість, бусел – побожність. Зерно та сім'я – мислення та думку. Були й вигадані образи, напр., сфінкс, сирена, фенікс, семиголовий змий та ин. ...Образ, що в собі заховує таємницю, звався по-грецьки Εμλήμα, Emblema, себто вставлене, вправлене, ніби в каблучку діяманта, напр., зображений гриф із підписом: нагороджене скоро загине; або сніп трави з підписом: усяке тіло є трава. Якщо було дві або три такі фігури скласти докупи.., тоді вони звались Σύμβολον, Conjectura по-римськи; по-нашому – скинене, звержене... Такі фігури, що таємне зображували вічність, вирізували старі на печатках, на каблучках, на посуді, на таблицях, на стінах храмів, тим-то вони і звалися Hieroglyphica, себто свята фігура або різьба, а товмачі звалися Hierophantes – святоявники

[4] Пор. у попередньому параграфі про круглі предмети – як символ кола.

або Mystagogi, себто тайноводи» (28-9). «Символ складається з двох або трьох фігур, що визначають тління та вічність» (373). «Подібні фігури, що заховують у собі таємну силу, назвали грецькі філософи Εμβλήματα, ίερογλυφικά, Emblemata, Hieroglyphica» (373). «Фігури звуться часто свідки, сторожі або янголи» (382).

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

Ми не можемо писати історії символіки перед Сковородою, тим більше, що це є велетенське завдання, а для виконання його зроблено лише найперші підготовчі праці[5]. Філософія античности (в її головних течіях, так само як і патристика, як містика середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій новітньої філософії (романтика), були наскрізь символічні, вони не вияснювали, щоправда, сенсу цієї символіки філософічно, та иноді навіть не підкреслювали отверто та ясно символічного характеру власної методи. Та як-не-як, а вже платонізм обговорює поняття символу. В різних течіях платонізму виявилися різні форми символічного світогляду. В античному платонізмі можна знайти майже всі проблеми та теорії символіки, які пізніше розвивала філософія середньовіччя та нових часів. Що символічне мислення – цілком своєрідне, про це в філософічній літературі останніх років писали не раз[6]. На всякий спосіб, символічне мислення має внутрішню спорідненість із містичним переживанням, про що ми ще будемо говорити далі. Тут ми наведемо кілька прикладів з історії символічної думки, прикладів, що в цьому або тому пункті виказують подібність до думок Сковороди: ці приклади не завше є найцікавіші та найглибші формулування символічного принципу.

[5] Пор. огляд літератури в наступних параграфах. Книга M. Schlesinger-a: Geschichte des Symbols, Berlin, 1912 не задовольняє мінімальних вимог. Ліпше L. Volkmann: Bilderschriften der Renaissance. Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und ihren Fortentwicklung, Lpz., 1923. Щоправда, Фолькман ставить собі спеціяльне обмежене завдання.

[6] Про праці Кассірера, зокрема «Philosophie der symbolischen Formen», I–III, Berlin, 1923 та далі, Бердяєв: Философія свободнаго духа, 1–2, Париж, без року, А. Ф. Лосєв, у різних своїх працях, зокрема в «Очерки античного символизма и мифологии», т. I, Москва, 1930.

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.Письма[7]. «Після літерального переказу слід переказати й алегоричний сенс, бо майже все в законодавстві (Біблії) має алегоричний сенс»[8]. У законі «все є видним символом невидних правд та натяком на невисловлені науки»[9]. Коли ми в ап. Павла зустрічаємо лише обмежену кількість символів[10], уже перші інтерпрети Нового Завіту розумують над символікою, напр., Юстин[11]. Тертуліян дає й класифікацію символів: figurae, aenigmata, allegoriae, parabolae[12].

Ідея символічного витовкмачування Біблії стає загальна, справа йде звичайно лише про те, які саме шари сенсу треба розрізняти та кілько таких шарів. Звичайний поділ: літеральний, моральний та духовий або містичний сенс... Оріген сполучує теорію екзегези зі своїми метафізичними поглядами: «літера» Письма є видна поверхня, лушпиння, сенс – є захований під цією поверхнею дух[13].

Вже Філон зв'язує ідею символічної екзегези з – напевне, ще старшою – думкою про символічний характер єгипетського гієрогліфічного письма[14]. Та сама думка повертається у Плотіна: єгиптяни не пишуть, а малюють картини[15]. І Ціцерон[16], Плутарх[17], Ямбліх[18], Порфирій[19] поділяють цей погляд. Цю саме думку тачають далі й отці церкви: напр., Євзебій[20]. Детальний виклад дає Климент Олександрійський, що подає і класифікацію символічного письма (не лише єгипетського, а й усякого иншого): «Єгиптяни навчають тих, хто в них учиться, спершу того письма, що зветься в них листівне, потім удруге – гієратичного письма, що вживається в святих книгах, відтак, нарешті, гієрогліфічного письма. Це останнє поділяється, зі свого боку, на два

[7] Пор. P. Heinisch: Der Einfluss der Philos. auf die älteste christliche Exegese, Münster I. W., 1908.

[8] De Josepho, 6 (28) M. 46.

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

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

[11] Apologia, 90, 114.

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

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

[14] Vita Mosis, I, 23.

[15] V, 8.

[16] De senectute, cit. в Сковороди, 268 та далі. Не забуваймо, що Сковорода також перекладав «De senectute».

[17] De Iside et Osiride.

[18] De Aegypt. Myst.

[19] M. Schlesinger, op. cit., 68.

[20] Praeparationes evangel., II, 1 та инде.

роди: перше подає безпосередньо знаки згуків, 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, серповатий знак, щоб визначити місяць. Це приклади безпосереднього засобу писання. Символічним засобом вони користуються, коли за деякою подобою (значіння) предметів переносять або прикладають до чогось иншого, почасти не обмінюючи, почасти змінюючи їх. А це хай буде приклад на третій, енігматичний засіб – инші зорі, за їх криволінійний хід, вони визначають тілом змиї, зате сонце вони зображають малюнком скарабея, бо скарабей робить кульку з коров'ячого кізяку та котить її попереду себе»[21].

Подрібне обґрунтування символічної методи дають, у згоді з думками Прокла, «Areopagitica». 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, нематеріяльне в матеріяльному, надсутнє в тому, що нам належить». «Так, освячені речі зі змислового світу є відбиттям духових та вказівки, та шлях до них. Царство ідей є вихідний пункт – розуміти змислові елементи гієрархії». Гієрархія церкви витовкмачена символічною методою. Небесна гієрархія в «матеріяльних постатях та складних річах» репрезентована земною. «Те саме має значність для всіх инших річей, які уділено небесним натурам надзмисловим чином, а нам символічно». Мова образів є відгук (ἀπήχημα) божественної гармонії та краси[22].

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 бароко. Теоретично проблема символіки освітлена наново – у зв'язку з античною та святоотцівською традицією. Фічіно мусив зустрінутись із проблемою символіки вже при перекладах Плотіна та «De Aegypt. Myst» Ямбліха. Він подає символічну інтерпретацію Платонового «Симпосіону»: «кожне слово є символ». Так само Піко делла Мірандола зустрічається з проблемою символіки при перекладі Пойманда. У Парацельса зустрінемо обґрунтування символіки: «Що ми маємо в пізнанні річей без світла природи?.. Те, що бачать очі... потребує моєї співпраці»: а саме, щоб «невидне зробити видним», – «земне є зродження небесного, тим-то ми можемо з

[21] L. Volkmann, op. cit., 8 та далі. Stromata, VI, 633, Paedagogus, III, 9.

[22] De eccl. hier., I, 5; II, 3, 2; 1, 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 инде.

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

його єства та його фігури робити висновок про його дух; це є наука про сигнатури»[24]. Еразм бере за приклад той самий символ, який наводить і Сковорода (269) – напис на печатці Августа «σπεύδε βραδέως»; ужиток символів він відносить до гієрогліфів, що повстали завдяки езотеричним стремлінням «єгипетських богословів»[25]. Як розповсюджене було таке уявління про єство 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 звали гієрогліфами, в яких ніхто не міг розуміти, коли не розумів природи, сили та властивости фігурно зображених та змальованих річей». Після того йдуть численні приклади[26].

Один із цікавих теоретиків символіки епохи бароко, відомий єзуїтський письменник Атанасій Кірхер, теж зв'язує символіку з Єгиптом. У своїх творах, напр. «Obeliscus Pamphilus» (Рим, 1650) та «Oedipus Aegyptiacus» (Рим, 1653 та пізніше), він подає й загальну теорію символіки, яка, щоправда, 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 змислової подібности з иншими річами; її властивість є прикриватись покровалом темних слів». Символ Кірхер поділяє на: відзнаки, (дзеркальні) відбитки, герби, загадки, байки, міти, приповідки, казки, що й собі знову поділяються на окремі групи. Мистецтво, зокрема поезія бароко, повне символічних елементів, що їх лише почали останнім часом належно оцінювати та досліджувати[27].

Містика нових часів нерозривно зв'язана зі символічним думанням. Для Себастіяна Франка «назверхній світ є лише фігура та орган внутрішнього», «світ є лише тлінна фігура»[28]. Для Вайгеля ввесь видний світ – лише символ: «видний, тілесний світ, небо та земля є з'єднаний докупи дим, що повстав із невидного вогню, тим-то всі тілесні речі заховані в невидному дусі»[29]. І для Беме світ є «подібність безодні (Ungrund) або дзеркало вічности», світ складається лише з «назверхніх фігур». «Видний світ є об'явлення внутрішнього духовного світу... Він є предмет (Gegenstand) вічности, в якому вічність зробила себе видною». «Таке саме єство є й назверхня людина». «Бо цей світ є подоба єства божого, й Бог об'являється в земній подобі». «Коли ми розглядаємо назверхній світ із єством його та розглядаємо життя створінь, то ми знаходимо в ньому подібність невидного духового світу, що є захований у

[24] Ermatinger, Weltdeutung in Grimmelshausen Simplicius Simplicissimus, Lpz.–Berlin, 1925, 83.

[25] L. Volkmann, 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.

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 єства». «Ввесь назверхній, видний світ із усіма єствами є знак або фігура внутрішнього духового світу»[30]. Так само й пансофічні стремління Коменського були спрямовані на «вказівку (руководство) від видного до невидного». Вся пансофія зв'язана з цією думкою, зв'язана з цією думкою також і ідея «сигнатур» та пізнання «літер», письма, яким написане єство всіх річей[31]. До цього саме комплексу думок належать і «природна мова» Беме та містична інтерпретація альхемії[32].

До нового розквіту містична символіка доходить у романтиці. Вже «попередники» романтики, «преромантики», висловлюють ідеї символічного світогляду з безсумнівною ясністю. Так, для Гамана вся природа є «лише вислів, 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 письмо, читке, високе письмо Бога до людей?» Вся природа, все створіння є «гієрогліф», «перша божа спроба писати»[34]. Те саме й в Баадера, для якого «все духове лише репродуковане у змисловому», «так звана змислова, матеріяльна природа є лише символ та копія внутрішньої духовної 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 читаємо – або бодай розбираємо склади – в великій книзі природи». «Образи приємні для душі. Вони є її єдина пожива. Приняття їх, пережовування дає насолоду, та без цієї поживи не може існувати здоровля душі»[35]. Та й для Шляєрмахера «назверхній світ, із його законами та з його змінними з'явищами, відкидає, як магічне свічадо, внутрішнє єство нашої душі до нас у тисячах ніжних та піднятих алегорій»[36]. Подібні місця зустрі-

[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] Там саме, 284, 333 та инде. З пізніших часів філософія символіки з використаннями отців церкви – G. Arnold: Historie und Beschreibung der mystischen Theologie, Frankfurt a. M. 1703, II, c. 223 та далі. Деякі відношення до символіки також у Етінгера, пор. E. Zinn: Die Theosophie des Friedrich Christoph Oetinger, Guttersloh, 1932, c. 180, також Auberlen: Oetinger 1859, 525 та далі; Swedenborgs.., II, 248; Wörterbuch, 460. Пор. М. Ган, Твори, cit. XI і 22.

[33] «Biblische Betrachtungen», 1758. Лист до Гердера з р. 1780; Пор. F. Lieb: Franz Baaders Jugendgeschichte, München, 1926, 45.

[34] Suphan, XV, 536 та далі, XVI, 66 та далі; VI, 298.

[35] XI, 182, 75, 60, 26, 17, 88 та инде.

[36] «Monologen».

немо і в Ґереса, Ф. Шлеґеля, Шопенгауера[37] та передусім у поетів німецької романтики. Для Новалісового «учня в Саїсі», що радіє «перед чудесним накупченням фігур», «ці образи, лушпиння, прикраси зібрані коло божественного чудесного образу, що завше в моїх думках». І Тік пише, «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 схоплюю, бачу, знаю, що вони таке»[38]. Ті самі думки знаходять спекулятивне формулування в Шеллінґа, Ґеґеля та Зольґера[39].

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

5. SYMBOLA ET EMBLEMATA

Просто незрозуміло, як від уваги дослідників Сковороди заховалися ті місця його творів, де він переводить розмову на образи, символи деяких понять та дає їх опис короткими словами. Ці символи висловлюють найулюбленіші етичні думки Сковороди, та тільки вони понаводжувані в деякому, трохи випадковому порядку. Цей порядок викликає враження, що ці місця (найважливіше: «Алфавит мира», 352–7) є деяким чужим тілом у творах Сковороди, що вони запозичені з якогось невідомого нам джерела. Рукопис «Алфавита мира» мав також малюнки[1]. Це незрозуміла помилка дослідників Сковороди, що цих малюнків ані видано, ані описано[2].

Після того, як Сковорода у своєму діялозі коротенько зупинився на проблемі символу (див. попередній параграф; 322 та далі) та намітив головні

[37] L. Volkmann, op. cit., 116.

[38] Werke, X, 282.

[39] Пор. «Диалектика художественной формы» А. Ф. Лосєва; ця книга дає прекрасні замітки до історії символізму в німецькому ідеалізмі. Ця історія теж іще не написана.

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

[2] Також копія в бібліотеці Київської Духовної Академії має малюнки, див. Бонч-Бруєвич, op. cit., с. 319, примітка 564.

думки свого етичного світогляду, одна з дієвих осіб діялогу, Григорій, запрошує все товариство до себе до хати. Розмова тягнеться так:

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

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

– – – – – – – – – – – –

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

Григорій: Соловей с своими дѣтьми; учит их пѣть.

Яков: А прочитайте, что говорит картина?

Григорій: «Родители суть наши лучшіе учители». Судите, прекрасна ли пѣснь? И не должно ли почитать предков наших законы?..

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

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

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

Лонгин: Это раковина или черепашка, или устрица. Откушай ее, она говорит самое премудрѣйшее: «ищи себе внутрь себе». Все ея добро внутрь черепа сохраняется.

– – – – – – – – – – – –

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

Григорій: Нѣт ево вкуснѣе и здоровѣе...

Аѳанасій: На что ж он в гору поднимает хобот?

Лонгин: Ожидает поздравить восходящее солнце. Вон смотри! Лучи из-за гор выникают. Описатели звѣрей пишут, что слоны каждый день громадою собираются пред восходом солнца и смотрят на восток. Не живой ли се образ человѣка благочестиваго[3].

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

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

– – – – – – – – – – – –

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

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

[3] Образ слона – лист до невідомого, Баг., т. I, 125 (лист ч. 91).

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

Аѳанасій: На что ж он, дурак, портит сам себе?

Яков: Охотникам нужны одни его ядра для аптекарей. Ничего не щадит, только бы успокоить себе. Вот пѣсня его: «только бы не потерять сердца».

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

Лонгин: А вот видиш: лѣтает около свѣчи ночной метелик... Вот прочти внизу ему награжденіе: «охота моя погубляет мене».

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

Яков: Бѣдный Актеон превращается в оленя. Вот при источникѣ моется с служанками Діана. Она его передѣлала в звѣря, чтобы охотника свои же собаки загрызли... «Враги человѣку домашніи его».

Лонгин: Здѣсь тщеславный Фаетон с шумом и с колесницею с небес низвергается... «Досажденіе мужа смиряет»...

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

Лонгин: ...пустыннолюбная горлица с своими дѣтьми воздыхает о своем супругѣ... Вот под деревом лежит ея любезный мертв...» (352–5).

Дальші символи Сковорода об'єднує докупи:

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

Аѳанасій: Смѣюсь твоим купидонам. Ты их множество собрал, помѣшав дѣло с бездѣльем, а христіанство с язычеством.

– – – – – – – – – – – –

Ермолай: Взгляньте, пожалуйте, на великолѣпную гавань, издали видну. А за нею на высокой горѣ богатый город, смотрящій на широту морскую. Без сумнѣнія, к той-то гавани пловут три корабля сіи с поднятыми флаками, управляемы купидонами?

Лонгин: Смотри же, коль приличное сія картина говорит: «Господь права сотворит теченія твоя».

Ермолай: Вот два прекрасные мальчики! Конечно, они купидоны. Один другаго на раменах несет: должен носимый носящему благодарить.

Лонгин: Но еще больше одолжен носящій носимому другу... Для того, что носящій слѣп, а носимый очит. Один человѣк из двоих составлен. Подпись из Павла: «прилѣпляйся Господеви, един дух есть с Господем».

Ермолай: ...Купидон цѣлую на раменах таскает систему міра.

– – – – – – – – – – – –

Яков: 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?

Григорій: ... «Любовь составляет мір» (355–357).

Сковорода наводить низку прикладів символіки ще й в иншому місці в діялогу «Кольцо», теж безпосередньо виходячи від розумувань про символіку. Один із учасників розмови, Григорій, обіцяє показати «алфавіт світу». Инший учасник розмови, Яків, підносить справу про символіку: «Старі мали свою окрему мову, вони об'являли думки образами, ніби словами. Ці образи були фігурами земних та небесних створінь... Образ, що заховує в собі тайну Бога, зветься по-грецьки: Εμβλήμα... коли дві такі фігури сполучені докупи, ...то вони звуться Σύμβολον по-латинськи: Conjectura» (268 та далі). Яків наводить декілька прикладів: «сноп травы 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 сцѣпленными с надписью: Сіи тріе, выше всѣх стихій. Сердце, устремившееся к вѣчному, означалося образом стрѣлы, горѣ стремящейся в звѣздѣ, с такою подписью: довлѣет мнѣ один он. Сердце, вѣчностью просвѣщенное, образовалося кустарником или насаждением, плодопринесшим зерно, падающее сверху поверхности земной, с подписью: Чаю будущія жизни. Изображалося и орлом, взирающим и взлетающим к Солнцу, с подписью: горю к безсмертію. Так же зміем, совлекшим свою ветошь весною и обновившим юность. Я недавно написал таинственный образ. Он представляет море с берегом, с котораго летит на другую сторону моря ласточка, с надписью: зимою нѣт здѣсь для меня покою» (269).

Трохи далі згадує Сковорода ще «шар земный, изображенный с царскою короною и скипетром, но опровержен..., подписано слѣдующее: дурак уповает на него» (там саме).

Ще третє місце можна навести, а саме ту сторінку з діялогу «Двое», на цьому місці (191 та далі) як символи Сковорода вживає птиць, – попершу відому вже нам ластівку, далі голуба, що вилетів із Ноєвого ковчегу, бусла (що визначає собою «віру в Христа» – 198), також душу в вигляді крилатої дівчини (198).

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

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

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

---

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

III. *Ростини та ростинний світ*: колос (101 та далі), процвіла паличка-посох (147), яблуня (204), яблуко (205), квасоля (268), зерно та сім'я (268), хворост (299), хліб (409);

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

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

Переглядаючи цей спис та перечитуючи відповідні місця, згадуєш нині забуті[6] збірки «символів та емблем», що були порозповсюджувані по всій Західній Європі у XVI–XVIII віки та що їх занесено і на Україну. На мою думку, й такі західні збірки не залишилися без впливу на Сковороду.

Але ми почнемо наш дослід джерел із одної збірки західного походження, збірки, безпосередньо зв'язаної з Росією, відомої і на Україні: безпосередні впливи цієї збірки на Сковороду можна тепер уважати за безсумнівні[7]. 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 (церковнослов'янською, до речі, з незначними українськими елементами, латинською, французькою, італійською, еспанською, англійською, голландською та німецькою). Перше видання цього збірника зробилося відразу великим раритетом, бо, як оповідають[8], корабель,

[5] Сковорода підкреслює, що в основі його перших творів лежать «образы» («Наркісс», 75), «картини» («Асхань», 125), малюнки має Сковорода на увазі й деінде (пор. с. 197 та в нас таблицю II). Пор. ще с. 251, 257, 258, 261, 265, 267, 284, 332, 339, 342, 359, 360, 367, 395, 460, 499 та инде. Пор., напр., до останнього місця: «...написан образ крилатаго юноши. Он пялится летѣть в Горняя, но нога прикована цепью к земному шару, мѣшает»– таблицю 39 (між с. 342–3) в книзі «Pia desideria emblematis illustrata» H. Hugo, Антверпен, 1624 (ця книга була, ймовірно, в бібліотеці Ст. Яворського).

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

[7] Цей вплив я установив р. 1931 та тоді-таки прочитав про це джерело Сковороди доповідь у празькому Українському Історично-Філологічному Товаристві, пізніше реферував про це на 2. Українському Науковому З'їзді 1932 р. Спеціяльна моя праця про амстердамський збірник та його вплив на Сковороду – в «Науковому Збірнику Українського Педагогічного Інституту в Празі», т. II, 1933.

[8] За заміткою, що вписана в доступному мені примірнику Слов'янської книгозбірні в Празі: примірник походить із одної угорської приватної бібліотеки.

що віз це видання до Петербурга, загинув був десь коло шведських берегів. Пізніше малюнки та тексти перевидавано аж тричі (1743, 1788, 1811) та наслідувано (принаймні, почасти в одному нірнберзькому збірнику[9]. 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 виданні[10]. На Україні мав цей збірник у руках, імовірно, Яків Маркович: у своєму щоденнику він згадує, що давав збірник емблем малярові виготовляти образи. А ростовський єпископ Арсеній Мацієвич навіть замовив у «кремлі» своєї резиденції символічні малюнки на дверях одної церкви та на воротях кремля. Порівнявши ці малюнки з амстердамським збірником, я установив, що тут використано ті самі «Символы и эмблемы»[11]. На Україні були відомі й инші подібні збірники. Та про це згодом.

Переглянувши амстердамський збірник, ми знайдемо там мало не всі головніші символи, що зустрічаються в Сковороди, на всякий спосіб більшість тих символів, що їх Сковорода наводить як приклади в цитованих вище врівках[12]. Так, знайдемо зображення солов'я, що вчить своїх малих співати (як пояснює нам голландський опис малюнка) з підписом: Melior doctrina parentum – Родители суть наши лучшіе учители (ч. 392); побачимо і 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 – Не ищи себя извнѣ); далі слон вітає схід сонця (422: Pura placet pietas – Совѣсть чистая Богу угодна); побачимо тут і «нещасного Нарциса» (22: Philautia – Самолюбіе; але також «Nosce te ipsum» – Знай самъ себѣ, 718; пор.до першої інтерпретації ще мідерит 484: Бѣдствовать бѣда тому, кто самъ себе любитъ), і метелика коло свічки (310: Damnosa voluptas – Охота моя приключаетъ мнѣ смерть, пор. ще 783), і Актеона (493: Senit canum fera facta suorum – Ближайшіи его измѣнили), і Фаетона (748: Altius ascendentes lapsus graviore ruunt, подібне речення знайдемо в «байках» Сковороди),

[9] Див. нижче у списі емблематичної літератури, збірник із р. 1732.

[10] Вид. Слово, Берлін, 1921, с. 298–9, 339, пор. ще «Рудин», IV, 470, «Степной король Лир», VII, 164, 169. Згадки про символи зустрінемо також у Герцена (Твори, Лемке, XII, 20, 349), Белінського (Твори, Венгерова, II, 397). Державін був близький до символічної поезії – пор. академічне вид. його творів (див. мою згадану статю). Також А. Ремізов: Россія в письменах, Берлин.

[11] Щоденник Марковича, I, 52; Ростовські малюнки репродуковані (але джерела ніхто із згаданих авторів не знав) у Юрія Шамуріна: Ростовъ Великій, Москва, 1913, с. 22, 31–2 та Б. фон Эдинга: Ростовъ Великій, Угличъ, Москва, 1913, с. 127–8.

[12] Цитую число малюнка у збірнику.

і голубку, що оплакує «свого милого» (пор. 72, 299, 534, 639, може бути також: 99, 691), і корабель, яким кермує «купідон»[13] (654, гавані, яку згадує Сковорода, не знайдемо на гравюрі; напис инший: Quam bene navigant, quos Amor dirigit, що зближається до напису в Сковороди лише тоді, коли замінити «amor» – словом Бог). Сліпого та кульгавого купідона бачимо теж на одній із гравюр амстердамського збірника (721: Amantibus una voluntas – лише схожість сенсу з текстом, що його подає Сковорода). Бачимо і купідона, що несе земну кулю (744: Plus quam Atlas – Болѣ Отланта), і світову кулю, пробиту та цим скріплену стрілами (741: Cuncta conservat amor – любовь все бережетъ)[14], і сніп сіна (414: Hoc omnis caro – Токмо сѣно, німецький текст: «So ist alles Fleisch»), і три персні (168: підпис инший superabo), і стрілу, що летить до зорі (217: Unus sufficit – Едина мнѣ довольна есть), і «плодоносящу» рослину (417: Spes alterae vitae – обновляюся, нім. напис: «Wir müssen ein ander Leben hoffen»), і орла, що підіймається до сонця (142, 260, підписи инші, ніж у Сковороди), і змию, що скидає свою шкіру (213: Vestutatae relicta – Пригожа буду, егда кожу свою совлеку; також с. 613: Positis novis exuviis – Тѣмъ обновляюся), і ластівку, що летить у вирій (309: Alio hybernandam – Ищетъ инде гдѣ жилища своего), й, нарешті, й відкинуту державу, що її Сковорода зве «земною кулею» з хрестом (225: Stultus fidit – Дуракъ на него уповаетъ).

Й инші емблеми знайдемо, здебільшого в амстердамському збірнику. Ми не можемо тут наводити паралелі до всіх згаданих вище символів Сковороди та аналізувати відповідні (почасти великі) тексти. Лише коротенькі вказівки[15]. В амстердамському збірнику знайдемо в тому самому значінні, що й у Сковороди: бусла (104, 491, 283), малпу (557), голуба (372, 769), оленя (834), сирени (577), фенікса (57, 135, 320, 649); ростинна символіка Сковороди має, як ми побачимо далі (параграф 13) инше джерело, але знайдемо в «Symbola et emblemata selecta» колос у схожому до Сковородиного значіння (582), процвілий посох (71); символи, запозичені з неживої природи, та артефакти знайдемо в амстердамському збірнику майже всі: магнет (182), компас (129), веселку (384), сонце (142, 219, 260, 464, 518, 576 та инші), воду, джерело, потік, криницю зустрінемо не раз (64, 69, 693, 834 та деинде), також: скелю (заголовна сторінка, 163, 462, 482, 576, 806), побачимо й лабіринт (443), перстень (168), годинник (35, 539), сітку (768), аптеку, якір, колесо, коло й т.д.

Зокрема, падають у вічі своєрідні емблеми, що не такі часті в емблематичній літературі, та їх написи, вже надто своєрідні. До таких належать: півень, що пересилює лева, лякаючи його своїм криком (Сковорода: 339, 367). У «Символах та емблемах» знайдемо аж два зображення на цю тему – 336: Tremorem injicio fortissimo – Приключаю и сильнѣйшему трясеніе; 410: Veni, vidi, vici – пріѣхалъ, видѣлъ, побѣдилъ. Орел, що ніби вбиває оленя, сідає йому на голову та б'є його своїми сильними крилами по очах і заганяє його, таким чином, на смерть (Сковорода: 332, 342), – і цей символ знайдемо в амстердамській збірці – 211: Instante victoria – умерщвляю его чрезъ его же труды.

Та в амстердамських «Символах та емблемах» ми не найдемо цілого ряду емблем та символів Сковороди, напр., згаданого вище бобра з підписом: «тільки б не загубити серця». Але цю емблему ми знаходимо в розповсюдженому в ті часи збірнику емблем Альціята[16]. Наприкінці однієї зі своїх байок Сковорода розповідає: «В Харкові я бачив раз, поміж иншими премудрими емблемами, на стіні салі[17] таку: тварина, схожа на черепаху з довжезним хвостом, – посеред її черепа сяє велика зоря, тому ця тварина зветься в римлян stellio, бо зоря зветься stella; долі написано: sub luce lues, себто: під світлом болячка. До цього підходять також слова євангелії про прикрашені труни» (Баг., II, 117). Подібну емблему знайдемо, наприклад, у збірці політичних емблем Сааверди та в величезній та гарно виконаній збірці емблем І. Бошіюса, що видрукована в Авгсбургу 1705 р.[18]. Сковорода згадує принагідно також «remora», себто «прилипало» – рибу, що прилипає до кораблів та, незважаючи на свій малий розмір, мовляв, може зупинити великий корабель (339). Зображення remora побачимо в зборі емблем відомого німецького письменника І. Камераріюса.

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

«Символи та емблеми» були в українського читача XVI–XVIII в. – а коло читачів на Україні того часу не треба протягати завузько! – улюбленим жанром книги. Петро Могила купив 1632–3 р. за кордоном якісь «Emblemata» разом з иншими, переважно теологічними книжками[19]. В бібліотеці Епіфанія Славинецького була якась «Символика Египетская»[20]. В бібліотеці Стефана Яворського (нею, між иншим, користувалася харківська колегія, коли там

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

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

[15] Див. детальніше в цит. моїй праці та в инших моїх працях.

[16] Див. нижче.

[17] Сковорода бачив, очевидячки, 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, с. 73.

професорував Сковорода) знаходилось кілька книжок символічного характеру: між иншим, «Firmatentum symbolicum» Себастіяна a matre Dei[21], «Apelles symbolicus» Кетена, емблематична збірка польського походження[22], збірки байок[23], «Apophtegmata» Еразма[24], «Mystica Mariana» Сандеуса[25] та, нарешті, «Pia Desideria» Hug-a, без сумніву, один із найкращих збірників релігійних символів та емблем[26], – 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 збереглася[27]: «Емблеми» І. Камерарія та «Philosophia imaginum» Менестрерія[28]. Це все – типові бібліотеки українських учених XVII–XVIII віків.

Не бракувало у старій Україні й самостійних творів символічного характеру. Не лише вжиток символіки в панегириках та в ілюстрації книжок треба тут згадати (згадаємо, зокрема, панегірик Л.Барановичеві Кржщоновича), але й цілу збірку емблематичних штихів, видану в Києві 1712 року під назвою «Иθика-іерополитика», що її не раз перевидавано пізніше[29].

Що торкається спеціяльно 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 народному українському мистецтві (кахлі!), та вплив його помітний і на російському мистецтві[30]. І згадка Сковороди про малюнки, що він їх бачив у Харкові, ще раз підтверджує існування такого впливу.

---

[21] С. Маслов: Библиотека Ст. Яворскаго. «Чтенія въ Обществѣ Нестора Лѣтописца», 1914, т. 24, число 402, пор. 406.

[22] Там саме, числа 170, 171, пор. польську бібліографію Естрайхера: XIX, 234.

[23] Маслов, с. 133.

[24] Там саме, число 464.

[25] Там саме.

[26] Там саме, ч. 536. Про Гуга – див. нижче.

[27] Видана в Верховського: «Духовный Регламентъ», Ростов над Доном, 1916, т. 2.

[28] Там саме, числа каталогу 1549 та 1731, пор. 1265, 1409.

[29] Про Кржщоновича П. Попов у «Збірнику на пошану Багалія», Київ, 1927, с. 668–697, там саме репродукції штихів: про «Иθику» – Шероцький, «Наше минуле», 1918, I, Буслаєв (Мои Досуги, II, 1886, с. 99 та далі) навів ще два емблематичні видання, що мені не були доступні: 1) Царский путь креста Господня, Чернігів, 1709 та 2) («лубок») Эмблематъ духовный ко обученію христіанской вѣрѣ, 1743 р. Пор. іще російський збірник «Зеркало внутренняго человека, въ которомъ каждый себя видѣть, состояніе души своей познавать и исправленое свое потому располагать можетъ», СПб., 1821.

[30] Література до цього питання в моїй цит. статті.

* * *

Через те, що огляду символічних та емблематичних творів релігійного характеру немає і в західноєвропейській 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 спеціяльної праці, приготованої вже нами до друку.

Одне з джерел, з якого символічне мистецтво позичає свої образи, є філософічна література платонізму. Вже в Платона зустрінемо силу символів: деякі з них знайдемо, до речі, і в Сковороди. Так, Платон говорить про любов буслів до батьків (Alcibiades I, 135. E), що її зображували в численних емблемах пізніше та що натяки на неї знайдемо і в Сковороди. Душа є зерно або сім'я (Phädon. 83 E. Tim. 73 C. Phaidros. 276 B. Resp. 497 B. див. у Сковороди – далі §13). Ми знайдемо в Платона і сліпого мандрівника (Phaidros. 270 D, Respublica 506 C; пор. у Сковороди легенду про сліпця та кульгавого). Магнет є для Платона образ душі, повної божественного натхнення (Ion. 533 D), як для Сковороди він є образом душі, повної божественної любови (див. нижче, §11). Окремі дальші приклади наведемо далі. Згадаємо тут лише байку з Теетета про горщик, що його якість пізнається не очима, а лише за тим чистим згуком, що він дає, коли його постукати, з відповідною байкою Сковороди (Платон: Theätet. 179 S та далі, Сковорода: Баг., II, 170). Платон порівнює пізнання з ловлею птиць (Theätet. 197 C та далі), це саме порівняння знайдемо в Сковороди (див. далі)[31].

Та образи Платона прийшли до Сковороди безпосередньо. Пізній платонізм якнайбільше цінив символи, емблеми, образи: Плотін лише теоретично, практично такі платоніки, як Філон, що вживає символіки Старого Заповіту, Прокл, Ямбліх, що повертається за символічним матеріялом до старогрецької мітології. Символізм розквітає в християнській філософії (про це див. наступний параграф) та в християнському мистецтві[32]. Але свідомий повернот до античної платонічної символіки зустрічає нас у літературі та мистецтві ренесансу[33].

Символічні твори, передовсім збір символічних зображень, тягнуться ввесь час із XVI–XVIII в., впливають на мистецтво, на поезію, на релігійну літературу, зокрема на містичну[34]. В багатьох із таких збірок знайдемо силу образів, що їх зустрінемо і в Сковороди.

---

[31] Я не міг дістати книги I. I. Hartmann: De emblematis in Platonis textu obviis, Ludg. Bat., 1898.

[32] Література до історії християнської символіки – в инших моїх працях. Але також на сході містична символіка живе – пор. про перських містичних поетів E. Lehmann: Mystik, Leipzig–Berlin, 1923, 29, 31, 27.

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

[34] Там саме та мої праці.

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

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

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

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

3. Славетні свого часу Emblemata Андрія Альціята[36] (Ляйден, 1574) показують нам бусла, що несе свого батька (Graciam referendam, 41), Актеона (64), Фаетона (69), Нарциса (81: Φιλαυτία), дельфіна (167), сліпого та кульгавого (187: Mutum auxilium), та ще декілька штихів, що нагадують символіку Сковороди.

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

5. Йоахим Камерарій видав цілу низку збірок, розподілених за темами («Centuria», I–IV, Франкфурт над Майном, 1661 та далі): в них знайдемо сніп сіна (Hoc omnis caro I, 100), ростину (102: Spes altera vitae), серну, яка проковтує змию (II, 42, 66, пор. в Сковороди (Баг., II, 162, 265), оленя, що сам себе лікує від поранення (71), любов малпи до дітей (79), оленя, що його гонить орел (див. вище, III, 12), бусла (42), ластівку над морем (89: Alte hybernandum), метелика коло свічки (99: Brevis et damnosa voluptas), сирени, черепашку, змию, remora і т.д.

6. Дуже цікаві є символи в збірці (Vaenaus-a, Veen) «Amorum emblemata» (Антверпен, 1698): на кожному гарно виконаному штиху цієї збірки побачимо ероса у сполуці з цими чи тими емблематичними зображеннями: змия, згорнута в коло (2: Amor aeternus), сліпець та кульгавець (15), земна куля, пробита стрілами (35: Conservat cuncta amor), ерос, що несе земну кулю (37: Atlante major), метелики коло свічки (103), олень (155), корабель, яким кермує ерос (243: Quam bene navigant, quos amor dirigit) і т. д.

7. Йоган Давид: Veridicus Christianus (Антверпен, 1601) подає великі таблиці, де сполучена сила символів до складних картин, серед них зустрінемо багато знайомих: змия в кільці (18), земля як держава (38 та ин.), сніп сіна на

[35] Фолькман, 36.

[36] Перше видання 1522. Пор. книгу (що, одначе, цікавиться Альціятом найбільше як юристом): P. E. Viard: André Alciat. 1492–1550, Paris, 1926.

першому плані картини «Суєта суєт» (75), вічність у образі змиї (92, 94), ластівка – «alio hybernandum» (99)[37].

8. «Emblemata» – відомого реформатора Теодора Бези (без року, коло 1608) подають кілька образів кола (коло як символ вічности, коло з безмежністю променів: 225, 259 та далі).

9. Hermannus Hugo: Pia Desideria (1623, 1628 року, раніше – недоступне видання 1580) подає містичні емблеми, що грали ролю в історії містики (див. нижче), для Сковороди мають значіння емблеми 41 (Христос як джерело) та 43 («окрылатевшая дѣва») та ин.

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), змию (316: Nec a quo nec ad quem – у Сковороди – с. 316), stellio (347: sub luce lues), магнет (694: Volen'es trahimur).

12. J. W. Zinkgref: Emblematum Ethico-Politicorum centuria (Гайдельберґ, 1664), подає, м. ин., орла, що несе черепаху (26, пор.у Сковороди: Баг., II, 158).

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

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

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

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

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

[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. Böehme und Görlitz, Görlitz, 1924, таблиця 25.

18. Анонімні «Emblémes ou devises chrétiennes», Ютрехт, 1697) показують нам слона, що вітає 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: Ноїв ковчег (11), вистук горщика (Klopffe behutsam (27), скеля в морі (35), змия (59, 171), метелик (67), черепашка (121), колесо (153).

20. Величезний збір Бошіюса: Symbolographia sive de arte symbolica (Авґсбурґ, 1705) подає емблеми, що майже без вийнятків запозичені зі згаданих збірок, а для инших можна припускати існування инших подібних джерел, мені недоступних; знайдемо тут: черепашку, компас, трикутник, Ноїв ковчег, оленя, скелю, ростину, верблюда (Nunquam satis), змию, змию, що скидає шкіру, метелика коло свічки, стрілу, коло, кулю (Quiscit totus in uno), гору, мідяного змия, малпу і т. д.[39].

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

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

23. Цілий ряд емблематичних творів склав Люйкенс Іуніор; мені були доступні видання з рр.1711–1767[40].

24. Цікавий обріб збірників Вена та Гуга подає збір віршів M-me de Guyon: Emblémes 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 Сковороди емблеми: душа сидить на олені, що біжить до джерела (40), душа летить, як «окрылатѣвшая дѣва», догори (40), земна куля, пробита стрілами, є тут (44: Perfigit et sustinet), душу розпинають (161), Христос зображений як джерело.

25. Анонімна збірка «Schauplatz menschlicher Hertzen» (без місця та року, здається, з середини XVIII віку) подає різноманітну символіку серця (до речі, натяки на цю символіку знаходяться в иншому, нами вгорі не згаданому ряді картин до цит. видання Арндта, 1738). Чи не це видання було перекладене на

[39] Як здається, Бошіюс подає найбільший збір символів із усіх, що існують.

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

російську мову під назвою: «Сердце человѣческое есть или храмъ божій, или жилище сатаны» (СПб., 1820 та 1838)?

26. Видання «Sinnbilder» Арнольда (див. вище 22) зроблено в Штутґарті ще 1876 року.

27. П. Флоренський додав до свого твору «Столпъ и утвержденіе истины» (Москва, 1914), замість епіграфів, емблеми, вибрані ним із амстердамських символів та емблем (зі згаданих угорі емблем знайдемо тут лише черепашку), заголовна гравюра взята з пізнього видання «Amoris Divini Emblemata» Вена[41].

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: Silva allegoriarum totus sacrae scripturae (Венеція, 1575). Твір є покажчик біблійної символіки та ономастики.

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

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) є «Synopsis doctrinae totus iconomysticae» (1 та далі). Автор подає дефініцію різних родів символів (4 та далі). Цікаво, що автор зачіпає й символіку снів (147 та далі). Великий покажчик 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

[41] Не згадую тут тих збірок, що були мені доступні, але нічого не дають до нашої теми: напр., відома «Іконографія» Чезаре Ріпа.

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. Спеціяльне забарвлення має книга Scarlatius Octavius: Homo et ejus partes et figuratus et symbolicus, anatomicus, rationalis, moralis, politicus et legalis (Авґсбурґ, 1695), 2 томи; автор розглядає символіку людського тіла, серед символів, що ми їх не зустрічали деинде, відмітимо «зуби» (1, 116 та далі, пор. далі параграф 19).

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

Треба сказати, що і твори Коменського, здебільша, мають емблематичний характер та звичайно ігнорують цей характер у Orbis pictus (див. згадку в Етінгера, 832); ще ясніше виступає емблематика в «Мудрости старих чехів» – відомій збірці приповідок Коменського[43].

* * *

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 містику[44].

Впливи на мистецтво засвідчені вже участю в символічній творчості видатних представників мистецтва нових часів: Дюрер (малюнки до Horapollo[45]),

[42] Див. Ф. Ліб у «Zeitschrift für slawische Philologie», 1932. Пор. 3–4 Етінгера, пор. сказане в попередньому §, примітка 32.

[43] Пізніші збірки емблематичних творів (які використані почасти як матеріял 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 иншої праці.

[45] Фолькман, 82 та далі.

Леонардо да Вінчі[46], Рафаель[47], Тіціян[48], Бенвенуто Челліні[49], пізніше – Берніні[50], Калло (Lux Claustri...)[51], в XIX в. Філіп Отто Рунге[52] – всі вони були зачеплені впливами символіки. Вплив символіки був величезний у церковному мистецтві: від єзуїтів до пієтистів! Як приклади символіки можна навести (припадково вибрані, бо огляд таких пам'яток робить майже непереможні труднощі, вимагаючи колосальної витрати часу) окремі пам'ятки в Фульді, Бамберґу, Реґенсбурґу, Авґсбурґу, Заальфельді та Айзенберґу, Оппурґу, Навмбурґу, в багатьох селах у провінції Саксонії... Можна навести і окремі пам'ятки світського мистецтва[53]. Сковорода засвідчує своє знайомство зі символічним малярством, про те, що воно було розповсюджене на Україні та в Росії, маємо й инші свідоцтва.

Значний вплив мала символіка і в літературі: коли вплив емблематики на Шекспіра сумнівний[54], то він засвідчений для Еразма[55], Рабле[56], Фішарта[57], для цілої барокової поезії, напр., для Ґріфіюса[58], Гарсдрофер часто згадує

[46] Там саме, 31 та далі.

[47] Там саме, 40.

[48] Там саме.

[49] Там саме, 49.

[50] Там саме, 65.

[51] Там саме, 104 та далі.

[52] Там саме, 116 (не цілком переконливо).

[53] K. Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst. I, Freiburg i. Br., 1928; H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, Lpz., 1905, 575; H. Weber: Symbolische und typische Malerei in Bamberg («Archiv für christliche Kunst», II, 1884, 75–80). Можна вказати на такі пам'ятки: Mariensäule (Frauenberg bei Fulda), St. Michael (Bamberg), Klosterkirche Parring (bei Regensburg), собор у Фульді, Agneskapelle в соборі в Авґсбурґу, Schlosskapelle Saalfeld, те саме Eisenberg, церква в Oppurg-у, St. Marien та St. Wenzel у Навмбурґу, багато церков у провінції Саксонії. St. Fiedes у Бамберґу, «obere Pfarre» – Bamberg, головна церква та Praelatenkapelle Michelsberg (Bamberg), Muttergotteskapelle in der Judengasse (Bamberg), Schrottenbergський замок у Reichsmannsdorf-i та инше. Пор. ще K. Giehlow: Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance. «Jahrbücher der kulturhist. Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses», т. 32, Wien–Leipzig, 1915.

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

[55] Див. инде.

[56] Фолькман, 65.

[57] Там саме.

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

Сааведру[59], вірші Андрее повні символічних образів[60], можна знайти символіку та емблематику в М. Опіца, Н. Ройзнера, Ролленгаґена, Лоенштайна... Безсумнівний вплив містичної символіки в релігійних поетів: Анґела Сілезія, Чепка, Бальде, Шпее[61]. Та впливи символіки на релігійну поезію тягнуться й далі – до Ґотфріда Арнольда, де-Ґюйон та до Stundenbuch Рільке. Український барок мало чим одрізнявся з цього погляду від західноєвропейського[61а].

Можна простежити впливи символічного мислення і в історії філософії: від Платона (пор. сказане вище про його символи!) можна піти назад у старовину до досократиків та грецької мітології. Але можна піти і наперед та простежити розвиток символіки в цілій історії платонізму в старовині та в середньовіччі і в нових часах. Сполука цієї символіки з християнською зроджує нові форми символічного мислення. Філософічне мислення взагалі не чуже тенденції шукати для основних думок символічного вислову: так, знамените «tabula rasa» мандрувало від Платона та Арістотеля до Лока та Коменського, ця tabula rasa знайшлася і в символічній літературі, чисту дошку знайдемо в таких збірках, як Сааверда, Бошіюс, амстердамський збірник; до речі, tabula rasa замандрувала навіть до Ґрімельсгавзенового «Сімпліціссімуса»! Емблеми згадує часто ще Баадер: він цитує навіть у своєму щоденнику відоме нам: Gνώθι σεαυόν, Ne te quaesieris extra (XI, 101). Та і в уводі до філософії історії Ґеґеля зустрінемо символічні формулування для основних проблем філософії історії: фенікс (Лассон, VIII, 11–12), рослина та сім'я (35), коло та центр (32) – все те символи, нам уже знайомі![62].

Так само не слід недооцінювати значіння символіки в історичному розвитку містики. В основу містичної символіки лягла символіка «Пісні пісень» та Платона. В нових часах до цих традиційних елементів приєднуються згадані нами елементи емблематики. Коли ми навіть залишимо на боці символічне зображення своїх думок у Гільдеґарди Бінґенської (малюнки за її вказівками) та в Сузо (цит.), то в нові часи ми знайдемо різноманітну символіку майже в усіх видатних представників містики: математична символіка Ніколая Кузанського нам уже відома. З думками Беме емблематика сполучилась лише «заднім числом» у прекрасних штихах Люйкенса. Але вже один із найближчих послідовників Беме, Абрагам фон Франкенберґ, заповнює свої рукописи численними символічними малюнками. У Чепка та Анґела Сілезія зустрінемо силу емблематичного матеріялу, що, як недавно установлено для Анґела Сілезія, походить із одного з відомих нам джерел: з Сандеуса (я установив також залежність Анґела Сілезія від емблематичних збірок)[63]. Ґотфрід Арнольд доповнює Арндта емблематикою (згадані вірші та штихи)[64]. Мадам де Ґюйон шукає натхнення у збірках Ґуа та Вена[65]. Та ще в Рільке знайдемо ту саму традиційну символіку та емблематику[66].

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

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 лѣт» до Біблії. «Біблію

[59] Cysarz: Die deutsche Barockdichtung, Ляйпціг, 1924, 110.

[60] Фолькман.

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

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

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

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

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

[65] Див. вище.

[66] Про це в моїй праці «Skovoroda-Studien» і в «Zeitschrift für slavische Philologie», 1930, 1/2.

[67] Вказівки Багалія та Бонч-Брує вича, див. вище.

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

я почав читати з тридцятого року від народження[1], та ця найкраща книга отримала верх над усіма моїми любовницями, бо вона задовольнила мій довголітній голод та спрагу хлібом та водою, що є солодші за мед та щільник божої правди, та я почуваю до неї властивий природний нахил. Я втікав, утікав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних потягів, щоб у пречистих обіймах кращої за всіх дочок людських, божої дочки, спокійно насолоджуватись. ...Найпустіші тонкости 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 жоною, та я задоволений цією божою долею. Родилась від мене дитина: досконала та правдива людина[2]. 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 височіні, небесної премудрости... це все та й усе створіння є тінь, що зображує Вічність» (269–270). «Біблія найдосконаліший та наймудріший орган» (260), «слово боже та вогняний язик» (261). «Святе письмо подібне до ріки або моря. Часто там, де за зовнішністю здається зле та просте, одкривається глибина, що її нелегко бачать навіть і янгольські очі» (115). «Біблія – новий світ та нове боже людство, земля живих, країна та царство любови, високий Єрусалим» (399). Такими та подібними словами вихваляє Сковорода Біблію. Та він не обмежується лише вихвалами, а дає й теоретичні міркування про єство Святого Письма та про методу його товкмачення.

«Библія есть маленькій Богообразный мір или мірок» (370). «Чи не є прекрасний храм премудрого Бога цей світ? Але є три світи. Перший загальний та житловий світ («всеобщій и мір 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 монументами, які ведуть нашу думку до розуміння вічної природи[3], захованої у тлінній так, як малюнок захований у його барвах» (496). Тому Сковорода зве Біблію часто просто «символічний світ» (502: символичный мір) або «фігуральний світ» (505: фигуральный мір). В Біблії відбивається цілий світ: «Як соняшне світло на водах, а води на поверхні блакитного озера, або як різнобарвні квіти на єдвабному тлі, на хитротканому шовку, так Правда з'являє своє прекрасне око у свій час на обличчі нечисленних тварин, що сплетені в Біблії...» (363). «Не лише землю з її плодами та народинами, а й усі небесні та земні фігури, що були звичайні в старовинних, головно єгипетських, мудрців... Ізраїль присвятив Богові» (295).

Треба відрізняти 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 пізніші твори: «Жена Лотова», «Израильскій змій», «Потоп зміин»[4]. Біблія «с дураком дурна, а с преподобным преподобна» (179). «Библія есть человѣк и труп» (202). «Библія весьма есть дурною и несложною[5] дудою, естли ее обращаем к нашим плотским дѣлам, бодущій терновник, горькая и невкусная вода, дурачество... Божіе: или скажу лайно, мотыла[6], дрянь, грязь, гной человѣческій» (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 «нескладне», винні в цьому самі: бо «немає нічого солодшого та правдивішого, як грати на ній Богу, а не стихіям, Господу, а не світові, не тлінню, а Вічності», «очень вздорно и худо разногласит... естли стать на ней играть для плоти и крови» (261). «Наше безглузде нахабство, що цінить цей дім за його кутами, презирає його, але не силкується його пізнати. Нам здається дуже смішним сотворення світу, спочинок божий по праці, його каяття та гнів, виліп Адама з глини, вдув життєвого духу, вигнання з раю, пияцтво Лотове, Сара, що родить, усесвітній потоп, стовпотворство, перехід пішки через море, чин жертви, лабіринт громадських законів, мандрівка в якусь нову землю, дивовижні війни та перемоги, чудернацьке межування і т.д. Чи можливо, щоб Енох із Іллею залетіли на небо? Чи може знести природа, щоб Навин зупинив сон-

[1] Це місце дуже важливе для історії духового розвитку Сковороди. Дивним дивом, його не помітив ні один із дослідників Сковороди! Неможливо, щоб учень високої духовної школи до свого тридцятого року не читав Біблії. Отже, це «читати» треба, очевидячки, розуміти: «як слід читати», себто як слід товкмачити «духово», розуміти. Тридцятий рік життя Сковороди (1752 – це час його подорожі за кордон (1750–53). Так це місце дає змогу припускати, що побуд до розвитку своєго в «любителя священной Библіи» Сковорода дістав на чужині, або – бодай – це стремління було в нього там підсилене. Ми можемо й тоді підтримувати це припущення, коли ми визнаємо (див. нижче в §29-му), що з ідеями містичного товкмачення 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 инше, як «правдива» або «внутрішня людина» містиків (див. далі параграф 14).

[3] «Вічна природа» – Бог (див. параграф 11).

[4] Тому екзегетичні твори Сковороди були заборонені російською цензурою аж до 1912 року. М'якше висловлювався Сковорода раніше, напр., у «байках» своїх (Баг., II, 167).

[5] Очевидячки, Сковорода вжив невірного слова, замість російського «нескладний». Такі помилки в нього часті.

[6] Читаю «мотила» (=кізяк) замість безглуздого «мотыка» в тексті.

це? Щоб Йордан повернувсь назад, щоб плавало залізо? Щоб діва залишилась дівою після народження? Щоб людина воскресла? Що за суддя такий на весельці? Що за вогняна ріка? Що за челюсть адська? Вірить у все це проста старовина, наш вік – просвічений... Вони підходять до цієї спадщини без смаку та без зубів, жують саме лише просте та гірке лушпиння» (265). «Когда в Божіих книгах читаеш: піянство, наложничество, кровосмѣшеніе, амуры и подобное, не мѣшкай на содомских сих улицах, но проходь не задумываясь на них и на пути грѣшных не стой. Вить Библія не к сим улицам, а только через сіи улицы ведет тебя в горнія страны и чистый край, не в плотскіе мудрованія, и исходит к вѣчному. Библіи нѣт нужды до брюха, до нижнего сего нашего Бога, ни до брака, ни до царя плотского. Она вся в вышнем Богѣ« (404). «Библіа есть Пасха, проход, переход, исход и вход» (405). «К сему переходу Библіа тебѣ есть и мост, и лѣствица» (405).

Біблію Сковорода символізує як змію, використовуючи подвійну символічну функцію змії[7]. «Цей семиголовий дракон Біблія, одригаючи хвилі гірких вод, покрив усю землю суєвіррям» (361). Біблія є водночас «Бог та змий», вона є «плоть та дух, нерозум (буйство) та мудрість, море та гавань, потоп та ковчег» (506). Вона є «змий, але заразом і Бог. Брехлива, але й правдива. Дурна, але й премудра. Зла, але заразом і добра» (512). Бо змий «є хитрий та в'ється в кільця так, що не видко, куди хоче, якщо не помітити його голови. Так і вічність є скрізь, та ніде її немає, бо вона невидна, прикриваючи своє обличчя («ипостась»)...» (505). Біблія «блює брехнею», «нісенітницею», «спокушує» християнські душі, приводячи їх до суєвірря, сектярства (507). Біблія «нашепоче тобі ...що Бог плаче, гнівається, спить, кається... Потім розповість, що люди повертаються в соляні стовпи, 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 гуку валяться мірські мури, гори скачуть, як вівці, ріки плещуть руками, ліси й поля радіють, вовки приятелюють із вівцями, хлопці граються з гаспидами, мертві кости встають, із яблунь падають небесні світила, а з хмар круп'яна каша з перепілками, з води повстає вино, а німі, напившися, розмовляють та прегарно співають і т. д., і т. д. ...Бачиш, що змий повзе по брехні, жере брехню, блює брехнею... Поглянь на всю земну кулю та на ввесь нещасний рід людський. Невже не бачиш? Який мучильний, нещасний потоп єресей, сварок, суєвір, многовір та різновір хвилює, охоплює, потоплює! Але ввесь цей потоп не даний нам ізгори, а його одригаючи одригнула, вибльовуючи виблювала паща змия... Чи не цей змий заслуговує за це блювання, нісенітницю, болячки, муки всесвітнього сміху, презирства та лайки?» (508–9). «Змилуйся та поспівчувай нечисленним... нещасним мученикам, що, спокушені спокусою цього ката, повиколювали собі спокусливі очі ...та добровільно покастрували або в великій кількости поспалювали сами себе»[8] (509). Але й крізь це суєвірство просвічує для Сковороди віра: «Бог ловить вірою, ловить таємно й суєвірством» (509: Бог вѣрою, он же суевѣріем в тайнѣ ловит).

Сковорода хоче «судити» змия (509). Присуд цього суду: що змий має бути «піднятий від землі», себто Біблію треба інтерпретувати символічно. Ця символічна інтерпретація впливає, як мідяний змий у пустині, погляд на нього повиліковував тих, що 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 духу Біблії, веде до єресей, 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 трун а» (137). Від такого знаття «позроджувалися розколи, суєвіра та інші зарази, що занепокоюють усю Європу» (67). Тому-то можна сказати, що з Біблії зродилися «численні нісенітниці, суперечки, секти, міжусобні та дивовижні, ручні та словесні війни, дитячі страхи й т.і.» (361). «Говорят суевѣру: Слушай, друг! Нелзя сему статся... Противно натурѣ... Кроется здѣсь что-то... Но он во весь опор с желчію вопіет, что точно летали Иліины кони. При Елисеѣ плавало де желѣзо, раздѣлялись воды, возвращался Іордан, за Іисуса Навина зацепилося солнце, за Адама зміи имѣли язык человѣческій... Вот! Скоро де конец міру... Бог знает, может быть, в слѣдующій 1777 год, спадут на землю звѣзды... Что? Развѣ нельзя, чтоб Лот был пьян от нововыдавленнаго вина?.. Пускай оно у нас не хмѣльное, но от Бога вся возможна... Сих дрожжей упився, суевѣр бражничает и козлогласует нелѣпую, объявляя непріятелями и еретиками всѣх несогласных ему. Лучше не читать и не слышать, нежели читать без очей, а без ушей слышать и поучатися тщетным. Дѣтское есть сіе мудрованіе...» (361). «Библія есть ложь и буйство не в том, чтобы лжи нас научала, но только во лжи напечатлѣла слѣды и стези, ползущий ум, возводящія к превыспренѣй Истинѣ« (362). «В сих враках, как в шелухѣ, закрылося сѣмя Истины» (363). «Сей есть природный штиль Библіи! Исторіальною или моральною лицемѣрностью, так соплесть фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное на сердцѣ« (373).

Отже, Біблія має подвійний характер. Вона – лише шлях до пізнання Бога. Тому Сковорода порівнює її з нижчою частиною шляху, що веде нагору, з нижчими щаблями драбини, що веде догори. Тому Біблія зветься крилами, дверрю, кінцем або кордоном, гаванню, берегом або стіною, місяцем, мостом. Біблія, ця стіна «граничит между свѣтом и между чужостранною тмою...

[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.

Сія стѣна имѣет темную сторону, ту, которая смотрит ко тмѣ. Но страна ея, к востоку обращенная, есть внутренняя и вся свѣтом вышняго Бога позлащенная...» (108)[9].

Сковорода говорить про «вічний зміст», що захований, ніби як у скрині, або ж як перла в перламутрі (265). Сковорода розповідає легенду про захований скарб, легенду, що дуже характеристична для його письменницького стилю. Батько залишає синові палицю, в якій під простою покровою захована золота палиця, прикрашена дорогоцінним камінням (130). Або він порівнює Біблію з печерою, де находиться прегарна картина (172). Або ж змальовує Біблію, як чудовий сад, оточений навколо непрохідними тернами, «терновником церемоніальным»[10] (176, інші образи Біблії – див. 289 та далі, 290, 287 та в инших місцях).

Розв'язування 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. Щодня при сході сонця він ішов до великого саду. В саду жила чудова та занадто спокійна пташка. Пустельник дивився з цікавістю на дивні якости цієї пташки, радів, ловив її й так непомітно проводив час. Пташка навмисне сідала коло нього, заохочувала 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 піймати. Маю тисячу й один шовкових фігурних вузлів. Шукаю в них початку, та не можу розв'язати» (365)[11].

Пізніше Ковалінський зрезюмував погляди Сковороди на св. Письмо короткими тезами: «Багато людей, – мовив Сковорода, – не розуміючи мене або не хотячи розуміти, брешуть, ніби я відкидаю історію Старого та Нового Заповіту, бо я признаю та сповідую в ній духовий сенс, почуваю писаний Богом закон та бачу Того, хто Є, крізь літеральний сенс. Я доповнюю цим

[9] Ерн, op. cit., 275, творчість – «истинное и матеріальное Боговоплощеніе или Библія». Коли розглянемо приклади Сковороди (вексель, асигнація, «завѣт=заповіт»), то нам буде ясно, що Біблія «є богом» лише символічно...

[10] «Церемонії» – в Сковороди культовий та обрядовий бік християнства, див. далі.

[11] Це оповідання заховалося в українській літературі й деинде – пор. Читанку М. Возняка, с. 218 та далі. Образ богопізнання, як ловлі метелика, якого ніколи не вдається спіймати, зустрічаємо в Раймунда Люллія (див. J. Bernnart, op. cit., с. 161). Пізнання – пташка у клітці – вже у Платона, див. Theaetet, 197 C та далі.

історію, а не руйную її; бо як тіло без духу мертве, так і св. Письмо без віри; віра є переконаність у невидному. Коли я славлю відвагу вояка, неустрашність, мужність, сміливість його, то тим я не нищу його вбрання та його знаряддя. Одяг, убрання, знаряддя вояка є історія, а сенс та слава цієї історії є дух вояка, його чин. Коли я дивлюся на гарний храм, вихваляю його симетрію, пропорцію, пишноту, то, якщо я це все відношу до мистецтва будівничого, до краси цілого, невже я негую цеглу, вапно, залізо, пісок, воду, камінярів, різьбарів і т.д., ніби нічого того й не було? Я дивуюсь сенсові храму, але тим не відкидаю його зовнішности» (36–7)[12].

Вже з наведених цитат – а кількість їх можна було б збільшити в необмеженість – видко, що Сковорода назагал стоїть на пункті погляду старохристиянської екзегези. Коли ж дехто робив спробу в його різких формулюваннях щодо «зовнішности» Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII віку та просвіченості, напр., вплив Раймаруса, або навіть твердив, що Сковорода є борцем проти християнства[13], то це могло робитися лише на основі повного незнання історії християнської теології. Але наскільки такі непорозуміння змогли триматись у літературі довший час, я хочу зупинитися трохи на деяких явищах, що в історії християнської екзегези нагадують Сковороду.

Негативне ставлення до «літери» св. Письма було при всякому алегоричному або символічному витовкмачуванні його, розуміється, цілком необхідне, хоч би вже тому, що через «зняття», негацію, відкидання зовнішньої форми, «лушпиння» можна дістати доступ до внутрішнього сенсу. Філон, який – поруч із иншими представниками «александрійської школи» – один із перших приклав цю екзегетичну методу до св. Письма та мав рішучий вплив на християнську екзегезу, будував уже на філософічних засновках Платона: він не тільки міг знайти в Платона найсміливіші товкмачення Гомера, але також і одне місце, що дає теоретичну підставу такої екзегетичної методи: я маю на увазі розрізнювання у Платона «літери» та внутрішнього сенсу мови (Philebos, 17 B та далі). Для Філона значить принцип: «після літерального оповідання слід передати також і алегоричний сенс, бо майже все в законодавстві (Мойсея) має алегоричний сенс»[14]. Бо змислове сприймання є взагалі «в дурня зле, в мудрого – добре». Треба, таким чином, крізь зовнішність дійти до правдивого сенсу[15]. Філон одрізняє три шари писання: історія є ніщо, тіневий образ (σκιά), вища правда є сутнє та реальне (σώμα). Історія та література – лише безвартісні тіні. Бога можна зрозуміти не тільки через Письмо, а навіть

[12] В дальшому вривку, якого тут не наводимо, Сковорода=Ковалінський займає рішуче негативну позицію щодо «пансофських» та натурфілософських тенденцій у містиці.

[13] Так – у Багалія, Яворського, Сумцова, Безобразової (див. § 1).

[14] De Josepho, 6 (28). M. 46.

[15] Leg. alleg., III (67). M. 100.

і через його твори: це є ворожба з тіней[16]. Навіть поняття творення (креації) Філон інтерпретує алегорично[17]. Розрізнювання різних сенсів св. Письма засвоїли християнські інтерпрети. Климент Олександрійський не хоче задовольнитись «тілесним» сенсом Письма, а бажає дослідити його захований сенс, словесний, літеральний бік Письма треба відкинути, якщо він має щось недостойне Бога. «Правда лежить у тому, що досліджують те, що Господеві, всемогутньому Богу, цілком відповідає та йому личить». Література та сенс стоять одне до одного, як лушпиння та зерна[18]. Те саме знайдемо і в Оріґена: Письмо темне – «до кожного рядка знайдемо ключ, але не той, що сюди належить; ключі порозкидані в безладді по всьому домі, та важко їх найти та вибрати». «Літеральний сенс має часто невірне, безглузде, протирічне, неможливе, некорисне, має речі, з яких повстала 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 з полудня 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 потрійний сенс Письма в Климента[21]. За Григорієм Нисським «тіло Письма» є лише стіна або одяг, що прикриває дійсний сенс. Він противиться літеральному розумінню, «не треба бути таким дурним», щоб розуміти Письмо літерально[22]. І Кирил Єрусалимський – проти літерального розуміння[23]. Негативне ставлення «Ареопаґітик» 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 инших тварин та ще нижчих речей»[24]. Зрозуміло, що й Максим Сповідник поборює літеральну інтерпретацію Письма[25], що була вже принята Золотоустим та Теодоретом.

[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 витовкмачення Старого Заповіту маємо вже в Новому: Кор. 1, 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 Julian aus Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br., 1880.

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

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

[22] C. Eunom., I, M. 45. 344 та далі.

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

[24] De div. nom, IV, 11; I, 4; De coel. hier., II, 2.

[25] Пор., наприклад, С. Епифановичъ: Преподобный Максимъ Исповѣдникъ, Київ, 1915, с. 15.

Ці думки отців церкви знову згучать у німецькій містиці – головно в часах після реформації. Але й до реформації зустрінемо досить окремих заміток, що базуються безпосередньо на святоотцівській літературі. Одна з улюблених тем містичної інтерпретації для містиків, починаючи від Бернгарда Клервоського до Бонавентури, є «Пісня Пісень». До містичної інтерпретації Біблії приєднуються, здебільша, містичні інтерпретації етичних законів. Так у Майстера Екгарта[26]. В Тавлера знайдемо місця такі: «Бог любить серця, та йому нічого робити з тим, що назовні, як пости, омивання та инше»[27]. Різкі тони згучать у Себастіяна Франка, що своїми парадоксально загостреними формулюваннями найбільше нагадує Сковороду. Літери – це певний засіб таємного писання: «Христос каже ясно, що він тому приховано, порівняннями, алегоричною мовою (як Пітагор зі своїми учнями) говорить із ними, щоб його таємниця, завішана літерами, залишилася в межах школи»[28]. «Тому літера без світла святого Духа – темний ліхтар... Так Старий Заповіт є й залишається законом, письмом та літерою... без світла, без життя, без сенсу святого Духа, лише вбивча літера та найменш за усе – слово боже»[29]. Якщо Письмо розуміти за літерою, то «треба повідрубувати руки, повиколювати очі, їсти тіло Христове та пити його кров». «Тому, що сенс Письма розбитий та не є в згоді сам із собою, повстали всі секти. Один шукає мертвої літери там, инший тут. Той розуміє її, як вона згучить тут, инший, як вона бренить там... Напевно, всі секти від чорта та плід плоті, понав'язувані до часу, простору, особи, закону та стихії...» «Отже, Бог заховав невидне, сутнє в видне, фігурне. Він дає правдивим людям слово боже, перемогу, мир, життя і т.д., а не псам та свиням; та він прикрив їх зовнішньою оманою, тілом та літерою, щоб ніхто необрізаний їх не знайшов»[30]. «Так само є церемонії... лише тінь та фігура». «Треба так розуміти та вживати всі зовнішні речі, себто як фігуру, нагадування, ввід»[31]. «Письмо та зовнішні слова є лише образ, пихви, монстрація, ясла, тінь, місяць та ліхтар правдивого, сутнього, внутрішнього слова, отже, зовнішнє слово є лише покажчик та свідоцтво про внутрішнє слово (що є образ божий), що вже раніше є в нас»[32]. Письмо без Бога – літера є «темний ліхтар», «загнила цистерна»[33]. «Слово боже – двосічний меч, хто з ним не вміє заходитись, легко себе поріже». «Літера є ліхтар... А святий Дух... є світло, скарб та гарна перлина Письма, що світить у цьому ліхтарі». Літера є «лабіринт». Письмо є «дивовижне та спірне», може бути «розподілене»[34].

[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 güldin Arch..., 1539, IIb–IIIa.

[34] Das verbutschiert mit sieben Siegeln verschlossen Buch, 1539, IIb, Aijb; IIIa, Aiija: IIIa, Bija, IIIb.

Цей розподіл або «розкол» Франк демонструє на підставі вибраних ним із Письма сотень цитат, що на перший погляд протирічать одна одній[35]. 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 чорта»[36]. «Тому злий Антихрист не тільки сяде в Письмо, а вже сидить там аж по шию»[3]. Тому є «молитва безбожним заборонена та є для них блюзнірство». «Письмо є смерть та линва 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 вивернутого – вивернений, гордого – гордий, багатого – багатій, для того, хто хоче, добра воля».

До цих думок нав'язуються мотиви: «царство боже в нас» – «це царство та священство не полягає ні в якому зовнішньому єстві, ні в якій писі, ні в церемоніях, ні в титулах, ні в якомусь просторі, ні в якомусь часі, ні в якомусь іменні, але лише свобідно в вірі та дусі в нас, а не поза нами, як каже Христос: царство Боже в нас самих»[38]. З цього пункту погляду – всі люди, не лише християни, учасники цього царства – «гадаю, що мої брати та члени тіла Христового є під папою, турками, в усіх сектах, підданих, народах»[39]. Те саме в Швенкфельда: сенс витовкмачення Біблії є «привести Божеське світло до Письма, правду до образу, дух до літери та матерію до її діла»[40].

Дуже подібний настрій панує в творах Вайґеля. «Біблія написана лише для пересторога, меморіялу... віри або духу божого в нас. Як ти його не маєш та для нього не живеш, то Письмо є темний ліхтар та навіть линва, 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 духу, через внутрішнє, живе, що є в серці». Чорт «може наподобитись до янгола світла та переодягнутися, прикритись покровою Письма». «Писана літера є тінь слова, діє не слово, а нам лише нагадує про слово»[42]. Вайґель нападає на «церемонії» так само, як Сковорода або як

[35] Arche..., CIX та далі.

[36] Там саме, CLXXXVIII, CLXXXVIb.

[37] Chronik, 93b; Morie Enkomion, без року, 89b, 114 в (лат.) цитовано в Koyré: Sébastien Franck у «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 1931, 4–5, 335.

[38] Paradoxa, 273, 248, 198, 45, 117.

[39] Das verbütsch. Buch.

[40] Von der hailigen Schrifft irem Inhalt Ampt rechten Nutz Brauch und Missbrauch, Strassburg, 1594, VI, V.

[41] Deutsche Frömmigkeit, Jena, 1916, 162.

[42] Der güldene Griff... Newenstatt, 1616, 37, 39, 52, 55, 58, Kurzer Bericht. Biij, Ib та далі.

Франк. «Вчені сперечаються та диспутують лише про зовнішні засоби церемонії, про вмивання рук, про жертви, які не роблять людини ні блаженною, 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 ззовні, із сакраментів». «Члени людської або «церемоніяльної» 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 повстають усі секти, єретики, через мертву літеру»[44]. «Так як лілеї або троянди ростуть серед тернів, або пшениця – в полові, так само найдемо членів правдивої католицької церкви під папою, Лютером, Цвінглі, турками та иншими народами». Через неправдиві, сектантські науки «виколюють слухачам очі, відіймають у них слух та язик внутрішньої людини»[45]. У Вайґеля знайдемо також і науку, що йде від Філона та Климента, про об'явлення Боже у трьох світах: у світі, в Біблії та в людині (=мікрокосмосі) самій. Три світи Сковороди є повторенням тієї самої думки[46]. Вайґель 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 Вайґеля базуються на його науці про внутрішнє слово, якого в такій формі у Сковороди не знайдемо.

Так само й Беме належить до тих, що борються проти літери Письма[48]. 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 пишасшся в постаті Арона... Було б ліпше не мати ніяких церемоній, а тільки вжиток наказу божого, який він нам залишив у своїому 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,

[43] Kirchen- oder Hauspostill, 1618, 1, 191; II, 61, 98 та далі; I, 171, пор. II, 330.

[44] Dialogus de Christianismo, 1614, 55.

[45] Opel, 170, Der güldene Griff., 37, 55; Dialogus de Christianismo, 53, пор. 93.

[46] Див. далі про мікрокосмос, §18.

[47] Dialogus..., 30. Soli Deo Gloria, 27.

[48] Menschenwerdung, I, 1, 3, Myst. magn., 48, 41 та далі.

[49] De tripl. vita, XI, 55, 56.

[50] Myst. magn., 62, 30.

якого вони роду, відкіля поприходили, нехай будуть собі вони турки, жиди, християни та звуться як хочуть – ніхто не виключений»[51].

Ідея трьох світів (або «трьох книг») знайшла за Беме широке розповсюдження та зробилася одною з основних думок новітньої містики[52]. Вона сполучилася також зі старшими спекуляціями про астральне письмо (Флудд, псевдо-Вайґель). Так і в писаннях «розенкройцерів»: основи пізнання є «Біблія, макро- та мікрокосмос»[53]. Величезну ролю цей образ «трьох книг» грає в Коменського[54]. Знайдемо ми його і в Франкенберґа[55], і в Арндта[56], і в Етінгера[57], і в М. Гана[58]; споріднені думки (природа – «неписане об'явлення») ще в Шеллінга.

У Сковороди сполучуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики нового часу (що сама, зрештою, має за джерело отців церкви). Так само трохи пізніше обидві ці течії зустрічаються в Баадера[59]. Бо й для Баадера Письмо має подвійний характер – «кому це дав отець, той бачить крізь світло та ясність там, де інші нічого не бачать та негують» (XI, 73).

---

[51] De tribus princ., XXV, 72, Myst. magn., 40, 98 та далі. Пор. E. Seeberg: Zur Frage der Mystik, Leipzig–Erlangen, 1921, с. 4, прим. 4. Про іншу містичну літературу, що йде в тому самому напрямі – там саме, с. 16.

[52] Засновники цієї науки (природа – неписане об'явлення, паралельно Біблії) вже в Ареопаґітиках, пор. Г. Флоровський: Византийские отцы церкви V–VIII, Париж, 1933, с. 101, також і в Максима Сповідника – пор. Брилліантов: Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ І. С. Эріугены, СПб., 1898, 193–4, цит. Ерн, op. cit., 39–40. Вже в Раймунда Сабундського та в Кампанели знайдемо цей образ. Отже, в Дютуа, від якого цю науку, на думку Багалія та Шпета (Очерки истории русской философии, Петербург, 1922, том І), позичив Сковорода, ця ідея не є ніякою новиною. Проблема зв'язку Сковороди з Дютуа втрачає, за нашими міркуваннями, в тексті книги всяку актуальність! Зближення з Дютуа базувалося, щоправда, на можливости посереднього зв'язку Сковороди з Дютуа (через Ковалінського).

[53] Weigel, Soli Deo Gloria, 27, Boehme в Koyré, Boehme, cit. 188, 191. Peuckert, op. cit., 27, 69, 175: Nollius: Vita saplłntiae triuna, 1620.

[54] Пор. Opera didactica omnia (Amsterdam, 1657), I, 432, 438; Коменський одрізняє «живу книгу світу», «Кодекс святого Письма» та «Малий світ» (Vešk. Spisy, академ. видання, I, 161, 158, 383 та в ин. місцях), відповідно до трьох джерел пізнання: sensus, ratio, Scriptura (Vešk. Spisy, I, 156 та далі, 166–7, Prodromus Pansophiae, 29) та трьох форм пізнання: Cognitio naturae, artis, Dei (Prodromus, 64) Пор. також D. Mahnke в «Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts», 21 (1931), 4, с. 256 та Peuckert, 196, 205. Від Коменського про «три книги» довідався Декарт – пор. D. Mahnke, op. cit. та Supplement до академічного вид. Декарта, с. 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 містиці – наприклад, у Blosius-a (Hilburgis Gies, op. cit., 106).

[58] V, 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 у нього самого найбільш важлива та сутня. Для Сковороди самого, без сумніву, релігійний зміст його науки був основою всіх теоретично-філософічних 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 спеціяльних проблемах, а иноді й зовсім їх ігноруючи, то, проте, ми побачимо в Сковороди цілу завершену, замкнену в собі систему метафізичних поглядів, причому найбільш уважні теологічні елементи. Ми не знайдемо в Сковороди, розуміється, ні детальної та складної космогонії, ні так само детальної, глибокої теології Якоба Беме. Деякі важливі думки Сковорода висловлює лише «між иншим» – це показує саме, що більшість проблем, яких він зовсім не зачіпає у своїх творах, не були йому чужі, але він не знайшов для них у своїх – з філософічного пункту погляду «пропедевтичних» творах – місця.

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

Цей «монодуалізм» ми обговорюємо детальніше в дальших параграфах.

7. МАТЕРІЯ

Mundus – pulcherrimum nihil

Сковорода означує матерію та ввесь матеріяльний світ, по-перше, 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 одностайні щодо їх сенсу, що науку Сковороди про матерію схарактеризувати неважко[1].

Часто-густо ми зустрічаємо характеристики матеріяльного буття при допомозі негативних, пейоративних означень. Читачеві може здатися, що означення є лише певні вибухи почуття аскетично орієнтованого автора. Ми виписуємо тут найхарактеристичніші означення в їх оригінальній (словесно-російсько-українській) формі: «рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь и плоть, и плетки» (62), «вещество или матерія, земля, плоть, тѣнь и проч.» (64), «видимость есть травою[2], лестю, мечтою и ищезающим цвѣтом» (98), «всяка внѣшность есть трава, тѣнь, ничто» (91), «земля, плоть, пѣсок, пелынь, желчь, смерть, тма, злость, ад...» (98), «мечта, сон, смерть и суета» (109), «блудница, сирѣчь, земля, плоть и кровь» (134–5, а також 521), «Беззаконная пята, гора, плоть, ложь, земля» (137), «всякая стихія – есть раб, скот и кумир» (291), «сѣнь, тѣнь, краска, абрис, руга, маска» (499), «мертвенность стихійна... в сію смерть погружены сердца наши. Сія есть земля Египетска и поле Танеос, сирѣчь, поле пагубы и поле мертвецов, и поле жажды» (314). Пригадаємо Плотіна, для якого матерія теж була лише «тінню», «брехнею», «злом», «смертю», «тьмою» і т. п.[3].

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

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

Те саме говорять усі ті вирази, що підкреслюють «видимість», підкреслюють, що матеріяльне буття лише «здається» нам. Коли Сковорода зве матеріяльний світ «видним» (видимый), то він теж має на увазі, що світ є лише видний та ніщо инше! Матерія є, як ми вже бачили, «тінь» (52, 54, 84), «мертвая тѣнь» (54), «тѣнь безбытная» (84), «видимость» (98) або «плотская

[1] До цього параграфа вказую на прегарну працю В. Петрова в «Записках історично-філологічного Відділу УАН», XIII–XIV.

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

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

тма» (54), «началородная тма» (214), «холодный смертный мрак» (109), «матеріяльный мрак» (217, пор. 514); той самий ілюзорний характер матеріяльного світу виявлений у названні матерії «брехнею»: «вся же тварь есть ложь непостоянна и обманчива» (362), «плоть и ложь все одно» (53), матерія є «ложная земля» (59), «тлѣнь, ложь, лужа...»[4] (203). Матерія закриває від нас правдиве буття, вона є до деякої міри завіса, що прикриває дійсність[5], «завѣса», «покрывало» (52, 521); навіть зовнішня краса (як побачимо, красі Сковорода не відмовляє деякої онтологічної глибшої основи) ховає під собою часто ніщо: матерія є «красная грязь и грязная краска и живописный порох»[6] (245). Той самий сенс мають, як здається, й такі речення, як: «все то идол, что видимое» (69), «идол» – до деякої міри заміна або підміна дійсного Бога, матерія є «грязь теплая» (283), що цим «теплом» має наподобити життя, якого їй бракує і т. д.

Ілюзорний характер матеріяльного буття виявляється і в тому факті, що матерія «тлінна», «гине». «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), «ищезающій цвѣт» (980), «поле пагубы и поле мертвецов» (214), як ми вже знаємо. Матеріяльний світ є «умирающая мертвость и старѣющаяся старость, и тлѣющая тлѣнь» (110). «Всяка плоть есть сѣно и все, как риза, обветшает» (379), «всяка плоть сѣно» (165)[7], «солома и полова» (там само), «прах» и «пепел» (143), «пепел» (60, 100), «хврастіе», «чаша колких шиповников» (299), «хврастіе» 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 внѣшность есть мимо протекающею рѣкою» (99) або й кригою (99: «лед»)[8]. «Смерть» – це остаточне означення матерії в Сковороди.

[4] Що слово «калюжа» чомусь є «природна» назва для матерії, бачимо в Себастіяна Франка, який пише: «тіло є ... калюжа, струмент, посуд та носій гріха» (Paradoxa, 146). Несамостійність матерії в Екгарта – Pfeiffer, 136, 162 та инде; матерія – тінь у Кузанського – Bernhart, 227.

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

[6] Це речення – типове для Сковороди своєю будовою! Щодо образу «краски», барви та малюнка, то про нього див. параграф 9.

[7] Див. прим. 2 та малюнок 5 на таблиці II. Пор. також пісню «Cur mundus militat...» Якопона де Тоді; цю пісню перекладав на Україні на початку XVIII віку Яків Маркович. Пор. у Ангела Сілезія (Dichterische Werke, 1862, т. I, с. 331 та далі).

[8] У Ангела Сілезія (там саме):

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

Вже інша тема намічається в тих місцях, де Сковорода говорить про те, що матерія є «зовнішнє», «назверхнє». Матерія є «п'ята» (137 та инде), «хвост» (135 та инде), «хребет» (там саме)[9]. Ці епітети ставлять уже питання, щó саме маємо ми протиставити цьому «зовнішньому» як «нутрішнє». Про це – згодом.

Наскільки матерія визначена цілком негативно, ми можемо сподіватися, що Сковорода визнає її лише пасивним, несамостійним, страждальним елементом буття. Дійсно, ми знайдемо багато тверджень такого характеру. Що матерія має бути схарактеризована як privatio, στέρησις, це Сковорода навіть спеціяльно підкреслює: у згоді з античною традицією (Платон, Арістотель, Плотін)[10]. Форми, означення проиходять до матерії ззовні. Сама для себе вона не має форми, є το ἀμορφον – ця думка знову стоїть у згоді з античною традицією (Платон, Плотін, Августин[11]): «Сія безобразная[12] грязь, возвращаясь к своему началу[13], пріемлет от него печатлѣемое на себе благообразіе вида и мѣры» (276). «Мѣра и число всегда есть Божіе» (299), «Вѣчная мѣра и присносущныя руки Божіи, якоже кости прильнувшую к ним плоть, всю стѣнь поддерживают» (497). Бог «печатает свои слѣды по пустому веществу» (244), «выльпливает по разным фигурам» (65, пор. 86); у цьому розумінні Сковорода вживає псевдоплатонівське Θεός γεωμέτρει (64, 497). Матерія дістає «печать» від Бога, себто свої конкретні означення до буття. Це відповідає знову слововжитку платонізму[14]. Тому матерія зветься часто лише «простором», «місцем», «полем» (пор. вище або ще 87–88) – матерія є лише «поле слѣдов Божіих» (362, пор. 309[15]). Це знов відповідає розумінню платонізму – вже для Платона матерія є τόπος, χώρα[16] та лише «печать» (σφραγίς) правдивого ідеального буття надає їй певну форму, оформування.

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

Так Сковорода виходить із засновку, що матерія у своєму бутті цілком несамостійна. Вона не має в собі ніяких внутрішніх сил. Вона цілком пасивна та потребує божої допомоги та підтриму. Иншими словами, вона не рухається сама, її рухає Бог: «чистѣйшій дух весь пепел плоти твоея содержит» (83), «Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не Он ли есть истинною в пустошѣ, истинным и главным основаніем в ничтожном прахѣ нашем?» (86). «Когда говориш, что невидима сила все исполняет и всѣм владѣет, так не все ли одно сказать, что невидимость в тварях первенствует...» (84–5), «Не только в одном человѣкѣ, но и в протчіих тварях невидимость первенствует... То ж разумѣть можно о травах и деревах, и о всем протчем. Дух все-на-все вылѣпливает. Дух и содержит» (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 содержит в стѣнах прах?..» «Смотри на земленность плоти твоея. Вѣриш ли, что в сем твоем прахѣ зарыто сокровище, то есть таится в нем невидимость и перст Божій, прах твой сей и всю твою персть[18] сію содержащий?» (90). «Вѣчная невидимость...» є «головою, силою, каменем основанія» «видимости» (98).

Парадоксальність, антитетичність формулювань Сковороди досягає цим самим максимального ступня. Видний світ, матеріяльне буття, що є ніщо, не залишається в цій сфері небуття, а дістає основу в Бозі, та – ще більше – матеріяльний світ стає так близько до Бога, стає в таку безпосередню від Бога залежність, що ми скрізь у матеріяльному 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 жаворонков, а жаб в воды и болота? Кто ведет рѣчные потоки к морю? Кто влечет к магниту сталь? Кто устремляет дрожащий пламень выспрь? Сей есть Бог наш, всѣми царствующій и всѣм все домостроящій» (344). «Что есть стрѣла, если не стремленіе? Что ж есть стремленіе, если не Божіе побужденіе, всю тварь к своему мѣсту и своим путем движущее? Сіе-то значит составлять мір и сей машинѣ движеніе давать» (357).

Иноді – переважно супроти людського тіла – сила руху (але не та, що «тримає») зветься «думка» або «серце». «Называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Все оно порабощено мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится

[9] «Усі створіння – лише хребет, слід та вираз Бога» за Франком, цитовано в E. Зеебергa, 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, Сковорода має на увазі слово «безóбразная» з наголосом на «о», що цілком відповідає грецькому ἀμορφον.

[13] «Начало» – початок у Сковороди – Бог.

[14] Пор. Петров, op. cit., с. 53 та далі.

[15] Там саме. У Франка матерія – «слід», «сліди» божі (135, «Gespur», «Fusstapfen»), пор. Philo, De opif. mundi, 129.

[16] Plato, Timaeus, 52 B, 52 D; сформування матерії ідеями, як відтиск печатки, див. Politikos Платона 258 C.

[17] Цит. в Петрова, op. cit.

[18] Теж характеристична для Сковороди протистава схожих слів «перст» та «персть». Про це дивись у главі про Сковороду як поета.

в непрерывном волнованіи день и ночь. Она-то разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданый скот или хвост, поневолѣ 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 часовыя машины побудительная сила, коею нечувственный движется молоток» (119)[19].

Вся матерія однакова. Сковорода далекий від того, щоб, як Арістотель, визнавати за матерією, з якої складене «небо», якісь ліпші, вищі якости. Він підкреслює це в одному зі своїх діялогів:

«*Аѳанасій*: ...развѣ астрономія не вѣчна?

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

Аѳанасій: Вѣдь астрономія есть дух.

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

Аѳанасій: Она не около куч упражняется.

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

8. MATERIA AETERNA

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

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

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

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

«Естли ж мнѣ скажеш, что внѣшній Мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ Предѣл, и я скажу, что кончится, сирѣчь, начинается. Видиш, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыпліонок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в бесконечность. Вся, исполняюще Начало и Мір сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем Началѣ, как тѣнь при яблонѣ. В том только разнь, что древо Жизни стоит и перебывает, а тѣнь умаляется: то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто. Materia aeterna» (368). Серед «брехень» Біблії на першому місці згадує Сковорода саме створення світу. Це лише гадка, що базується на невірному розумінні святого Письма, «будьто мір обительный когда-то погибнет» (375). Біблія «тебѣ зараз, на самом порогѣ лжет: вначалѣ сотвори Бог небо и землю... Неужел сіе ложь есть! – Самая главная критская и сикіанская ложь. Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея. Тѣнь значит мѣстечко, яблонею от солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣет. И тѣнь убо ея, ни временем, ни мѣстом есть не ограничена. Мір сей и всѣ міры, если они безчисленны есть, то тѣнь Божія. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видь, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа, и давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сію: Materia aeterna. Вещество вѣчно есть. Сирѣч всѣ мѣста и всѣ времена наполнила. Един точію младенческій разум сказать может: Будьто міра, великаго сего ідола и Голіаѳа, когда-то не бывало или не будет...» (507).

Ця парадоксальна теорія зробилася «камнем преткновенія» для всіх дослідників Сковороди. Згадку про «просвѣщенных» розуміли різно: одні припинників Сковороди «гностичні» погляди[1], інші бачили в нього впливи просували Сковороді «гностичні» погляди[1], інші бачили в нього впливи просвіченості або «матеріялізм»[2]. Найбільш обережні просто відмовлялися від усяких пояснень[3].

А насправді ця наука не є ніякою рідкістю в історії християнської філософії. Наука Сковороди нагадує надзвичайно деякі двовірші Анґела 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 знищитись та загинути!» (I, 109). «Світ є від вічности. Тому, що вічний Бог створив світ

[1] Ерн, с. 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 ідей «Лямарка, Дарвіна» (!!!). У загальній формі думки Сковороди, розуміється, нічого нового не приносять, бо твердження про вічність світу зустрінемо вже в досократиків. Справа лише в тому, як можливе для християнського теолога визнання вічности 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.

поза часом, то цілком ясно, що світ є від вічности» (V, 146). «Троянда, що її тут бачить моє зовнішнє око, цвіла від вічности в Бозі» (I, 108). Ангел Сілезій хоче з'ясувати 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 двовірша I, 108 та формулює свої думки ще инакше: «Створіння є більше в Бозі, ніж у собі самому. Коли воно заникає, залишається назавше в Бозі» (I, 193). Бо в Бозі «немає поперед та після, як тут» (IV, 165). Бо час та простір утворені лише разом із утворенням матеріяльного світу. Тому Ангел Сілезій настоює на релятивності часу та простору: «Кажуть, час скорий. Хто бачив, як він летить? Він лежить непорушно в розумінні Бога» (V, 23). «Там, у вічности, 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 вічности» (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 нема ніякого зору поперед або після: він бачить від вічности все як сучасне перед собою, як воно відбувається, не як воно відбуватиметься або відбувалося[4]. Тим-то 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

[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 Geschopfe gar in Gottes Wort bestehen:
wie konnen 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 aussres Auge sieht,
die hat von Ewigkeit in Gott also gebluht.
Die Kreatur ist mehr in Gotte, denn in ihr:
zerwird sie, bleibt sie doch in ihme fur und fur.. kein Vor und Nach wie hier.
Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
sie bleibt ja unverruckt im Weltbegriffe liegen.
Dort in der Ewigkeit geschieht alles zugleich,
es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.
Es is kein Vor noch Nach: was morgen soll geschehn,
hat Gott in Ewigkeit schon wesentlich gesehn.
Gott sehet nicht zuvor: drum lügst du, wenn du ihn
mit der Vorsehung misst nach deinem blöden Sinn.

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 нав'язав до біблійного оповідання про утворення світу. Він твердив, спираючись на Платона, що час повстав лише разом, «одночасно» зі світом[7]. Світ повстав за планом, що наперед уже існував («idealiter»), себто на зразок «світу ідей»[8]. Біблійне поняття творіння Філон інтерпретує алегорично[9]. Він говорить про «преекзистенцію» матерії[10].

На увагу заслуговує той подиву гідний факт, що цю науку ми знайдемо і в отців церкви. Як оповідає Фотій у своїй «Бібліотеці», Климент Олександрійський у своїх утрачених нині «Hypotyposeos» учив про вічність матерії[11]. У Орігена ця наука навіть центральна: Матерія така стара, як час, – немає пункту часу, коли її не було. Часу нема поперед світу[12]. Творіння не має початку[13]. 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 позитивно)[14]. Час ізв'язаний нерозривно зі світом і в Василія Великого[15]. Формула Августина «Світ утворений не в часі, а разом із часом»[16] усуває труднощі, що повстають на цьому шляху. Розуміється, і в Ареопагітиках підкреслено, що Бог та світ ідей існують поза часом[17].

Так ця наука приходить до середньовіччя не лише підо впливом Аверроеса. «Як ідеальне існування, створіння не утворене», має «те саме існування,

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

Nicht du bist in dem Ort, der Ort, der ist in dir!
Wirfst du 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 вдягнену 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., 1, 2 (2). M. 44; Quaest. in Genes. IV, 160.

[11] P. Heinisch, op. cit., 155.

[12] Hom in Genes, I, 53.

[13] De principiis, I, 2, 10; III, 4, 3 та 5, 1–3.

[14] De principiis, III, 5, 3.

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

[16] Confessiones, XI, 13; De civ. Dei, XI, 4–6.

[17] De div. nom., IV, 7; це місце, до речі, надзвичайно нагадує Платонів Symposion, 211 AB, Максим Сповідник, натомість, полемізує проти вічности світу – Ambigua, Migne, 91, 1181 A – 85 A.

що й Бог»[18], формулує Майстер Екгарт. У нього ніби стоять поруч тези, що світ не є утворений та що він утворений в вічності[19]. «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 вічности»[21]. У Дітріха Фрайберзького та в Миколи Кузанського зустрінемо в більш-менш обережній формі цю саму думку[22].

І в нових часах та ще перед Анґелом Сілезієм зустрінемо ту саму думку, висловлену різко та рішуче, саме – в одному з псевдо-Вайґелівських 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, так само, як Бог вічний без початку... Те, що я зі світськими вченими відкинув із незнаття, те саме я тепер приймаю з доброго розуміння та кажу, що світ вічний, як Бог вічний. Бог творець або єдність, світ – многість. Єдність є у многости, многість у єдности. 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].

[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: «Sprëchen wir, daz got die welt schöpfete gestern oder morne, daz wëre ein tôrheit an uns. Got schöpfet die welt und elliu dinc in eime gegenwürtigen nü»; 579: «als balde got was, dô hât er die welt beschaffen».

[21] «Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno», «quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit» – так формулувала обвинувачення проти Екгарта булла папи Йоана XXII. Пор. у Деніфле, op. cit., с. 481 та далі.

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

[23] Через те, що твори Вайґеля та псевдо-Вайґелівські надзвичайно рідкі, то я дозволяю собі подати випис оригіналу цитати, щоб уможливити читачеві власний погляд: Mundus aeternus quomodo? ... Darauss magstu sehen ob gleich die Schrift und naturliche Erkäntnüss die Welt mit einem Anfang setzt / so ist sie doch nach mentalischer Gottlicher Erkänntnüss Ewig ohne Anfang wie Gott Ewig ohn Anfang ist.. . Was ich nun mit den Weltgelehrten habe verworffen auss ünwissenheit das nehme ich jetze an mit gutem Verstand / und 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 und durch jhn / und creans ist nicht ohn die Creatur/ sondern creans ist in mit und durch die Creatur», Theologia Veigelii, Newstatt, 1618, 12, на обороті.

Та й у Беме згучать ті самі мотиви, коли він, напр., пише: «Ці породження не мають початку, але породжені від вічности, та на цій глибині Бог сам не знає, що він є. Бо він не знає початку та нічого собі подібного, та ніякого кінця»[24].

ДОДАТОК

М. Сумцов, op. cit., с. 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., с. 67: «Ижъ мало не всѣ рѣчи, створенные отъ початку свѣта, за предивнымъ устроеніемъ ихъ Творца переходити едины по другимъ и премѣнятися, и гинуть мусять, єдины въ єдномъ округу лѣта, иные в колкудесять, ажъ и до ста и далѣй. Ачъ естество ихъ или натура не гинетъ. Кгдыжъ прошлому подобное выростаетъ и родится едино изъ другого. Также и народъ людскій, которому всѣ тіи рѣчи суть подручны и подани, – высоколетаючія птицы, глубоко плавлючія рыбы, быстро скачущіе звѣри, и все иное подъ ноги ему есть покорено, и то также менится только, не гинути мусить, едины коротко ли, долго ли на свѣтѣ побывавши, до общее матери своее ворочаются, а иные на мѣста ихъ наступятъ; итакъ, в томъ воля Божія дѣется и дѣятися будетъ ажъ до скончанія свѣта. А ведже вѣрніе и добродѣтельные только смертію з дочасного на вѣчное перемѣняются, а иные пакъ яко бы не умираютъ, бо мудрецъ такъ написалъ: родивый чуда не умираетъ, кгдыжъ себе подобного отъ сѣмени и церкви своеи наслѣдникомъ по себѣ зоставляетъ». На всякий спосіб, уважати думку Смотрицького за ту саму, що її знайдемо в Сковороди, важко: у Смотрицького нічого не говориться про вічність світу «в минулому» – його погляди можна без ніякої насили сполучити з традиційним креаціонізмом. Думка ж про те, що ніщо, утворене Богом, не 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, т. I, с. 176 та далі.

9. ДУАЛІЗМ

Та, не вважаючи на її вічність, матерію ніяким чином не можна назвати сутнім буттям. Вона, навпаки, є зовнішнє, яке прикриває щось нутрішнє, субстанцію, правдиве буття. Це пізнання є, на думку Сковороди, «пропедев-

[24] Aurora, XXIII, 17: «Und dieselben Gebuhrten haben keinen Anfang/sondern haben sich von Ewigkeit also gebohren...» Аналогії з надзвичайно цікавою та своєрідною наукою про матерію Етінґера наука Сковороди не має. Також простір – у Бозі – Joh. Damasc. De fide orth. I, 13; Августин – Eunar. in PS. 122, 4; Bernhart – De Consid er. V, 6. Пор. §11.

тичне» 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, так само нам слід відкинути «зовнішнє», матеріяльне лушпиння речі, щоб доторкнутись її дійсного єства.

Матерія – це покрова, яка прикриває річ, або одяг, у який загорнуте правдиве буття. Ми бачимо лише «покривало, що прикриває обличчя» (52), «завісу» (там саме), «ризу вічности, 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, очевидячки, 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 «пітьма» (204–5). «Ось перед тобою яблуня, схопи та дай мені тінь її»; «тінь та незнана таємниця» є матерія й те дійсне буття, що в ній є заховане. Видне́ та невидне́ сполучилися в бутті світу: «как тѣнь с ея деревом. Взглянь на сію живую и благосѣннолиственную яблоню... Яблоня поднялась выспрь, а тѣнь протянулась по долу. Тѣнь на ином, а яблоня на ином мѣстѣ... Крайняя видь часть тѣни лежит на землѣ, но начало и основаніе ея есть с яблонею вкупѣ и она никогда не бывает ни больше, ни меньше яблони своея. Кратко сказать, тѣнь яблоням мѣститься не мѣшает... Но почему мір наш есть тѣнію... Потому что преходит и непостоянствует... Когда солнце западает, тогда тѣнь ищезает, а тем скорѣе, чем больше простирается. То рождается, то ищезает. А родившись не стоит твердо, но от сего к тому мѣсту уклоняется. Вопреки же яблоня сто лѣт стоит неподвижно... Вот еще почему тѣнь есть бездѣлкою... Воззри же нинѣ тлѣнным оком на бездѣльную тѣнь тлѣннаго твоего міра... Он непрестанно перемѣняется: то рождается, то ищезает, то убывает, то уклоняется. Не многія ли тысящи тѣней в яблонь... Мір Господень и день Господень есть то древо жизни. А наш дряхлый, тѣнный и тлѣнный мір есть то древо смерти. Оно глупомудрым сердцам видится добром, по естеству же своему есть лукавое... Мір наш есть риза, а Господень – тѣло. Небо наше есть тѣнь, а Господне – твердь. Земля наша – ад, смерть, а Господня – рай, воскресеніе. Вѣк наш есть то лжа, мечта, суета, пара, ничтоже, а истина Господня пребывает во вѣки. Вѣк наш есть то различіе и разноформіе тѣни, сѣченіе пѣска, увяданіе цвѣта. Вѣк же Господень есть единство, тождество, адамант. День наш есть то же, что вечер, нощ, луна. День Господень есть то вѣчное утро, свѣт неприступный, незаходимое солнце...» (307–8). «День Господень есть то свѣт, а наш есть мгла, облак, буря и тма» (316). «День Господень»... «закрылся в нашем мрачном и бурном днѣ» (514). По-латині зве Сковорода ці дві сфери «umbratica» та «realia» (Баг., II, 301, пор. II, 299).

Крізь цей зовнішній одяг мусимо побачити дійсне буття. Це значить «быть пророком или философом, прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражди, нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное и сіе возвѣщать» (259). Цей другий, дійсний світ «над» або «під» матерією зветься в Сковороди «новий», «таємний», «захований» (напр., 109), «таємниця» (205). Внутрішній світ є також «зерно» або «сім'я» зовнішнього (див. далі §13). Він є «правда» зовнішнього світу (93). «З брехливої землі просяє правда божа» (59). «Ми бачимо лише брехню нашого тіла, а не правду в ній» (135). Иншими словами – цей глибший світ є єство, субстанція... Що Сковорода не знаходить відповідного слов'янського слова, він творить неологізми: «иста» (приблизно – есенція), «существо» (=єство, пор. с. 243), «образуемое» (у протилежність до того, що лише «образует», себто виявляє єство, дійсне буття в образі, символі, емблемі, пор. 284). «Свята» або «блаженна» «природа», «блаженна краса» («врода», 312)[1], вище єство («естество», 323), «есенція»[2] і т. д.

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

Розрізнювання двох світів, що иноді зовсім не схарактеризовані ближче, є, як ми вже сказали, одна з найулюбленіших тем Сковороди. «Увесь світ складається з двох природ, одна – видна́, друга – невидна́. Видна́ природа зветься створінням («тварь»), невидна́ – Богом. Ця невидна природа або Бог проникає та утримує ціле створіння; завжди є та буде завжди» (63). «Ти бачив лише пітьму. Тепер ти бачиш і світло. Все ти бачиш тепер подвійно: дві

[1] Очевидна гра слів, що будується на українському слові «врода»=вроджене та краса.

[2] Термінологічні спроби Сковороди заслуговують на окрему увагу. На жаль, за кордонами України не приступна література XVII – XVIII вв., на підставі якої тільки й можна зробити деякі висновки про оригінальність термінології Сковороди.

води, дві землі. Та все створіння поділене тепер у тебе надвоє... Тепер ти бачиш двоє: старе й нове, відкрите та таємне...» (96). Біблія вчить нас розрізняти «подвійне: людину та Людину, язик та язик», «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, що одкриває подвійно, дух, що поділює ріку Йордан, дух, що показує понад сиренськими водами залізо, яке плаває та виринає. Він є могила, що підіймається понад потопними водами... Порятунок від потопу» (206). «Два хліби, два доми, два одяги, все є у двох формах, все є подвійне, бо є дві людини в людині, два батьки: земний та небесний, дві природи: божеська та тілесна, в усьому та не всьому... Якщо ми ці два єства змішуємо та визнаємо лише саму одну, видну природу, то звідсіля повстає повне ідолопочитання» (243). «Дві природи: вища та глибша, вічна та тлінна утворюють усе» (296). Світ має «дві частини... Вищу та нижчу, тутешню та тамошню, прокляту та благословенну, чортівську та божеську, дві груди та два джерела...» (417). «Початок... носить тлінність, як свій одяг («ризу»). Це є першородний світ» (268); «я бачу в цьому всьому світі два світи, що утворюють один світ; видни́й та невидни́й світ, живий та мертвий, цілий та розпадливий. Один світ є одяг, другий – тіло, цей – тінь, той – дерево, цей – матерія, той – гіпостаза, 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 зовнішній, або що внутрішній світ є «сенс» зовнішнього.

«...Як важко найти початок світової машини. Наша застигла нечулість та звичний смак є причиною нашої бідности. Показуй сліпому все, що бажаєш, та так довго, як бажаєш, – усе для нього зайве. Він може намацати, а без намацування нічого не розуміє. Як часто чуємо про повітря?.. Чи не спираються птиці на повітря? Воно міцніше за залізо. Але дерев'яну стіну можна легше помітити. А повітря вважають за пустоту. Чому? Бо його легко не 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 дійснішу. Чому? Бо стіна грубша та помітніше бовваніє[3] перед нашими очима, а повітря захованіше та здається, що воно не має ніякої сили, хоч гонить кораблі, пускає у рух море, ламає дерева, руйнує гори, скрізь проникає та все з'їдає, а саме залишається ціле. Бачиш, що природа не така, як ти міркуєш. У ній те сильніше, що невидніше. І коли щось так заховане, що його не можна намацати ніякими змислами, то в тому-то й є сила. І коли ми ледве можемо переконатися в (існуванні) повітря та вважаємо його за ніщо, ніби його зовсім немає в природі, хоч воно шумить, гримить, тріщить та тим самим дає знати про своє існування, то як ми можемо помітити те, що очищене від усякого матеріяльного бруду, заховане від усіх наших змислів, звільнене від усіх шумів, тріску та змін, блаженно перебуває в вічному спокої та у спокійній вічності! Тому що ми з самого початку зіпсували око нашого розуму, не можемо ніяк дійти до того, що одне варте нашого почитання та любови на віки вічні. Прокинься ж тепер своєю думкою! І як дихнув на твоє серце Дух божий, то маєш побачити тепер те, чого ти від народин не бачив. Ти бачив досі лише стіну бовванливої зовнішности. Піднеси твої очі, коли вони просвітлені духом правди, та поглянь на неї. Ти бачив лише тьму, тепер бачиш і світло...» (95–6). «Скрізь треба бачити двоє... Розломлюй 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, сапфір 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 remora, себто утримання. Вона може затримати найскорший хід корабля, приссавшись до його кілю. Коли ти подивишся на рибу, душа твоя не почує ніякого смаку. Коли проглянути оком у захований у невеликій рибі божий Початок, то серце знаходить солодощі щільника, що його Самсон знайшов у льві... Незвичайна та неможлива річ, щоб риба лише брудом своєї тлінної природи могла перебороти та стримати скорість такої жахливої машини, якби в її тлінній тьмі не був захований Начальник отой... Подивимось на землю та на те, що навколо нас знаходиться... Поглянь на слабосиле звіря, на людину, вона водить ведмедів та слонів. Подивись на маленький компас[4] та на малу частину корабля, на його керму. Вона кермує рухом, а він напростовує шлях. Маленька искра руйнує міські мури[5]. З маленького зерна виходить така (велика) ябка луня. Легенький шум у повітрі є слово, пущене з уст, але воно часто або смертельно потрапляє, або викликує сміливість та оживляє душу. Непомітна пружина рухає цілу машину годинника[6]. Непомітний пункт у колі є джерелом усіх фігур та машин. Машина, що важить десять фунтів, посуває вагу на сто пудів. Солом'яна машинка[7] розбиває камінь. Нікчемний папірець грома-

[3] «Бовваніти»=«болванѣть» – слово, що його Сковорода залюбки вживає для означення специфічної форми приступности матеріального буття зовнішнім змислам (відповідає приблизно німецькому: prangen).

[4] Компас – символ, напр., у Г. Арнольда (див. §5, нумер 22).

[5] «Искра» як образ малої причини великих подій – іще в Гегеля: вступ до «Філософії історії».

[6] Годинник – див. також у Г. Арнольда.

[7] «Крутѣнь» – значення того слова залишається мені неясне. Можна гадати про якесь приладдя з соломи.

дянських законів утримує суспільство у спокої. Батьківська старість володіє дикими рабами та буйними синами. Князь слабого здоровля кермує німою народною дикістю. Це все нікчемне тілом, але сильне захованим у ньому єством. Дух животворить. Цей дивовижний початок є сила в безсиллі, у тлінні – нетління, у дрібноті – величність» (367–8).

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

Здебільшого Сковорода допомагає собі при з'ясовуванні відношення між обома природами образом, що протиставляє внутрішню природу, як «сенс» або «зміст», зовнішній природі. «Скажи ж, что такое живописью почитаеш? Краски ли или закрытый в краскѣ рисунок?.. Краска не иное что, как порох и пустоша; рисунок или пропорція и расположеніе красок – то сила. А если ея нѣт, в то время краска грязь и пустоша одна... Если кто краску на словах видит, а писмен прочесть не может, как тебѣ кажется? Видит ли такой письмена?.. Он видит плотяным оком одну последнюю пустошу или краску на словах, а самых в письмѣ фигур не разумѣет, одну пяту 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 симметрія 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, то же самое есть фигурою в письменах, а в строеніи планом. Но чувствуеш ли, что всѣ сіи головы, как рисунок, так фигура и план, и симметрія, и размѣр не что иное есть, как мысли?.. Так для чего же не постигаеш, что и в протчіих тварях невидимость первенствует не только в человѣкѣ?» (85–6). «Если бы ты долготу и широту церкви измѣрил сажнем или веревкою, как тебѣ кажется? Узнал бы ты мѣру ея? Не думаю. Я узнал бы одно только пространство матеріалов ея; а точную ея мѣру, содержащую матеріалы, в то время узнаю, когда понимаю план ея» (87–8). «Кто может узнать план в земных и небесных пространных матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей симметріи, если его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной плоти своей? Сим планом все-на-все создано или слѣпленно. И ничто держаться не может без него. Он всему матеріалу цепь и веревка... Слово Божіе, совѣты и мысли его – сей есть план, по всему матеріалу во-все-вселенной не чувствительно простершийся, все содержащій и исполняющій...» (88). «Блаженная натура», «печатает свои слѣды по пустому веществу», «будьто справедливѣйший рисунок по живописным краскам. Все вещество есть красная грязь и грязная краска, и живописный порох, а блаженная натура есть

сама началом, то есть безначальною инвенцією или изобрѣтеніем и премудрѣйшею делинеаціею, вся видимую фарбу носящею, которая нетлѣнной своей силѣ и существу так сообразна, будьто одежда тѣлу...» (244–5). Давид «называет видимость одеждою, ...а рисунок – то пядію, то милями, то десницею, то истинною» (245)[8]. «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 скрипѣніи согласія, должно имѣть тайное понятія ухо, а лишенный онаго для того лишен движущей сердце радости, что нѣм к музыкѣ...» (258)[9]. «Скажи, какая мудрость может быть в непознавших естества Божія? Одно тлѣнное естество в сердцах их царствовало. Зѣвали они на мірскую машинку, но одну только глинку в ней видѣли. Глинку мѣряли, глинку щитали, глинку существом называли, так как неискусный зритель взирает на картину, погрузив свой тѣлесный взор в одну красочную грязцу, но не свой ум в невещественный образ носящего краски рисунка, или как неграмотный, вперившій тлѣнное око в бумагу и в чернило букв, но не разум в разумѣніе сокровенныя под буквами силы. А им и на ум не всходило сіе нетлѣннаго нашего человѣка чудное слово: вплоть ничтоже; дух животворит. У них только одно было истиною, что ощупать можно... Одно точію осязаемое было у них натурою или физикою, физика философіею» (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 пристает, то отстает краска, так, как тѣни к яблонѣ своей, и краска есть, как плоть, а рисунок, как кость в тѣлѣ. Сего ради не разумѣющій рисунка не приложит краски. Сіе старшій понимает и смѣется. Самыи точныи образы еще прежде явленія своего на стѣнѣ всегда были в умѣ живописцу. Они не родились и не погибнут. А краски, то, прильнув к оным, представляют оныя во вещественном видѣ, то, отстав от них, уносят из виду вид их, но не уносят вѣчнаго бытія их, так, как ищезающая тѣнь от яблони не рушит яблоню... Щитай все мірское естество краскою. Но вѣчная мѣра и присносущныя руки Божія, яко же кости прильнувшую к ним плоть, всю стѣнь поддерживают, пребывая во всем Главою, а сверх непостоянныя своея сѣни, древом вѣчныя жизни...» (496–7). «Всѣ три міры состоят из двоих едино составляющих естеств, называемых матеріа и форма. Сіи формы у Платона называются Ідеи: сирѣчь, видѣнія, виды, образы. Они суть первородныи міры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь или матерію содержащія. Во великом и ма-

[8] Слова «истина» (=«истинна») Сковорода вживає майже вийнятково, 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 Сковороди має, поруч зі значінням теоретичної правди, ще онтологічний присмак, це слово споріднене з «єство», «суть», – Сковорода вживає слова «ість»=есенція=»«єство».

лом міръ ... собраніе тварей составляет матерію. Но Божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем міръ есть матеріа и форма, сирѣчь, плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь» (498).

З цими думками зв'язана й «теорія пізнання» Сковороди. «Без вкуса пища, без очей взор, без кормила корабль, без толку рѣч, без природы дѣло, без Бога жизнь есть то же, 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 тлѣнная: есть и не тлѣнная. Есть рука лѣвая, есть и правая. Есть кость изсохшая, есть и прозябающая, и не сокрушаемая. Есть око темное, есть и свѣтлое... Есть начало начинаемое... И есть начало неначинаемое... Обрѣтеніе Господа, есть видѣніе начатков» (136, пор.145, 149, 185 та далі). «Дух раздѣленія» або «Мечь духовный» (148)[10] є передумова всякого пізнання. «Востани, душе моя! Не спи на стихіах! Нельзя почить на них. Они труд и болѣзнь... Подними в гору разслабленное твое тяжкосердіе. Воззри выспрь на небесну твердь. Не сливай в тождество дня и ночи. Видиш горькое, но есть еще тут же и сладкое. Чувствуеш труд, почувствуй и покой. При твоей нощи есть тут же и утро дня Господня. Во едином бо обое мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же чести, ни в той же природѣ« (318).

Не треба думати, що Сковорода обмежується цією дуалістичною схемою. Цей основний дуалізм системи світу перехрещується для нього з гієрархічною будовою світу. Деякі питання не є в Сковороди остаточно з'ясовані: так, напр., уже в наведених цитатах зустрінемо иноді загострення дуалістичної теорії до твердження Бог є єство світу, здебільша ж ми бачили твердження – єство світу є *ідеальне буття* чи просто *«ідеї»*, а Бог, підіймаючись над сферою ідей, стоїть поза розривом, подвоєнням «двох натур». Думка про складну гієрархію світу намічена в образі «драбини Іакова» (382). «По ній та через неї йдуть удолину та вгору всі фігури до свого центру, всі фігури, які ми часто звемо свідками, вартовими або янголами, себто слугами, що віщають про мир» (там саме), – тут намічена ідентифікація янголів із ідеями[11]. У природі сонце є власний образ Бога, щоправда, не матеріяльне сонце, але в матеріяльному заховане ідеальне (201, 202 та скрізь)[12]. І в тілі

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

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

[11] Інтерпретація світу платонівських ідей як ангелології – в Псевдо-Ареопагіта: De coel. hier. (За Проклом). Пор. в останніх часах С. Булґаков: Лѣствица Іакова. Париж, 1929.

[12] Пор. §11.

(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 согніет, а вѣр, что она вѣчна в Богѣ. Одна тѣнь ея гибнет, не истинная рука; истинная же рука и истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима потому, что вѣчна» (92), – можливо, що тут є натяк на «астральне тіло»: думка, як відомо, улюблена в декого з містиків[13]. І психічне буття є гієрархічне: поруч душі, ліпше кажучи – над нею, стоїть дух (148, пор. діялог «Потоп зміин»). Поруч зі світом янголів стоїть «темний світ», світ чортів, що його иноді Сковорода вміщує в нашому «серці», але якому він иноді уділює самостійне існування (415 та далі). Ці гієрархічні думки, ці фрагменти якоїсь загальної системи, що Сковорода її детально не розвинув та не надав їй остаточно-сформованого вигляду, залишаються лише вривками, що їх місце в філософії Сковороди не завше ясне. Може, це не лише випадок, що сторінки про «драбину Іакова» залишилися в формі заміток до біблійних текстів, заміток, що органічно між собою не зв'язані. Можливо, що Сковороді самому не були ясні всі деталі цієї системи. Зате можливо, що Сковорода був для всіх «пропедевтичних» цілей задоволений дуалістичною схемою, та не хотів виходити поза її межі. Можливо, що Сковорода, який так негативно ставився до всякого творення сект, хотів, відмовляючись від закінченої складної філософічної системи, зробити провідні думки своєї науки приступними та переконливими для можливо широких кол та вважав, що в цій формі його думки не викличуть дальших суперечок та розбіжности думок. Мені здається, що, переважно з цих міркувань, Сковорода обмежився в цілому ряді пунктів на проголошення загальних провідних принципів, залишаючи деталі їх нерозвиненими або – як будемо бачити далі – розвиваючи їх лише принагідно в деталях.

* * *

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

Рішучий дуалізм Філона[14] (що йде в своїй теоретичній основі від Платона) приводить його до вжитку деяких символів, що грають у дальшому розвитку дуалістичної думки деяку ролю. Це, по-перше, світ як «одяг», «риза» Бога[15], – образ цей, до речі, також не новий, а в історії релігій традиційний.

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

[14] Пор. небо–земля: Leg. alleg., I, 1 (1) M. 43, De opif. mundi, 47 (137). M. 33; 137; світло – пітьма: De Jos., 24 (145). M. 62.

[15] De somniis, I, 6 (35). M. 626 та далі, Leg. alleg., II, 15 (57). M. 76 та далі, De spec. leg., I. 116, De vita Mos., II, 12 (117). M. 152. До цієї важливої теми: M. L. Gothein:

Ми знайдемо в Філона теж натяки на порівняння світу матеріяльного та світу ідей із «планом», «нарисом» твору та з виконаним твором самим[16]. Та дуалізм так природно зв'язаний із християнською (головно – платонічнозабарвленою) філософією, що вислови дуалізму знайдемо в отців церкви: згадаємо тут Климента[17] та Орігена[18].

Окремі для нас важливі дуалістичні образи знайдемо в містиці середньовіччя та нових часів. «Imitatio Christi» вимагає: «треба дивитись лівим оком на тлінне, правим – на вічне» (III, 38, I). С. Франк уживає філонівського образу тварин із подвоєними копитами[19]. З усіх містиків нових часів найбільше дуалістичних символів зустрінемо, як здається, у Валентіна 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, яко 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 написане назовні та увнутр. Людина подвійна, видна та невидна»[22]. «Усі речі йдуть ізсередини в усій природі, зсередини виходить усе. Це почуваємо досить, досліджуючи правду»[23]. Те саме зустрінемо в Беме: «Видний світ об'явлення внутрішнього духового світу... він є об'єкт вічности, в якому вічність зробила себе видною»[24]. «Бо цей світ є подоба божественного єства, Бог об'явив себе в земній подобі»[25].

«Der Gottheit lebendiges Kleid», «Archiv für Religionswissenschaft», 1906, IX, 337 та далі, та головно книгу Robert Eisler: Weltmantel und Himmelszelt, München, 1910. В Біблії: Пс. 104, 126, Ісайя, 40, 22; 44, 24.

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

[17] Κόσμος νοητός – κόσμος αίσθητός: άρχετύος – εικών. 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 und Schatten / mag auch ohne den nicht geseyn noch bestehen /des Bildniss ist des ewigen selbstendigen endlosen Wesens...»

[22] Studium universale, Ciij.

[23] Dialogus de Christianismo, 109:

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

Пор. там саме, 113.

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

[25] De incarnatione Christi, II, 7, 1.

«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]. «Ввесь зовнішній видний світ із усіма істотами є знак або фігура внутрішнього духового світу; усе, що є в нутрішньому... має свій зовнішній характер: подібно до того, як дух кожного створіння зображує та об'являє своїм тілом своє нутрішнє народження-сформування»[27]. Та подвійність світу є один із найцентральніших образів цілої барокової поезії[28].

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

Ця лінія розвитку веде далі до таких мисленників, що стоять підо впливом отців церкви та містики, як-от Етінґер, у якого створіння лише «сновиди»[31], або Баадер, для якого також: «природа» є ніщо инше, як «служниця Господа, одяг, другий бік божества» (XI, 112 та далі)[32].

[26] Myst. magnum, передмова, I.

[27] De signatura rerum, IX, 1.

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

Auf Nacht, Dunst, Schlacht, Frost, / Wind, See, Hitz, Süd, Ost, West, Nord, Sonn, Feur und Plagen, / Folgt Tag, Glanz, Blut, Schnee, Still, Land, Blitz, Warm, Hitz, Lust, Kält, / Licht, Brand und Not: / Auf Leid, Pein, Schmach, Angst, Krieg, Ach, Kreuz, Streit, Hohn, Schmerz, / Qual, Tück, Schimpf als Spott. / Will Freud, Zier, Ehr, Trost, Sieg, Rat, Nutz, Fried, Lohn, Scherz, Ruh, / Glück, Glimpf stets tagen... і т. д.

[29] Centrum securitatis, I.

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

[31] Пор. Ehmann, op. cit., 36 та далі, Swedenborgs und anderer Irdische und Himmlische Philosophie, II, 340 та далі; Wörterbuch, 853. Пор. також Ган, XI, I, 22.

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

10. Ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως

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

Для цього відношення, що є заразом найбільша різниця та найтісніша нерозривність, Сковорода знаходить вислів у христології церковної догматики. Обидва світи зв'язані між собою так само, як обидві природи – людська та божеська – в Христі. Вони – «ἀτρέπτως», «ἀμερίστως», «ἀσυγχύτως», «ἀδιαιρέτως», «ἀχωρίστως», – «без змішання, але й без розділення» зв'язані, сполучені одна з однією. Ця формула сподобалася Сковороді напевне вже за її антитетичний, парадоксальний характер. Він звик до неї, думаючи над проблемами христології. Але вона надзвичайно підходила до найглибшого духу його системи думок, де Христос займає центральне місце і де і в инших 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 проницает и содержит» (63). Матерія не є Бог, а Бог не є матерія, і хоч Бог – у матерії, «но кромѣ ея и вышше ея пребывает» (312). Або – формулує Сковорода инакше – «Бог во плоти и плоть в Бозѣ, но не плоть Богом, ниже Бог плотію» (101). «Плоть бренная твоя есть-то здѣшній мір и днешній вечер, и пѣсочный грунт, и море Сиренское, и камни претыканія. Но там же за твоею плотію, до твоей же плоти, совокупилась гавани лоно Авраамле: земля посредѣ воды... мір и Мір; тѣло и Тѣло; человѣк и Человѣк[2], – двое в одном и одно в двоих, нераздѣлно и не слитно же» (202). «Во едином обое 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 последовал раздор, разрывающий двоицу сопряженых 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 инших випадках правдиве пізнання належить до доброчину та є, власне, передумовою всякої чесноти, як узагалі людина дістає блаженство через правдиве пізнання, так і спеціяльно – через пізнання правдивого відношення обох «натур». Фальшиве пізнання є, на думку Сковороди, з релігійного та етичного пункту погляду – «гріхом». «Змішання», змішування – себто фальшиве розуміння відношення обох «природ», що веде до негування одної з них – зве Сковорода «Вавилон». «Не змішую ночі та дня в тотожність» (318). Змішування природ, їх злиття є справжнє «идолобѣшенство и устраненіе от блаженной натуры и невѣдѣніе о Богѣ« (244). «Родная смерть, душу убивающая жалом, есть смѣшеніе в одно тлѣнной и божественной натуры, а смѣшенное сіе сліяніе есть устраненіе от божественнаго естества в страну страха и пепела» (244).

Це незлите та незмішане співбуття обох природ, різних шарів буття є улюблена думка Сковороди, що відповідає цілком антитетичному стилеві його думання. Таку «незмішану» та «незлиту сполуку» двох природ найдемо в усіх трьох світах: у великому світі, в малому «мікрокосмі», в людині та, нарешті, в символічному світі Біблії. Наведемо тут кілька слів самого Сковороди: «Всѣ три міры состоят из двоих едино составляющих естеств, называемых матеріа и форма. Сіи формы у Платона называются Ідеи: сирѣчь, видѣнія, виды, образы. Они суть первородныи міры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь или матерію содержащія. Во великом и малом мірѣ вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах или вѣчных образах. Такожде и в Символичном или Біблічном мірѣ собраніе тварей составляет матерію. Но Божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мірѣ есть матеріа и форма, сирѣчь, плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь. Напримѣр: Солнечная фигура есть матерія или стѣнь. Но понеже она значит положившаго в сонцѣ селеніе свое, того ради вторая мысль есть форма и дух. Будьто второе в сонцѣ сонце. Как из двоих цвѣтов два духи, так и из двоих естеств двѣ мысли и два сердца: тлѣнное и нетлѣнное, мертвое и живое...» (498). Отже, і в людині подібним «незмішаним та незлитим» чином сполучені душа та тіло. Але і в межах душевного життя Сковотим» чином сполучені душа та тіло. Але і в межах душевного життя Сково-

[1] Згадана формула з констянтинопільського символу віри: пор. H. Denziger et Cl. Bannwart: Enchiridion symbolorum. Freiburg i Br., 1928, ст. 129 та инде. Ця своєрідна метода – перенесення теологічних формул на філософічні проблеми – грає в історії філософії, зокрема релігійно забарвленої, значну ролю. Так, наприклад, у діялектичній методі, очевидячки, жива ідея триєдности божої (пор. Johannes Hessen S. J.: Hegels Trinitätslehre, Freiburg i Br., 1922). Цю тему, на жаль, іще не досить освітлили історики філософії. Пор. (невдалу) працю С. Булгакова: Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt, 1927. Я хотів би тут указати також на той подиву гідний факт, що ідеологія Кирило-Методіївців христологічні (та ин. теологічні) формули переносила на історичну долю України. Пізніше – ідея «воскресення України» Кулїша (пор. мої «Нариси з історії філософії на Україні», цит. с. 115 та далі, та статтю P. O. Kulisch, ein ukrainischer Philosoph des Herzens, «Orient und Occident» 1933, 14). Ще в яскравішій формі маємо подібну методу думання в польському «месіянізмі». Вказівки на окремі подібні приклади з історії німецької містики – в J. Bernhart-a, op. cit., 191 (Eckhart), 216 (Cusanus).

[2] Див. далі параграф 14.

рода вказує почасти на ту подвійність: так, раціональний елемент («мудрість») та доброчин стоять один до одного в такому самому відношенні; Сковорода символізує їх взаємну допомогу та їх принципову різнорідність, використовуючи відомий образ «сліпця та кульгавого», що один одному «взаїмно служать» та один без одного втрачають можливість існувати[3]. Сліпа воля несе на собі видючий, але безсилий розум: «погляньте на дивугідний твір божий: із двох людей утворена одна людина, одна мандрівна особа зроблена з двох природ[4], що одна одній взаїмно без ніякого змішання, але й без розділення служать» (215).

Ця єдність «двох природ», що її підкреслює також Валентін Вайґель[5], 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 «просте», нескладне (217 та по инших 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 ролю (пор. далі параграф 14 та далі).

11. БОГ

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

Може, Сковорода робить так іще й тому, що, на його думку, можливий лише символічний вислів богопізнання. Можна лише подати імена божі на 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.

Незважаючи на це, Сковорода називає кілька різних імен божих. Ці ймена мають для нього окрему, надзвичайну вагу: «Його єство та його ймена тотожні: коли ти його назвав, то ти водночас означив його єство:.. Бути та зватися відрізняє наша брехня, а не правда божа» (349)[1]. «Той, хто є» (216: Сый) є перше з божих імен. «Старі звали Бога світовим розумом. Але вони мали й инші ймена для нього. Наприклад – природа. Буття річей. Вічність. Доля. Необхідність. Фортуна і т.д. А в християн його головні ймена такі: Дух. Господь. Отець. Розум. Правда. Останні два ймена є, як здається, ліпші, ніж инші, бо розум зовсім нематеріяльний, а правда через її вічне перебування цілком протилежна непостійній матерії. Та й нині Бог називається в одній країні «іштен» (64)[2]. Пізніше Сковорода звав Бога залюбки «Природа» (або «натура», «блаженная натура»). Вжиток цього слова він у подробицях обгрунтував: «У Біблії Бог зветься вогонь, вода, вітер, залізо, камінь та визначається иншими нечисленними йменами. 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 чего, – 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 рождаемое и примѣняемое вещество значит, но тайную экономію присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр или среднюю главнѣйшую точку[3], 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 повсевѣстныя, всемогущія и премудрыя силы дѣйствіе называется тайным законом, правленіем или царством, по всему матеріалу раз-

[3] Пор. параграф 5.

[4] Сковорода пише «сродностей», але це слово визначає в нього часто-густо «природу», «натуру». Дозволяю собі тут перекласти його таким не досить звичайним словом (пор. далі параграф 4).

[5] Пор. параграф 9.

[1] Пор. замітки Сковороди про походження мови, 349.

[2] Очевидячки, тут на увазі мадярська мова.

[3] «Точка» – у Сковороди = центр.

литым бесконечно и безвременно, 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» присмак[5]. Але ми повинні приняти на увагу, що це місце вставлене в рямку два рази повтореної тези про відсутність у Бога власного ймення та що в самих наведених нами словах підкреслений позачасовий та позапросторовий характер буття божого. Перед виправданням права божого на ім'я «природа» йде установа права вживати ім'я боже «Сый» (див. вище), а в наступних рядках Сковорода переходить до третього імени божого, що може остаточно знищити і той присмак пантеїзму, що його, може, дехто в цитованих рядках знайде.

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

Тут лише натяк на «вічність» божу. В инших місцях про цей атрибут говориться трохи уважніше, але завше лише побіжно: ми знаходимося тут, власне, вже у сфері символічного пізнання Бога. Майже завше маємо тут справу з натяком на символ кола: Бог є, мовляв, «початок» та «без кінця кінець» – цими парадоксальними формулуваннями Сковорода хоче, очевидячки, 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 тлінного початок та кінець. Пізнайте Бога, то зустрінете початок. Шукайте Бога, то знайдете кінець...» (136: тут «Начало», «начаток», «кінець», «остаток»). «Кінець без кінця, безпочатковий початок та Бог одне й те саме» (230). «Єдине невичерпне джерело всього доброго та всякого щастя: він сам є цим щастям (блаженством), безпричиновий початок, безпочаткова причина («вина»), в якій та з якої все, та вона сама з себе самої та завше з собою самою є й буде[6]. Тому він також вічний, завше та в усьому однаковий, такий, що розуміє та утримує. Ця найвища причина зветься загальним ім'ям Бог, власного імени вона не має»[7] (257). «Божественні містагоги та провідники в таємницях уживають (слова) Початок лише супроти Бога... Дійсний початок є те, що нічого нема поперед себе. А тому, що все

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

[5] Лише ті, що говорять про «пантеїзм» Сковороди, ніколи не зробили навіть спроби аналізувати ці місця та інтерпретувати їх у деталях.

[6] Пор. те саме означення Causa sui.

[7] Пор. вище.

створіння родиться та загине, поперед нього щось було та після нього щось залишиться. Отже, немає нічого, що є початок та кінець. Початок та кінець є те саме, що Бог та вічність. Немає нічого поперед та після. Усе обіймає вічність своїми невимірними глибинами. Та ніщо не є для неї початок та кінець, навпаки, вона є для всього початок та кінець... Вона є, як кільце. Перша точка є рівночасно й остання та де почалося, там і кінчиться... Цей правдивий початок живе скрізь. Тому він не є ні частина, ні не складається з частин, але є цілий та кріпкий, тому непорушний («не разоряемое»), не міняє свого місця, але одностайний, безмірний та надійний. Він є скрізь та завжди. Він є поперед усього та закінчує все. Але сам він не має нічого поперед себе та після себе...» (366)[8].

Вже тут ми маємо, власне, справу з символічними означеннями божеського буття. Сковорода підкреслює це, вказуючи на символ кола. Але цілу низку инших 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, тим-то він є початок; він не міг би бути початком, якби щось було поперед нього. Лише той є правдивий початок, що був перед усім иншим та що перед ним нічого не було. Лише Бог є правдивий початок... Це кільце та корона... Цей правдивий початок я символізую також усим, що подібне до початку, як, наприклад, голова, джерело, коріння, схід, серце, плодюче дерево, уста. Сюди таки належать також: хмара, искра, батько, мати і т. д.» (286 та далі). «Бог, початок, вічність, світло є те саме» (501).

Декілька символів повторюється знову та знову:

α) *Сонце:* «Пан усіх створінь – сонце» (77), «блаженне сонце правди» (231), «Боже, пане наш! твоя правда живе у світлі. Світло – у твоїй правді. Правда твоя живе в сонці, сонце стоїть на твоїй правді» (427). «Палац божий – сонце» (503). Тут треба мати на увазі не матеріяльне сонце, але, так би мовити, «ідею сонця», «друге сонце» або «сонечко», як його зве Сковорода, що й є головний образ божий[9].

β) *Вогонь* або *світло:* «вогняна ріка божа» (110), «вогняне обличчя боже» (131), Бог «чхає молнією, смотрит денницею, дышет искрами и горящим угліем» (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).

γ) *Джерело* або *криниця:* «Ріки гинуть. Потоки пересихають. Струмочки заникають. Лише джерело дихає вічною парою, що оживлює та прохолод-

[8] Пор. ще с. 239, 274, 365 і т. д. Пор. §4.

[9] Пор. ще 392, 406 та далі, 411, 194; до «сонечка» – с. 202, 204, 300, 379, 498 та инде.

[10] Типовий для Сковороди гумор навіть супроти святого! Про український характер цієї риси – див. в нас далі!

жує. Люблю лише джерело та заникаю...» (76). «Сонце – джерело світла» (77). «Вся суміш творінь тече з божеського джерела» (270)[11]. Бог подібний до фонтану...» (340)[12].

δ) *Безодня:* «Чому ти не хочеш довідатися, як зветься Бог? Чому не достукуєшся, щоб його побачити? Безодня наповнить безодню» (430)[13].

ε) *Центр:* «Саме коло залежить від свого центру, бо цей є поперед нього (кола)... Це є – безпочатковий, невидний початок» (289). «Центр благополучія» (Centrum securitatis: 347). «Точка[14] вічности» (374), «божеський центр» (375), «стріла всіх думок, спрямована на центр вічности» (377).

ζ) *Коло* або *сфера*: тут ми маємо лише нагадати сказане вже – Бога малярі змальовують «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 «малярі змальовують кулею» (217).

η) *Скеля* або *камінь:* «Бог є камінь, а все инше тлінність, брехня, калюжа» (203, пор. також §7).

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

* * *

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

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

[12] Пор. 132, 414 та багато инших місць.

[13] «Удовлит», одначе, можливо, що це лише помилка (видавця або друкарська) замість «уловлит».

[14] Як уже сказано, «точка»=центр.

[15] Про цей образ пізнання див. далі §19.

[16] Важливо, що Сковорода далі підкреслює примат єдности над многістю!

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

Бог і рухає все – бо, може, й саме ймення Бог повстало з того, що рух того, хто рухає світ, є, як у річки, безперервний біг («бѣг»)[17]. Пасивність матерії вимагає для її руху якоїсь сили поза нею. «Ця блаженна природа, або Бог, утримує ввесь світ у руху, як хитрість машиніста механізм годинника на вежі, та є як дбайливий батько, буття всякому створінню. Він сам усе оживляє, годує, впорядковує, поліпшує, обороняє та зі своєї власної волі, що зветься загальним законом або статутом, знову повертає в сирову матерію або бруд, а ми це звемо смертю. Тому мудра старовина порівняла його з математиком або геометром, бо він вправляється завжди в пропорціях та мірах, виліплюючи за різними фігурами: трави, дерева, тварини та все инше; жидівські мудрці порівняли його з гончарем» (64 та далі). «Усе створіння йде за кермівництвом («водительством») Творця... Хто кличе породу солов'їв та дроздів у ліси та сади, жайворонків у поля, а жаби в води та болота? Хто веде річки до моря? Хто притягає сталь до магнету?[18] Хто підіймає дрижке полум'я догори? Це наш Бог, що над усім панує та в усьому все господарює» («домостроительствует»; 344). «Що таке стріла, як не стремління? Що таке стремління, як не побуд божий, що все створіння його шляхом та до його місця рухає? Ось що значить складати світ та давати рух цій машині» (357).

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

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

Усе створіння стремить до Бога, повертається, в певному сенсі, до свого вихідного пункту: «Усе йде до центру вічности, 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 жит-

[17] Звичайна етимологія XVIII віку; ми зустрічаємо її також, напр., у Ломоносова. Паралелі – німецьке Gott ніби з – geht та грецьке θεός із θέω.

[18] Про образ магнета див. на инших місцях §§5 та 16.

тям його» (375). «Коли вся суміш створінь випливає з божеського джерела, то вона має й повернутися до того, хто є початок та кінець та хто повинен нас вести від смерти до життя, від землі до неба» (270). Так у Сковороди, бодай у натяках, намічена наука про «обоження» всієї креатури, всього створіння, про щось наче ἀποκατάστασις πάντων[19].

* * *

Ці науки Сковороди, не лише змістом, а й формою, мало оригінальні. Ми майже не найдемо 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 Сковороди ні науки про тотожність світла та темряви в Бозі, ні – про божеську «безодню» (Ungrund). Символи Бога є майже без вийнятків традиційно-церковні, ми знайдемо паралелі до них не лише в усіх отців церкви, але й в літургіці та в церковному мистецтві.

Тим-то нам не треба тут давати детального досліду «джерел» Сковороди. Ми наведемо лише кілька прикладів, якими не вичерпуємо та не хочемо вичерпати матеріялу.

Початки «негативної теології» зустрінемо вже в Платона[20] та в Філона[21]. Ідея «негативної теології» тісно зв'язана з платонізмом, і ми знайдемо її в цій чи тій формі і в пізнішому платонізмі: у Плотіна та Прокла[22]. Як-не-як, а ця ідея скоро здомашніла в християнській теології. Вже за Климентом Олександрійським – Бога не можна пізнати в поняттях та визначити окремими іменами[23]. За Оріґеном – Бог не має «відповідного» імени[24]. Для Григорія Нисського всяке ім'я боже є «тьма та мовчання» та ніяке слово у власному сенсі[25].

[19] Ця наука Оріґена, як відомо, в пізніших часах знайшла досить розповсюдження у містиці (часто у злагідненій формі); можна навіть сказати – в цій науці головна «внутрішня небезпека» містики з християнського пункту погляду.

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

[21] Бог не має імени, але дозволяє нам зі співчуття до нас його якось іменувати: De Abr. 51. Але Бог має також багато імен – пор. L. Cohn у нім. перекладі творів Філона, III, 30.

[22] Hugo Koch: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, с. 123 та далі. Також: Damascius De princ. 43. До теми «негативної теології» пор. також: С. Булґаков: 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., с. 136; про Василія Великого – J. Bernhart, 42, 254.

Детальний розвиток ця тема дістає в «Ареопагітиках», за якими Бог є «єдине, що виходить поза межі понять; для ніякої мови невиславне, понад усяку мову підняте добро...; невиславне слово; безрозумність, безрозумілість, безіменність...» Бог «без імени та має всі імена...»[26] 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 Себастіяна Франка «в Бога немає ніякого імени»[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 імена[29]... Автор символічної «енциклопедії» містичної теології, Максиміліян Сандеус, уважає, що тези «Deus innomius» та водночас «Deus multinomius» є важливі складовини всякої містичної теології, а Ангел Сілезій каже: «не знаю, що таке Бог», «Бог має всі йменя та ніякого. Можна йменувати найвищого Бога всіма іменами, але, з другого боку, не можна визнати за ним ні одного». «Невиславний. Хочеш висловити ім'я Бога в часі? Його не можна висловити і в вічності»[30].

З імен божих, що їх уживає Сковорода, падає найбільш у вічі ім'я «Природа». Коло цього імени повстали різні гіпотези про вплив Спінози на Сковороду. Виходячи з цього йменя, будовано найфантастичніші конструкції про «матеріялізм» або «атеїзм» Сковороди[31]. Але й це ім'я має свою традицію, що далеко не обмежується лише на Сковороду та що, як це легко бачити при уважному читанні творів Сковороди, є в нього однозначне приблизно зі словом «єство»[32]. Так уживає слова «природа» вже Філон[33]. У Еріуґени Бог зветься «natura creans non creata», а Альмаріх із Бени об'явив «Creatorem et creaturam idem esse». Ця формула зв'язана в нього в кожнім разі зі значним пантеїстичним забарвленням усієї системи думок[34]. Та й у Екгарта Бог зветься «правдива природа»[35]. С.Франк уважає, що імена «Бог» та «Природа» є різні йменя

[26] De divinis nominibus, I, 1; 6; пор. Й. Дамаскін, De fide opthodoxa, I, 1.

[27] Напр., Pfeiffer, 318.

[28] Paradoxa, 17.

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

[30] Пор. про Сандеуса H. 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 höhsten Gott mit allen Namen nennen. / Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen (V, 196). Das Unaussprechliche. / Denkst du den Namen Gott's zu sprechen in der Zeit?/ Man spricht ihn auch nicht aus in einer Ewigkeit (II, 51). Пор. ще II, 153; IV, 38; V, 195 та ин., та ще Августин – In Joh., 13, 5 («Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo»), De trin., 7, 4, 7. – Томас, Summa I, q. 13, a 2, 3.

[31] Пор. Єфіменкова, Багалій, Сумцов, у нових часах М. Яворський – цит. вище.

[32] Пор. замітки у A. Koyré, Boehme, 354.

[33] L. Cohn, – цит. місце.

[34] Про нього пор. J. Bernhart, op. cit., с. 126. Альмаріх умер 1207 р.

[35] Büttner, I, 84.

одного й того самого об'єкта[36]. Для Беме «Бог не має імен, крім «Натура» та «Креатура», иноді він зве Бога «вічна природа»[37]. Один із попередників Ангела Сілезія, Чепко, утотожнює терміни Бог та природа[38].

Наука про внутрішню абсолютну єдність Бога є традиційна, й нам не треба над нею далі зупинятися: вже Філон підкреслював, що Бог не є складне єство[39]. Так само Оріген[40]. В нових часах, напр., В. Вайгель[41].

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 Нисський[42]. 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 небом, він є сонце, зоря, вогонь, вода, вітер, роса, хмара, камінь, скеля – все, що є, та ніщо з того, що є»[43]. Порівняємо Бернгарда: «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 річах та їх правдива природа, внутрішніший, ніж вони самі собі», «так усі речі повні Бога», «Бог є в усіх речах відповідно до єства, дійсно, міцно»[45]. Для Франка «Бог є в усьому, в арфах – згук, 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 божа 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 смієш питати: де є Бог? Слухай, сліпа людино, ти

[36] Die güldin Arch., CXIa; Paradoxa, 80.

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

[38] Про нього: H. Heckel: Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien, I., Breslau, 1926, 275. Ім'я Бога δεμιουργός, що його Мірчук уважає за потрібне виводити від Платона (Zeitschrift für slav. Philol., V), знайдемо також у отців церкви – у Григорія Назіянського, напр. – пор. Diekamp. 171.

[39] Leg. alleg., II, 1 (2). M. 66.

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

[41] De vita beata, Cap. 16 та далі, 100.

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

[43] De divinis nom., VII, 3; I, 6.

[44] Cons, V, 14.

[45] Pfeiffer, 11; Büttner, I, 84, 118. Tauler, I, 115; Detsche Theologie, 3.

[46] Paradoxa, 80, 121.

[47] Opel, 122; Vom Ort der Welt, 89.

живеш у Бозі, та Бог є в тобі... куди ти не глянеш, там є Бог»[48]. Та ту саму думку зустрінемо у двовіршах Анґела Сілезія: «Бог є мій дух, моя кров, моє тіло та моя кість...» «У Бозі живе, носиться та рухається все створіння»[49].

Усе пізнаємо в Бозі, наука, що за неї Сковороду порівнювали з Мальбраншем[50], йде теж від Філона та отців церкви: вона зв'язана з уявлінням про Бога як про джерело правди та світла: «Де я тільки не знаходив правду, там я знаходив Тебе, мій Боже, що Ти є сам правда»[51]. У німецьких містиків знайдемо варіяції цих думок: «поза Богом немає нічого, поза Богом ніхто не може нічого знати, мати або жити»[52].

Усі символи Бога в Сковороди традиційні. Ми могли б указати сотки паралель. Цікаво лише, що ці символи живуть і в новій філософії, аж до Баадера, Гегеля та Шеллінга[53].

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 символіки[54]. З симпатіями Сковороди до символічного мислення зв'язана тенденція висувати символи Бога на перший план науки про Бога.

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

[49] Напр. – Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein (I, 216). In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Kreatur (IV, 71). In Christo ist Gott, in'n Engeln englisch Bild, / In Menschen Mensch und all's in allem, was du willt (V, 24). Пор. ще – I, 107, 168, 207; IV, 185; V, III, 261, 370; Werke, I, 44. – Пор. ще §8, примітка 24.

[50] Пор. цит. виклад В. В. Зіньківського.

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

[52] Paradoxa, 123; у Вайгеля – див. Opel, 50 та далі, 122. Схоже в Екгарта – Pfeiffer, 162.

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

[54] Пор. «безодня» – «Abyssus» – H. Gies, 99 та далі, джерело – «fons», там саме і т. д.

12. ПРЕМУДРІСТЬ

У Сковороди лише намічена наука, що в деяких містиків грає центральну ролю. 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 декого з отців церкви, а найбільш у неправовірному гнозисі та, зокрема, розвинена в містиків нового часу, з Парацельсом, Валентіном Вайґелем та Беме на чолі, що на початках XIX віку відроджується в Шеллінґа та Баадера та в XX віці репрезентована в російській релігійній філософії[1].

Наука про Софію зробилася в процесі свого розвитку наукою про «вічно-жіночий» початок у світі, про принцип, який грає до деякої міри посередницьку між Богом та світом функцію. Ідеальний бік буття світу, ідеальні зв'язки у світі, його краса та гармонія – є на основі науки вирази, вияви «софійного» характеру світу[2]. І для Сковороди цей ідеальний бік буття світу є важливий, тому саме він із такою увагою зупиняється на образі захованого «малюнка» (див. вище §9), але він не звертає при цьому уваги на науку про «Софію», не зв'язує 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 «благороднаго юношества». Ці лекції походять із року 1766, але Сковорода їх 1784 року «поновив», і це дає нам право зробити висновок, що й тоді їх зміст відповідав його поглядам (до речі, ми й маємо лише оцей «поновлений» текст лекцій). Одначе ці лекції приступні нам у формі тез або конспекту. Сковорода у своєму викладі стоїть поруч із тими, що ідентифікують «Софію» з логосом, із Христом (ортодоксальна наука, пор. Сузо[3]), та відхиляється від тих, що, як Парацельс, Вайґель, Беме, Г.Арнольд та ін.[4], зв'язують Софію з (небесною) Євою, зі святою Дівою Марією, з церквою, що є, так би мовити, з'явища Софії у світі. Прав-

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

[2] Пор. статтю В. Зіньківського, «Путь», 1930, XXIV, с. 3–40, та відповідні розділи в «Свѣтъ невечерній» С. Булгакова (цит. вище) та його «Купина неопалимая», Париж.

[3] Пор. описи його видінь.

[4] Про Вайґеля деякі (далеко не повні) замітки в Koyré. Про Беме – Н. Бердяєв, «Путь», XXI, 34–62, що подає також окремі замітки до історії науки про Софію. До науки Сковороди про Софію – Ерн, с. 258 та далі: але суди Ерна значно перебільшують «софійні» елементи в Сковороди.

да, в пізніших творах Сковороди зустрінемо кілька разів таємничу «Діву», що є ніби апокаліптичною Дівою та що символічно нав'язується, наближується до св. Діви 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 матеріял, робить усю будову кріпкою та забезпеченою...» (65). «Так само вона, таємно розлившись по всіх членах політичного тіла, що складаються з людей, а не з каміння, робить його твердим, «мирним, щасливим» (там само). Дальша характеристика Премудрости безпосередньо зближається до тих місць пізніших творів Сковороди, де він користується образом малюнка, «захованого в барвах». Премудрість є «в усіх наших чинах та словах душа, користь та краса («душа, польза и краса»), а без неї все є мертве та гидке...» (65). «Она, то есть прекраснѣйшее лице Божіе, которым он со временем, напечатуясь в душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров или уродов, человѣками...», «к помянутым сожительствам годными, не злобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми» (66). Цілком зрозуміло, що Сковорода в викладах із етики знайшов потрібним найбільше зупинитися на ролі Премудрости божої в сфері суспільного життя. Сковорода повторяє ту саму думку ще й иншими 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 лицо Божіе, тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движеній и дѣл» (66). Під впливом Премудрости «мы бываем истинными по душѣ и тѣлу человѣками, подобными годным для строенія четвероугольным камням, с каковых живый дом Божій составляется, в котором он особливою царствует милостью» (66).

Характер впливу Премудрости на людину Сковорода характеризує також ближче: «А если уже она вселилась в сердечныя человѣческія склонности, в то время точно есть то же самое, что в движеніи часовой машины темпо (tempo), то есть правильность и вѣрность[5]. И тогда-то бывает в душѣ непорочность и чистосердечіе, как райскій нѣкій дух и вкус, плѣняющій к дружелюбію» (66).

Сковорода вказує на символічний характер пізнання Премудрости людиною: «Насколько она снаружи неказиста и презрѣнна, столько внутрь важна и великолѣпна; похожа на малинькое, напримѣр, смоквинное зерно, в котором цѣлое древо с плодами и листом закрылось, или на маленький простой камушек, в котором ужасный пожар затаился» (66). «Портреты», «печати», «узлы», «гербы», «священные обряды» – під ними «таилась» Премудрість.

[5] Дивись до науки Сковороди про час та «ритм» наступний параграф.

Та безпосередньо за цим Сковорода навіть іще підкреслює, що деталі науки про Премудрість від людського пізнання відділені «завісою», що стремління до дальшого глибшого пізнання руйнує справжню віру, ставлячи на її місце оту «недѣйствительную вѣру, которую называют умозрительною» (67). Лише імена Премудрости наводить Сковорода: «образ божий, слава, світло, слово, рішення («совѣт»), воскресення, життя, путь, справедливість, мир, доля, оправдання, благодать, правда («истинна»), сила божа, ім'я боже, воля божа, камінь віри, царство боже... й нарешті – Христос» (68).

Пізніше Сковорода лише згадує науку про Премудрість, не говорячи про них навіть у тих загальних виразах, що їх ми маємо в його викладах[6].

Також пізніший образ Діви, «дивовижної» Діви, зв'язує науку про Премудрість із розповсюдженим у старій Україні – та, зокрема, в Київській Духовній Академії[7] – почитанням Богоматері, в якому ми знайдемо деякі елементи впливу католицької церкви. Діва з'являється у Сковороди як символ Церкви, Біблії, навіть і Природи...

В одному з віршів Сковороди подано опис образу св. Діви Марії, що забарвлений виразно «софіяністично»[8]. З цього опису чути ясно впливи церковного мистецтва, так само, як, наприклад, із таких місць: «Від цієї тліннности нас уводить царственна донька Давидова, найчистіша голубиця та найкрасніша Діва, що вдягає нам не тлінні, а позолочені між плечима та Духом божим посріблені крила. Окрилившись, ми летимо догори з Давидом...» (111)[9]. «До тебе летимо, о горо божа! о неопалимий кущу! о золотий світильнику! о святе святих! ковчегу заповіту! Діво, що залишилась чистою й по народинах! ти одна родиш та залишаєшся дівою. Тільки сім'я твоє, твій єдиний Син, що вмер назовні та через те воскрес і став царем, може стерти голову змієві» (112)[10]. В инших місцях «Діва» є Біблія, що є найголовніший вияв божественної Премудрости, – Біблія з її символікою є, мовляв, «Діва, що зроджує Початок певности та знаття» (276). Та й церква, як уже згадано, символізує в постаті Діви[11]. Иноді як Діва символізується й Природа (у своєрідному значінні цього слова, але не як Бог, отже, як нутрішня природа – як світ ідей), «Мати-Природа» (219). «Сонце є Жона та Мати, й Діва, що зроджує приняте від Бога сім'я 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 залишається дівою та родить доньку. Вона зветься по-жидівськи: Анна, по-латині: Флора, по-слов'янськи: честь, ціна, але безцінна, себто уділена через благодать, подарована дурно, даремно. Її баба зветься по-грецьки Ананка, її бабуня – Єва, себто життя, живе та вічно текуче джерело. Це Премудрість та Провид Божий» (457 та далі). «Світська громада мені огидна та важка. Але солодка та добра є Діва, дивовижна дивність, дивна новина, нова дивність («дивная странность, странная новость, новая дивность»). Благочестиві, що її собі полюбили, віддаляються від світу, не від світу (власне), а від його злого («скверного») серця» (451)[12].

Так ми маємо в Сковороди, власне, лише натяки на науку про Софію, Премудрість божу, що грає в пізнішій східній містиці таку важливу ролю[13], – в уже згаданих великих містиків та в їх послідовників: Г. Арнольда та його оточення, в Лід, у Порделжа... Твори Лід[14] та Порделжа[15] 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].

13. РОСТИНА ЯК СИМВОЛ УСЕСВІТУ

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

Світ не стоїть між протиріччями або, ліпше сказати, в протиріччях. Він рухається, та рухається своєрідним чином, розкладаючись та знову збираючись у єдність. Цей рух світу є його життя – «що таке стріла, як не стремлін-

---

[6] Пор. 75, 168, 413, 409 – з покликом на «Книгу Премудрости» та по ин. місцях.

[7] Пор. у Тітова в його історії Дух. Академії.

[8] Багалій, II, 281.

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

[10] Епітети цього вривку – епітети Богоматері; пор. »Неопалимую купину» Булгакова та згаданий у §5 збірник символіки св. Діви Сандеуса.

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

[12] Пор. також, наприклад, 418, 488.

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

[14] Пор., наприклад, «Русскій Архивъ», 1870, 622, також і Арнольд був у Росії відомий (там саме).

[15] Пор. Сакулин: Кн. В. Ф. Одоевскій, 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 есмъ аз? и како ся вѣсте нарицаю? / Есмъ Мудрость Предвѣчная, яже устрояю / вся, сидящи на едномъ со Богомъ престолѣ, / сотворяющи всяко дѣло его волѣ. / Азъ розположихъ весну, осѣнъ, зими, лѣта; / не без моего гори и холми совѣта / сутъ сотворени, моря, источници, рѣки, / въ моей бо мысли сія все была пред вѣки; / Моим совѣтом птици Всемогуща Сила, / звѣри, разумну Душу человѣку створила; / Тоейжде мною Душѣ роскоши устроенна / райска, и в ню чрез мене била воведенна! / Но она воздаде намъ не малое злое, / преступивши заповѣдь нашу, за благое...

ня! Що таке стремління, як не божий побуд, що все створіння рухає до його місця та його шляхом!» (357). Цей шлях створіння, її власний, їй належний шлях Сковорода уявляє собі подібним до шляху, яким іде та повинна йти окрема людина. В цьому паралелізмі виявляється та загальна гармонія, що є між «трьома світами». В кожному з трьох світів цей загальний для всього, для всякого буття шлях веде через смерть до життя, через смерть до воскресення. Цей шлях можна символізувати в образі ростини. Життя всесвіту, космосу (світ Сковороди є космос, упорядкований та прекрасний, завдяки вічній ідеальній своїй основі) є так саме, як і життя ростини, процес, де єдність розкладається, розкладає себе у многість, себто узовнішнює себе, переходячи до множности форм, що вже не сутні, що стоять поза самим єством. Родження сімени є смерть, знищення цієї множности та поворот до єства, причому множність знову збирається, сполучується в єдність, та нова єдність знову приймає до себе, в себе всю множність, 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, тлінному світі лежить «правдиве єство, не в лушпинні, а в зерні, що заховане в лушпинні та що від нього залежить і саме лушпиння» (93). В «малому замкненому зерні заховалося й нове стебло, що на весну знову з'явиться, та що його вічне та правдиве буття замкнене в зерні» (там саме). «Увесь світ зі своїми дітьми заховується, як прекрасне дерево у квіті, в зерні та на весну з нього з'являється». Це зерно є Бог (216). Коли Сковорода твердить, що природа повертається до Бога, то цю тезу треба розуміти у зв'язку з образом ростини: «Подивись на фігове зернятко. Чи є що менше за нього?.. Але підійми очі догори та поглянь на його силу оком розуму, і ти побачиш та переконаєшся, що в ньому заховане ціле дерево з плодами та листям, та також безчисленні міліони фігових дерев там заховані» (290). «Зрозумій зерно яблучне – цього буде тобі досить. Коли в ньому заховане дерево з корінням, вітами, листям та плодами, то ти можеш найти там також безчисленні міліони садів і – я насмілююсь це сказати – безчисленні світи» (308).

За цим самим законом живуть і частини світу: «У створінні можна бачити, що як зогниває на полі старе зерно, то з нього з'являється нова зелень, щоб там, де є падіння, там саме було й відновлення» (366). «Загин речі зроджує инше створіння» (368). Сила божа виявляється у виростанні з найменшого зернятка великої ростини: «з маленького зерна виходить яблуня» (367). Ми не повинні при цьому забувати, що «яблуня» є в Сковороди символ усього матеріяльного світу. Та той самий закон панує й над людським життям[1]. Не лише «сила зросту людського тіла захована в серці, так саме, 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

[1] Детальніша аналіза людського буття – в §14 та далі.

листям рук. Чого ти не бачиш у них? Її коріння заховане від тебе. Перед тим, як ти почув слово «коріння», ти не думав про цю таємницю. А тепер бачиш, не бачачи. Віти гукають мовчачи до тебе, свідкуючи про своє коріння, що посилає їм вогкість та сприяє їх ростові. Ах, мій друже, ти такий самий, як яблуня. Бачу я твої віти, але не бачу коріння твого серця – думки» (169)[2]. «Від цього зерна залежить усе дерево нашого життя» (248), бо в серці заховується життя та виступає з нього з непереможною силою (там саме). 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 в'яне, воно заховується зогниваючи в зерні та виходить із нього знову, і не вмирає, але відновлюється та зміняє свій одяг. Але... ми бачимо в усіх без вийнятку 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 колоса... Колос заховує 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 половою. Хіба це все не заховалося в зерні та чи не виходить усе це навесну, 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 плодонародин мертвій та безчулій землі, себто зогнилій 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 сім'я Авраамове, що є також і твоє. Ти бачив у колосі солому з половою. 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 солоничному зерні ти помітив легку зовнішність, де заховалася таємна дійсність ми з половою головою та притулком. Пізнай і в собі нового Йосипа... У пшеневидного Бога... Ти бачив оком розуму силу зерна. Одкрий 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 колоса, так знову в колосі закриється, що хоч за зовнішньою шкіркою й зогниє, але його сила вічна. Чого ж ти дрижиш, траво та тіло! Будь сміле! Не бійся. Ти бачиш уже в тобі десницю божу, що тебе так само

[2] Пор. ще: 239, 259, 304, 465 та далі, 485 та в инших місцях.

береже, як і пшеничну солому... Та й яке міцне зерно маєш ти в собі. В ньому заховується це видне небо та земля. Чи ж не може таке зерно тебе зберегти? Ах! Будь певен, що навіть невидний[3] волос із твоєї голови лише втратить свою зовнішність та заховається без ніякої втрати в ньому, захорониться та буде блаженний... Я знайшов людину, людину, не тілесного ідола, а правдиву божественну людину в моєму тілі... О святе сім'я! Порятунок 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 «зовнішности» («воскресення» або, ліпше, «відродження»). Але ж передумовою для цього є те, що «зовнішність» людська цілком «зогниє», 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 – переображення людини, повстання нового роду людей. «Твоя земна природа повинна його зачати, прийняти та вмістити, як поле зерно; його – сім'я вищого роду та нової людини... Потрібно, щоб із твоєї купи навозної засвітився діямант, щоб із твоєї піщаної гори випав камінь, щоб на болоті та бруді твоєго трупу почали рости трави, які приносять сім'я божественного роду, щоб із твоєї землі та понад нею виросли польові та лісові лілеї та ароматні троянди. Твої мертві кости мають вирости, як трава: тоді тінь твого нещасного тіла та твоя пустеля стануть вічні та назавжди. Це значить: народитися вдруге...» (400). «Тоді твоє серце стане добрим полем: сім'я вічности паде та прийметься, і твоє тіло буде, як горіх, повне того зерна, так само, як поле повне квітів, як суха вітка в кущах – весняних паростів» (401).

І символічний світ, Біблія, є зерно та зародок правди: «ґрунт, що приносить травини та плодючі дерева» (207). Бо в «Біблії заховане, як у лушпинні, зерно правди» (363). «Бо як цей єдиний, всемогучий, Богом посланий дух утворив усю цю безліч[5] небесних, земних та підземних образів... так само він може з мертвого вивести живе, з пустоти багатство, з безглуздя смак, з пітьми світло...» (271)[6]. «Відродження» є супроти Біблії прояснення її сенсу (274). Біблія є «пусте поле, що приносить траву та ароматні квіти. Це її символ, що зроджує з пустоти багатство, з загнилого нетлінне» (272). Бог є в Біблії «захований у тлінному вбранні так, як плід у нікчемному зерні» (285). Це – таємниця слова, письма: «сім'я є слово боже» (290). Тому: «жуй добре,

[3] Чи не натяк на науку про «астральне тіло»?

[4] І цей символ ми зустрічаємо деинде – пор. цит. збірник Бошіюса.

[5] «Тьма» у значінні пітьма, але також безліч. Нерідко в Сковороди гра словом із кількома значіннями (пор. «покой», «мир» і т. д.).

[6] Розуміється – у процесі символічного пізнання.

коли ти в Біблії читаєш: зерно, сім'я, колос, хліб, яблуко, фіги, виноград, плоди, чорнуха, кмін, просо і т. д.» (там саме). «Як стебло заникає, коли зріє пшеничне зерно, або, ліпше сказати, заховується в зерні, так також і вся фігуральна тлінність, досягаючи свого притулку, знищується, поглинута його життям...» (375). Таким чином, символічне витовкмачення Біблії аналогічне відродженню людини! В обох випадках «лушпиння» та «зовнішність» знищується, відмінюється та з'являється до буття без перепон, до повного вияву «внутрішнє», «ідеальне», заховане, правдиве єство – божественне (пор. 380). Знов аналогія між різними боками світу та його життя: правдиве пізнання та правильні бажання, та чин мають ту саму ціль: знищення тлінного, матеріяльного, перемогу над обмеженням та обмеженим «цього світу», де заплутана, захована дійсна людина, як і «правдивий сенс» (св. Письма).

Важливе формулування схарактеризованого тут метафізичного принципу знайдемо також у одному місці ранішого твору Сковороди, його Байок. В тому самому відношенні, як «малюнок до барв» у кожний даний момент буття світу, знаходиться у процесі руху, «розвитку» світу ритм до всіх процесів руху. Цікава думка Сковороди не знайшла в нього самого дальшого вжитку. Ми дозволяємо собі виписати тут згадане місце: «Бог часто в Бібліи означается годом, погодою, благоденствіем, напримѣр, лѣто Господне пріятно... Се нынѣ время благопріятно... Прочти начало Соломон. проповѣдника о времени. Время, римски, tempus, оно значит не только движеніе в небесных кругах, но и мѣру движения, называемую у древних греков ρυθμός. Сіе слово значит то же, что такт, и сіе греческое же от слова τάσσω (располагаю) происходит. Да и у нынѣшних музыкантов мѣра в движеніи пѣнія именуется темпо. Итак, темпо в движеніи планет, часовых машин и музыкальнаго пѣнія есть то же, что в красках рисунок. Тепер видно, что значит ρυτμός и tempus. И премудро пословица говорит: в полѣ пшеница годом родится... Премудро и у римлян говаривали: annus producit, non ager. Рисунок и темпо есть невидимость. Басня наша да заключится словами: ρυθμψ δέ χαίρομεν διά τό γνώσιμον καί συντεταγμένον. Кто сіе разжует, тот знает, что значит ритм» (Баг., II, 164)[7]. Здається, ритмічний коловорот у житті ростини привів Сковороду до такого частого та різноманітного використовування цього образу. Образ ростини якнайчастіше в'яжеться з одним із основних принципів діялектики, з принципом коловороту[8].

[7] Пор. ще цитату, додану до одного з віршів Сковороди, – Баг., II, 278 та, може, ще с. 391. В цілому, як сказано, Сковорода не робить ніякого вжитку з цікавих зародків науки про час як ритм.

[8] У зв'язку з образом ростини стоїть також наука про множність світів, що її Сковорода кілька разів згадує, як *можливу*, говорячи про світ, «якщо їх є багато» (пор. с. 308 та в ин. місцях). Очевидячки, він має на увазі відповідну науку Орігена (De princ., III, 5, 3). Подібні місця зустрінемо і в Вайгеля (Opel, 260). Не виключено, що Сковорода має на увазі відповідні місця в Суареца (пор. H. Richter: Spinozas

Тим-то образ ростини, як один із основних метафізичних образів, зустрічаємо в історії філософії з давніх-давен[9]. Зокрема, в тих відрізках історії людської думки, якими ми переважно цікавимось у цій книзі, – у платонізмі, в патристиці, в німецькій містиці, – образ ростини в метафізичній функції зустрічається якнайчастіше.

Вже в досократиків знайдемо вивід слова «природа» φύσις від φύω та φύτος. Платон порівнює душу з сім'ям, зі зерном посіяним[10]. Та те саме знайдемо і в св. Письмі[11]. Філонові в цьому пункті не було важко зв'язати обидві гетерогенні лінії розвитку докупи, – «з ростини повстає плід, і так стає з початку кінець, з плоду, що криє в собі сім'я, повстає ростина, так що з кінця стає початок»[12]. Цю думку зустрінемо в обох вітах платонізму – в поганській: у Плотіна та Прокла, та християнській – в отців церкви. Плотін пише: «Те, що вище за життя, є причина життя... Треба уявляти її собі як життя великої ростини, що охоплює все та що її основа залишається незмінна та неподільна та, здається, знаходиться в корінні. Ця основа, з одного боку, постачає ростині інтензивне загальне життя, але, з другого боку, залишається в собі самій та не є множна, а лише – причина множного»[13].

І тому, що символ ростини вживається часто в Новому Заповіті, як і в Старому[14], то цей образ розповсюджується в християнській і в ортодоксальній, і в єретицькій традиції[15]. «Ростина» та «сім'я» є влюблені образи Григорія

philosophische Terminologie I, Leipzig, 1913, ст. 53 й далі, в Суареца: Disputationes metaphysicae, 29, 2, 35; 35 й далі), можливо, що знання Сковороди сягає й дальше в старовину – до Демокріта та Епікура, це тим можливіше, що в XVII віці про Демокріта (також і про його науку про множність світів) інформував Magnenus: Democritus redivivus, London, 1658, а про Епікура Gassendi: Syntagma philosophiae Epicuri, Haag, 1659. Пор. ще в Спінози Ethica, II, 7; epist. 35, 36.

[9] Пор. Р. Айслер, op. cit., також його: «Orphisch-dionysische Mysterienreligionen in der christlichen Antike» (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922–3, том II). З етнографічної літератури треба згадати стару книгу W. Manhardt: Wald- und Feldkulte, 1874 (2 вид. 1904), з пункту погляду історії релігій: A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Lpz., 1905; L. Weniger: Altgriechischer Baumkultus. Lpz., 1919.

[10] Phädon, 83 E, Phaidros, 276 B, Resp. 497 B, Timaeus, 73 C.

[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. Йоан, 12, 14; Кор. I, 15, 37 та далі; Рим. 11, 16 та в ин. місцях. Пор. E. Lehmann, op. cit., 51.

[15] Пор. H. Leisegang, Gnois, cit., та мою статтю «Філософічна метода Сковороди», цит.

Нисського[16]. Але зустрінемо їх і в Ареопагітиках[17]. І в Августина зустрічаємо образ ростини з трохи иншим притиском[18]. Спеціяльно на сході улюблені отці, як Макарій Єгипетський та Максим Сповідник, залюбки вживають того самого образу[19].

Образ ростини з часом виступає в німецькій містиці все більш та більш на перший план: у середньовіччі ще переважно в тісному зв'язку з св. Письмом, пізніше – як основа своєрідної метафізики. У Майстра Екгарта зустрічаємо лише твердження, що «сім'я груші виростає у грушу, сім'я горіхового дерева – в горіхове дерево, а сім'я боже (себто людина! – *Д. Ч.*) – в Бога» (II, 91). Створіння він уподоблює «вилиттю» сили кореня в цілу ростину[20]. 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 ростини лише принагідно[22]. Зате Валентін Вайгель переповнює свої писання витовкмачуваннями метафізичного сенсу цього образу. «Груша з дерева, зерно в груші. Тому з зерна може знову вирости груша разом із иншими грушами, та так усе виходить ізсередини, з невидного в видне». «Відкіля росте дерево? з сімени; так само, як у вишні лежить велике дерево, так мусять корінь, сім'я, віти, парости, листя та багато сотень инших вишень там лежати захованих, і ніхто не може цьому повірити або це побачити, коли не кинути зерно в землю, щоб посіяти його, аби росло»[23]. «Світ захований не тільки в людині[24], але і в горошині; це як сім'я в материнському тілі, з якого росте людина, спершу навряд чи таке велике, як горошина, а проте в ньому захована ціла людина». «Жолудь є маленьке зерно, та в ньому захований прекрасний великий дуб, із корінням, пнем, вітами, листям, паростами та безліччю инших 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 заховані заразом корінь, стебло, колос та тридцять

[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] Добротолюбіє, 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.

инших зерен...»[25]. У смерти діється «fructuosa multiplicatio». «В усіх ростинах пізнаємо, що без смерти не зроджується плоду. У шлунку всі страви мають зогнити та вмерти 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 сім'я має в собі цвіт; а зерно або ростина має спершу зогнити, вмирає та стає нічим»[26].

Так само різноманітний є вжиток образу ростини в Якова Беме. Усе створіння є «об'явлення» Бога, так само, «як яблуко росте на яблуні, воно не є саме дерево, але росте силою дерева: так усі речі повстали з божого хотіння»[27]. «Погляньте на зерно на дереві... в ньому лежить Mysterium magnum відповідно до якости дерева, бо в ньому лежить ціле дерево, з корінням та плодом, але воно (містерія. – *Ч. Д.*) не є об'явлене, як довго воно є лише сім'я; як тільки його сіють у його матір-землю, то воно об'являється...»[28]. Тому саме для Беме немає ліпшої книги про Бога, як поляна з квітами[29]. Образ ростини – і в послідовників Беме – Франкенберґа, Коменського, Чеша[30] та в розенкройцерів[31] і в Чепка[32].

Так само і в Анґела Сілезія: «В одному зерні горчичному, якщо ти хочеш розуміти, є образ усіх вищих та нижчих річей»; «...плід лежить у сімені, Бог – у світі: розумний, хто шукає його там»; «як ти бачиш вогонь у кремені,

[25] Nosce te ipsum, 1618, 14, 50.

[26] Postill. I, 170, II, 4, пор. I, 6, 69, 227. Найважливіші місця: «In einem Weitzen Korn ist verborgentlich / gegenwertig / die Wurzel / der Stengel / die Ehre und andere dreissig Körnlein .. . » (Nosce te ipsum, 50); також: «Also in allen Gewachsen erkennet wird, wie das ohne den Tod keine Frucht gebohren werde / Im Magen müssen alle Speisen faulen und 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 eingesüet wird / so wird es offenbahr / und hebet an in der feuerischen Scientz 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 бреславського рукопису: пор. 111. – Komenský – Centrum securitatis, I; Tschesch – G. Ellinger: Angelus Silesius, ein Lebensbild, Breslau, 1927, 36.

[31] «Fama» J. V. Andreae, «Via veterum sapientum» Nollius-a, цитовано в Peuckert-a, 176.

[32] Чепко (Milch, 240, ч. 10): Das Gräslein is ein Buch, suchst du es aufzuschliessen, / du kannst die Schöpfung draus und alle Weisheit wissen.

дерево в зерні, так уявляй собі створіння в Бозі-Творці»[33]. Подібне і в инших релігійних поетів бароко, напр., у Фр. Шпее[34].

Образ ростини 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 ростини до сонця (XI, 8). Так само і для Фіхте свобода людини нагадує свободу ростини, що продукує свої органи[35]... Але в Шеллінґа та Ґеґеля образ ростини приймає знову метафізичний характер. Для Шеллінґа життя ростини знову є символом *життя всесвіту:* «видна природа є в частинах і в цілому образом... руху, що йде постійно вперед та назад. Дерево... підіймається завше від коріння до плоду і, дійшовши до вершка, скидає знову з себе все та повертається до стану безпліддя, знов обертається в корінь на те, щоб піднятися знову. Уся діяльність ростини звернена на те, щоб виробляти сім'я, щоб у ньому почати з початку й через новий наперед спрямований процес знову виробити сім'я та почати знову. Та й уся видна природа, здається... невтомно повертається в цьому колі»[36]. Для Ґеґеля життя ростини – символ *життя духу:* зерно ростини «має стремління розвинутись, воно не може витримати, залишаючися при собі, – потяг переходить у існування. З'являється різноманітне; але все це вже було заховане в зародку, щоправда, в нерозвиненому стані, заховане й ідеально... Найвища форма виходу зі себе самого, наперед означений кінець є плід, себто виріб зародку, поворот до первісного стану. Зародок хоче зродити себе самого. Те, що є в ньому, розкладає себе та збирає себе знову в єдність, із якої вийшло»[37]. Коли можна говорити і про деяку особливу увагу до органічних сим-

[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 Feu'r im Kies, den Baum im Kern siehst sein, / so bild dir das Geschöpf in Gott, dem Schöpfer ein (IV, 185). Також: I, 32, 52, 60, II, 74, 230, III, 34, 39, 90–91, 154, 198, V, 13, 37, VI, 46.

[34] Fr. Spee: Güldenes Tugent-Buch, Köln, 1666, 54. Пор. образ ростини (зерна) в иншому 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 Sittllichkeit, Lasson, 426 та далі. «Philosophie der Religion», Lasson, II, 22 та далі, «Philosophie der Geschichte», Lasson, 35. Цей образ попав і до численних ґеґеліянців, напр., у «Антидірінґ» Енгельса, а так і до всієї марксівської літератури та до полеміки коло неї. Дивно, що саме цей пункт схожости з марксизмом не використав ніхто з марксівських товкмачів Сковороди! До речі, й раніше символом ростини користувалися окремі представники матеріялізму та схожих течій – так, маємо цей образ не лише в стоїків (Клеант: Stoicorum veterum fragmenta, Arnim, I, 497), але і в Епікура: Diogenes Laert, X, 89–90. До цієї теми ще Leisegang, Denkformen.

волів у новішій філософії (Бергсон, Дріш), то схожість аналіз цих символів із містичною та романтичною традицією в найновіших філософів невелика. Та як-не-як, а символ ростини 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 філософії[38].

[38] До історії образу ростини в містиці 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. Ерн[1] 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 ведуть[2].

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

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 діялогом «Потоп зміин», 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 означує собою і етику Сковороди, – завдання людини – «переобразитися» в «дійсну людину»...

Внутрішня людина так само захована в зовнішній людині, як ідеї в матерії. І душа має свою «поверхню», свою «зовнішність», що прикриває глиби-

[1] Цит., с. 214 та далі.

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

ну внутрішнього. Ці обидві зовнішні шари людської істоти слід усунути, щоб дати свобідно проявитися внутрішній людині, щоб вона вийшла з своєї глибини. Перший засновок для звільнення внутрішньої людини є *пізнання*, що внутрішня людина взагалі існує. Цей теоретичний ступінь є лише перший та підготовчий ступінь на шляху до «нових народин», на шляху до дійсної людини».

1. «Є дві людини: земна та небесна в тій самій людині» (393). «Тіло та кров» треба залишити (53, пор. 522 та далі). «Ти бачиш лише землю в тобі. Це значить, ти не бачиш, що земля та ніщо є одне й те саме... Ти бачиш лише тінь... пустоту та ніщо» (80) – «тільки завісу тіла» (522). «Дійсна людина не вмирає... Ми ніколи не бачили дійсної людини, а в людини, що ми її бачили, руки, ноги та все инше стануть порохом» (111). Пізнаючи дійсну людину, підіймаємось «від землі до неба» (172). «Не кажи, що тобі належить лише кров. Через це ти відкидаєш дійсну, духову людину» (183). «Тепер заникає моє сліпе око та переображається в духове око віри, що бачить у своєму нещасному тілі, поруч із непостійним тілом та кров'ю, небо та височінь мого Бога, що тримає рукою мій порох, це є друге та певне – «друга людина» (198).

«Дійсна людина» є «таємниця». «Ти, – звертається Сковорода до дійсної людини, – є моя таємниця, а все тіло є сіно та лушпиння» (205). «О нещасний мертвяче! Підійми лише трохи твої поховані думки понад стихійною тінню 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 станеш нею? Тому, що ти дивишся 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 пізна́єш, що є дійсна людина» (53). «Коли її пізна́єш, то й побачиш її» (83). «Ти вже пізнав у собі людину, її сила безмежна. Май надію на неї, коли ти вже пізнав її» (104). «Хто зрозумів цю людину, той її любить, та того вона любить, та буде одне з ним, подібно як той, хто любить порох, сам є порох та повертається в землю. Хто ж пізнав нетлінну та дійсну людину, той не вмирає, і смерть не має над ним сили, але вічно панує, вірний раб зі своїм паном, він скидає земне тіло, як старий одяг, та вдягає нове тіло...» (112)[3]. «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, непостійна, як вода, заникає; її загин кінчається воскресенням, віра бачить очищеним змислом Людину, що сяє в недосяжному світлі та

[3] Далі Сковорода 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 філософічній літературі Н. О. Лосський, «Путь», 1931.

нас вітає» (312). «Хай воскреснуть та побачать Людину, що підіймається над хмарами, та просяють, як сонце» (314).

Иншими словами, вже пізнання дійсної людини, відкриття її «таємниці», утворює підвалини, щоб з'єднатися 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. Климента Олександрійського, без сумніву, є. Але етична наука Сковороди знає пізнання лише як підпорядковану чесноту.

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

Утворення людини «відбувається не тоді, як содомська людина з тіла та крови, подібно горщикові з землі та бруду, будується, утворюється, виліплюється...» «Сотвореніе человѣка есть то второе рожденіе» (401). Ілюзорний характер буття зовнішньої людини малює Сковорода з пишністю барокового письменника: зовнішня людина «зиждется, слѣпливается, образуется, изваяется, стоит, ходит, сидит, машет, очи, уши, ноздри имѣет, шевелится и красуется, как обезьяна; болтает и велерѣчит, как римская Цытеріа; чувствует, как кумир, мудрствует, как идол, осязает, как преисподній крот; щупает, как безокий; гордится, как безумный; измѣняется, как луна; беспокоится, как сатана; паучится, как паучина; алчен, как пес; жаден, как водная болѣзнь; лукав, как змій; ласков, как крокодыл; постоянен, как море; вѣрный, как вѣтер; надежный, как лед; разсыпчив, как прах; ищезает, как сон... Сей всяк человѣк ложный: сѣнь, тьма, пар, тлѣнь, сон. Когда ж бывает прямое сотвореніе человѣку? Тогда, когда второе рожденіе...» (401). «Бренный кумир ограничен, заключаем тѣснотою. Духовный же Человѣк есть свобод. В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣльно. Не мѣшают ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Проводит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в прежде-бывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окіана, входит дверем заключенным. Очи его голубины, орлія крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина вѣрность, пеларгова благодарность, агнцово незлобіе, быстрота соколья, журавляя бодрость. Тѣло его адамант, смарагд, сапфир, іаспис, θарсис, кристалл и анаθракс. Над главою его седмица Божіих птиц: дух вкуса, дух вѣры, дух надежды, дух милосердія, дух совѣта, дух прозрѣнія, дух чистосердечія. Глас его глас грома. Нечаянный, як молнія и как шумящій бурный дух...» (401–2). «Он не только на неприступные прямо верхи гор Кавказских, но на небо, даже до Сатурна, и в самое солнце, восходит и нисходит...» (403)[4].

[4] Ця постать «дійсної людини», що підіймається над нашим світом, зображена на гравюрах Люйкенса до творів Беме (див. таблицю IV), ця гравюра з тим самим

Дійсна людина визначається атрибутами Бога: вона «жива» (57), «вона не в ряді цих мертвих, вона вічно жива» (58). Вона «божественна людина» (77), вона – «сонце», бо «висилає потоки та проміння божества, що дають життя» (77). Вона – «ціла людина», «зовнішній» людині бракує цілости! (79). Вона – «голова», «точність», «єство» людини (80 та далі). «Ти тінь, тьма та тлінність. Ти сновид твоєї дійсної людини («ты соніе истиннаго твоего человѣка»)[5]. Ти одяг, а він тіло. Ти ніщо, а він у тобі істота. Ти бруд, а він у тобі краса, образ та план» (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 тотожні в Христі, не тільки образово, але і справді, дійсно та реально. «Пізнати, щó таке дійсна людина, це значить – пізнати сина чоловічого або Христа» (52). «Одна й та сама праця є пізнати себе та зрозуміти Бога, пізнати та зрозуміти дійсну людину. Вся трудність та омана від її тіні, при якій ми всі затримуємось. Але дійсна людина та Бог одне й те саме» (92). «Дійсна людина є наш Бог у тілі» (101). «Дійсна людина є своєму вічному батькові єством та силою рівна, єдина в кожному з нас та ціла в усякому» (112). «В усіх одна і та сама дійсна людина, та вони – в ній» (131). Тексти, що говорять про Бога, Сковорода просто переносить на дійсну людину[6].

Люди є «тисяча в одній Людині, що стоїть перед Богом, та одна божественна людина в тисячі наших людей... але не лише тисяча, а всі люди всіх часів є в одній божественній людині, як і безмежний хор наших світів є в божественному світі та в раї цього першородного світу... Зрозумій зерно яблучне, і цього тобі досить... Коли хто лише трохи 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 тінь дійсної людини. Це створіння виявлює, як малпа своїм лицедійством, лише невидну та повсякчасну силу та божество тієї людини,

правом могла б бути ілюстрацією до відповідного місця в Сковороди. Пор. до «Божих птиць» сім духів світлого (та паралельно сім духів темного) світу на иншій гравюрі Люйкенса, що подана в нас на тій самій таблиці!

[5] Цілковита паралеля в Рільке: «Wenn du der Träumer bist, so bin ich Traum» – звертається він до Бога.

[6] Пор. 174, 198, 306, 312 та инде.

що її всі наші боввани є лише дзеркальні тіні, які то з'являються, то заникають, зате ж правда божа залишається вічно непорушна, укріпивши свій адамантовий вид, що має в собі безчисленний пісок наших тіней, пісок, що з його всюдисущої та невичерпнóї глибини простирається в безмежність» (309).

Так є «дійсна людина» подекуди неіндивідуальна або надіндивідуальна, тим-то 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 Сковороди 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 зогниє, навпаки, вір, що вона вічно залишиться в Бозі. Лише її тінь загине, а не рука сама. Дійсна рука та правда є вічна, бо невидна, й невидна, бо вічна» (92). «Є земне тіло та є духове, таємне, заховане, вічне» (96). «Коли ми переображуємося, досягаємо радісного воскресення навіть і нашого останнього волосу» (523)[7]. Тут ми знаходимося в місці, де думка Сковороди неясна або неясно висловлена. Можливо, що тут, як і деинде, ця неясність зв'язана з тим, що відношення думок Сковороди про «воскресення» до церковної ортодоксії неясне.

Наука про «внутрішню людину» одна з найрозповсюдженіших наук не лише християнської, а й уже античної містики. Філон розвиває з платонівських зародків науку про земного та небесного Адама[8]. В св. Письмі читаємо про «внутрішню людину серця»[9]. Науку про «внутрішню людину» знайдемо майже в усіх значних отців церкви: від Климента та Григорія Нисського до представників аскетики – Макарія та Антонія[10].

В середньовіччі ця наука є традиційна. У містиків зустрічаємо її в усіх: Екгарт протиставляє homo divinus, божественну людину, нову, благородну,

[7] Пор. також цит. статтю Лосського та його статтю про Ляйбніца в «Archiv für Geschichte der Philosophie», XL. – Ковалінський резюмує науку Сковороди про внутрішню людину в своєму життєписі Сковороди (18–20). Ковалінський підкреслює кілька пунктів, які в Сковороди не висловлені з таким притиском: по-перше, наука про подвійність усіх душевних сил: «є два розуми, дві волі, два закони, два життя»; підкреслене, по-друге, в Ковалінського порівняння «дійсної людини» з зерном, та це ми відмітили і в Сковороди (пор. ще §13); відмітимо в Ковалінського й вислів, що сім'я людини має рости в дійсну людину. Та Ковалінський міг, при всьому піететизмі 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, I, 3, 4.

[10] Климент – Protrept., 10, 98, Григорій – De hom. opif., 16 та далі, аскети – Добротолюбіе, I, 258, 263. J. Stoffels: Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältersten Ansätze christlicher Mystik, Bonn a. R., 1918, 52, 93, 109.

небесну людині старій, земній[11]. Те саме знайдемо в Тавлера[12], Суза[13], в «Imitatio Christi»[14].

І в нових часах наука про внутрішню людину загально розповсюджена. С. Франк має, щоправда, тенденцію утотожнювати внутрішню людину й дух, «зовнішню» й тіло: «Дві людини в кожній людині», пише він та пояснює: «Ми зложені з тіла та духу, дивовижна суміш (Mixtur) життя та смерти, смертна та безсмертна, з двох протилежних природ... Тим-то 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 духу, безсмертна, належна до життя та виправдання... Друга людина є тіло від тіла, смертна, належна до смерти та гріха»[15]. Так само в Вайгеля: «зовнішнє, змислам приступне тіло не є власне людина, але дім або струмент невидної людини, тому мистецтво, мудрість, розсудок, розум утворюють людину та є людиною». Тіло є «порох та бруд», «хижа, житло та струмент» нутрішньої людини, яка є «правдива вічна людина»[16]. Те саме повторюється у псевдо-Вайгелівських творах[17]. Величезну ролю грає наука про внутрішню людину в Арндта[18]. І в Беме ми зустрічаємо цю науку скрізь: «Дійсна людина, що її утворив Бог та що єдино є дійсна людина, вона захована в нашій зіпсованій людині»[19]. На всякий спосіб у Беме різниця «зовнішня» – «внутрішня» людина не цілком відповідає різниці «душа» (або «дух») – «тіло»: «старого Адама не треба зовсім викидати, але лише стручок, як лушпиння, в якому заховане насіння: зі старого єства має зазеленіти нова людина в руху божому, як стебло з зерна...»[20]. Так само і в Чепка[21], і в Ангела Сілезія: «Дві людини в тобі», «Сутня людина є подібна до вічности, що залишається незмінна (незалежно) від усякої зовнішности», «Чоловіче! будь сутній: бо коли світ загине, випадок відпаде, суть залишиться»[22].

[11] Pfeiffer, 9, 14 та далі, 29 та инде, пор. Bernhart, 192 та далі. Також I, 62, 163, II, 89.

[12] I, 14, 97, II, 113.

[13] I, 44, 142, 151 та инде.

[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 Veigelii, 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).

Нове відродження – поза межами суто церковної філософії – переживає наука про «внутрішню людину» в романтиці[23], зокрема і в українській романтиці[24], і, таким чином, на Україні знову бренять мотиви Сковородиної думки – навіть у мисленників, що Сковороди не знали[25]...

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 Сковороди[26]. Так у Екгарта[27] та в С.Франка, що пише «всі люди – одна людина»[28], так і в Вайгеля, і в Беме[29]. Та, може, вона найбільш підкреслена в Ангела Сілезія: «Я друге «Я» Бога, лише в мені він знаходить те, що від вічности 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].

15. СЕРЦЕ

Тому, що Сковорода протиставляє «внутрішню людину» не лише тілу, а ще й якійсь «поверхні» психічного життя, ми повинні б сподіватися, що він у якійсь формі розвине науку про глибшу сферу душевного та духового життя. В наших шуканнях ми не помилимося: дійсно, Сковорода відрізняє поверхню психічного життя та глибину, що він її зве «серцем». Одначе уявління про «серце» є скоріше *передумова* антропології Сковороди, ніж *дальше уточнення* та *розвій* ідеї «внутрішньої людини». «Серце» є корінь усього життя

[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'ятдесяті 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 «Нарис».

[26] До Галатів, 2, 20; Роджер Бекон – Bernhart, 157.

[27] Bernhart, 189.

[28] Die guldin Arch., XCVI, Cb, Cllb та инде.

[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] Виписуємо в оригіналі: Ich bin Gott's ander Er, in mir find't er allein, / was ihm in Ewigkeit wird gleich und aehnlich sein (I, 287). Der Mensch der andre Gott. / Sag zwischen mir und Gott den ew'gen Unterscheid? / Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit (II, 201). / Der wahre Gottessohn ist Christus 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).

людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі, й духу, – шлях до «дійсної людини» веде через переображення душі в духа, а духу – в серце» (205).

Серце є найпервісніше в душі, до чого душа має «повернутися» (63). Воно є безодня, глибінь, основа людського буття – «О серце! безодне, ширша за всі води та небеса!.. Яке ти глибоке! Ти обіймаєш та витримуєш 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, чиє серце в ньому. Вовче серце є дійсний вовк, хоч воно й не виглядає, як вовк» (207). Як повітря невидне та непомітне, але ламає дерева, руйнує будови, гонить хвилі та кораблі, гасить та роздмухує вогонь, так і серце: «думки серця... непомітні, ніби їх зовсім немає, але з цієї искри 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 «елемента»: «Бог у нашому серці» (252). Серце означене епітетами Бога: воно «вогнисте», воно «божественна искра» в людині[1]. Серце, як і Бог, «неподільне», «нероздільне», не піддається аналізі. Серце Сковорода зве «точкою», «пунктом», «центром» душі[2]. Иншими 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 сенс легенди про сліпця та кульгавого[3] (214). Єдність, цілісність серця є заразом єдність усіх сердець у Бозі (308).

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

Але серце є не лише думка. Наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення: «Таємна безодня наших думок та глибоке серце є одне і те

[1] Див. далі також наступний параграф!

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

[3] Див. § 5.

саме... Глибоке серце або думка є ціла людина та голова» (82). «Думки в серці та серце з ними, як із крилами. Але серце невидне. Що в ньому: погода, весна та весілля або війна, блискавка та грім, – цього не бачимо» (469 та далі), – тут намічене розуміння серця, як сфери підсвідомого.

Наука про серце не повинна бути наукою містичною. Але Сковорода надає їй містичного забарвлення. Серце безроздільне, панський принцип, що своїм напрямом визначує поворот людини до Бога або від Бога. «Сердечна безодня є голова та джерело всього» (485: всѣм дѣлам). Обидві можливости – безмежна висота, до якої може піднятися людина, та безмежна глибінь, до якої вона може впасти, – є заразом 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 теку-че джерело, з якого витікають вічно чисті потоки, себто думки» (465).

Тим-то Сковорода відрізняє просто два серця – «старе і нове» (88); «суєвірне», «попільне», «темне» (100, 410) та «тілесне», «скотське», «звіряче» (421), «нечисте» (455) – з одного боку, та «нове й чисте» (120, 189), «спокійне», «тихе», «мирне», «прозоре» (207: в чистом сердцѣ при водѣ тихой и прозрачнѣй, 228). «Дивно, як серце з вічного та ясного може зробитися темним та розбитим» (476). «Земне серце перетворює нас у різних нечистих звірів, скотів та птиць... Дитиною божою робить нас чисте серце» (20 та далі). Сковорода подає складну символіку форм буття серця: верблюд[4], 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 змия» (237). «Своє серце розруйнувати та вбити – це єдине власне нещастя» (254: «единственное и родное злополучіе»). Навпаки, чисте серце «не має страху перед громом та блискавкою». Воно «належить Богові, а Бог належить йому. Воно – приятель Бога, а Бог – йому приятель». Воно жертва Богові, а Бог – йому. Чисте серце та Бог є «двоє та єдино». «О чисте серце! Ти – новий час, вічна весна, прекрасне небо, обітована земля, рай розуму, радість, тиша, спокій божий, субота та великий день Великодня» (486). «Аще кто не имѣет новаго сердца, тому весь мір есть ветха ветош» (До Правицького з 18.I.1787)[7].

Зле серце, власне, позбавлене існування, екзистенції: «холодне», «темне», «старе», «суєвірне» серце протирічить єству серця (вогнистому, тепло-

[4] Верблюд, що нав'ючений та бажає ще більше ваги – в Камераріюса, op. cit., та в инших збірках.

[5] Символи ці утворюють ґієрархію форм сердечного життя.

[6] Пор. гравюру Люйкенса, таблиця IV, 1.

[7] Вид. В. Срезневського, СПб., 1894.

му своєю природою). Тому Сковорода закликає: «охороняй серце» (92); «зла людина втрачає своє серце, себто себе саму» (94)[8].

Наука про серце, як ми вже відмітили, базується на Письмі та 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 уявління про «спалахування» душі, про «искру душевну»[11], Арістотель одрізняє νούς ποιητικός як найвищий пункт у душі (acies mentis)[12]. Стоїки (Хризип) знають «серце», як найвище в душі[13]. У Філона знайдемо й саме протиставлення: голова – серце й різні назви для поняття душевної глибини: ψυχή τής ψυχής; Плотін зве найглибше та найвище в душі: τό τής ψυχής οίν κέντρον[14], Прокл: ακρόστατον τής ψυχής або άντος τού νού у Прокла зустрічаємо і слово «серце»[15]. Те саме поняття отці церкви вже раніше, нав'язуючи до св. Письма, звали «серцем», – так Климент[16], Оріген, Григорій Назіянський[17], Григорій Нисський[18], 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].

[8] Пор. 97, 98 та инде, 260.

[9] Єремія, 17, 9; 17, 10; Парал., I, 28, 9; Пс. 44, 22 і т. д. Порівняй багатий збір матеріялу до цієї теми в П. Юркевича: Сердце и его роль въ жизни человѣка по учению слова Божія, «Труды Кіевской Дух. Академіи», 1860; ця стаття належить до найліпшого, що написано про проблему серця. Пор. мій «Нарис» «Искра» у «Книзі Премудрости», 2, 2.

[10] Петро, I, 3, 4. Пор. Філ., 4, 7.

[11] Charmides, 155 D та головне Лист VII. Пор. порошинки в соняшному промінні пітагорейців.

[12] Bernhart, 23, 251.

[13] Stoicorum veterum fragmenta, Arnim, II, 885.

[14] Тут і далі я використовую Бернгарда та статтю M. Grabmann-a в «Jahrbücher für Philosophie und spekulative Theologie» XIV (1900), 413 та далі з доповненнями.

[15] In Tim., 242 D, In Alcib., III, 105, Plat., Theol., I, 3, In Parm., VI, 16. «Серце» De mal. subst., I, 259, Зр. H. Koch, op. cit., 154.

[16] Stromata, V, I, 12.

[17] Bernhart, 12.

[18] De beat. or. у Diekamp-a, op. cit., 83.

[19] Bernhart, 174.

[20] H. Koch, op. cit.

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

Благодать божа пише в серці закони та таємниці», через серце благодать опановує людину в цілому, через серце опановує людину й зло[22]. Гієронім та Синезій знають і «искру» душевну[23].

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, інші про abditum mentis, intimum et summum mentis acies mentis, sancta sanctorum[26], scintilla[27]. Зовсім природно наука про глибину душі стає одною з основних пунктів науки німецьких містиків. Екгарт уживає для характеристики душевної глибини традиційні (але понімечені ним) слова: искра, искорка, серце душі, Kleidhaus Gottes, душевний за́мок, хата духу (Hütte des Geistes), Gansterlein, Gemüt, Synteresis. Він говорить про «неутворене та неутвориме світло в душі»[28]. І за Тавлером «душа має искорку, грунт (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 духу, та про «искру»[30]. І Франк[31]. Вайгель проповідує про «серце», він знає «голос духу в серці», «слово... лежить, заховане в серці»; він говорить про «найвнутрішню основу душі», та й «твори сатани виходять ізсередини, зі серця»[32]. Вайгель говорить теж про «внутрішнє око серця» або душі, про «книгу серця», де «тільки й можна шукати та знайти зерно духу та правди, Бога[33]. 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 серця[34]. І для Беме символи й искри серця зрозумілі[35], а

[22] Hom., 5, 58.

[23] Гієронім – до Єзекіїля, I, 7; Синезій, гімни, III, 561.

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

[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 ин. 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 инде.

[33] Der güldene Griff, 11, 51, – Искра: Vom Ort der Welt, 68, 70.

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

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

гравюри Люйкенса до творів Беме широко використовують символіку серця[36]. «Серце» знайдемо і в двовіршах Ангела Сілезія та й у инших його віршах[37]. «Серце» зустрінемо і в Етінгера та Гана[38].

«Серце» часто – як і в Сковороди – розуміємо без деякого емоціонального забарвлення. І все ж аж зі старовини зустрічаємось і з емоціонально забарвленими характеристиками «серця». Так, у Бернгарда в acies mentis – тотожні інтелект та воля[39], для Ніколая Кузанського на висоті душі тотожні пізнання та любов[40]. «Теологія серця» Поаре (1690)[41] є теж подекуди емоціоналістична «філософія серця». Та й так у різних релігійних течіях зустрічаємо різні форми емоціоналізму[42]. В передромантиці та романтиці (Гаман, Гердер, Якобі, Баадер) емоціоналізм виявляється в повній мірі, причому 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 Гегеля[44]. 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, – по-перше, ніби в оригінальному творі – в «Зерцалі Богословія» Кирила Транквіліона Ставровецького[45]. В XIX віці зустрічаємо емоціоналізм у найбільших представників українського духу – в Гоголя, Куліша та Юркевича, в останнього в формі розвиненого емоціоналізму в етиці, філософії релігії та навіть у теорії

[36] Дивись у нас на таблиці IV, 2.

[37] Werke, I, 271, 301, 305, 314. – Искра: V, 349, 369; IV, I, 137. Мені відома також збірка без місця вид. та року «Schauspiel Menschlicher Hertzen» (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 с. 293 «ворожі птахи» – пор. Сковорода, 421 та инде); P. Poiret: Theologie du coer, 1690 (в нім. мові 1702).

[38] Ehmann, op. cit., c. 202. – Ган; V, 3, 95.

[39] Bernhart, 104.

[40] Bernhart, 231.

[41] E. Seeberg: Zur Frage der Mystik, cit. 14; Heppe, op. cit., 510.

[42] Про квієтизм – дивись у книзі Heppe, op. cit.

[43] Вишеславцев, op. cit., 71 та далі. Погляди Фіхте мають трохи волюнтаристичне забарвлення.

[44] Про Гегеля – I. Schwarz у «Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur-und Geistesgeschichte», 1933.

[45] Див. мої «Нариси». У Старовецького, очевидячки, вплив Арістотелевої науки про intellectus agens.

пізнання[46]. І в росіян емоціоналізм репрезентований, хоч би починаючи з Серафіма Саровського та через романтичне слов'янофільство аж до сучасности, в останні десятиліття не без впливу Юркевича. Коли згадаємо про емоціоналізм у сучасній європейській філософії (Шелер), то почнемо уважніше ставитися до початків емоціоналізму Сковороди[47].

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 роз'яснення цієї – для всякої релігійної антропології центральної – теми.

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

β. – Людина – «скриня», де заховані святі образи; цілий діялог, що говорить про «внутрішню людину», зветься «Икона Алкивіадская», – Сковорода має на увазі вжите Алькібіядом у Платоновому «Симпозіоні» порівняння Сократа з фігурою Силена, де заховане зображення богів (Symp., 215 B). Сковорода говорить про статую, що «назовні була жартівна, а всередині утримувала пишність божу» (387, 359).

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

δ. – Людина – лушпиння, Бог – зерно (пор. вище §13).

ε. – Людина лише «сяйво», відбиток у дзеркалі, «тінь», «дзеркало» боже (125–6): «наш тілесний бовван є лише тінь дійсної людини».

[46] Див. мій нарис, у ньому статтю Л. Миколаєнка про Гоголя (друкується також німецькою мовою), та мою статтю про Куліша в «Orient und Occident» (вище цитована). Про Юркевича – в мойому «Нарисі», недостатньо в Вишеславцева.

[47] Пор. праці В. Зіньківського: «патемпіризм» Г. Ґомперца не ґрунтовно розвинений, хоч дещо цікаве автором її й помічене.

ζ. – Душа людська є магнет (270), що його «сила» – від Бога. Коли душа «не знает, чего желать, а чего[1] убѣгать, тогда недоумѣвает, сомнѣвается, мучится, суда и туда наш шарик качается: мѣтется и вертится, как магнитная стрѣла: доколь не устремит взор свой в дрожайшую точку холодного сѣвера» (247). «Что компас в кораблѣ, то Бог в человѣкѣ« (320)[2].

η. – Душа – «искра», «искорка» божественного вогню або промінь божественного світла: «Чувствую во мнѣ тайную лучу, тайно согрѣвающую мое сердце... Сохраним сію божественную искру в сердцѣ нашем» (109, пор. 110), «в нашем пепелѣ погребенная искра Божества» (256). Богопізнання вимагає «прозрѣть таящуюся в тѣлѣ своем вѣчность... искру в пепелѣ своем вырыть» (496, пор. 403). Це – правда, нечисленні – рефлекси одного з найзнаменитіших символів німецької містики[3].

θ. – Душа людська «тане», «розтоплюється», «згорає» в божественному вогні, він її «пожирає» (131, 137, 310, 317).

ι. – Серце – лампа, де «горить» олія божественного буття (251)[4].

κ. – «Душа людська є безодня, ширша за води та небеса» (352)[5], ця безодня стремить до того, щоб сполучитися, злитися з безоднею божества (Баг., I, 103).

λ. – Людина – Нарцис, що влюбився в своє божество та богоподібне єство (пор. §5); цю влюбленість Сковорода інтерпретує то в позитивному, то в негативному сенсі.

μ. – Душа людська стремить до Бога, як олень до води (пор. вище)[6].

> Так африканскій страждет елень скорый;
> он птиц быстрѣй пить спѣшит на горы,
> а жажда жжет внутрь, насыщена гадом
> и всяким 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 претенсій на повноту наведемо кілька паралель:

α) – Людина – посуд. Цей символ зв'язаний із євангельським образом Бога як джерела. Поза святоотцівською літературою зустрінемо цей образ у Тавлера, Франка, що говорять про людей як про «багато барилець», котрі «щодо повноти рівні одне одному, хоч одне одному (розміром) нерівні», у Ґотфріда Арнольда[7].

---

[1] Читаю «чего», замість видрукованого «сего».

[2] Пор. ще 344, 367. Баг., II, 260, 265.

[3] Ще – 237, 333. Як бачимо, Сковорода, як, правда, і більшість новітніх містиків, 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, 257.

[6] Пор. §5.

[7] Тавлер, I, 208, II, 139; Франк, Paradoxa, 311, E. Seeberg, 164.

β) – Людина – скриня: вже у Сковороди самого нав'язується до Платона, – крім згаданого місця з Симпозіону, можемо згадати про Теетета (197 C та далі), де знаття порівнюється з голубами у клітці. Для містиків людина є «храм та хата божа» (Беме)[8], вони радять людині: «тримай своє тіло в честі, воно є благородна скриня, де треба тримати образ божий»; «Я – храм божий, а скриня мого серця є свята святих, коли вона є вільна та чиста», «серце є за́мок божий та скриня його страждань»[9].

γ) У Філона вже тіло є лише одяг, що прикриває божественне буття[10]. Цей образ різноманітно варіюється в патристиці[11].

δ) Над образом сімени, зерна ми вже зупинялися в иншому контексті. Його розвиток веде від платонізму та отців церкви через німецьку містику.

ε) Образ дзеркала, свічада дуже розповсюджений: від Платона історія цього образу веде через Філона, Плутарха, Плотіна, Прокла. З другого боку, ми знайдемо його в отців церкви (вже підо впливом Кор. II, 3, 18), напр., в Григорія Нисського, в Ареопаґітиках. У німецькій містиці знову зустрічаємо цей образ: у Тавлера, Суза, Арндта, Беме, Коменського, Анґела Сілезія...[12].

ζ) Магнет та кусник заліза є образ, що його Платон уживає, щоб символізувати поетичне натхнення (Йон, 533 D та далі). Ми зустрінемо цей образ у Климента[13], в Тавлера, Суза, Коменського, Чепка, Ангела Сілезія[14], Гана[15].

---

[8] Weg zu Christo, II, 39.

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

[10] Leg. alleg., II. 15. (57) M. 76.

[11] Напр., у Макарія Єгипетського – Hom., IV, 3.

[12] Плутарх – 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 Нисський – De anima et resur., III, 89 B та далі, De beat. or., 1269 C, Diekamp, 82, Флоровський – 130, 182; De div. nom., IV, 22, De coel. hier., III, 2, IV, 2; Тавлер – II, 9; Сузо – II, 38, 59; Арндт – I, I, 4; Беме – Sex punkta theos... I, 13, De sign. rer., XVI, 20, Коменський – Centrum securitatis, I; Анґел Сілезій – I, II, I, 106, V, 81; пор. Koch, 95, 246. У Сковороди ще образ людини як «променя» божественного світла (367, 401) – пор. Анґел Сілезій – IV, 136, V, 50. Цей образ виходить із платонізму (головно з Плотіна).

[13] Stromata, VII, 2.

[14] Тавлер, I, 86, Сузо – II, 68, Коменський – Labyrinth, XLIV, 5 – «Стрілки компаса, що доторкнулися магнету, повертаються до одної й тієї самої сторони. Так і серця, що натхненні духом любови, повертаються в один і той самий бік». Centrum securitatis, II, III; Чепко – 354; Анґел Сілезій: Gott, der ist 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).

[15] Ган, XI, 2, 3, лист I-ший; V, 3, 107.

η) Над історією символу «искри» ми вже зупинялися[16].

θ) Звичайне й порівняння душі з огнищем: «Коли Бог – вогонь, то моє серце – вогнище, на якому він спалює дрова суєтности»[17].

ι) Людина є світильник, напр., у Мехтильди Магдебурзької Бог говорить: «я – світло, світильник – твоє серце»[18].

κ) Нарцис – образ розповсюджений у емблематичній літературі (див. вище §5)[19].

λ) Образ душі-оленя походить із св. Письма (Пс. 41, 2) та повторюється скрізь, аж до Анґела Сілезія: «Олень біжить, шукає холодної криниці, щоб освіжити та вспокоїти своє серце. Душа, що любить Бога, спішить до джерела, з якого витік потік життя» (VI, 12). Мотив цей, розуміється, використовує і емблематична література[20].

Цікаво взагалі, що символіку, що ми з нею тільки що зазнайомились, викладали з емблематичного пункту погляду навіть *систематично*, – так, уже не раз згадана збірка Сандеуса «Pro theologia mystica clavis» подає багато зі згаданих образів: вогонь, магнет і т. д.[21].

Знайдемо деякі з цих символів і в модерній спробі використати містичну символіку старовини, – в «Stundenbuch» Рільке: «Я – твій (божий) келех... Я хочу тебе зібрати в посуд, що тебе порадує», люди й речі є лише «одяги, що сами про себе не можуть стояти та падають...», час і часове – «блискучий одяг, що його відкинув Бог», «ми – лише лушпиння та листя», «я хочу тебе (Бога) відбити в цілій постаті», людина – скриня і т. д.[22].

---

[16] Под. G. Siedel: Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Lpz., 1911.

[17] Анґел Сілезій – I, 66, 195, 198, II, 172, 163, V, 133.

[18] J. Zahn, op. cit. 48.

[19] Пор. згадки про Нарциса в §5-му (за индексом).

[20] Напр., м-ме де Гейон у збірці, що згадана була в нас у §5. Та й скрізь инде символ (емблема) оленя зустрічається надзвичайно часто.

[21] Також H. Gies, 101 та далі. Трохи иншу структуру, ніж більшість ізгаданих символів, має символ перлини, що захована в черепашці, – у Сковороди цей символ зустрічаємо, зокрема, супроти захованого містичного сенсу Біблії (265, 286). Цей символ зустрінемо в Климента (Stromata, V, 732, V, 647), Макарія Єгипетського (Hom., 43, I), Франка, Вайґеля (Postill., I, 8), Беме (De resurectione, IV, 16), Коменського, Гана (I, 279) та ще в Баадера (XI, 101); пор. ще §5.

[22] Наводимо вірші Рільке в оригіналі: Ich bin dein Krug... / Ich ... aber will dich sammeln / in ein Gefäss, das dich erfreut. Люди й речі ... / die Gewänder, welche ganz allein / nicht stehen können, und sich sinkend schmiegen. час та часове буття є ... das glänzende Gewand, / das Gott verworfen hat. / ... Wir sind nur die Schale und das Blatt... / ... Ich will dich spiegeln in ganzer Gestalt...

Дозволю собі звернути тут увагу, що я тут зовсім не хотів вичерпати невичерпних паралель до Сковороди в цьому пункті; до того замітки, що я їх робив до окремих символів при студіях філософічної та релігійної літератури, були припадкові. Мені хотілося лише підкреслити традиційність символіки Сковороди!

17. БЕЗОДНЯ

Глибину серця зве Сковорода також «безоднею». Тим самим він наближається до всіх пізніших наук про «підсвідоме» або, ліпше, «позасвідоме». Він одрізняється, правда, від багатьох із пізніших представників «філософії підсвідомого» тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не є *темна* глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна – подвійна: зла та добра, темна та світла. Може, ліпше було б говорити про *дві* безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)[1].

Серце «бездонная бездна» (95), «бездонная мыслей бездна» (239), «блаженная бездна» (475),

> «Бездна Дух есть в человѣкѣ,
> вод всѣх ширшій и небес.
> Не насытиш тѣм во вѣки,
> чем плѣняет мір сей весь» (352).

«Бездна... сердечная есть глава и источник всѣм дѣлам и всему міру» (485).

Ми вже наводили кілька характеристичних висловів про велич та світло безодні серця (в параграфі про серце). Але безодня серця може бути і «зла», «темна» (101, 237, 475), до того, коли вона приняла «божественну искру». Коли в цій безодні живе диявол, «голова змия», то вона є «зла безодня» (237). Бо ж диявол «наблюдает, стережет, любит и владѣет тьмою» (237). Не можна порахувати «неисчетные тьмы нечистых духов и черных воронов... духов злобы поднебесных, по темной и неограниченной бездне, по душѣ нашей, будто по пространнѣйшем воздухѣ шатающихся» (241). Вони живуть у «началородній» пітьмі (214), що жене людину «безчеловѣчно по пустым пути сего посторонностям» (214). «Серце людини необмежена безодня...» Коли «ця безодня... темна... тоді вона буває адом або в'язницею та наповнюється, ніби птахами, похмурими мріями та примарами. Пугач («нощный орел»)[2], цар та отець усіх инших (птиць) є сатана. Ці пусті мрії є злі духи, злі духи є злі думки, злі думки є думки про тілесне («мысли плотскія»), що володіють світом... Піднебесні духи злоби є мрії тілесного, скотського та звірячого серця» (421). «Ніч, пітьма, морок, привиди, страхопуди, всі ці пекельні озера є союзники своїй безодні. Воля тіла, серце світу, дух аду, Бог черева та його похіть, та серце нечисте є одне і те саме. Це є Архисатана, нечиста безодня серця, що вмить зроджує безчисленні легіони духів та безліч мислених мрій на муку всім» (455). «Дух світського моря – серце тілесне, батько брехні, сатана» (457). «Темна безодня адських серць» (410) є темна, поки її не осві-

---

[1] Тому я не вважаю за можливе говорити про «під-свідоме». До теорії надсвідомого найважливіші причинки – в романтиків-поетів: Новаліса, А. фон Арніма, психологів: Шуберта, Бурдаха Каруса й ин. (див. мою працю «Психологія школи Шелінґа» – вийде незабаром).

[2] Сковорода сам дає пояснення «пугач» до слів «ночной орел».

тить світло згори; над темною безоднею має «зійти» ясне серце (там саме). Це просвітлення серця є побіда Бога в боротьбі з дияволом, є основне рішення, що підготовляє загин тьми.

Бездонність серця виявляється в його «ненаситности», як темна, так і світла сердечна безодня не дасть себе задовольнити навіть і цілим світом: неспокій, хвилювання, колихання темного, «нестримний рух» світлого серця є динамічні вирази для цієї ненаситности, – серце «горит, и курит, и дымится, кипит, клокощет, пѣнится» (472) завше. Завше знаходитись у руху, що стремить до безмежного, – є єство людської душі!

«Діти змиїні» «люблять землю, а вона є підніжжя боже та тінь. Тому вони нічим не ситі» (92). «Маляр старих часів змалював на стіні ягоди так живо, що пташки вважали їх за дійсні ягоди. Тому такі серця ковтають та не можуть насититися. – Любов до тіні є мати голоду, а дочка цього батька (sic!) є смерть» (97). Пташки в клітці є символ «земних» серць або таких, що «землю люблять»: «це точне зображення серць, які в різні боки, як блискавка, кидаються. Кидаються та мучаться, замкнені в стінах. Що є так вузьке та тісне, як видимість?» Тому вона й символізується «ровом львиним». Здається, не важко вилетіти на сітку, «на свободу духу». Але «як нам вилетіти 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 огнище та ця безодня є вогненне вугілля, куріння диму, що викидає полум'яні хвилі, які підіймаються до небес та сходять униз у безодню...» (427).

Невпинний рух є форма буття людської безодні. «Безмежна безодня думок ніколи не заспокоюється», як «вогонь та потік». «Вогонь загасне, річка зупиниться, а нематеріяльна та безстихійна думка, що на собі носить подвійну тілесність, як мертву ризу, свій рух припинити (ані в тілі, ані поза тілом) не здібна ні на одну хвилинку та продовжує до блискавки подібне свого льоту стремління через необмежені вічности, безмежні міліони... Шукає своєї насолоди та спокою; спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягтися, як мертве тіло, а навпаки: не вгасивши, а ще більше розпаливши свою спрагу підлими забавками, підноситься тим стрімкіш від рабської матеріяльної природи до свого рідного та безпочаткового початку, щоб, його сяйвом та вогнем таємного зору очистившись, звільнитися від тілесної землі та земляного тіла. Це є ввійти у спокій божий[3], очиститися від усякого тління, зробити вільним стремління та безперепонним рух, вилетівши з тісних меж матерії у свободу духу» (239). «Душа є mobile perpetuum, невпинна рухливість» (247).

Ця невпинна рухливість, це стремління та цей неспокій мають постійний, нерухомий, незмінний пункт напряму, постійну тенденцію – до божества, до

[3] Типова для Сковороди гра слів: «покій» – спокій та кімната.

правдивого буття. Хто хоче ту ненаситність заспокоїти чимсь иншим, а не вічністю, той хоче «горстю забросать бездну океана, а каплею прохладить огненное царство» (352).

«Нелзя бездны окіана горстью персти забросать,
нелзя огненнаго стана скудной каплѣ прохлаждать.
– – – – – –
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 инде). «Ніяке створіння не насичує» (495) душевної безодні, яку задовольнити може лише безодня Бога[4].

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 Анґела Сілезія. Лише в Суза слово «безодня» є влюблене[5]. Слово та образ безодні має джерело в Псалтирі (41, 8), яку просто й перекладає на вірші Ангел Сілезій.

Зате «ненаситність» духу – влюблений мотив містичної літератури. За Екгартом – «найменша здібність моєї душі є ширша за широке небо»[6]; 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[7]. За Арндтом «душі ніщо не може наситити, крім Бога»[8]. Згідно з Чепком душа «невимірна безодня», бо її, крім Бога, не може наситити... ані одна річ[9]. За Анґелом Сілезієм: «Яке жадне серце! Якби було тисяча світів, воно б хотіло їх усіх та й ще більше», «Широти людини не можна описати», «Я такий широкий, як Бог, нічого немає в цілому світі, що могло б мене (о, чудо!) в собі тримати», «світ мені за-вузький, небо за-мале; що ж може бути простором для моєї душі»[10]?

[4] Це місце нав'язується до Псалтирі – Abyssus abyssum invocat... Пор. ще §16.

[5] Екгарт – Pfeiffer, 155. Тавлер – II, 137, Сузо – I, 75, II, 11, 18, 27, 44, 58, 82, 87, 94, 118, 159, 205 і Ангел Сілезій – I, 68: Der Abgrund meines Geistes ruft immer mit Geschrei / den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?

[6] I, 52.

[7] II, 137.

[8] I, 36, 24.

[9] Unermesslicher Abgrund, / Wann sich die Seele kehrt von Got und seinem Willen. / Kan sie in Ewigkeit kein enge Sache stillen. (Milch, 248).

[10] Wie geizig ist das Herz, wenn tausend Welten wären, / es wurde sie gesamt und mehr dazu begehren (V, 147). Die Weite des Menschen ist nicht zu beschreiben (IV, 147). Ich bin so breit als Gott, niechts ist in aller Welt, das mich (o Wunderding!) in sich umschlossen halt (I, 86). Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein: /was wird doch noch ein Raum fur meine Seele sein? (I, 187). Також – I, 88, IV, 112.

«Невпинний рух» є єством душі за Платоном (Файдон). Цю тему переймає християнська філософія: Ареопагітики повні споріднених мотивів[11]. Для Антонія Великого «душа – рух невпинний»[12]. Єство душі «motus per se» для більшости платоніків[13]. Та Анґел Сілезій оспівує «невпинний рух» душі[14]. Подібні мотиви звучать у романтиків та в німецькому ідеалізмі. З великим притиском вони підкреслюють чисту активність духу, чудо невимірности душевного життя, необмежену свободу, невичерпану глибину та багатство фантазії, та темні (й світлі) безодні несвідомого[15]. Ці мотиви згучать і в українських романтиків, що, як ми вже згадували, не стоять, здебільша, ні в якому генетичному зв'язку зі Сковородою[16].

18. МІКРОКОСМОС

Людина – «мікрокосмос», «око його серця» відбиває в собі ввесь світ. Це – в дійсності прастара – наука про мікрокосмос здається Сковороді такою сама 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 духу, що все виповнює» – так резюмує науку Сковороди Ковалінський (37).

Схожість структури великого та малого світу є для Сковороди лише спеціяльний 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 схожости з космологією. Таким чином виявляється, що наука про мікрокосмос є ніби лише одна глава з загальної науки про схожости та паралелізми в будові світу[1]. Цей пункт погляду, до речі, найтісніше зв'язаний із одною з основних рис світогляду Сковороди – з його «символізмом».

«Людина є малий світ» (95), «людина є маленький світик» («мірок») (378). «Суть же три міры. Первый есть всеобщій и мір обительный, гдѣ все рожденное обитает... Другіи два суть частныи и малыи міры. Первый мікрокозм: сирѣчь – мірик, мірок или человѣк. Вторый Мір симболичный, сирѣчь Библіа» (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 зробив[2]. Лише принагідно знайдемо окремі замітки в цім напрямі. Так, безодня серця зображується, як «астрологічний мікрокосмос»: «сердце человѣку есть неограниченная бездна. Она есть то, что воздух, плавающія планеты носящій» (420–1)[3].

Наука Сковороди про мікрокосмос у протилежність до відповідної науки ренесансу та бароко на заході забарвлена не натурфілософічно, але етично та релігійно. Із науки про мікрокосмос Сковорода не робить ніякого метафізичного вжитку, але використовує її у своїй етиці та теорії пізнання.

Людина – центральна точка світу. А саме «центральна» у спеціяльному сенсі. Усе «сповнює себе» в людині (151). «Все одне, що: річ, чин або слово, те все є пуста пустеля, коли воно не знайде свого сповнення («событія своего») в людині. Чи не зображене всяке дихання та всяке створіння на картині святої Біблії? Небо, земля, море та все, що їх наповнює. Але вся ця різноманітна матерія, уся ця невимірна безчисленність та видимість зливається (в одне) в людині та знищується («пожирается») в людині, та безпечно зховується, як найбільше дерево, що з часом старіється, дряхне та заникає в сімені своїому, як у найдрібнішій точці, з вітами, листям та плодами. Усе, що там лише згадане, все це аж до останньої риски, все мусить необхідно бути виконане («прійти в исполненіе») в самій людині» (152). В Біблії «іменований» цілий світ, себто символічно згаданий, зображений, але в людині ввесь цей світ знову зображується подруге: Людина є «всіх, у всіх країнах та віках, церемоній, усіх вузлів, усіх таємничих образів (та) печаток і знаків[4] центром або кінцем» (151).

---

[11] Пор. §3.

[12] Добротолюбіе, 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, там саме). Я наводжу тут типову цитату з Гердера: «Чи можна бачити щось дивовижнішого, ніж серце, що б'ється, з його невичерпними принадами»? Безодня внутрішніх темних сил, правдивий образ органічної всемогутности, що є внутрішнішим, аніж лет сонць та земель», «перед такою безоднею темних принять, сил та принад наша світла та ясна філософія лякається якнайбільше; вона втікає від них, як від підземелля нижчих душевних сил...» Принади й аромати «духового потоку життя – що за безмежність, що за безодня. Море глибин». Для Баадера є фантазія «світ у нас», «безодня таємних сил», «мікрокосмос таємничих сил» – пор. до проблематики романтики мою статтю «Tjutčev 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 моєму «Нарисі» та Зіньківський у збірнику «О Достоевском», т. I, Прага, 1929, про Куліша моя цит. стаття в «Orient und Occident», XIV.

[1] Пор. книгу Касірера про філософію ренесансу (цит.).

[2] Див. далі!

[3] Пор. нижче цитату з Парацельса! Також I. G. Gichtel: Eine kurze Eröffnung und Anweisung. Der dreyen Principien und Welten Im Menschen... 1736, c. 24–5, таблиця, що зображує «планети в людині».

[4] З §5-го нам відомі ці слова, як синоніми для слова «символ».

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 заразом Богопізнання, але заразом і – пізнання «житлового світу», пізнання Біблії. Це – основна тема першого з діялогів Сковороди «Нарцис». Сковорода кладе в основу цього діялогу «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 Мойсеєвих 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 виміримо себе наперед, яка користь знати міру инших тварин? Та чи й можливо ж?» (87). «Піклуйся про одне: пізнати себе. Як ти зробишся місцем Богові, коли ти не слухаєшся його нетлінного голосу? Як ти можеш чути, не пізнавши його? Як пізнаєш, коли не знайшов його? А як знайдеш, коли не пізнав себе самого?» (151). «Ти не пізнаєш нікого з роду божого[5], коли не пізнав попереду себе самого» (133). «Найнеобхідніше слово є: пізнай себе самого»(134). «Немає нічого кориснішого та піднесенішого, як пізнати себе» (256). Ці формули варіюються без кінця.

Богопізнання неможливе, коли «не пізнати себе самого... Але його шукають поза собою самим!» (147, пор. 181). «Пізнати себе самого» стає в Сковороди релігійною заповіддю – «коли ти пізнаєш себе самого, то ти будеш божий та Бог буде твій» (154). Коли людина «пізнає себе», коли вона «проникає своє внутрішнє», то вона «досягає того, що бачить Бога» (158: добрался... до увидѣнія Божія). «Пізнай спершу себе самого. Не блукай по планетах та по зорях. Повернись додому. Там твій батько» (179). «Бути щасливим – значить знайти себе самого... Ви все знаєте та все маєте, лише знайти себе самих ви не вмієте та не хочете» (227). Але тут ми заходимо вже в етику Сковороди!

Було б неможливо дати тут історію поняття «мікрокосмос», бо це поняття належить до найрозповсюдженіших та найзмінливіших понять у історії філософії[6]. Ми беремо з надзвичайно складної та розгалуженої історії цього поняття лише ті моменти, що – як виявилося в процесі нашої праці – могли посередньо або безпосередньо зробитися приступні Сковороді.

[5] «Внутрішньої людини».

[6] Література не велика й не вичерпує справи. Не задовольняє книга A. Mayer: Wesen und Geschichte der Theorie des Mikro- und Makrokosmos, 1900. Важлива для античности та Сходу книга: R. Reitzenstein und H. H. Schader: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig–Berlin, 1926 (том VII – «Studien der Bibliothek Warburg»). В античній філософії історію поняття «мікрокосмос» можна почати з Анаксімандра (Аецій, Placita, I, 3, 6) та Демокріта (Diels, 55 B. 34). Підкреслимо ролю поняття мікрокосмосу на Сході (пор. цит. книгу Reitzenstein–Schader).

Елементи науки про мікрокосмос, що намічені в Платона та Арістотеля[7], розроблені в Філона з повною ясністю – людина є малий світ або мале небо[8]. Не завше ясні та послідовні отці церкви – у Климента, Орігена, Василія Великого, Григорія Нисського, Григорія Назіянського знайдемо цю науку[9] 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]. Тим-то людина часто зветься μικροθεός. Усупереч цьому в середньовіччі ідея мікрокозму розповсюджується різними шляхами[11], але в християнській ортодоксальній філософії має лише підпорядковане значіння. На всякий випадок ми зустрічаємо це поняття в різні моменти розвитку середньовічної думки (в Еріугени[12]), Бернгарда Шартрського, в Гуга від св. Віктора, в Алана de Insulis, у Гільдегарди Бінгенської та в Бонавентури[13]. А в Екгарта душа є «ввесь світ»[14]. Як-не-як, а наука про мікрокосмос досягає повного розквіту лише за ренесансу, – з розквітом уявління про взаїмну залежність або паралельність між частинами світу та з ширшим розповсюдженням астрології, магії...[15]. Науку про мікрокосмос зустрінемо майже в усіх типових представників ренесансу – від Марсілія Фічіна та Агрипи Нетесгаймського до Бруна та Парацельса! «В людині – сонце, місяць та всі планети, всі зорі і ввесь 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... Тим-то 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

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

[8] De opif. mundi, 6 (25). M. 5; 23 (69) M. 15–16; 27 (82); M. 19–20; 51 (146) M. 35; De migr. Abr., 15 (71). M. 12. Qui rer. div. her., 48 (231). M. 505, De plantat., 7 (28). M. 333. – J. Kroll: Die Lehre des Hermes Trismegistos, Münster I. W., 1914 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2–4), c. 234. – Ще Plotin, IV, 3, 1; Ямбліх: Myst., VIII, 4.

[9] Климент – Cohort, I, 5; Василій – Hom. in illud «Attende tibi ipsi»; Григорій Назіянський – Orat., 28, 22, 34, 38; Григорій Нисський – In Psalm., I, 3, De opif. hom., I, W. W. Jaeger: Nemesios von Emesa, Berlin, 1914, 134 та далі.

[10] Пор. цит. книгу Єгера!

[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.

великому світі, є також у мені духово...»[16]. Те саме в Беме: в людині є «небо, земля, каміння та елементи, та Трійця божа, та не може нічого бути, чого не було б у людині. Усе створіння є в людині», иноді Беме зве людину «мікротеос»[17]. Наука про мікрокосмос є і в Коменського[18]. Анґел Сілезій натякає на науку про мікрокосмос: «людина є всі речі», «ти тримаєш у собі Бога та всі речі», «чоловіче, все, чого ти бажаєш, є вже попереду в тобі»[19].

Нав'язують свої думки до ідеї мікрокосмосу Етінґер[20] та Ган[21].

Поняття мікрокосмосу починає знову грати визначну ролю в романтиків: Новаліса, Баадера[22]: людина є «витяг, екстракт зокільного світу, мікрокосмос», «центр, екстракт, ідеал, фокус усього змислового всесвіту... так що світ поза ним, як disjecta membra poëtae, в ньому з'єднується в прекрасній гармонії»[23].

Але в романтиків згучать уже нові мотиви – мотиви трансцендентальної філософії, та передусім наука про фантазію, що є центральна і для німецького ідеалізму; але ці нові мотиви дивним чином мають у собі відгуки поняття мікрокосмосу в новій «транспозиції»; можна навіть сказати, що ідея мікрокосмосу досягнула в романтиці та в німецькому ідеалізмі нового вищого ступня. Так ця прастара ідея дожила до наших днів (наука Гуссерля про «я – всесвіт»=«Ich – All».

[16] Nosce te ipsum, 16, 56. Der gьldene Griff, 16, 46, 47, Soli Deo gloria, 38; Peuckert, 21.

[17] De tripl. vita, VI, 49: «Es ist Himmel (Erde) Steine und Elementa alles im Menschen darzu die Drey-Zahl der Gottheit (und kan nichts genant werden) das nicht im Menschen wäre. Es sind alle Creaturen im Menschen...» De tribus princ., XIX, 72. Aurora, II, 19 та далі, Epistola, XII, 14, «Microtheos» – Aurora. XII, 41. Пор. E. Seeberg, 150, 518, Peuckert, 69, – A. Franckenberg, «Raphael», 29, 36. Про Франкенберґа пор. гайдельберзьку дисертацію H. Schrade, 1923, с. 107 та далі. Книга J. B. C. L. B. Gentillot: Megacosmus et microcosmus id est mundus magnus et parvus, Відень, 1734 (пор. особливо 153 та далі), показує, як широко були розповсюджені відповідні поняття й поза межами містичних кол. В бібліотеці Прокоповича були книги: Paul Egard, Homo microcosmus... та Stephan Michelspracher, Pinax microcosmographicus (Верховський, op. cit., II, чч. 485 та 1579 в каталозі бібліотеки Прокоповича). Пор. також різні твори Ат. Кірхера.

[18] Пор. Prodromus Pansophiae, 45, Vešk. Spisy, I, 302 та далі, також I, 194, 286–7, 332, 348, 423.

[19] Наводимо оригінальний текст: «Der Mensch ist alle Ding» (I, 140), «Du in dir hältest Gott und alle Ding umfangen» (I, 88), «Mensch, alles was du willst, ist schon zuvor in dir» (IV, 183).

[20] Пор. Einleitung zu dem neutestamentlichen Gebrauch der Psalmen, 1748, 2 вид., Stuttgar, 1776, с. 623; Inquisitio in Sensum Communem..., 164; Theologia ex Idea Vitae... Frankfurt–Leipzig, 1765, с. 124.

[21] Пор. XI, I, 22; XI, I та далі, I-ий лист.

[22] Herder – у Lieb-a 61. Novalis, III, 243; Baader, XI, 52, 82 та инде.

[23] Baader, XI, 78 та далі.

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 Філона[24], в отців церкви[25], в середньовічних містиків[26] та в містиків нових часів.

Так, Екгарт пише: «мила людино, вчись пізнавати себе самого, це ліпше, ніж пізнати сили всіх створінь», «ніхто не може пізнати Бога, коли не пізнав насамперед себе самого»[27]. Те саме каже Тавлер зі своїм: «повернись до себе», «повернись у себе самого»[28]. «Поверни свій зір на себе самого», радить «Imitatio Christi»[29]. Автор «Німецької теології» каже: «Чоловіче, пізнай себе!» – «коли ти дійсно пізнаєш себе самого, ти будеш перед Богом ліпший та хвалебніший, ніж як би ти не пізнав себе, а зате знав хід неба та всіх планет та зір»[30]. – Природно, веде тісніша сполука природи та людини за ренесансу до нових інтерпретацій «пізнай себе!» Це речення зустрінемо, напр., у Парацельса на кожному кроці. З творів Вайгеля один має назву «Пізнай себе»: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Nosce te ipsum. Erkenne dich selbst. Zeiget und weiset dahin, dass der Mensch sey ein Microcosmus, dass grösste Werck Gottes... Er sey die kleine Welt, und tregt allein in jhme, was da fünden wird, in Himmel und Erden, und auch darüber». «Читаємо в старих мудрців це природне речення: Γνώθι σεαυτόν. Cognosce te ipsum. «Пізнай себе». Бо cognito є в cognoscente та не в cognito: Judicium є в judicante, та не в judicatio». «Усі книги написані для виправдання, об'яви, свідоцтва духу або на науку, пробуд, нагадування, спонуку внутрішньої основи в людині та для пам'яти». Якби Gnothi seauton, себто пізнай себе, дійсно приняли вчені... то легше б вийшли з цього жахливого лабіринту та плутанини теології...»[31]. «Я не можу вчити нічого нового, але лише те, що є в тобі, що ти носиш у собі, але чого ти не знав та що тебе здивує». «Усяке пізнання божественних річей не береться з книг, а випливає з людини самої»[32].

[24] De migr. Abr., 16 (73) M. 12 та инде.

[25] Атанасій – Bernhart, 40; Василій – Hom. in illud «Attende tibi ipsi».

[26] Bernhardus, In cant. serm., 4–6; Bonaventura, «Liber scriptus intus», пор. Bernhart, 143.

[27] I, 110.

[28] II, 45, 107–8.

[29] I, 14, 1.

[30] 13.

[31] Nosce te ipsum, 5, 30: «Dann cognito, ist in cognoscente, und nicht in cognito, iudicium stehet in iudicante, und nicht in iudicatio», 35: Dass alle Bucher geschrieben werden zum Bewehr (Kundschaft) Zeugnuss dess Geistes (oder zur Lehr) Erweckung (Erinnerung Ermunterung dess innern Grundes im Menschen) und 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. Opel, 195 та далі, Koyré, Weigel, 242.

«Ця книга або слово лежить, заховане в серці». Беме витончує проблему: немає нічого ліпшого та потрібнішого для людини, як «навчитись пізнавати себе самого: 1. Що вона таке? 2. Відкіля або з чого? 3. Для чого утворена? та 4. В чому її завдання?»[33]. «В собі самому можна знайти та бачити те, що в багатьох тисячах книг ледве 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 Франкенберга[36]. «Пізнай себе», пише й Д. Чепко[37], а Ангґел Сілезій: «Як ти згадуєш Бога, то ти чуєш його в тобі», «хто залишається в собі, той чує слово Бога»[38]. Те саме – в Арндта[39].

В тих самих формулах обертаються й романтики: «У внутрішньому утворюється всесвіт та лише через нутрішнє стає зрозуміле зовнішнє» (Шлаєрмахер)[40]. «Γνώθι σεαυτό, nosce te ipsum, ne te quaesieris extra», формулує Баадер (XI, 101): у нас «велике Arcanum; камінь мудрих, що тисяча дурнів його щодня 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 почуваємо». «Сім'я 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 Сократа[41].

[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-франкенбергівське: «Erkenne dich selbst» там саме, с. 426.

[37] Heckel, op. cit., 275 та далі; Milch, 7.

[38] Оригінальний текст: Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir (V, 330). Wer in sich selber sitzt, der höret Gottes Wort (I, 93). Також – I, 238, II, 69.

[39] I, 7.

[40] Reden von der Religion, II.

[41] До антропології Сковороди належить іще викладена Ковалінським наука про воскресення людини, як прокид («проснутіе») зі сну, яким є наше земне життя (38); але в творах самого Сковороди про цю науку (може, випадково) – ані слова! Тому не зупиняємося на ній.

19. ПІЗНАННЯ

З поняттям мікрокосмосу зв'язана й теорія пізнання Сковороди[1]. Ця «теорія пізнання» належить до чудернацьких, дивовижних сторінок у його творах. Мабуть, тому ніхто з дослідників Сковороди не звертав на неї уваги[2]. Ця теорія пізнання традиційна: її символічну форму без дальших труднощів з'ясовують традиції отців церкви, Філона, містиків.

Теорія пізнання Сковороди виходить від тези, що в великому, малому та символічному світі, скрізь – сенс захований під покровом символічної, образової 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 Сковороди зовсім ігнорували, як очевидне «безглуздя»?). «Жуй», «розжовуй» (400), «розжовуйте, розкушуйте, розтоптуйте, розбивайте цього ідола, розривайте цього льва-диявола та знаходьте всередині захована страву та солодкі щільники вічности, невідомої та таємної правди божої» (396), «розжовуйте добре» (82), «розмелюйте їжу зубами» (152), – повторює Сковорода. Бо символ є таємний знак, що веде наш розум до розгадування, веде «думку до центру» (151–2), – але в Сковороди символічно всяке та все конкретне буття!

«Розжовування» зветься також «розділянням» «двох правд», що становлять усяке буття: «розділяй!» – «Розділяти, розрубувати або судити[3] є одне і те саме» (146). «Треба скрізь «бачити двоє» (147), бо пізнання й повстає з цього «розділяння між світлом та темрявою» (175). «Розділяй добре від злого, цінне та добре від підлого та злого» (179). Знов нав'язуючи до Філона, Сковорода символізує це розділювання розщепленим копитом тварин, що за Мойсеєм є «чисті»[4]: «Розщеплене копито... йде за правдою божою» (165, Баг., II, 162), «шукай для нового шляху нових ніг» (165), «серце», стремління символізується ногою (168 та далі). Иноді «розділення» символізується «розв'язуванням вузлів» (495).

Як у Філона, жуйні є символом правдивого пізнання: «перше жування полягає в тому, що розжовують історичну церемоніяльну шкіру, лушпиння... Тоді треба перейти до другого жування, щоб знайти в непотрібній лушпині горіха захований смак – так як зерно лежить таємно заховане в лушпині» (159).

[1] Ми звертаємо увагу лише на центральні пункти. Теорія пізнання Сковороди обговорена мною детально в «Scovoroda-Studien. II» в «Zeitschrift für slavische Philologie», X, 1/2.

[2] Лише в В. Петрова (в різних працях) якісь натяки на увагу до теорії пізнання Сковороди та також указівка на Філона як на можливе джерело.

[3] Ця інтерпретація падає в вічі, бо вона більше відповідає німецькому «ur-teilen», ніж слов'янському термінові – «судити».

[4] Вказівки на Філона – нижче!

Треба знайти «зерно воскресення, сім'я слова та мудрости божої, що лежить заховане в бруді тіла та крови» (160), «це їжа для досконалих, що мають зуби Юди» (160). Бо «що за користь – жувати, а не почувати смаку» (160), коли почати «їсти без зубів та без смаку, то жуєш лише саму просту та гірку лушпинку» (265).

Але треба «розжовувати й рештки». «Що таке є одноразове жування»? Це значить «бачити в нас лише тіло» (162–3). Друге жування веде до «розжовування себе самого» (164), себто до пізнання єства нетілесного в нас (164). Безмежний зміст того, що маємо пізнати, ставить перед нами безмежне завдання: Сковорода оповідає – нам уже знайому – байку про чарівну птицю (див. §6), якої не можна спіймати[5].

«Мало їсти, багато жувати» (236, пор. 356, 395). Бо в людині самій захований усесвіт. Отже, треба йти не в широту, а в глибину: «Їси єдину страву зі смаком, та цього тобі досить» (395). «Візьми лише один горіх... Розкуси та розжуй його. Водночас ти розкусив усю Біблію. Всі горіхи різні відповідно до лушпайки, а щодо зерна, я не кажу, що подібні, а одне й те саме» (413) (див. 13). «Не многочтеніе дѣлает нас мудрыми, но много-жеваніе принудило сказать сіе: како сей вѣсть книги, не учився?.. 1000 глаголов божих во едином глаголѣ сокрываются... нѣсть им человѣка, могущаго приложить им вкус плюновенія, жванія и преломленія...» (До Правицького з 6.III.1787).

Цей шлях пізнання зв'язаний із пізнанням антитетичних структур буття світу: «зрозумій «тут», то зрозумієш і «там». Пізнай «глибоко», то пізнаєш і «високо». Поглянь на ніч, тоді сам зійде для тебе ранок... Чорне та біле пізнає той самий зір. Кріпке та тлінне пізнає той самий промінь розуму» (169). Розжовуючи, «знаходимо в скаженому смачне, в мертвому живе, в безчесті славу» (278). «Хто зрозумів, що таке криве, той давно вказав просте... Зір, що пізнає чорне, пізнає разом і біле» (286).

Друге жування – заразом самопізнання. Платонівський спогад (ανάμνησις) є основа «жування»: «я можу щось розжувати: те, що мені прийшло на пам'ять» (163). Сковорода виводить грецьке ερμενεύω та латинське cominiscor, commentor від значіння «топтати»[6] (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 це 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 приняти в дзеркалі нашої пам'яти святе, що

[5] Див. вище §6, с. 53. Ця байка відома українській літературі (Возняк: Хрестоматія: «Старе українське письменство», Львів, 1922, с. 218 з рукопису 18 віку).

[6] З цим зв'язаний і образ молотьби для пізнання. Цей образ символізує також «віяння душі від тіла» (Слово о полку Ігоревім).

заховане, себто далеке від усякої тлінности» (391–2). «Бачиш дим? Пригадай вогонь! Бачиш цей світ? Пригадай вічність! Що таке цей світ? Дим вічности» (392).

Містична символіка «внутрішнього», «духового» ока цілком природна в цьому контексті, – та дійсно, ми знаходимо в Сковороди протистави «нічного», «сліпого», «старого», «пустого», «необрізаного» – та «правдивого», «дійсного» ока, «ока серця» або «віри», «ока розуму», що бачить не тілесне, а заховане, таємне[7]. Так само ми можемо «чути» таємне слово боже «таємним вухом розуміння» (258) і т. д.

Пізнання можливе лише в Бозі, – наука, що нагадує Мальбранша[8]. «Бачимо світло лише тоді, коли є світло в оці. Через стіну переходимо, коли Бог є провідник. Коли ж сила покинула око... то воно не може розрізняти між світлом та темрявою» (101). «Світло відкриває нам те, що в пітьмі лише бовваніло. Так тільки Бог одкриває нам повну правду... «Час... життя та все инше знаходиться в Бозі... Початок мудрости розуміти Бога. Хто не знає Бога, схожий на бранця у в'язниці[9]. 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, бачачи, 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 здивування. Тоді меншає апетит, приходить насит, тоді нудьга та сумота» (385). Не веде до «переситу» лише пізнання вічного. «Ми в сторонніх справах занадто цікаві, пильні та проникливі: змірили море, землю, повітря, небеса, занепокоїли надра землі задля металів, розмежували планети, відшукали на Місяці гори, річки та міста, знайшли зайвих світів численну кількість, будуємо незрозумілі машини, засипаємо безодні, завертаємо та притягаємо стремління вод, щодня нові досвіди та дивовижні винаходи. Боже мій! Чого ми не вміємо! До чого ми не здатні! Але нещастя, що, здається, чогось великого не доста... Усі ці науки не можуть наситити наших думок. Безодня душевна... ними не заповнюється. Пожерли ми безчисленну кількість систем планетарних, що обертаються... і планет із горами, морями та містами, а проте голодні; наша спрага не задовольняється, а розгорається. Математика, медицина, фізика, механіка з їх буйними сестрами; чим більше їх їмо, тим більше палить наше серце голод та спрага...» (224–5). Який-небудь мешканець Місяця

[7] Див. 53, 54, 83, 197, 312, 95, 103, 67, 155, 258 та инде.

[8] Пор. уже згаданий (§1) виклад Зіньківського.

[9] Натяк на платонівський міт про печеру. Пізнання є підняття нагору.

здивувався б дуже, що мешканці Землі знають так багато непотрібного та так мало потрібного, – «я наук не ганю, – каже далі Сковорода, – та найостанне рукомесло хвалю; але треба ганити, що ми занедбуємо... найвищу науку» (226). Ані знаття кількости вулканів на земній кулі, ані знаття джерел Нілу або плану лабіринту не дає щастя: «твоя правда на кулі земній, а апостольська правда в нас», «море далеко від нас, а Бог у нас, у серці нашому» (252).

Так назагал теорія пізнання Сковороди філонівська: філонівські передусім платонічно-біблійні символи пізнання. Філон витовкмачив Мойсеєві приписи щодо страв. Обидві якости «чистих» тварин – пережовування та розщеплене копито – він з'ясовує в дусі платонізму: пережовування є розділяння внутрішнього сенсу від поверхні[10], верблюд – символ мудрости[11], розщеплене копито – символ уміння, здібности розрізнювати правдиве та фальшиве, зле та добре[12]. Ці символи переймають отці церкви – вже автор листа Варнави, Юстин Мученик[13]... В пізнішій традиції ми зустрічаємо ці думки не раз; варто зупинитися на одному місці з Франка: «Мойсей об'явив жидам устами божими, що всі тварини, які не мають розщеплених копит та не пережовують, слід уважати за нечисті. Це треба розуміти алегорично, що всі речі розколоті та мають два погляди, за людиною та за Богом...»[14]. 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 платонівська[15], переходить до Філона[16] та до отців церкви. За Оріґеном – основні правди писані в серці перстом божим[17]. За Августином – «душа принесла всі її зв'язки з собою, те, що ми вчимо, є не що инше, як спогади та приведене до свідомости»[18]. Німецькі містики приймають цю теорію пізнання. За Екгартом, душа є «скриня або шафа духових постатей та сформованих образів, *пам'ять* «висипає скарб своїх образів у инші здібности»[19]. За Вайґелем, «учення та наука є лише розбурхання того, що є в нас, а саме я пізнаю та помічаю те, що в мені та в

[10] Leg. spec. IV, i 5 (106). M. 355. De agricultura, 30 (133) M. 320 та далі.
[11] De post. Cain. 44 (148) M. 254. De agricultura 30 (131). M. 320 та далі.
[12] De post. Cain і там саме; De agricult., 32 (142). M. 321. P. Heinisch. 261: Leg. spec. IV, 5 (106). M. 535.
[13] Heinisch, 251, 37.
[14] Paradoxa, 87. «Смак» – Sandaeus, 224, 332.
[15] Menon. 85CD та далі. Phädon, 73 A та далі.
[16] De vita Mois., I, 5 (21). M. 83–4. De leg. alleg., III, 30 (92). M. 105.
[17] Redepenning, I, 333 та далі.
[18] De quantitate animae, 20; Confes, X, 18, 27.
[19] I, 176.

усіх людях лежить заховане. Тому-то й платоніки казали Discere esse reminisci»[20]. Для Вайґеля, як і для Франка, Біблія написана лише «для меморіялу», «для нагадування»[21]. Що трансцендентальна філософія перевела науку про пізнання як спогад у нову площину, про це ми тут лише згадуємо[22].

«Внутрішнє око» є традиційний символ духового пізнання, що його знайдемо в Платона та Філона, в патристиці, в німецькій містиці та й у Баадера[23].

Одмітити треба ще, що Сковорода зовсім не виходить у своїй високій оцінці пізнання за рямки християнського ґнозису... Ті збочення, що ми їх зустрінемо в часах ренесансу та бароко, коли християнство часто-густо («розенкройцери», напр.) цілком зникало за стремлінням до *пізнання* – світу, природи, иноді й Бога, але новими («теософічними») шляхами, – цим стремлінням Сковорода протиставляє свою критику теоретичного пізнання – його пізнання переходить безпосередньо в етичну практику та в містику[24].

[20] Studium universale, Newenstadt, 1618, Db. «Не розум від книги, але книги від розуму родилися» (236) – це Вайґелівська теза! (пор. 18, 41).
[21] Пор. вище §6.
[22] Взаємини трансцендентальної філософії та платонізму легко собі з'ясувати, напр., за Наторпівською інтерпретацією Платона; для нас важлива, напр., інтерпретація науки про анамнезіс.
[23] Plato: Rep., VII, 533 D, Symp., 29 A. Teaet., 164 A, Soph., 254 A; – Philo-Leg. sprec., III, 1(4) M. 300, De Jos., 20 (106) M. 56, De opif. mundi, 21 (66) M. 15; De eccles. hier., II, 3,3 та 5; Тавлер – I, 205, II, 45; Сузо, I, 13, 45 та инде; Deutsche Theologie, 9 та далі Вайґель – Nosce te ipsum, 54, Postill, I, 89, Der güldene Griff, 11; Беме – passim, Франкенберґ – «Raphael», 15; і т. д.
[24] Пор. для християнського ґнозису, напр., Климента Олександрійського: J. Meifort: Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen, 1928, 6 та далі, 45, також Bernhart, op. cit., 37; «ґностична» тенденція, напр., де в чому споріднених зі Сковородою «розенкройцерів», із їх містичними магією, альхемією, астрологією, добре змальована в відомій уже нам книзі В. Е. Пойкерта.

V
ЕТИКА

20. Θέωρις

Du musst vergöttet werden...

Коли «дійсна», «внутрішня» людина є «своєму батькові силою та єством рівна», то відсіль випливає основне етичне завдання людини – досягнути стану, де б дійсна людина звільнювалася від своєї зовнішности та стала рівна «своєму батькові», Богові, – це є шлях обоження.

Сковорода, щоправда, висловлює думку про «обоження» завше 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 θέωρις 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... Сіе – то есть быть живым, вѣчным и нетлѣнным человѣком: и быть преображенным в Бога» (128). «Узнав же Его, во мгновеніи ока преобразимся в него, и все наше мертвенное пожерто будет животом Его» (131). «Достань себѣ свышше сердце царское. Сим образом будеш едино с Царем твоим» (205). «Вездѣ есть Бог... Да гдѣ же его ближе искать для тебѣ, как в тебѣ самом» (172). «Труп наш (тіло) сидить та спочиває, а серце наше тече. Переходить від трупу до Бога» (411).

Сюжет або тема першого твору Сковороди «Нарцис» є обоження, та притому Сковорода, не вживаючи слова «обоження», так би мовити, безмежно наближується до цієї «небезпечної» ідеї. Людина, що пізнає себе, «истаяв от самолюбного пламя, преображается в источник... Кто во что влюбился, тот в то и преобразился. Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем» (76). Через кілька рядків Сковорода далі пояснює цей символ: «О сердце морское! Чистая бездно! Источниче святый. Тебе единого люблю. Ищезаю в тебѣ и преображаюся...

Лицемѣры и суевѣры, слыша сіе, соблазняются и хулят. Во источник преобразится? Како могут сія быти? Не ропщите! Вельми легко вѣрующему, яснѣе скажу, узнавшему в себѣ красоту оную... Он самое лучшее нашел. Он преобразуется во владыку всѣх тварей, в солнце...» (76–77). «Сего единаго люблю, таю, ищезаю и преображаюся... Не живу аз, но живет во мнѣ Христос» (78–79).

До теми обоження наближуються твердження про «приятелювання» з Богом. Образи «приятелювання» зустрічаємо в Сковороди скрізь: Бог «поцілунком зав'яже вічне приятелювання» з тим, що «в нього закоханий» (55). «Єдина душа та єдине серце. Що є ліпше, як приятелювання з найвищим» (232). «Дійсна людина» є «приятель Бога», і Бог є їй приятель (310). «О чисте серце!.. Ти, Боже, і Бог є твій! Ти його, а він твій приятель, Ти йому, Боже, а він тобі жертва. Ви обидвоє є два та один» (486).

Це інтимне відношення душі до Бога символізується і в еротичних образах, що їх зустрічаємо в 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 непокоїтись?.. Він є твій чоловік... спаситель твого Я і твій Бог» (104). «Ти народжений, щоб узаємно любитися з Богом» (303). Людина, що любить «солоного 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 приняла та обняла того, що є Єдиний та для всіх святий» (401). Бог, Христос – «ця людина народжена тобою, о чиста діво, без чоловіка», ми «його батьки» (403). «Він є твій жених» (501). Душі є «цариці та чисті наложниці небесного царя» (515). Душа «прямо идет в горняя к Отцу своему. Желаніем желает с ним повеселиться... Хочет поспать с батюшкою» (516: алюзія на біблійне оповідання про Лотові дочки)[1]. Бути невістою, сестрою, дочкою та матір'ю є одне й те саме відношення до Бога: «отец и брат, и друг, и жених, и господин, есть тоже» (516). «Коли ти, мій друже, вже народжений згори... так здорова була, дочко Лотова! ... Коли ти дочка, тоді й невіста, й мати, й сестра, Лот є тобі й батько, й жених, і син, і брат... Ісая то невіста, то жених божий... Христос називає друзів своїх заразом матір'ю, братом та сестрою» (409).

Ця еротична символіка в Сковороди не має – у протилежність до декого з західних містиків (зокрема еспанських) – тенденції перейти в науку про *ступні* злиття душі з Богом, так само, як ми не знайдемо в нього взагалі науки про *ступні* містичного пізнання (як у вікторіанців або в Бонавентури)... Основні ж образи сполуки душі з Богом спільні Сковороді та західній містиці.

У своїй етиці – як ми ще побачимо далі – Сковорода стоїть на ґрунті християнської традиції. Навіть там, де його тези згучать сміливо та парадоксальстиянської традиції.

[1] Пор. в Орігена Cont. Celsum, IV, 45, 317–19.

но, він не починає нової лінії розвитку. Скорше можна говорити про відновлення в нього деяких забутих формул та тез, ніж про утворення чогось нового.

Так стоїть справа і з «обоженням» – традиційною платонівською наукою про вподоблення Богові. Як ця традиційна наука могла викликати незадоволення, напр., у читачів Ангела Сілезія, проти яких він мав виправдуватися в передмові до другого видання «Херувимського мандрівника», це майже загадка[2].

«Наука про «обоження», θέωρις або про «вподоблення Богові» (ομοίωσις τψ θεψ) є платонівська[3]. Цю науку зустрінемо в головних представників платонізму: Плотіна, Порфирія, Прокла[4]. Філон обороняє її з великою енергією[5].

Нав'язуючи до св. Письма[6], отці церкви розвивають цю науку в містично-християнському дусі: Іреней, Гіполіт, Климент, Оріген, Атанасій, Григорій Назіянський та Григорій Нисський, Василій, Макарій, Августин[7], розуміється, також «Ареопагітики»[8], а за ними Максим Сповідник, Симеон Новий богослов[9] репрезентують цю науку. В середньовіччі вона з'являється в Еріугени[10], Бернгарда[11], в німецьких містиків – Екгарта[12], Тавлера[13], Суза[14] та й в

[2] Denifle, ввід до «Buch von der geistigen Armut», XLVI.

[3] Про науку про «обоження» в орієнтальній церкві пише І. Попов у «Вопросах философіи и психологіи», 1909, книга 97.

[4] Наука про «обоження» або, ліпше, «вподоблення Богу» (ομοίωσις τψ θεψ) – знайдемо у Платона різними варіяціями Resp., X. 613A B, VI, 500 D Teaet., 175 B, Leges, 716 CD, 792 D та инде. У Плотіна I, 2, 1, Прокл – Inst. theol., 129, 135, пор. Koch, op. cit., 191.

[5] De opif. mundi, 50 (144). M. 34–5, De somniis, I, 23 (146). M. 642 та далі, Quis rer. div. her., 53 (263). M. 511 та далі.

[6] Пс. 81, 6; Матвій, 5, 48; Петро, II, I, 4; Рим., II, 36, Діяння, 17, 28, Єф. 5, 30: Кор. I, 3, 16. Ці місця, правда, вимагають почасти інтерпретації.

[7] Климент – Stromata, VII, 10, 13, 16; IV, 23; VI, 9; Redepenning, I, 171, Bernhart, 37, 253. – Григорій Назіянський – Carm. Poem. de se ipso – I, 54, 17–18, De beat. I – Григорій Нисський – De hom. opif., 16; In Cant. Cant. Hom., IX; De virginitate, 1; De beatit. or., I; – Макарій Hom., 44, 8; 34, 2; 5, 12; – Stoffels, 19, – Августин – De gen. ad. litt., IV, 12, 23, Enarr. in PS, 49, 2, певне обмеження в De mor. eccl., 18 – Обоження як сполука з Богом – Григорій Нисський – In Cant. Cant., I, IX; In Psalm., I, 7; De virginitate, 10; Макарій – Hom., 4, 10; 10, 2, Евагрій – Cap. pract. ad Anatolium, 38, Вайгель – Soli Deo gloria, Cap., 14. стор. 47.

[8] De div., nom., XI, 6, De eccl. hier, II, 2, I, II, 3, 5, III, I, 13.

[9] Максим – Добротолюбіе, III. Ambigua (Migne, 91, 1084 B, 1200 AB, 1224 B), Epistola, 1, 2; Quaest. ad Thal., VI, XV, Симеон – Добротолюбіе, V, 25.

[10] De div. naturae, V, 25.

[11] In cant serm., 71. 5; De diligendo Deo, 10, 28; 11, 32; також Bernhart, 99, 105.

[12] I, 57, II, 91, Pfeiffer, 185.

[13] II, 238.

[14] Bildmeyer, 344; Denifle, 549.

Кузанського[15]. Нам слід було б іще вважити вплив загальної науки про поворот усього створіння до Бога, що виходить від Оріґена та репрезентований, напр., Еріугеною[16]. В нових часах науку про обоження знайдемо і в ортодоксальній католицькій містиці, і, напр., в Ангела Сілезія: «будь Богом, коли ти хочеш до Бога», «ти маєш обожитися», «ти маєш бути словом у Слові, Богом у Бозі», «Бог зробився людиною: коли ти не зробишся Богом, то нехтуєш його народженням та смієшся над його смертю», «найвища служба Богові – стати рівним Богу», «мій дух – зерно горчичне, коли його освітить його сонце, воно росте рівне Богу...» Та й у Баадера знайдемо знову ідею обоження (XI, 97 та далі)[17].

Як сказано, ціле уявління про αποκατάστασις πάντων, поворот створіння до Бога, як його знайдемо у Плотіна, Оріґена, Еріугени, Екгарта, Суза та, принагідно (див. вище), і в Сковороди, має в собі й думку про обоження людини, якої, щоправда, тоді не треба зокрема особливо зазначувати[18].

Традиційна й тема «приятелювання» з Богом або образ душі як невісти божої ιερός γάμος (nuptiae spirituales) грецьких релігійних уявлінь[19] зв'язується в Філона з символікою «Пісні пісень»[20]. Ця символіка – зокрема, з найбільшим притиском та, здається, в християнській літературі поперше – розвинена в Оріґена, можливо, в зв'язку з платонічними елементами його філософії[21]. 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 обу-

[15] Bernhart, 215.

[16] Αποκατάστασις πάντων – див. вище!

[17] Sandaeus, 170, 354 та далі – Gies, 59 та далі. Оригінальні тексти: Werd Gott, willst du zu Gott... (V, 128). Du musst vergöttet werden... (II, 74). Du musst ein Wort im Wort, ein Gott in Gotte sein (I, 6). Gott ist dir worden Mensch: wirst du nicht wieder Gott, / so schmächst du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124). Der héchste Gottesdienst ist Gotte gleiche werden (IV, 150). Ein Senfkorn ist mein Geist, durchscheint ihn seine Sonne, / so wächst er Gotte gleich mit freudenreicher Wonne (I, 52). Про Баадера – Lieb, 128. Про містику квієтистів (що в инших пунктах не мають зв'язку з Сковородою) Е. Зееберг, Містика, 27–8. Пор. іще von Tschesch: Siebenfaches Gedenck-Ringlein... Nimmagen, 1684, глава I.

[18] Пор. малюнок Суза – Бернгард; иноді науку про обоження протиставляють оріґенівському αποκατάστασις – 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). M. 105 та далі, Leg. spec., II, 7 (29). M. 275 та далі.

[21] Пор. W. Volker: Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen, 1931, 104 та далі, 114 та далі.

[22] Moral. II, 2; XXIII, 2.

рення[23]. Не без впливу Ареопагітик слово ἔρως (amor) завоювало собі право громадянства поруч із ἀγάπη (caritas). Пізніша містична література виходить, здебільшого, від проповідей Бернгарда про «Пісню пісень». У зв'язку з «Піснею пісень» зустрічаємо часто думку про тотожність супроти Бога символів споріднення та еротичних відношень, що займала й Сковороду: «є душа невіста Сина, тоді вона є дочка Отця та сестра жениха»[24], «скажи, великий Боже, в якому я з тобою спорідненні? бо мене звуть матір'ю, невістою, дружиною та дитиною», «кожна душа може зробитися дочкою, матір'ю, невістою, коли вона на землі бере Бога за батька, сина та жениха»[25].

21. СПОКІЙ, МИР, СУБОТА

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

Шлях «обоження» є парадоксальний шлях «пасивної активности». Через те, що людина має вже в своєму єстві божественне зерно, чинність суб'єкта має бути спрямована на усунення перепон, перешкод для свобідного вияву цього єства. Сковорода подає цілу низку майже «квієтичних» формул, хоч не приймає сутніх моментів квієтизму[1].

[23] Напр. Ґотфрід Арнольд (додаток до «Софії»): Mein Lieb, mein Schatz, mein Bräutigam, ich lege mich in deinen Schoss, / ich dräng mich in dien 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 vermehlet stehe. / Wass hilft mir süsser 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 образи з «Пісні пісень» в бароковій німецькій поезії – Seeberg, Mystik, 9.

[24] In Cant., 8, 9. Від Бернгарда йде поняття «Copula Spiritualis» (E. Lehmann, op. cit., 61). В українській літературі образи з «Пісні пісень» – в драмі, Резанов, cit., III, 239, в пісні – Возняк, Дух. пісня, cit., 147.

[25] Наведемо оригінальні тексти: Sag an, o grosser Gott, wie bin ich dir verwandt? / denn du mich Mutter, Braut, Gemahl und Kind genant (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 Ліндав у Vetter-a, Elsbet Stagel, cit.

[1] Цю відсутність пунктів схожости маю сконстатувати на підставі студій літератури квієтистів (еспанської – в французьких або нім. перекладах). Зайво зупинятися на цьому питанні детально. Треба звернути увагу й на те, що Сковорода (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» (Баг., I, 43). Пор. протилежні до цього твердження далі, а також у §23. Але пор. лист 47 до Ковалінського (Баг., I, 83).

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 тіне! Вітаю тебе, бажана правдо! Будь мені землею обіцяною. Досить бути робітником...» (82). «Чому тепер непокоїтись?» (104), «дѣльнѣе тѣм, чѣм празднѣе» (335). «Остав Всѣ дѣла» (344), «что... есть лучше, если не то, что спокойнѣе» (481, пор. ἀπραξία – Баг., I, 88). «И что блаженнѣе, как в толикой достигти душевной мир, чтоб уподобитись шару, кой всіо однаков, куда ни покоти» (Баг., I, 104).

Коли ж Сковорода вважає за головне завдання етичної чинности «згоду з Богом» (268), то й тут треба констатувати вимогу пасивности «зовнішньої людини». Воля «зовнішньої людини» (єдина індивідуальна воля, що її знає Сковорода: воля внутрішньої людини наднидивідуальна) має зникнути, заспокоїтися... Ковалінський, характеризуючи життя Сковороди, вважає для нього за типову цю відмову від власного самоозначення волі (10).

Цю заповідь Сковорода висловлює в формі заповіді про «спокій», «мир», «суботу». «Будь же мнѣ тепер мир в силѣ твоей и спокойство! Будь же мнѣ тепер суббота благословенная» (104), «Ах, покой душевный! Коль ты рѣдок, коль дорог!» (107). «Плоди блаженного життя є радість, радісність, насолода. А корінь їх є спокій серця» (467). Поруч із повторенням цих трьох слів безліч разів зустрінемо в Сковороди й різні символи спокою, миру: кінець, гавань... «усі приємні ймення в Біблії, напр., світло, радість, радісність, життя, воскресення, шлях, обітування, рай, солодощі і т. д. – усі визначують 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 осла[3], то хоч нашу душу» (238). «Бог, создавши все створіння, зробив своїм особливим образом день суботній» (375)[4].

Парадоксія, до якої Сковорода загострює своє розуміння спокою та миру, полягає в тому, що субота є власне наслідування Христа, страждання, «святкувати суботу» – бути «співрозп'ятим» із Христом. Сковорода звертається до Христа:

> Лежиш во гробѣ, празднуеш субботу,
> по трудах тяжких, по кровавому поту.
> – – – – – –
> О неслыханны се слѣды!
> О новый роде побѣды!
> О сыне Давидов!

[2] Подібні місця – всюди, напр., ще: 195, 259, 129...

[3] Осел=тіло.

[4] Ще: 288, 318, 376 та по инших місцях.

Сыне Давидов, Лазаря воззвавый
из мудростей земных до небесной славы,
убіть тѣлесну и во мнѣ работу!
Даждь мнѣ с тобою праздновать субботу,
даждь мнѣ ходить во твои слѣды,
даждь новый сей род побѣды,
о сыне Давидов! (Баг., II, 271).

Субота має, як уже сказано, свої символи. Серед них треба, зокрема, одмітити скелю серед моря[5], малюнок, що зробив сам Сковорода, – «In consantia quiesco» або гавань, що оспівує Сковорода:

Inveni portum Jesum. Caro, munde, valete.
Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies.

Також «камінь Данилів», «апокаліптичний за́мок», «рай», «обітована земля» є символом спокою, суботи (198), або «веселка, що спочила на водяних краплинах» (498)... Ці символи є символи спокою серед руху, неспокою, серед зовнішньої бурі світу. Сковорода не лише через свою любов до антитез прийшов до такого уявління про «мир Божій», але й через подвійне поставлення до світу, що спільне йому з усіма містиками: він не вимагає зовнішнього віддалення від світу – це він уважав би, може, за ознаку слабощів, але хоче досягнути внутрішнього віддалення, душевної замкненості від світу, що є передумовою містичного шляху. Напис, що Сковорода його вигадав для свого надгробку: «Мір ловил меня, 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 уважає спокій – ησυχία за перший моральний обов'язок філософа (ησυχίαν ἔχειν καί τά αὑτοῦ πράττειν[6]), так само Плутарх, Плотін, Порфирій, Прокл[7]). Філон зв'язує цю науку з біблійним образом суботи[8]. В отців церкви знайдемо цю науку скрізь, лише вони приєднують до платонічної ησυχία терміни инших античних філософічних шкіл: απαθεία, ανάπαυσις – у Макарія.

Наведемо лише кілька цитат із містиків. Екгарт пише: «коли мене спитають, чого хотів творець, утворюючи створіння, я відповім: спокою. Коли мене вдруге запитають, чого шукають усі створіння в їх природному стремлінні, 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

[5] Див.в нас в таблиці II.

[6] Resp., VI, 496 D.

[7] Плутарх – De profect. in virt., 10, Плотін – III, 8, 6; V, 3, 1; VI, 7, 34; VI, 9, 11. Прокл – In Parm., V, 328, In Alc., II, 117 та далі, Pl. Theol., II, 11. «Мовчання» – Koch, 124 та далі, моя цитована рецензія на «Urania».

[8] De Cherub., 26 (87). M. 154. Цікаво відмітити видання «Филонъ Іудеянинъ: О субботѣ и прочихъ ветхо-завѣтных праздникахъ», Москва, 1783.

є в мирі, наскільки поза Богом, настільки поза миром»[9]. Так само Вайґель: «усе стремління, зітхання та рух створінь відбувається задля спокою, щоб його мати, та не знайти його знизверха, але здобути та досягнути зсередини, через Христа», «Ми утворені для спокою та для суботи», «ми залишили спокій та кинулися в неспокій часу...»[10]. Данієль Чепко віршує: «Людино, джерело та початок руху є спокій, він є найліпше, до нього змагає все створіння»[11]. Подібно й Анґел Сілезій: «Спокій – найвище добро», «чеснота живе у спокою», «Бог нічого від тебе не вимагає иншого, а тільки того, щоб ти для нього впокоївся, немає божественнішого... як те, щоб ні тепер, ні в вічности не рухатися», та зве Бога «кінець та субота»...[12].

Сконстатувати треба, що Сковорода не має ніяких ближчих стосунків до схожих формул «квієтистів». Чи він їх не знав, чи не притягали вони його, ми не можемо, розуміється, вирішити.

22. СВІТ

Мір меня ловил, но не поймал

«Не-робити» це значить – не придавати ваги нічому назверхньому, не прив'язуватись ні до чого зовнішнього. Внутрішня свобода – це цвіт людського життя. Сковорода сам не дав себе піймати світові, принаймні склав для свого надгробку відповідний напис: «Мір меня ловил, но не поймал». Але й у раніших роках свого життя він співав: «остав, о дух мой, вскорѣ всѣ земныи мѣста» (Баг., II, 260), «Кинь весь мір сей прескверный: он-то в точ есть темный ад» (там саме, 261), «блудница мір, сей темный свѣт» (там саме, 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 лише глибокий сон та пустеля... «Увесь світ спить – спить глибоко, протягнувшися... 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.

[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, пор. 5, 28, 228, 243, 252).

[12] Ruh ist das höchste Gut... (I, 49). Die Tugend sitzt in Ruh... (I, 53). Ach, wer in Gott sein End und seinen Sabbat, kommen, / der ist in'n Frieden selbst verformt und aufgenommen (II, 240). Kein Ding ist göttlicher (in Fall du es kannst fassen) / als jetzt und ewiglich sich nicht bewegen lassen (II, 152). Також – I, 38. В зв'язку з поняттям «спокою» стоїть важливе в німецькій містиці поняття «Gelassenseit».

Світ є море, океан, на якому людина «пливе до своєї останньої мети» – до кріпкої скелі божественного буття. На цьому шляху її затримують сирени цього світу, що хочуть спонукати її до сну на спокійній на око тільки стихії: «О влеслива сирено океану! бідна душа, затримана твоїм співом, хоче заснути на шляху, не досягнувши берега» (193). Ці сирени співають «ніжно, солодко, ясно, голосно та найпрекраснішими модними словами» (196). «Кілько знаменитих та славних філософів ми маємо. Усі вони сирени. Вони спокушують у цім житті старих та молодих, що пливуть. Подивись на катастрофи та нещастя тих, що пливуть, та послухай їх крику. Один хотів сісти на капіталі, як Ноєва голубиця на могилі, але під старість попав у руїну. Другий хотів на службі тілу збудувати дім свій, та наприкінці життя засоромився... Чому сирени на воді? Тому, що – в суєті. Вони не хочуть у гавань та на лоно Авраамове, на міцну тверду землю з Ізраїлем, але (залишаються) з Фараоном» (194). Сирени співають про щастя цього світу: «наспівали про багато чудес, що доводять до розпуки серце моє... Є, мовляв, у Європі доктор святий Єремій («Іеремій»). Він знайшов сік трав, що поновлює молодість йому та друзям його... Один лікар живився лише хлібом та водою та жив 300 років без ніяких недуг... Один калмик має такі бистрі очі, що ясніш та далі бачить, ніж далековид. Цим полонили мене солодкоголосі сирени» (191).

Різноманітне зображування принад світу належить до найкращих літературно та найдотепніших сторінок творів Сковороди[1]. Та ці всі принади зв'язані з якимось неспокоєм, незадоволенням, непевністю: «Один занепокоєний тим, що не в знатному домі, не з гарним обличчям народжений та що не тонко вихований; другий жалкує, що хоч він і йде шляхом безгрішного життя, але багато знатних та простих людей його ненавидить та зве безнадійним, негідним, лицеміром; третій шкодує, що не осяг стану чи місця, що давало б йому десять страв на обід, а тепер споживає їх по шість; четвертий мучиться, як би не втратити, правда, важкого, але корисного місця та щоб у неробстві не вмерти з нудьги, – він не роздумує, що немає кориснішої та найважливішої справи, як богомудро кермувати не зовнішньою, а внутрішньою душевною економією[2], себто пізнати себе та зробити лад у серці своїм; п'ятий горює, що почуваючи в собі здібність до суспільної служби, не може через силу кандидатів продертись, щоб його приняли на посаду, начебто самі урядовці мали нагоду бути чеснотними та ніби послуга є щось инше, ніж добрий учинок, та ніби добрий учинок одрізняється від чесноти; шостий турбується, що вже почало сивіти волосся, що з кожним часом зближається

[1] Див. далі параграф про поетичну творчість Сковороди. Українська література знала й раніше прегарні зразки таких малюнків принад світу: напр., відомий вірш у «Перлі многоцінному» Кирила Транквіліона Ставровецького.

[2] «Внутрішня економія» або «господарство» – розповсюджений образ, пор. також у Гоголя – мій нарис, с. 97.

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 запасеться аритметикою та геометричними кубами, пробіжить кілька десятків любовних та політичних історій та проковтне безліч коперніканських пілюль, тоді для нього Платони, Солони, Сократи, Пітагори та вся старовина – лише метелики, що літають над поверхнею землі, в порівнянні з нашим високолетним орлом, який підлітає до нерухомих зір та який перерахував усі острови на океані; тут виринають хвальки, які проповідують та дивуються зродженій у його морі премудрости, яка була захована від усіх старих непросвічених віків, але ж без якої жили незле. Тоді пересуджує цей великий добродій[3] суди всіх віків та, зробившись усесвітнім суддею, ніби ювелір каміння, зі своєї волі то визнає, то обезцінює. А що торкається Моїсея та пророків, то нічого й казати, він не удостоює навіть свого зору цих безглуздих та нецікавих балакунів; його серце болить за них, ніби за тих нічних птахів та кажанів, що влюбилися в нещасну пітьму суєвірства. Все в нього суєвірство, чого його гарячка не може зрозуміти та приняти. Та й дійсно: чи можливе, щоб ці терни могли щось розуміти про премудрість, про щастя, про душевний мир, коли їм навіть не снилося, що Земля є планета, що коло Сатурна є місяць та, може, й не один?» (250–1). Але й правдиве, а не лише ілюзорне знаття про світ не може нам допомогти там, де йдеться про людське щастя, про людське життя: «не є важко знайти шлях, але ніхто не хоче шукати, кожен іде своїм шляхом та веде инших... Проповідує щастя історик, благовітствує хемік, провіщає путь щастя фізик, логік, граматик, землемір, вояк, одкупник, годинникар, знатний та простий, багатий та бідний, живий та мертвий... Усі сіли на катедру вчителів: кожен засвоїв собі цю науку. Але чи це їх справа вчити, судити, знати про щастя? Це слова апостолів, пророків, священників, богомудрих проповідників та просвічених християнських учителів, яких громадянству ніколи не бракує» (251). «Усі инші науки не для всіх, не завжди, не на все та не всюди потрібні. Вчити про мир та щастя є справа лише богопроповідників: вчити про Бога – це вчити про мир, щастя та премудрість» (252–3, пор. Баг., I, 82).

В пізніших творах присуди Сковороди про світ стають щораз різкіші та різкіші, так що часто вони нагадують найгострішу аскетичну літературу. «Зарізкіші, так що часто вони нагадують найгострішу аскетичну літературу. «Загнила вода світських рішень» (445), «Світ носить лише суєтну машкару («лице») віри, як листя проклятої фіги, що має образ благочестя, але відкидає його плоди, покриває своє голе тіло, лицемір або лицевір, суєвір та при-

[3] У Сковороди – «дій», очевидне скорочення від «добродій», що до його навряд чи можна прикласти слово «добро».

крашена труна, Але дух віри та плоди його коли він має?.. Ніколи!» (452). «Що є світ? Ад! Отрута! Тління!» (452). «О світе, що полюбив труд та горе! Як хутко сходиш ти в ад та не повертаєшся. Сатана засліпив око твоє. Ця сліпота є мати життєвих хотінь та тілесних пристрастей. Це хробак невсипучий та вогонь непогасний... Пливучи морем цього світу, я бачу здалека землю святу! О найсолодший блаженний краю! Урятуй 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 шкіру та обдурив ягнята (468). «Життя наше – безперервний шлях»[4]. Цей шлях Сковорода описує з бароковою пишністю образів та слів (оригінальний текст): «Мір сей есть великое море, всѣм нам пловущим. Он то есть окіан, о, вельми не многими щастливцами безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменныя скалы и скалки; на островах сирены, в глубинах киты, по воздуху вѣтры, волненія повсюду; от камней претыканіе, от сирен прельщеніе, от китов поглощеніе, от вѣтров противленіе, от волн погруженіе. Каменные вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то льстивые други, киты суть то запазушніе страстей наших зміи, вѣтры разумѣй напасти, волненіе моря и суета житейска» (478). «Воззри на мір сей. Взглянь на род человѣческій. Он вѣдь есть книга, книга же черная, содержащая бѣды всякого рода, аки волны, востающія непрестанно на морѣ« (484). «Mundus stultorum cavea, errorumaue taberna» (Баг. I, 61).

Горе ти, міре! Смѣх внѣ являеш,
внутр же душею тайно рыдаеш.
Украсился ты углами,
но облился ты слезами,
в нутрѣ день и нощ,
ревность, мятеж, скорбь, тяжба и вражда
день и нощ тя опаляют... (492).

Образ «світу» як неспокійного моря – улюблений образ поезії Сковороди (пор. Баг., I, 118, пор. листи до Правицького з 3.X.1785, 7.X.1787 та 4.VIII.1788)[5].

Суб'єктивний симптом цієї нездібности світу задовольнити потреби людини є та «туга» (тоска) або «нудьга» (скука), що охоплює людину, яка живе у світі та чекає від нього задоволення своїх потреб. Ця «туга» є водночас – стремління до чогось иншого, що знаходиться вже поза межами «світу»[6]...

[4] Вічний образ містиків: пор.мою замітку в «Zeitschrift für slavische Philologie», Literarische «Lesefrüchte», ч. 4-е, пор. Беме Sex puncta theosophica, IV, 27, Гоголь – Письма, II, 106, 112, пор. Миколаєнко в моєму «Нарисі», с. 90 та далі.

[5] Дальші приклади див. в §28-му.

[6] Емоціональна підвалина трансцендентальної методи!

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, будьто пчела, запертая в горницѣ, а солнечный свѣтлѣйший луч, окошка окружающій, зовет ее на цвѣтоносные луга. Сія мука лишает душу здравия, разумѣй мира, отнимает кураж и приводит в разслабленіе. Тогда она ничѣм не довольна. Мерзит и состояніем, и селеніем, гдѣ находится. Гнусны кажутся сосѣды, не вкусны забавы, постылы разговоры, непріятны горничныя стѣны, немилы всѣ домашніе, ночь скучна, а день досадный, лѣтом зиму, а зимою хвалит лѣто, нравятся прошедшіе Авраамскіе вѣка или Сатурновы, хотѣлось бы возвратиться из старости в младость, из младости в отрочество, из отрочества в мужество, хулит народ свой и своея страны обычаи, порочит натуру, ропщет на Бога и сам на себе гнѣвается; то е одно сладкое, что не возможное, вожделѣнное, что минувшее, завидное, что отдаленное. Там только хорошо, гдѣ ея и тогда, когда ея нѣт... Душевное неудовольствіе двер есть всѣм сердечным страстям и внутренним обуреніям. Не виден воздух, пѣнящий море, не видна и скука, волнующая душу; не видна – и мучит, мучит – и не видна. Она есть дух мучительный, мысль нечистая, буря лютая. Ламлет все и возмущает, лѣтает и садится на позлащенных крышах, проницает сквозь свѣтлые чертоги, присѣдит престолам сильных, нападает на воинскіе страны, достает на кораблях, находит на Канарских островах, внѣдряется в глубокую пустыню, гнѣздится в душевной точкѣ...

Вить тоска вездѣ лѣтает
на землѣ и на водѣ;
сей дух молній всѣх быстряе,
может нас сыскать вездѣ.

Един вышній Отец бурю сію в тишу обратить, управить к гавани и душу сродным дѣланіем, будьто браздами и уздою буйную скотину, удержать может» (336–7, пор. Баг., II, 273–4). «А народ скуку нивочто не ставит и к прогнанію сего непріятеля за чрезчур довольное оружіе почитает деньги, вино, сады, музыку, шутки, карты, проездки... О друг мой! Не ничто есть то, что возрастает в великое. Не почитай малым тое, что ведет за собою не мѣлкое. Малая в кораблѣ скважина впущает внутрь страшную стеч. Не думай, что невидное и безсильное есть то же. А народ, одно за то существо почитая, что в кулак схватить может, там боится, гдѣ нѣт страха, и напротив того. Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обовязательностію. Бомба не чугуном опасна, но порохом или утаенным в порохѣ огнем. Скука у древних христіанских писателей названа бѣсом унынія. Чего сія ожившая искра не дѣлает? Все в треск и мятеж обращает, вводит в душу все нечистых духов, ехиднино порожденіе... Зубы его зубы львовы, убивающіи душу» (337–8). «Mundi via, мнится человѣку блага быти, послѣдняя же ея суть Ад» (до Правицького з 7.X.1787).

Та «сум» (уныніе), «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 поверховне. «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 однаково бідні. Невелика радість є для в'язня, що декого за три години, а його за 30 років витягнуть на шафот. Що то за здоровля, що його кінець хороба? Що за молодість, що зроджує старість?.. Не люблю життя, що зазначене смертю, та воно саме є смерть» (192–3)[7].

Отже, все «світське – нікчемне, ніщо...» Та «світ» не є для Сковороди «природа» – усі наведені приклади, до речі, запозичені зі сфери «культури». Але якби ми виписали все, що писав Сковорода на цю тему, то й тоді б ми не знайшли прикладів неґації «чистої» безкультурної природи, натури. Бо «природа» – в якомусь сенсі, який ми далі піддамо аналізі – є саме найвища цінність[8].

Навряд чи потрібні якісь коментарі та паралелі до оцінки світу в Сковороди! Лише про його основні образи, символи світу скажемо кілька слів. Світ Сковорода порівнює з бурхливим, хвилястим морем. Це – прастарий поетичний образ, що його зустрінемо вже в Платона[9], який говорить про життя людське, як про плавання по бурхливому морі... Для Оріґена є світ – «море, з його хвилями та гореччю»[10]. Екгарт хоче витягнути людину зі «скаженого, бурхливого моря цього світу»[11]. В Тавлера людина «везе такий дорогий скарб цим грізним морем»[12]. У Вайґеля, Чепка, Анґела Сілезія та инших поетів бароко (Шпее, Ґріфіюс) зустрінемо знову теж цей образ[13]. Так само розповсюджений – зокрема в емблематичному мистецтві – є образ сирен[14]. Мандрівка світом – прастарий образ, що зустрінемо його й у Платона (сліпий мандрівник!)[15], і в отців церкви[16], і в усій містичній літературі – аж до Беме[17], розенкройцерів, Андрее та Коменського[18].

[7] З цим знову можна порівняти згаданий вірш Ставровецького.

[8] Пор. §28.

[9] Phädon.

[10] Redepenning, I, 311, II, 209.

[11] II, 146.

[12] I, 193 та далі.

[13] Вайґель – Postill., I, 146 та далі, Чепко – 17; про Шпее та Ґріфіюса див. в параграфі про поезію Сковороди (§28).

[14] Див. вище §5.

[15] Phaidros, 270 D.

[16] Напр., в Климента – Quis div. salv., 955. – Redepenning, I, 125.

[17] Sex punkta theosophica, IV, 27.

[18] Пор. Peuckert, 114, 195, 314, 364 та инде: Andrea – «Peregrinus»; Коменський – «Лабіринт світу та рай серця» – в цілій своїй композиції; Беніян.

Та й инші образи та теми, що їх зачіплює Сковорода при своїй критиці світу, повторювались безмежно в усій християнській літературі – від спекулятивно-богословської до популярно-повчальної[19]. Те, що Сковорода дає «оригінального», є лише часове та локальне забарвлення критики[20].

23. САМОПРИНИЖЕННЯ

Tiefe und Höhe sind eins.

Спокій, мир, «суботу» можна осягнути лише на шляху самопринижения. Антиномія етичної науки Сковороди полягає в тому, що обоження є водночас приниження. Науку про иЭщуйт Сковорода зв'язує з наукою про кЭнщуйт, про самопринижения Христове. Страждання Христове, хресний шлях Христів грає в релігійному переживанні Сковороди таку велику ролю, що на підставі цієї риси можна б було говорити про католицьке або взагалі західне забарвлення релігійности Сковороди. «Наслідування Христа» полягає в символічному ході за ним по шляху через розп'яття та смерть до воскресення. Символічна смерть – це й є самопринижения, самовідречення, самонеґація. «Зовнішня людина» має вмерти. Це вмирання зовнішньої людини є «очищення душі», кбибсуйт від душевних елементів, що належать до «зовнішнього» в душі. Тоді виступає в людині захована в ній «внутрішня людина», царство боже... «Зовнішнє» в душі людини є її «самість», її обмежена воля.

«Умалиться сердцем», «умалиться дѣяніем» є одне й те саме (351). Ковалінський змальовує життя Сковороди самого, як таке самозменшення: «Коли Бог означив мені бути в низькому стані на театрі цього світу, то мені треба вже в одягу, в учинках та в поведінці з вищими, урядовими, славними та шановними людьми зберігати пристойність, повагу та завше пам'ятати про мою нікчемність («ничтожность») перед ними» (28).

Самопринижения є, як ми вже сказали, καθαρσις, «самоспустошення»: «принижене серце є те, що не заросло тернами життєвих турбот та справ, а готове одержати правду Божу: звільніться та зрозумійте» (351, пор. 473), «очиститься» (181 та далі), «омийтеся» (там саме), «це блаженна обнова вашої внутрішности» (182), передусім Сковорода вимагає «чистого серця» (189). «Найсильніший та найхитріший ворог є застаріла гадка... Борися щодня та виганяй їх хоч по одному» (238). «Здоровля тіла є не що інше, як мир тілесв

[19] Напр., уся критика наук із метою дати місце етиці, вірі й поза межами християнства – напр., у стоїків (Сенека, Листи до Люцилія), в християн – головна критика нісенітниці цього життя, 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 соціяльного радикала та реформатора. Пор.доречно – В. Скитський: «Социальная философия Сковороды», в «Известиях Горского Педагогического Института», том 7-ий, Владикавказ, 1930, 34–55.

ний, а мир серця є живість та здоровля душі, та як здоровля зроджується після очищення тіла від шкідливої та зайвої вогкости, матері всіх хоріб, так і серце, очищене від підлих світських гадок, що занепокоюють душу, починає продивлятися в захований усередині себе скарб щастя свого...» (259). Товит «выпотрошил сам себе как рыбу... Вынял из нутра своего сердце каменное и печень похоти плотскія, и желч...» (141; також листа 48-го, Баг., I, 84).

Символ самоспустошення та очищення є для Сковороди євхаристія. Його інтерпретація належить до найдивовижніших у цілій історії містики. Сковорода оповідає – у стилі утопії[1] – про мандрівку п'ятьох друзів у невідому країну, «первородний світ», мешканці вдягають їх у нові одяги, подають їм янгольський хліб та нове вино. Лише мандрівників ніщо не задовольняє, й вони мусять проробити лікування у «врачебном домѣ» – «Тут они через цѣлые шесть дней принимая рвотное, в седьмый совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих...» «А какое рвотное лѣкарство принимали они?» – питає один із співрозмовників: виявляється, що це був «спирт», що зветься «євхаристія»: «врачебный дом есть святѣйшая Библія. 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 всіо» (228), «отрѣж и убій, попри волю твою бурную» (Баг., II, 303). Символом цього самознищення є біблійна жертва: «Заколи грѣх в тебѣ, о человѣче! Убій в тебѣ упрямость свою и гордость... Убій для Бога в себѣ самом воловую упрямость» (178). «Сожеч и убить душу свою, разумѣй, отнять от нея власть и силу. Тогда останется в тебѣ один θиміам Божій, спасительное благоуханіе, мѵ́ро міра и помазавшій тебе Дух Господень...» (425). «Убій душу» (Баг., I, 113). Це є для Сковороди справжнє «наслідування Христа»:

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

Сраспни мое тѣло, спригвозди на крест;[2]
пусть буду внѣ не цѣлый, дабы внутрь воскрес.
Пусть внѣшній мой изсохнет,
да новый внутрь цвѣтет; се смерть животворна (Баг., II, 264).

Бо – «як заникає стебло при дозріванні пшеничного зерна, а правдивіше кажучи – заховується в зерні, так уся фігуральна мертвість, доплив до свого притулку, знищується, пожертва життям його» (375).

Воля! О несытый ад!
Всѣ тебѣ яд. Всѣм ты яд.

[1] Ця християнська утопія нагадує Christianopolis I. V. Andreä.

[2] Цей образ побачимо в символічному зображенні на таблиці II.

День, нощ челюстьми зѣваеш.
Всѣх без взгляда поглощаеш.
Аще змій сей заклать?
Се! Упразднен весь ад (454).

Воля – «вам есть и узы, и вереи, и лев поглотившій, и ад, и огнь, и червь, и плач, и скрежет. И не изыдете отсюду, дондеже расторжете узы и отвержете иго воли вашея, яко же есть написано: раздерите сердца ваша» (449).

Вбивство душі, волі, роздертя серця, жертва себе самого не має иншого сенсу, як – дати свобідний вихід обоженій, божественній людині – «новій» або «внутрішній» людині... Внутрішня людина сама вийде на поверхню, просяє, не закрита нічим постороннім. Вбита воля не заваджає вже свобідно виявитися волі божій. «Довірся Богові і зроби його святу волю твоєю. Якщо ти її приймаєш, то вона вже зробилася твоя. Згода волі є єдина душа та єдине серце... Усе відбувається за волею божою, але я з нею згідний, та вона вже моя воля. Чого ж турбуватися?..» (232). «Правдиве щастя... в унутрішньому мирі нашого серця, а мир у згоді з Богом» (233)[3]. «Знову та знову кажу тобі, що кожен, що обожує свою волю, є ворог волі божої та не може ввійти в царство боже» (449). Бо, як ми вже бачили, в волі, що самоствердкується, полягає суть аду. Але Бог виявляється в душі, що зменшується: «ніби виноградина, тим у своїй солодкій силі збагачується, що варить її ... сонце в полудне» (335).

Конкретна наука про чесноти у Сковороди лише намічена: бо самоприниження є, власне, джерело всієї «лінії» дальшої поведінки людини, коли людина досягла ступня, що його можна тепер назвати «обоженням» та «доброчином». Сковорода говорить, щоправда, 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 иноді про високу вартість чернецтва (в листах: Христос – μοναχός; Баг., 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 непотрібний – для нього самого[4], а через те й до загально скептичної постави до чернецтва. Але Сковорода був «ченцем у світі», не в межах зовнішньої інституції, але в рямках «духового монастиря», про який говорив Гоголь[5].

[3] «Миръ съ Богом человѣку» – назва одного з творів Ін. Гізеля, одного з перших етичних творів «київської школи».

[4] Пор. Ковалінський, 12. В кожному разі Сковорода полемізує тут не проти чернецтва взагалі, а проти життя ченців тих часів.

[5] Стремління до «усамотнення» характеристичне, як здається, не лише для Сковороди та Гоголя, але й для Куліша та Максимовича (пор. мій «Нарис»).

З конкретних чеснот Сковорода називає завше три: сумирність (смирение), бідність, самотність...

«Втікай від слави, обіймай самотність, люби бідність, цілуй ціломудреність, дружи з терплячістю, оселися з сумирністю...» (206), – це для Сковороди типове місце. Ті, що шукають, є «кротки, лишены, гонимы, поношаемы» (351). «Плоди» «чистого серця» – «доброжелательство, незлобіе, склонность, кротость, нелицемѣріе, благонадежность, безопасность, удовольствіе, 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. Баг., I, 87–8).

Не треба забувати, що чесноти в Сковороди треба розуміти духово. «Без Бога й багатство, і бідність є прокляті» (487), це значить, його цікавить 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 нього серця, себто не покладає на нього надій» (487). «Немає нічого нещаснішого, ніж багатство серед злиднів» (487). Біднота може бути «багатша за царя. Бідність, що знайшла потрібне, що нехтує зайвим, є правдиве багатство та та щаслива середина, що є ніби міст поміж болотом та болотом, поміж недостачею та розкішшю» (488). Це саме можна прикласти до всіх инших чеснот...

Основні заповіді Сковороди: «самозменшення», «очищення», «спустошення» та й «убивання» себе самого або своїх пристрастей є традиційним добром християнської – та й ще платонічної – етики.

«Самозменшення» вимагає Екгарт, пишучи: «коли людина досягла, що їй хочеться того, чого бажає небагато хто: ганьби, погорди, презирства... тоді вона приходить до миру та правдивої свободи». «Найвищий вершок піднесення паде саме в найглибшу безодню приниження – глибина й висота є одне й те саме»[6]. Або Тавлер: «чим глибше, тим вище: глибина та височінь є єдине», «чим глибше, тим вище, та чим менш, тим більше»; Тавлер радить «зменшуватися дією: коли ти вважаєш, що якась дія або якийсь чин є щось... то було б ліпше, щоб ти не чинив, а повернувся в своє чисте ніщо, в нічого не могти та нічого не вміти, аніж щоб ти стояв серед великої діяльности, внутрішньої або зовнішньої, та позабув би про твоє ніщо»[7]. Те саме в Суза, який вимагає «неробочого дозвілля» або «дозвільного дозвілля», бо «чин чеснотної людини є його нечинність, та його твір є його дозвілля, бо він залишається спокійний від свого чину та вільний від свого твору»[8]. Себастіян Франк підкреслює потребу «зменшити волю»: «єдиний шлях до Бога є відвернутися від власної волі, власної мудрости та власного смаку», «нам узагалі все заборонене, що ми робимо, лишаємо, говоримо або думаємо, та заповідане лише, щоб ми святкували та звільнялися від нашої волі, чину, знаття, мови, думок...», «Бог має бути нашою волею, ми – безвольні...»[9], «Бог має хотіти в нас, щоб ми «були безвольні»[10]. Та в Вайґеля: «Коли хочемо прийти до милости, то маємо з Никодимом стати нічим, малими, низькими, нікчемними перед світом та перед собою самими», в царство небесне «прийдемо найлегше», коли «маємо милість від Бога, самі себе ненавидимо, від себе відрікаємось та себе втрачаємо...»[11]. І Беме молиться: «дай мені Твою волю, щоб я нічого не хотів без Тебе»[12]. Треба ненавидіти «себе самого, свій власний маєток, кров, тіло, хвалу, життя, душу, дух, волю для імені Христа, пізнання та любови»[13]. Та й за Анґелом Сілезієм, «Бог каже, хто себе принижує, той буде піднятий», «найбільше діло, що ти можеш робити для Бога, є – без єдиного слова терпіти та упокоїтись для Бога», «мудрий, що піднявся над самим собою, є спокійний, коли біжить та діє, коли споглядає», «наскільки моє Я в мені слабне та зменшується, настільки Я Бога приходить до сили»[14].

У науці Сковороди про «наслідування Христа» ми чуємо відгук традиційної науки про містичні чесноти: «abdicatio, abrennuntiatio, abnegatio, exprogriatio, resignatio, differentia, та як вони ще инакше звуться»[15]. Католицький містик нових часів пише: «Скинь усю власну волю, усю самість. Будь бідний у бажаннях річей ще більше, ніж у річах самих, будь бідний духом... І коли ти не дістаєш, чого в тебе немає, або втрачаєш, що мав, то утримуй твердий та спокійний стан душі. Відмовлятися – значить прикласти сокиру до коріння дерева самости. Як золото стремить уділ, вогонь догори, так, при-

[6] I, 70, II, 44. Пор. ролю «нудьги» в Гоголя та почасти в Куліша!

[7] I, 171, II, 8, I, 208, також II, 179.

[8] I, 46, 161, II, 140 та далі, пор. також II, 179.

[9] Paradoxa, 181, 251, 334.

[10] Die güldin Arch., CXCV, CCLIIIa.

[11] Nosce te ipsum, 108, 109.

[12] Weg zu Christo, II, 39, також II, 23.

[13] Peuckert, 305. Коменський – там саме, 195.

[14] Оригінальні тексти: Gott spricht: wer sich versenkt, der wird erhaben werden (VI, 145). Das allergrosste 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 kommt (V, 126).

[15] H. Gies, op. cit., 24 та далі.

родно, вільний дух від самоти піднесеться до свого початку, Бога, та з'єднається 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» (Блосіюс)[16]. Ці речення майже дослівно зустрічаємо в Сковороди.

Ця наука зв'язана, як бачимо, з наукою про κάθαρσις – «очищення» душі як основну чесноту або навіть джерело всіх инших чеснот. Цю науку ми знайдемо – розуміється, з иншим забарвленням – уже в Платона[17], Філона[18], Плотіна[19], Ямбліха[20], Прокла[21], відкіля вона перейшла до Ареопагітик[22].

У християнській літературі ця наука з'являється в формі науки про очищення (Ареопагітики) або «звільнення» душі: puritas, nuditas, vacuitas, secessus належать до християнських чеснот[23]. Також у Плотіна[24] знайдемо інтерпретацію науки про катарсис, що йде в цьому самому напрямку...

Природний шлях привів цю науку до містиків. Екгарт пише: «щоб... увільнитися від усіх думок, слів та діл та від усіх образів розуму... ти залишайся вільним та дай Богу діяти»[25]. «Хочу я писати на білій дошці та хочу писати далі, то мушу затерти те, що вже стоїть на ній, та вона не годиться так добре для цього, як коли б на ній нічого не було. Так 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 чесноту[28], Чепко закликає до «чистоти», до «пустоти»[29], а Анґел Сілезій говорить про «очищення», «увільнення»: «твоя душа має бути зовсім чиста, як кришталь», серце має бути «вільне та чисте», «чим більше

[16] Там саме – II та далі.

[17] Phaedon, 69 C, 67 ABC, 83 A, 114 C. 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. 550.

[22] De eccles.hier, VI, 3.

[23] Климент – Stromata, IV, 152; Григорій Нисський – In Cont. Hom., V, XV, De Virginitate, 4; Макарій, Hom., 17, 11; 15, 53; 24, 5; Sandaeus, 290, 307, 324, 359; дальші замітки в цит. статті Попова.

[24] III, 6, 5.

[25] Pfeiffer, 4.

[26] I, 64, 65. Pfeiffer, 91, Bernhart, 196.

[27] I, 157, II, 185, op. II, 110, 113; E. Bergmann, op. cit., 45.

[28] III, 9.

[29] Ellinger, op. cit., 103: вид. Milch-a 252, 262 (ч. 44), 255 (ч. 55).

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 Баадера[31].

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 активізація[32], Ямбліх зве чесноти «до смерти подібними»[33]. У отців церкви такі та подібні формули появляються не лише в зв'язку з аскетичними науками, але також із ідеєю «наслідування Христа» або «смерти в Христі» та ин.[34]. Відсіль виростає містична етика, annigilatio, або, як це висловлює Екгарт – vernihtikeit[35]. За Тавлером, «треба справді знищити себе самого», «стратити себе, як краплину 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 Вайгеля[39]: «Коли ти хочеш з'єднатися 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 пише Чепко: «Єдність із Богом людина нарушила тим, що хотіла мати власну волю; ця власна воля – сутній гріх», «Людина може» з'єднатися з Богом, «вмираючи добровільною смер-

[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 erschüttet 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 entschuttet sich, dass es soll Gott erfullen. (X, 352).

[32] VI, 7, 34. Вже Філон – De poster Caini, 13 (44). M. 234, пор. «Самозменшення» – там саме. 13 (46) M. 234.

[33] Περί σωφροσύνης.

[34] Кор. II, 4, 10–11, Рим. 7, 4.

[35] Пор. також Бернгарда, Serm. in. Cant., 85, 13.

[36] I, 48, II, 54.

[37] I, 11, 3; II, 1, 8; II, 11, 4; III, I, 32, 1; I, 23, 9.

[38] I, 162.

[39] Dialogus de Christianismo, 43.

[40] «Deutsch Theologey», 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 инде.

[42] Peuckert, 362.

[43] Centrum securitatis, IX.

тю, себто відвернувшися від земного, вбиваючи власну волю та чекаючи в тиші та спокої внутрішнього об'явлення Бога»[44]. «Людино, залиши себе та вчись умирати в житті, тоді ти можеш смертю знайти своє спасіння в смерті»[45]. І Анґел 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 смерти», «Самознищення: ніщо тебе не проведе усюди, а тільки знищеність, хто більше знищений, той має більше божественного»[46]. Та і в Ґотфріда Арнольда – подібні мотиви[47]. До цієї самої групи думок належать і ідеї квієтистів, – з Христом бути розп'ятим, страждати та вмерти – це основна нота символіки квієтистів[48].

24. НЕРІВНА РІВНІСТЬ

«Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды, по их вмѣстности. Над фонтаном надпись: неравное всѣм равенство. Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вкруг фонтана стоящіе. Меньшій сосуд менѣе имѣет, но в том равный есть большему, что равно есть полный. И что глупѣе, как равное равенство, которое глупцы в мір ввесть всуе покушаются!..» (340–1). «Всѣ... дарованія, столь различныя, един и той же Дух святый дѣйствует. Так, как, напримѣр, в мусикийском органѣ один воздух разные чрез различные трубки голоса производит...» (329).

В цих обох образах висловлює Сковорода одну зі своїх улюблених думок: шлях кожної окремої людини є індивідуальний шлях, що має значність лише для неї самої. Якраз тому Сковорода не покладає такої великої ваги на установу етичних «приписів», законів, норм, максим... Етичне завдання кожної людини – цілком індивідуальне. Треба йти своїм «власним» шляхом, мати на оці «власні» цілі, кожна людина досягає чогось, що є загально-добре та загально-цінне. Люди не просто рівні один одному, але є одночасно рівні та нерівні між собою. Це – сенс своєрідної науки про «нерівну рівність», що її проголошує Сковорода. Ця наука дуже характеристична для його духової

[44] Ellinger, 37; пор. Milch, 225, 227, 240, про «смерть» Чепко також говорить: 227, 231.

[45] Heckel, 278; Mensch, scheide dich von dir und lern im Leben sterben, / so kannst du durch den Tod dein Heil im Tod erwerben.

[46] Sterb dir, so lebst du Gott (II, 136). Mann muss getötet sein. / All's muss geschlachtet sein. Schlächt'st du dich nicht für Gott, / so schlachtet dich zulezt fürn Feind der ewge Tod (VI, 193). Die Selbstvernichtigung. / Nichts bringt dich überall, als die Vernichtigkeit, / wer metr vernichtet ist, der hat mehr Göttlichkeit (II, 140).

[47] Seeberg, 55.

[48] Див. згадану гравюру на таблиці II.

постаті. Бо ця наука виявляє, що етика Сковороди не є зовсім «абстрактна», «формальна», що його зір спрямований не лише «догори», але водночас і «донизу», – не лише на божественне буття, де «розчинюється», «розпливається», «тане» та «знищується» конкретне людське Я, але заразом і на людину, в її цілій конкретній індивідуальності.

Щоправда, ця конкретність не є конкретність «обставин», серед яких знаходиться людина, не є конкретність її зовнішньої постави у «світі», зокрема соціяльному. Конкретність, індивідуальність, принцип «нерівности», на який має орієнтуватися людина, не лежить у зовнішньому світі, але в найглибших глибинах людської душі. Здійснення цієї нерівности осягаємо, йдучи не «шляхом найменшого відпору», йдучи не шляхом виконування всіх своїх бажань та цілей, які ставить перед людиною її «зовнішнє» життя. Навпаки, треба відвернутися від «зовнішности», звільнити від неї своє єство, що заховане десь глибоко, та одкрити 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 випадковости обставин зовнішнього світу. Не можна знайти свого етичного місця у світі «тут» або «там»...

«Не знаємо, як шукати. Багато дехто шукає по імперіях кесаря Августа, в часах Тиберієвих, у країнах Пилатових і т. д. ... Шукай ліпше: немає тут («нѣсть здѣ»). Багато дехто волочиться по Єрусалимах, по Йорданах, по Вифліємах, по Кармилах, по Таворах, винюхує поміж Евфратами та Тиграми... Знаю, гукає янгол: шукаєте розп'ятого Ісуса. Немає тут, немає! Багато дехто шукає в високих світських почестях, у розкішних будинках, у церемоніяльних бесідах і т. д. ... Багато дехто шукає, позіхаючи, на всеблакитному небі, на сонці й на місяці, в усіх Коперникових світах... Немає тут! Шукають у довгих молитвах, у постах, у священних обрядах... Шукають у грошах, у столітньому здоровлі, 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, часу, від тіла та крови! Скажу ясніше: що було б, якби щастя поклав Бог у Америці або на Канарських островах, або в азійському Єрусалимі, або в царських палацах, або у Соломоновому віці, або в багатстві, або в пустині, або в уряді, або в науках, або у здоровлі?.. Хто міг би осягти ті місця? Як можна всім родитися в тому самому часі? Як усім уміститися в одному уряді або маєтку («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 чину, не від країни, не від добутку... Якби країна була єством або есенцією щастя, то всі не могли б бути щасливі... Бог не прив'язав щастя ні до часів Авраамових, ні до кордонів Соломонових, ні до царства Давидового, ні до наук, ні до маєтків, ні до при-

родних талантів, ні до добутків – тим-то він не всім одкрив шлях до цього (усього) і є праведний у своєму вчинку» (222). Тема «Немає тут» знову розвинена в діялогу про «душевний мир» (313–331), вона є провідною думкою більшости міркувань цього діялогу; у своєму останньому творі «Потоп зміин» Сковорода переняв свою харківську вступну лекцію (вище цит.) майже без змін та склав із св. Письма «симфонію» на тему «Немає тут» (524–8).

Таким чином, щастя полягає не в зовнішніх обставинах життя, а в людині самій, «у нас самих». «Хочеш бути щасливий? Не шукай щастя за морем, не прохай його в людини, не мандруй по планетах, не тиняйся по палацах, не повзай по кулі земній, не ходи по Єрусалимах... За гроші ти можеш купити село, справа важка, бо обхідна, а щастя, як необхідна необхідність, дарується скрізь та завше задурно» (62). «Куди тебе чорт жене? Повернись у дім свій» (76, за Лукою, 8, 39). «Не можна знайти поза собою. Дійсне щастя є в нас» (146). «Шукаємо щастя по країнах, по віках, по статтях, а воно скрізь та завше з нами; ми в ньому, як риба в воді, воно коло нас шукає нас самих. Немає його ніде, бо воно скрізь. Не шукай його ніде, коли не знайдеш скрізь» (223). «Цей мир, ніби неоціненний скарб у нашому домі, в нас самих захований. Можна сказати, що воно бездомним волоцюгам у голову не приходить, що порозкидали серце своє по пустих зовнішностях» (229). «Щастя наше в нас... хай ніхто не чекає щастя від високих наук, від шановних посад, від добутків...» (344). Такі та подібні цитати можна виписувати без кінця...

Щастя в нас – це для Сковороди значить «царство боже – в нас» або сам Бог у нас... «Царство боже не так приходить, як гість до гостей, щоб можна його зустрінути, як воно виникає із-за гір, із-за моря, з-за 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 рай[3], і ад[4] – у нас самих...

Ця глибина Я означує собою індивідуальний шлях людини – в її стані та професії, але «професія» є для нього щось инше, 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. Тим-то Сковорода піддає своїй радикальній критиці лише чинність у «професії» без «покликання», отже, в тій професії, для якої людина не є покликана – та й утворена – Богом. Це є праця в чужій для людини професії. А чинність людини у світі має означуватися за внутрішнім покликанням, за почуттям покликаности, обраности, «здібности»...

[1] Пор. 62, 525 та в инших місцях. Дивним чином, «царство Боже в нас» один модерний письменник (I. Tvrdý: Filosofia u Slovanů) вважає за щось оригінальне, не знаючи, що це речення – лише цитата з євангелія.

[2] Пор. 330 та по инших місцях.

[3] Пор. 146, 177, 203, 229, 263 та скрізь.

[4] Пор. 72, 230, 235 та по инших місцях.

«Хочеш бути царем? Для чого єлей, вінець, скипетр, гвардія? Дістань собі згори серце царське» (205). Треба рішитися стати на шлях, для якого людина «призначена», а то повстає змагання до всього можливого: «я бажав би бути людиною високого уряду, щоб мої підлеглі були сильні, як росіяни, чеснотні, як старі римляни, щоб у мене був дім, як у Венеції, а сад, як у Флоренції, щоб я був розумний та вчений, та благородний, багатий, як бугай...» і в стилі самопародії Сковорода виправляє помилку: «багатий, як жид, сильний, як бугай, красний, як Венера, спокійний, як однодворець... хвостатий, як лев, головатий, як ведмідь, вухатий, як осел...» (212–3). Та особа, що репрезентує в діялогу самого Сковороду, відповідає: «ти з твоїми витребеньками подібний до верби, що бажає заразом бути й дубом, і кленом, і липою, й березою, і смоквиною, й маслиною, і 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 нараз досягти всього. Але людина цього й не потребує, єдине є для неї добре та гарне: «Повітря та сонце завше з тобою, а все те, що біжить від тебе, знай, воно чуже, та не вважай 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, піти навіть на найвищу посаду, не міркуючи ні трохи над своєю спорідненістю («сродность»)... Без сумніву, вони певні, що щастя до одного якогось стану або маєтку прив'язане, хоч сто разів чули про царство боже, що коли його хто знайшов та покорився (Богові), принявся за природне покликання («званіе»), тому легко придається все инше... Стократ щасливіший чабан, що пасе вівці або свині з природою, ніж священик, що бореться проти Бога» (326). «Сто сродностей, сто званій, а всѣ почтенные, яко законные» (327). «Бог скрізь і всяк є в усякому стані, коли в нього з Богом входити» (340).

Покликання до цієї або тої професії, до того або иншого життєвого шляху базується на єстві цієї або тієї людини, на її природних задатках, на її «природі» або «спорідненості», як висловлюється Сковорода. «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 моє слово: чим хто згідніший із Богом, тим мирніший та щасливіший. Це значить: жити згідно з природою... Але це помилка... коли хто, перемішавши рабську та панську природу в єдність, обирає собі за провідницю 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 народжена». Бо вона не має «дійсної дбайливости та невтомної праці...» «Відкіля праця, коли нема охоти та дбайливости. Відкіля охота без природи? Природа є перша всьому причина та саморухлива пружина. Вона є мати охоти. Охота є горіння, нахил та рух... Вона змагає до праці й радіє з неї... Праця є живий та невсипущий хід цілої машини до того часу, поки не зродить досконале діло, що сплітає для Творця вінець радости. Коротко сказати, природа запалює до діла та укріпляє 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 залишається 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 працьовника праця, коли вона природна. З якою радістю жене зайця хорт! Яке захоплення, коли тільки подано сигнал до ловлі! Як насолоджується працею бджола, збираючи мед... О Боже мій! Найгірша праця є солодка з тобою» (327, так само 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 сміятися... А коли вже вовк зробився чабаном, ведмідь ченцем, а кінь радником, то це не жарт, а біда... Хто бореться з природою, є вбивець самого себе. Що за мука працювати в неспорідненому ділі. Навіть розмова без охоти важка...» (334, Баг., II, 163). «Ліпше бути природним котом, ніж із 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 послано, коли не призначено? Як призначено, коли не покликано? Як покликано, коли ти не для того народився... Відкіля такий потік безбожности? Відкіля суєвірство, лицемірство, єресі? Чому християни сміються над святою Біблією? Хто псує та розкладає всякий обов'язок? Неспорідненість. Хто вбиває науки та мистецтва? Неспорідненість. Хто збезчестив стан священичий та чернечий? Неспорідненість. Вона є для кожної справи внутрішня отрута та вбивець». Коли для якої справи не народився, «себто ти й не записаний на небесах», а нею займаєшся, то це «нісенітниця, вживати драбину, що підносить від земної підлоти вгору, на те, щоб сходити в безодню» (349 та далі).

Сковорода зве почуття «спорідненості», почуття покликання «Мінервою»: «Здається, що божественна сила в людині, яку побуджує до спорідненого,

звалася в старих єгиптян Ізіс, у греків Αθηνα, Athena, у римлян Minerva, себто Natura» (329, 331 та далі). Ми не потребуємо стежити за тим, як Сковорода зв'язує свої думки з мітологією... «Будь задоволений долею твоєї природи:

tu nihil invita dices facies-ve Minerva:
qua natura negat, scillicet illa fuge.
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.

«...Кожен має пізнати свою природу та спитати: що подобається Богові» (341). Сковорода інтерпретує в сенсі своєї теорії й Сократівського демона (331 та далі). Ковалінський, даючи виклад відповідних думок Сковороди (20 та далі), зазначує, зокрема, як зв'язана наука Сковороди про покликання з иншими 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 диявола. «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 діялогу «Брань Архистратига Михаила с сатаною»): «Не орю, не сію, не купую, не воюю та відкидаю всякі життєві турботи. Що ж я роблю?.. Благословляючи Господа, оспівую воскресення його» (416). Це зовсім не значить, що Сковорода стояв у протилежності до власної «теорії». «Признаюсь, мої друзі, перед Богом та перед вами, що зараз як стій кину теперішній стан, хоч у ньому постарівся, та стану останнім гончарем, як тільки почую, що досі був у ньому без природи, маючи спорідненість до гончарства. 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 Сковороду оповідають анекдоти, що їх зміст – та сама думка[5]. Залишивши педагогічну діяльність, Сковорода не обрав ніякої иншої; спроби декого з його друзів спонукати його стати ченцем не мали успіху (12, 23). Коли губернатор Щербінін зробив спробу вжити Сковороду для якоїсь «корисної» праці, то він дістав від Сковороди відповідь, яку Ковалінський передає в повній згоді з одним із листів самого Сковороди (Баг., I, 114–116): «Світ подібний до театру: щоб грати в театрі з успіхом та похвалою, беруть ролі відповідно до здібно-

[5] Коли ці анекдоти й вигадані, то вони цілком відповідають поглядам самого Сковороди, про які ми розповіли вище.

стей... 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... Якби я почув сьогодні... що можу без страху рубати турків, то сьогодні ж таки прив'язав би гусарську шаблю, вдягнув ківер та пішов би до війська... Нахил, охота, задоволення, природа, сила божа є те саме...» (24–5). Ковалінський уважає, що Сковорода і в своєму житті пішов за своєю власною теорією (25, 28). Як ми знаємо, постать Сковороди зробила на сучасників – та й на частину нащадків – не менше враження, коли не більше, ніж його наука. Ми не займаємося тут біографією Сковороди, але сконстатуємо лише цю його рису.

Не треба думати, що Сковорода вважав свою долю грати просту особу на театрі цього світу – за нещастя... Але він і не ставив свого «покликання» за нижче та навіть за рівне з иншими. Сковорода дав у одному зі своїх віршів, у відомому «Всякому городу нрав і права», картину українського світського життя того часу. Але не лише цей гарний вірш, а й інші свідоцтва вказу́ють досить ясно, що становище Сковороди до инших функцій на театрі світу було досить презирливе, що в його «самозменшенні» була добра частка аристократизму. Коли він і ставиться до деяких «покликань» (зокрема сільського господарства та до... військової професії – пор. с. 342 та далі) примирливо, то інші професії навряд чи заслуговували б у нього на ймення «покликань», – вони є для Сковороди лише об'єктом сатиричного малюнку.

Наведемо тут знамените «Всякому городу...» та зупинимось на деяких пунктах цієї пісні, що її дехто вважав за вияв повного етичного релятивізму Сковороди:

Всякому городу нрав і права;
всяка имѣет свой ум голова;
всякому сердцу своя есть любов,
всякому горлу свой есть вкус каков.
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только не йдет с ума.

Петр для чинов 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 не йдет с ума.

Тот непрестанно стягает грунта.
Сей иностранны заводит скота.
Тѣ формируют на ловлю собак,
сих шумит дом от гостей, как кабак.
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
а мнѣ одно только не йдет 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 не йдет с ума.

Тот панегирик сплетает со лжей,
лѣкарь в подряд ставит мертвых людей,
сей образы жировых чтет тузов,
Степка бѣжит, как на свадьбу, в позов.
(А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,
как бы умерти мнѣ не без ума)[6].

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).

Так само й наслідування оди Горація (II, 16) загострене до повної неґації «світу», українізуючи Горація, Сковорода переглядає всі стани та професії, щоб сказати їм усім своє «ні!». Тому він неспокоєві та турботам усіх людей протиставляє свою долю: «А мнѣ судьбина дала грунт убогій и от муз чистых греческих немного духа напитись и пренебрегати мір сей проклятій» (Баг., II, 291 та далі).

Сковорода підкреслює, що «є лише небагато таких, які стремлять до правди божої» (346). Він підносить – це можна скорше побачити з тону та патосу цих місць, аніж з аргументації та змісту – «покликання» «богослова» над усіма иншими (344 та далі). «Світ», здебільша, він відкидає геть чисто: «мір же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣненных, торжище блудников, улица страстолюбная, пещ, распаляющая похоти, пир бѣснующихся, лик и коровод пяно-сумазбродных, и не истрезвляется, дондеже изнурятся, кратко сказать, слѣпцы за слѣпцем в бездну грядуще. Блажен муж, иже не идет на путь его» (467). «Мір есть орѣх, червом растлѣн, слѣпец без очей и вожда, медвѣдь, влеком за нозди своя, раб Сатанѣ, плѣнник діаволу, львина ограда...» (422). «Мір есть – пир бѣснующихся, торжище шатающихся, море волнующихся, ад мучающихся» (451).

[6] Додаю останніх два рядки, що їх, очевидячки, через помилку переписувача в цій строфі немає.

Аристократизм Сковороди найсильніше виявляється, мабуть, там, де він відкидає загальноприняте як фальшиве та диявольське. «Світська гадка не є чиста вода в серці чоловіка, а болото, κοινόν=coenum, пристановище для свиней та чортів» (220). Ця етимологія слова κοινόν повторюється ще раз із указівкою на історію сотника Корнелія в «Діях апостолів» (419, примітка 649а). «Гидке лежить у римському commune, 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, тлінність», 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 приняти не може» (220). «Vero bonus homo, id est Christianus, corvo est rarior albo» (Баг., I, 61). «Contemno Croesos, non invideo Iuliis, despicio Demosthenes, miseror divitum: obtineant sibi quaelibet» (Баг., I, 48).

Лише висновком із науки Сковороди про покликання є його твердження, що шлях чесноти (=покликання, природи, спорідненості) є легкий. До цього переконання прийшов, щоправда, Сковорода не без сумнівів: у його байках (60 рр., оброблених 1774) знайдемо, щоправда, протилежний погляд (напр., Баг., I, 159)[7]. Але вже свої виклади 1766 Сковорода почав словами: «Дяка блаженному Богу за те, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним...»[8] (62, пор. 63–6, пор. також 191). «Сирени – проголошують: «Χαλεπά τά καλλά» (203). «Пуста слава є важча за правдиву... Чи не важче собаці вхопити тінь, ніж правдивий кусок? Ось перед тобою яблуня! Схопи та подай мені тінь...» (204). «Найтісніший, найжорстокіший та найкрутіший шлях буває легкий, коли Бог сам показує шлях до цілі. Та, розуміється, вказує тому, кого родив для цього» (346).

Діялог «Брань Архистратига Михаила с сатаною» присвячений цілком темі – «легко бути добрим» (415 та далі), в инших манускриптах ця тема сформулована: «дуже важко бути злим, легко бути добрим» (416, примітка 643). «Потрібність із трудністю так не сполучуються, як світло із темрявою («Нужность со трудностью так не вмѣщается, как свѣт со тмою»)... Покажіть мені, де живе трудність? Чи не в аді? Вірую, Боже, що там живе труд та недуга, скорбота та зітхання. Але чи там потреба? Ах! Там її і не бувало. Її при-

[7] Це один із небагатьох випадків, де ми помітимо еволюцію поглядів Сковороди. Правда, в раніших листах (що ми їх, не бажаючи поширювати досліду, залишаємо без уваги) багато проблем викладено трохи инакше, але це, можливо, з педагогічною метою, адже ж вони писані до учня, Ковалінського... Праця Ковалінського (в «Записках харківської дослідної катедри іст. культури») про розвиток етики Сковороди нас не переконує. Пор. ще лист до Ковалінського з р. 1762 (Баг., I, 42).

[8] Щоправда, Сковорода переробив цю лекцію (як він сам ізгадує у примітці до неї) 1780 року.

сутність ад обертає як стій у рай. У аді робиться все, що потрібне, зайве, обхідне, непристойне, осоружне, шкідливе, гидке, мерзотне, зле, негарне, погане, повне мук, нечестиве, богомерзьке, прокляте, світське, тілесне, тлінне, вітрене, дороге, рідке, модне, турботне, руйнівне, загинне, адське..» (432)[9]. Не треба забувати, що уявління Сковороди 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 Сковорода... «Блаженний, хто володіє собою. Це є царство боже! Немає за нього легшого, бо немає потрібнішого, та немає потрібнішого, бо немає природнішого. Та що є Бог, як не в нас полум'яна, ніби вугіль, що искрами дихає, ця блаженна природа...» (435).

Діялог «Пря Бѣсу с Варсавою» обговорює ту саму тему, та Варсава, себто Сковорода, сам визнає свій гріх у тому, що він раніше тримався помилкового погляду; не бракує навіть натяку на згадану байку (433). Сковорода виправляє свій погляд у тому сенсі, що шлях «тісний, вузький, важкий є одне й те саме...» Але шлях чесноти «дійсно незручний та важкий для злих людей. Та вони самі за собою тягнуть труднощі. На шляху божому труднощів не знайдуть та ніколи їх немає. Злоба сама собою обертає добро у шкоду, отруту, труд та хоробу» (477). Дух, що перетворив добро в хоробу, є сатана сам (457).

Сковорода цитує слова Епікура: Χάρισε τή μακαρια φύσει, δτι τά αναγκαία εποίησεν εύπόριστα τά δέ δυσπόοιστα ούκ αναγκαΐα, які він так перекладає: «Благодареніе блаженному Богу за то, что сделал нужное нетрудным, а трудное ненужным»... Відцілля й повторні похвали Епікурові (вже в «Байках», Баг., II, 169; але з Епікура нічого иншого, крім цього речення, Сковорода ніколи не наводить!), які досягають вершка в віршах «Саду Божественных пѣсней»:

Так живал афинейскій, так живал и еврейскій
Епикур Христос (Баг., II, 286),

спільні обом, ніби «радість» обох...

Часто вважають, що наука про «нерівну рівність» є щось специфічно Сковородине. Міркуємо, що це не так. І в цім – однім із центральних – пункті свого світогляду Сковорода не віддаляється дуже від тих традицій – платонізму, отців церкви та містиків – до яких він близький у инших точках. Лише, як і в більшості инших пунктів, він надає своїм поглядам своєрідну формулу, зв'язує їх зі своєю сучасністю та вливає їх у форми літературного стилю, що панував тоді на Україні.

Тема «нѣсть здѣ» – веде нас до Платона та до характеристики ідеального буття в його Симпосіоні[10] (це місце дуже нагадує одне місце Ареопагітик[11]).

[9] До цього доповнення – етимології імен на с. 433.

[10] Symp., 211 AB.

[11] De divinis nominibus, 4, 7.

Філон обговорює ту саму проблему: «злий гадає, що Бог знаходиться в одному місці, не обіймаючи, але так, що (місце) його обіймає»[12]. Надчасовість та надпросторовість божественного буття – звичайна тема святоотцівських писань. Німецька містика переймає цю тему і надає їй особливе забарвлення, – проти «зовнішнього християнства» полемізує Екгарт: «Ти не потребуєш шукати його (Бога) тут або там, він не є далі, ніж двері серця», «люди шукають миру в зовнішніх речах: у місцях та формах життя, людях або ділах, у відсутності дому, в бідності та приниженні... Але це все є ніщо та не дає миру», бо «ніщо так не заваджає душі пізнати Бога, як простір та час»[13]. «Зміна місць та переконання, що десь инде є ліпше (розуміється, з релігійного пункту погляду «ліпше». – *Дм. 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 Ляйпціґ або Вормс, не цей або той дім є наша батьківщина та житло»; «коли ти знаходишся в якомусь місці та почуваєш огиду, вагу та неприємність, то ти бажаєш иншого місця, щоб утекти від цього всього та ліпше мати спокій та щастя... з одного дому – в инший, з одного міста – в инше, з одного села – в инше, з одної посади – на иншу, з одної країни – в иншу... Та що ти міркуєш найти це назверх у створіннях, то причина цьому така, що ти не знаєш твоєї правдивої батьківщини, твого рідного краю, що царство Боже є в тобі, спокій та радість у Бозі є в тобі самому», «коротше, ти не знайдеш миру, задоволення та щастя поза тобою, ні в царствах, ні в дорогих тканинах, ні у співах, ні в гарфах, ні в гармонійних струментах, ні в приятельських сходинах, ні в товариствах, ні в вині, ні за розкішним столом, ні в насолоді жінками, ні в царській писі та честі, ні в танцях та грах, ні в поезії, ні в книгах та писаннях, ні в здоровому тілі, ні в цілому світі, а лише в Бозі, в тобі самому, а зовсім не поза тобою»; хто гадає, що «не всі місця є одне й те саме місце, але що в одному місці має надію знайти більше насолоди та радости, ніж у иншому, той ще не знає, що таке Христос та де його батьківщина»[17]. Те саме читаємо в Беме: «Тому душа не потребує довгої мандрівки, коли вона відділюється від тіла, бо на місці, де людина вмирає, є небо та ад, та людина-Христос живе скрізь,

[12] Leg. alleg., III, 2, (6). M. 88.
[13] I, 106; II, 9; I, 137.
[14] I, 9, I.
[15] 47.
[16] E. Seeberg, 520.
[17] Vom Ort der Welt, 47, 48. 99. Der güldene Griff, 34.

скрізь є Бог та диявол...»[18]. Те саме читаємо і в Коменського[19], і в Чепка[20], і в Анґела 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 Теерстеґена[22].

«Царство Боже в нас» (Лука, 17, 21). До цього місця нав'язуються міркування всіх містиків. Само собою зрозуміле, що ми зустрінемо це речення в Екгарта, в Суза[23], у Вайґеля, 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 дусі»[24]. «Я ніколи не міг би прийти в небо, якби 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, якби 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 Анґел Сілезій: «небо в тобі та також і муки адські», «людино, коли рай не буде наперед у тобі, то вір мені напевне: ти не прийдеш туди ніколи», «царство боже в нас»[27].

Та навіть і сама Сковородина формула «нерівна рівність» не є чимось новим. Бо в цій чи тій формі ми зустрічаємо обидві її сутні частини – твердження про те, щоб іти за (своєю) природою, та твердження про індивідуальність етичного шляху кожної людини, та зустрічаємо саме переважно в теоретиків та практиків містики. Прибічниками етичної одноформности, одностайности, противниками індивідуалізму були часто-густо саме противники містики. На всякий спосіб таких противників було немало.

[18] De tribus princ., 19, 72; пор. Peuckert, 290.
[19] Labyrinth, XXXVII.
[20] Ellinger, 103, вид., W. Milch-a, 7.
[21] Mensch, geh nur in dich selbst! Denn nach dem Stein der Weisen / darf man nicht allerorts in fremde Lande reisen (III, 118). ...wend ich mich, um Gott zu finden, nirgends hin (I, 95). Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier (I, 25).
[22] Пор. «Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten», cit. 324–5, 333.
[23] Екгарт, I, 82, Сузо, I, 82.
[24] Vom Ort der Welt, 68, 98.
[25] Kurzer Bericht... Cij. 1. r, op. Scholasterium christianum, 177.
[26] Aurora, XXII, 46, Erist., XII, 48, Aurora, XIX, 24.
[27] Чепко; Ellinger, 103; Анґел Сілезій – Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual (I, 145). Mensch, wird das Paradies in dir nicht erstlich sein, / so glaube mir gewiss: du kommest nimmer drein (I, 295). Das Himmelreich ist innwendig in uns... (I, 298). Das Reich Gottes in uns... (VI, 166).

У Платона та стоїків лише намічена наука про κατά φύσιν, όμολογουμένς τή φύσει ζήυ, secundum naturam vivere, «життя за правдивим голосом природи» знаходить обґрунтування в Філона[28] та підтрим у Письмі[29]. Отці церкви (вже Тертуліян) переймають цю науку та зазначують саме різноманітність життєвих шляхів людей; образи, якими послуговуються отці церкви та містики, дуже різноманітні. В гоміліях Макарія читаємо, напр.: «Як гончар топить піч у відповідній мірі, ставлячи горщик у вогонь, не загаряче, щоб посуд, що буде довго опалюватися, не порепався, але й не замало, щоб він не попсувався, опалившися недостатньо; так само й мастер золотого та срібного ремесла робить належний вогонь; коли він вогонь присилить, то срібні та золоті вироби розпливуться та попсуються; людський розум може приспособити вантаж до сили тварин – верблюдів або инших, що його носять...; ще відповідніше дозволяє Бог, що знає силу людських посудів, впливати (на людей) ворожим силам», – иншими словами, спокуси відповідають індивідуальним датам людини[30]... Максим Сповідник користується иншим образом: впливом сонця на різні річовини: «бруд твердне від сонця, віск – м'якне»[31]. І світські професії приймають на увагу отці церкви, напр., Климент Олександрійський[32]. Поняття «професії» та «покликання» є темою філософування Томи Аквінського, який приходить до висновку: професії є «служби», «обов'язки» (officia), що їх людина має виконувати в житті і що цілком визнані з етично-релігійного пункту погляду[33]. Але й містики цілком визнають права та шляхи індивідуальної людської «природи». Екгарт пише: «Треба більш уважати на характер (Art) людей... та не нехтувати нічиєю властивістю. Кожний може утримати свій добрий характер... Змінювати свій характер – це приводить до непевного єства 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 однаково на різне тісто; бо з одного робиться добрий хліб, з другого – гливкий, а з иншого знову ще гливкіший. У цьому не винне тепло, а річовини, що не є однакові. Так само й Бог не впливає однаково в усіх серцях»[34].

[28] Resp., 370 AB, 374 E, 395 B, 424 A, 425 E, 454 B та далі, 485 A та далі. De vita Mois., I, 9 (48). M. 88, пор. Прокл – у Коха, op. cit., 88.

[29] Cupax., II, 21 та далі. Кор., I, 7, 20.

[30] Добротолюбіе, III, 252.

[31] Там саме, III, 230.

[32] Stromata, III, 529.

[33] IV Sent. 26, 1, 2–4; пор. Maurenbrecher: Stellung Thomas von Aquino zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Lpz., 1898, N. Paulus: Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, «Historisches Jahrbuch», 1911, XXXII, 725–755.

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 вміють. Це все є благодаті, що їх творить дух божий. Знайте, що коли б я не був священиком та в ордені, я вважав би за щось велике, коли б умів робити чоботи, й я волів би заробляти хліб своїми руками... Діти, нога та рука не повинні хотіти бути очима. Кожен має робити своє діло (Amt), що Бог йому дав, хоч яке просте воно, але цього діла, може, иншому несила робити. Та й із сестер кожна має робити своє діло... А з того, чи ти вдоволений цим чи ні, ти повинен пізнати та треба пізнавати, чи є твоя робота спрямована лише до Бога»[36].

Те саме підносить Валентін Вайґель: «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, тим-то 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 і веде свої справи з великими труднощами та на шкоду иншим людям»[37], тут не грає принципової ролі те, що Вайґель висуває поруч із етичною проблемою, так би мовити, «астрологічну психотехніку», – до речі,

[34] Eckhart-Breviarium, Lpz., áÍç đîęó, 68. Pfeiffer, 21: «Diu sunne wirfet iren schîn in den luft unde der luft empfâhet daz lieht unde gît ez deme ertrîche unde gît uns in deme selben, daz wir erkennen underscheit aller varwen. Nú swie daz lieht sî förmelich in deme lufte, ez ist doch weselich in der sunne: der schîn gĕt eigenlich úz der sunne und entspringet in der sunne unde nicht in deme lufte»; 490: «Sô man einen bakoven heitzet unde das în leit einen teig von habern und einen von gerstern und einen von roggen und einen von weizen, nú ist niht wan ein hitze in dem oven unde würket doch niht gelîch in allen teigen; wan der ein wirt schone brôt, der ander wirt rúcher, der dritte aber rucher. Daz ist nicht der hitze schult, mér: der materien, die ungliech ist. In gelîcher wise würket got niht gelîh in allen herzen...»

[35] Видання J. Hamburger, Prag, 1872, II, 281; I.

[36] I, 187 та далі. Пор. E. Lehmann, op. cit., 96.

[37] Nosce te ipsum, 46.

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 сяє сонце без різниці, але що чорне залишається темне та неосвітлене, а жовте не дістає стілько (світла), що біле, в тому не винне безстороннє сонце, а шкло саме є перепоною»[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 лишають 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 Анґел Сілезій висловлює основну думку «плюралістичної етики»: «Друже, чи повинні ми всі завжди кричати те саме? Що це була б за пісня, що за спів?», «Який ти є, такий на тебе має вплив: сонце розм'ягчує віск та робить твердим бруд, так Бог творить, в залежності від тебе, життя або смерть»[40].

Трохи песимістично забарвлений символ життя як театру – де окрема особа грає цю чи ту ролю[41] – починає свою історію, ймовірно, від театру маріонеток у «Законах» Платона[42]; 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. Франка[44]. Життя – театр, «гра» – в Чепка[45]. Образ театру повертається знову в романтиці – у Кляйста[46] та Зольгера[47], – в одного виявляє цей символ безнадійний песимізм, у другого є романтично «іронічний»[48]...

[38] Der güldene Griff, 44.

[39] E. Lehmann, op. cit., 107.

[40] Freund, solln wir allesamt nur immer eines schrein, / was wird das für ein Lied und für Gesinge sein? (I, 267).

Wie du bist, so wirst du gewirket.
Die Sonn erweicht das Wachs und machet hart den Kot,
so wirkt auch Gott nach dir das Leben und den Tod (V, 58).
Ще – I, 266, 268.

[41] H. Gomperz: Lesauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit, Jena–Lpz., 1904. Глава про Плотіна.

[42] Leg., 644 D та далі.

[43] III, 2, 16; VI, 9, 9.

[44] Paradoxa, 16.

[45] E. Cassirer: Idee und Gestalt, Berlin.

[46] Вид. Milch-a, 22: «Das Leben ein Schauspiel. Was ist dein Lebenslauff und Thun, oh Mensch? Ein Spiel...».

[47] Philosophische Gespräche, I, Berlin, 255, 1817.

[48] Пор. E. Benz: Das Todesproblem bei den Stoikern, Stuttgart, 1931; він наводить, і зокрема, приклади вжитку символу життя – театру – зі стоїчної філософії.

«Легко бути добрим» – це стара тема християнської літератури. Та ще в Філона ми її зустрічаємо[49], але він так само неконсеквентний, як і Сковорода, й иноді висловлює протилежну думку[50]. Климент[51] висловлює ту саму думку, що її знайдемо і в Екгарта: «Чеснота робить неможливе можливим, навіть легким та солодким»[52]. За Коменським, усе з Богом є «легке та зручне»[53]. А для Анґела Сілезія «спасення легше осягти, ніж засудження...» (так само в Чепка!), «царство боже та його життя завоювати легко...»[54]. Навіть дивовижне захоплення Епікуром зустрінемо в отців церкви, а саме Григорій Назіянський похваляє його за відому нам уже думку, що її наводить як цитату Климент[55].

Як сказано, ці вказівки на традиційний характер думок Сковороди зовсім не зменшують його постаті, – бо що ж у містиці є нове та «оригінальне»[56].

25. ПЕДАГОГІКА

Єдина професія, де Сковорода працював у житті, була педагогічна. Залишив – чи, ліпше, залишав – він її не з власної волі. Пізніше він дав у найпопулярніше написаному зі своїх діялогів «Благодарный Еродій» (459–477) нарис своїх педагогічних поглядів.

Педагогічні проблеми, як легко бачити з цього діялогу та почасти з замітток на педагогічні теми в инших 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 инших творах Сковороди. З гумором оповідає Сковорода про виховання того часу, про «багатомовні папуги» (462),

[49] Leg. alleg., III, 46 (135). M. 114 та далі.

[50] De vita Mois, II, 22 (182). M. 163.

[51] Stromata, IV, 23.

[52] I, 86.

[53] Labyrinth, XLV.

[54] 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 Höll ist schwerer zu erwerben»...

[55] У своїй (малозмістовній) статті «Сковорода как богословъ» у «Вопросах философіи и психологіи», 1895, ч. 27, с. 173 та далі, вказує А. Лебедєв на джерело цієї цитати: Cant. X. De virtute, 785–795. Stromata, IV, 23; що з того часу майже всі дослідники повторювали міркування про якісь фантастичні ухили Сковороди до «епікуреїзму» тощо, свідчить або про несовісність, або про непоінформованість.

[56] Про «неоригінальність» Сковороди див. також у §§28-му та 29-му.

про предмети навчання – мова, танці, гра на лютні, підготовка до практичної діяльности... Це оповідання веде малпа. Їй відповідає чорногуз, що викладає погляди самого Сковороди, – починаючи навіть із астрологічних правил про «добре народження» (477, 462), він говорить про збереження здоровля дитини та про виховання, яке дають батьки, – батьки є найліпші вчителі, але Сковорода не відкидає і виховання фахового та шкіл (пор. 462 та далі, та 353). «Добре виховання» потрібне також і для незаможних (463), тим-то Сковорода радить не «пишне» виховання. Завдання виховання «вчити добра» (464), виконати це завдання не важко, можемо гадати, знаючи етичні погляди Сковороди, – треба лише сприяти розвиткові покладених у дитини задатків (464): «від природи наука дозріває сама від себе», легко навчити сокола літати, орла – дивитись 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 тінь його сільськогосподарчої душі? Коли він принязує шаблю, чи не є це змагання до військової вмілости?.. Коли трилітній хлопчина вчиться зі слуху побожних пісень, дивиться то на таємничі картини, то на літери, чи це не таємна искра природи, що зродила та покликала його до богословії?» (340). Дітям треба давати духову їжу, що відповідає їх природі. Сковорода, як відомо, вважав, що, напр., дворянам треба викладати християнську етику инакше, ніж майбутнім священикам (Ковалінський, 26 та далі). «Природу» дитини треба пізнати, вичитати з її душі. Сковорода вірить, що таке пізнання можливе, хоч, може, й нелегке, – «кожна таємниця має свою тінь», по якій її можна розгадати, як геометри міряють височину будов тінями (340).

Вчитель повинен допомагати природі, утримувати «порядок серця», «душевну економію»... Сковорода не відкидає навчання наук (226), але, очевидячки, він надає більше ваги розкриванню етичної внутрішньої природи дитини. Важливе одне: Сковорода вважає, що діяльність учителя та виховника має бути більш допомогою природі, ніж активною працею над утворенням у дитині чогось нового... Природа є загальна і правдива, й єдина вчителька... «Коли премудра та блаженна природа все будує, то хто ж, як не вона, лікує та навчає?.. Лише не перешкоджай їй, а коли можеш, усувай перешкоди та ніби прочищуй їй шлях: насправді вона зробить геть чисто вдатно. Клубок сам собою покотиться згори, забери лише камінь, що йому заваджає. Не вчи його котитися, а лише допомагай. Яблуні не вчи родити яблука: вже природа сама її навчила. Охорони її лише від свиней, одріж дикі парости, очисти від 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 Баг., 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 – західних містиків.

Коли про значіння слова «природа» в педагогіці Коменського можна сперечатися[1], хоч немає сумніву, що в його розумінні природи є немало містичного забарвлення, то інші містики теж мають справу з поняттям «природи». Так, Тавлер: «У саді святої церкви стоять різні гарні дерева, повні овочів, це – добрі, сумирні люди, бо на ньому висить правдивий овоч, не на чомусь иншому. Між ними стоять дерева з червивими овочами, та ці овочі, або яблука, висять та здаються добрими та гарними, иноді гарніші та ліпші за добрі. Та поки година спокійна та гарна, вони висять міцно. Коли ж прийде негода, вітер та буря, то вони падають, і тоді бачимо, що вони повні черви...»[2]. Сузо 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 маєш одрізати. Та коли б виноградник не знав умілости, він повідрізував би добрі парости, що мають приносити виноград, так само, як і дикі парости, і так зіпсував би виноградний сад. Так роблять ті люди, що не знають цієї вмілости. Вони залишають злочин та злі нахили в глибині природи, рубають та ріжуть бідну природу та псують тим цей прекрасний виноградний сад. Природа сама в собі добра та благородна; чому ж ти хочеш відібрати в неї силу? Коли повинен прийти час овочів, себто боже, блаженне, благочестиве життя, то ти вже зіпсував природу»[3]. І в Вайґеля піклування про душу є лише «одрізування»: в дерев звичайно обрізують зайві, сухі віти, треба «відрізувати»... всяку життєву хитрість, мудрість, умілість, мистецтво[4].

Так і вихід Сковороди у сферу практичної діяльности не є занехання містичних основних принципів. Цікаве одне – пізніше инший українець, Куліш, мабуть, під тим самим вражінням української розкішної природи, будує цілу свою філософію культури на тім самім образі «допомоги» природі, «божественній природі», що пробивається крізь усі перешкоди та труднощі[5]. Цей образ грав ролю і в поезії Сковороди.

---

[1] Пор. цитовану статтю Манке! Також Peukert, 190, 198, 416.

[2] I, 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, так само розбіжні є й думки дослідників про те, як суб'єктивно й об'єктивно ставився він до України.

Ще арх.Гавриїл[1], Хіждеу[2] та останніми часами Ерн[3] уводять Сковороду до загальних рямок розвитку «російської» філософії. Хіждеу пішов так далеко, що змальовує Сковороду як попередника російських слов'янофілів, як російського патріота – правда, ці його погляди базуються головно на цитатах із псевдосковородиних творів, що, ймовірно, сфальшовані самим Хіждеу[4]. Ерн, змальовуючи життя Сковороди, уявляє собі перебіг його на тлі російського XVIII в., цілком ігноруючи життя українське[5]. 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 Куліш[6].

Незалежно від того, як ми вирішимо справу про об'єктивну та суб'єктивну позицію Сковороди супроти України, про його місце в боротьбі українських національних та русифікаційних тенденцій у культурному житті того часу, треба ще вирішити питання, яке місце займає Сковорода в українській культурі нашої сучасности, яка в ній його функція.

---

[1] Арх. Гавріилъ: Исторія философіи. Том 6, Казань, 1840, с. 53 та далі. Гавриїл, до речі, користується в значній мірі викладом Хіждеу.

[2] Телескоп, 1835, XXVI, ч. 5 та 8.

[3] Цит. твір.

[4] Уже Багалій у передмові до свого видання творів Сковороди 1894 року вказав, що твори, що їх цитує сам тільки Хіждеу, ні в якому рукописі не відомі, але припускав, що Хіждеу хтось инший увів у блуд та що Хіждеу узяв свої цитати з фальшованого рукопису, що дійсно був у його руках. Але й досі рукописів цих творів ніхто та ніде не знайшов; таким чином, ми маємо право з великою ймовірністю припустити, що творів цих і не було ніколи та що «цитати» з цих творів повстали під пером самого таки Хіждеу. Російсько-слов'янофільський характер цитат Хіждеу є найсильніший нутрішній аргумент проти їх Сковородиного походження. Тим дивовижніше, що матеріяли Хіждеу і досі використовує дехто з українців (напр., проф.Мірчук, цит.твір).

[5] Важлива рецензія на Ерна з-під пера М. Сумцова з'явилася в «Літературно-Науковому Віснику» 1918 року (ч. I, с. 99 та далі), передрукована в (цит.) «Нарисах» Сумцова.

[6] «Грицько Сковорода. Староруська поема», Твори, Львів, 1909, том IV, 285 та далі.

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

Вже критики праці Ерна справедливо вказали, що Сковорода є «розкішна квітка старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства... кревний син свого народу»[7]. Розуміється, Росія XVIII віку (та ще в його половині) небагато мала спільних культурних традицій й із Україною того часу. В житті і творчості Сковороди ми зустрінемо виключно елементи українські, а не – російські. Значна роля західних елементів (див. всю нашу працю!) в духовому світі Сковороди не знайде собі паралелі в Росії тих часів; до того західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи «просвіченості», переважно французької, до якої Сковорода ставився з різким засудженням. Через зах.-європейську культуру Сковорода зв'язаний із античністю, що для Росії не грає в тих часах ніякої сутньої ролі; античність та її синтеза або механічне змішування античних елементів із християнськими в'яже Сковороду з українським бароко: славнозвісне «Епікур-Христос» не буде нас дивувати після Галятовського з його порівняннями хреста та Нептунового тризуба, після Діяріюша Филиповича, що зве Діву Марію іменами поганських богинь, після українських духовних пісень, де почуємо:

Стань на молитву, пречистая Панно,
ей, причинися до Сина, Діянно!..

або:

Чистая Панна,
Слічна Діанна і т. д.[8].

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

Та як письменник, Сковорода сам визнає свій зв'язок із київською школою, він признається до літературної традиції Академії, цитує в своїх творах уривки з драм та віршів В. Лащевського (435, 438 та далі) та Т. Прокоповича (439, 529)[9], згадує їх імена і при цій нагоді дає не лише високу оцінку тим

---

[7] Сумцов, цит. твір, с. 62.

[8] Возняк: Матеріяли до історії української пісні та вірші, Львів, 1913 та далі, с. 183, 206, пор. 497 та инде.

[9] Що останній вірш зі Сковородиного «Потопу змііна» є вірш Прокоповича, – про це див. мої «Lesefrüchte» в «Zeitschrift für slavische Philologie» серія; пор. цитату з Конисього, ст. 207.

творам, що їх цитує, а й узагалі підносить вартість творчости цілої київської школи (438: «И сія пѣснь из тогожде творенія Лащевскаго... О пламень, поядшій Кіевскую библіотеку, такія и толикія манускрипты, коликую гибель сотворил еси!»). Та своїм стилем, мовою, образами, емблематикою твори Сковороди безпосередньо зв'язані з усією київською літературною традицією, з творчістю Галятовського[10], Радивиловського[11], Барановича; духовні пісні Сковороди належать до того типу українських духовних пісень, із яких складені писані збірки або «Богогласник», недурно ж до «Богогласника» ввійшла й одна пісня самого Сковороди[12]. Та так саме, як українська штучна поезія взагалі, нав'язується в окремих моментах і поезія Сковороди до української народної пісні (пор. наші замітки про пісні Сковороди в §28)[13].

Гострі закиди робили мові Сковороди, що, мовляв, вона нехтує українську народну стихію, з'являючись сумішкою слов'янщини та російщини[14]... Але й цей закид не витримує критики. Детальніша аналіза мови показала, що в мові Сковороди українських елементів сила. Та й від Сковороди не можна було й вимагати, щоб він уживав народної мови в філософічних творах: історія літературної мови, що базується на елементах мови народної, починається поезією; лише значно пізніше приходить черга для вжитку наново вибудованої літературної мови в наукових творах. Серед поезій Сковороди знайдемо такі, що їх просто можна переписати сучасним українським правописом («Ой ти птичко жовтобока...»)... А вимагати від Сковороди, щоб він уживав народної мови в *наукових* творах *до того*, як ця народна мова пережила свій розквіт як мова *поетична* у творах Котляревського, Шевченка та Куліша, – це значить забувати всяку історичну перспективу та всяку історичну справедливість[15].

До того, українська літературна мова XVI–XVII в. – це, правда, церковнослов'янщина, але цілком виразної своєрідної «*української* редакції»[16]. У

[10] Пор. «Ключъ разумѣнія» (1659 та багато пізніших видань) або «Небо Зновое» і т. и. Пор. також емблематику Галятовського та його інтерпретацію Біблії.

[11] «Огородок», «Вѣнецъ Христовъ». Байки Радивиловського треба б спеціяльно порівняти зі Сковородиними!

[12] Див. Перетц: Изслѣдованія, I, 1, 347; Щеглова: Богогласникъ, Київ, 1918, 264 та далі.

[13] Пор. Сумцов, op. cit., 64 та далі.

[14] Про мову Сковороди пор. П. Житецький у «Кіевской Старинѣ», 1899, XI, 149 та далі, П. Бузук у одеському збірнику «Пам'яти Сковороди» (цит.), О. Синявський (цит. Німчинов, зреферовано в історії літератури Коряка, цит.).

[15] Так саме забувають про всяку історичну перспективу і при оцінці українського XVII віку: недурно ж обвинувачувано Галятовського навіть у тому, що до нього «не дійшла наука Нютона», коли він умер до виходу «Principia» Нютона! Тим часом несправедливо низька – 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.

Сковороди ми зустрічаємо деяку модернізацію цієї української редакції, але вона – залишається українською... Ні один німець не забажає викидати з історії німецької думки середньовічних мисленників, що писали по-латині, та навіть Ляйбніца, що писав переважно французькою мовою... Та й мова Сковороди не була тодішній Україні *чужа* мова, так саме, 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 иншого пункту погляду... Сковорода був, мовляв, на цьому світі «мандрівник» – не лише в назверхньому, але й в глибшому, внутрішньому розумінні цього слова: «дух Сковороди отдалял его от всяких привязанностей и, дѣлая его пришлецом, присельником, странником, выделывал в нем сердце гражданина всемірнаго» (Ковалінський...). Як більшість місць у біографії Ковалінського, і це місце базується на словах самого Сковороди: «мудрому человѣку весь мір есть отечеством; вездѣ ему и всегда добро... оно ему солнцем во всѣх временах, а сокровищем во всѣх сторонах; не его мѣсто, а он посвящает мѣсто, не изгнанник, но странник...» («Щука и рак», Баг.). Сумцов[17] протиставляє цим словам Сковороди *біографічні* свідоцтва про любов його до рідного краю. Але насправді між цими свідоцтвами та наведеними словами Ковалінського та Сковороди самого немає зовсім ніякого протиріччя. Ні Ковалінський, ні Сковорода не висловлюють нічого иншого, а тільки науку про царство боже як «рідний край» (patria) людини та про те, що життя наше в цьому світі – лише мандрівка: думку цю зустрінемо в містиків *усіх* часів: майстер Екгарт натякає на неї на початку своєї «Книги божеської втіхи»[18], Беме пише про те, що «діти божі в цьому світі не дома, а лише – мандрівники, що охоче залишають усе в цьому світі»[19]. Найвидатнішим виявом цієї думки та викликаного нею настрою є відома «Мандрівка пілігрима» англійського релігійного поета XVII віку Дж. Беніян[20]... або твори Вал. Андрее («Peregrinus») та Коменського («Лабіринт світу»). Характеристично, що мотив мандрівки дуже добре сполучується в поетів романтики з націоналізмом та високою оцінкою своєрідности кожного окремого народу[21].

[17] Op. cit., 63.

[18] Pfeiffer, 419.

[19] Sex puncta theosophica, IV, 27.

[20] Про дальшу історію цієї думки див.у нас §22, прим. 4 та в моїх «Lesefrüchte», «Zeitschrift für slavische Philologie», VI (1931), 52 та далі. Пор. ще вище с. 165; пор. St. Souček, «Čas. Českého Musea», 1912, 112 та далі, рец. на XV т. творів Коменського. Один із найстарших творів такого змісту – «Харон» Лукіяна – міг теж бути Сковороді приступний, – Сковорода знав Лукіяна (пор. с. 205).

[21] Гоголь, Айхендорф – у моїх «Lesefrüchte».

Та і в Сковороди ми маємо, власне, ту саму парадоксальну – а парадоксальність, як ми вже безліч разів бачили, є характеристична для думання Сковороди – сполуку тез, що життя є мандрівка та визнання прив'язаности кожної людини до свого краю, до свого народу та до свого часу, – поняття краю, рідного краю, народу та часу входять, як ми вже бачили, до поняття «покликання», як ми його маємо в Сковороди.

Коли численні слова Сковороди в дусі: «повернись у дім свій» (76), «не шукай щастя за морем» (62), «не повзай по кулі земній» (там саме), коли його твердження, що Бог не поклав щастя «в Америці або на Канарських островах», або в «азіятському Єрусалимі» (62)[22] і мають (як це ми показували вище) головно *негативний* характер, то практичний висновок цієї науки Сковороди міг та мав бути також «поворотом додому» в *національному* розумінні... Сковорода сам іде цим, між иншим, і цим шляхом, залишаючись на Україні, вихвалюючи в своїх піснях життя серед природи[23] та, нарешті, скептично ставлячись у своїх педагогічних думках до денаціоналізації, до модного тоді вживання чужих мов (французької)[24]. Правда, національний «поворот додому» не був для Сковороди останньою, найвищою метою, але метою також він не був, не міг бути ні для кого за панування просвіченості, просвіченського космополітизму і 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 презирством звуть українців: пор. 473 та далі) – це для Сковороди – типи українського народу[25], так само як – дійсні чи мітичні (це тут усе одно) – пасічник, у якого жив та з яким вечеряв Сковорода (Ковалінський, 29, 33), або ті діди та баби, від яких, одне покоління пізніше, збирав оповідання про Сковороду Срезневський, ближчі до Сковороди, ніж денаціоналізовані пани.

В такому самому сенсі є *національна* й суспільна критика Сковороди, – вказано на неї переважно в останніх роках, хоч висновки, що робили з – поверхових та примітивних – аналіз цієї критики суспільства «марксівські»

[22] Дальші цитати див. в §24-му.

[23] Див. про це в нас §29.

[24] Див. §25.

[25] Пор. у Сковороди самого вказівку на те, що в «тетеваках» свого «Убогого жайворонка» він змальовує українців (473). Та й легенду про «діву Правду» (в тім самім діялогу) Сковорода нав'язує до України (488 та далі). Згадку про Богдана Хмельницького в «De libertate» Сковороди (Баг., II, 290. Вірш залишився очевидним фрагментом!) як про «отця вольности» та «героя» можна інтерпретувати різно. Характеристична, розуміється, згадка про українського національного героя, який би вжиток не хотів зробити з цієї згадки Сковорода.

дослідники, й фантастичні[26]. Але недурно такий визначний сучасний поет, як Павло Тичина, прислужився до поширення уявління про Сковороду як про революціонера!.. Можливости *вірного* розуміння зародків суспільного радикалізму Сковороди відкриють нам при порівнянні його з відповідними радикалами та революціонерами-містиками (зр., напр., Себастіяна Франка, Валентіна Вайґеля, Гобурґа). Нам *тут* важливе лише одне: критика суспільства в Сковороди спрямована на *українське* суспільство його часів! Пише він «Всякому городу нрав и права» або переробляє Горація – перед його очима *українські* пани, купці, міщани: в кожнім разі, всі ті, що відриваються від рідного ґрунту, – селян та ремісників немає серед тих, що їх Сковорода висміває, що на них він нападається:

«Пропадайте, думы трудны,
города премноголюдны» (пісня 15).
– – – – – –
«не пойду в *город* богатый.
Я буду на полях жить.
– – – – – –
города 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)... Щоправда, мотиви в Сковороди – релігійні, за епіграф до «Всякому городу» Сковорода бере вірш із Сина Сирахова: «блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в розумѣ своему поучается святыне»[27]. Але – природний висновок із инших передпосилок був би для Сковороди «хуторянська філософія», подібна до хуторянської філософії Куліша з його романтичного періоду[28], що цілком послідовно має національний характер.

Таким чином, ми вирішуємо позитивно справу про «українськість» творчости 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: матеріялізм 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, – недурно ж

[26] Поруч із дуже примітивними думками М. Яворського (цит. вище) див. путящу статтю В. В. Скитського: Социальная философия Г. Сковороды («Известия Горского Педагогического Института», том VII, 1930).

[27] Про античні елементи саме в цих думках Сковороди – А. Музичка у збірнику «Пам'яти Сковороди», с. 37 та далі.

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

єдиний брутальний напад на Сковороду протягом усього XIX віку вийшов із-під пера зросійщеного українця (В. Крестовського)[29]... Інші українці, що були підо впливом «просвіченості», все ж визнавали за Сковородою якесь – хоч їм самим часто й неясне – значіння: Сковороди не могли цінити за філософічні та релігійні думки (бо до філософії, а тим більше релігії представники просвіченості ставилися з презирством), тому знаходили в нього інші вартости (вони почасти в Сковороди й були, але грали дуже побічну ролю): так повстали характеристики Сковороди як борця за народні інтереси, як «народного філософа», пізніше – як революціонера й навіть як критика Біблії, як атеїста та матеріяліста! Що представники просвіченості не найшли шляху до Сковороди – не дивно. Подиву гідне те, що і представники тих течій української та російської думки, які могли б були знайти в Сковороди для себе багато цінного, що вони не найшли шляху до нього. Друзі Сковороди по смерті його не утворили ніякої громади. Громада, що купчилася коло нього за його життя, що цікавилася його творами та живими особистими з ним зносинами, не більшала по смерті Сковороди та не знайшла для себе «молодої генерації»... Вплив Сковороди на ширші кола земляків (заснування харківського університету) не доведений... Вплив його на українських письменників, близьких йому духом, – мінімальний (у Котляревського – власне лише одна цитата зі Сковороди, у Квітки – ніяких конкретних зв'язків з ідеями Сковороди[30]). Українські романтики не читали Сковороди, – ані Шевченко, ані Куліш не зацікавилися ним серіозно[31]. Гоголь теж не знав Сковороди, хоч і міг би був найти в нього немало спорідненого зі своїми релігійними ідеями. Найбільший український філософ XIX віку, П.Юркевич, не читав Сковороди... Збирачі творів Сковороди, зокрема з кол духовних, не знаходили в нього нічого, крім єресей (Філарет зв'язує його безпосередньо з Беме, Снєгірев уважає його за єретика, Аскоченський зацікавився ним лише як учнем Київської Академії...) ... Масони в Росії мали деякий інтерес до творів Сковороди, але масонство хутко знищено дощенту. Сектанти читали та почитали Сковороду (як, до речі, взагалі київську літературу), але, не вважаючи на численні спроби з'ясувати вплив Сковороди в сектанстві (від О. Новицького до Бонч-Бруєвича[32]), значних слідів такого впливу не знайдено.

[29] Цей епізод змальований у Багалія, op. cit., 204 та далі.

[30] Література та її обговорення – в Багалія, 310 та далі.

[31] Поема Куліша не має ні найменшого відношення до змісту творів Сковороди, Куліш нав'язує свої міркування, здається, лише до біографії Сковороди. Куліша, мабуть, відштовхнула від Сковороди його мова (коли згадаємо, як ставився Куліш до проблеми української літературної мови, то зрозуміємо, що йому Сковорода як письменник міг з'являтися лише представником «академічної тьми» – див. мою цитовану статтю).

[32] Див. в нас замітки вище.

Таким чином, ми можемо з повним правом говорити, що Сковороду забули... Розуміється, значіння мисленника не можна міряти розмірами його впливу. Отже, забуття, якому підпали твори Сковороди, не зменшує його значіння. Але ситуація така, що нашим часам довелося *знову відкривати* Сковороду.

Відкриття Сковороди починає праця росіянина Ерна, праця, що, як ми вже бачили, не є зовсім бездоганна, але й досі найліпша праця про Сковороду. Праця над Сковородою помалу точиться далі... І найцікавіше в цій праці є, безумовно, те, що Сковорода з'являється перед нами як мисленник та письменник, у якому, з одного боку, збігаються та схрещуються різноманітні лінії розвитку київської науки та літератури до Сковороди та який, з другого боку, передхоплює чимало думок пізніших українських мисленників (Гоголь, Куліш, Юркевич...). Сковорода є останній представник українського духового бароко, з другого боку, він – український «передромантик»[33]: але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток[34]. Отож *Сковорода стоїть у центрі української духової історії*... Інстинктивно якось почували це ті всі – вчені або прості люди – що, не знаючи, що таке, власне, Сковорода, проте почитали його пам'ять, що їм він уявлявся більшим та видатнішим, ніж вони могли це свідомо сформулювати.

Якими б шляхами не пішов духовий розвиток України, той розвиток мусить нав'язувати раз у раз до тих самих центральних епох у духовій історії України – до бароко та романтики. При цьому все нові та нові зустрічі з постаттю Сковороди необхідні. Ця постать буде безумовно ще дальше зростати та притягати до себе ще більше уваги, ніж досі. Прийшов, здається, час, коли Сковорода може стати й назверх, *для чужинців*, типовим представником українського духу, – бо й на Заході росте увага до тих саме течій духової історії, з якими найтісніше зв'язаний Сковорода...

[33] Див. цит. праці В. Петрова.

[34] Див. мої «Нариси», с. 18 та далі.

VI
МІСТИКА

27. СКОВОРОДА – МІСТИК

По нашій аналізі філософічної системи думок Сковороди не залишається ніякого сумніву. Хоч «методологія» та «метафізика» Сковороди мають численні аналогії з містичними та немістичними мисленниками, то, проте, подають *усі* основні думки, яких потребує містика як своєї філософічної основи: і антитетика, і наука про коловорот, і символіка та емблематика, і містична інтерпретація св. Письма[1] уможливлюють вибудову містичної філософічної 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 ростини[2] є метафізичні основи, на яких підіймається містична антропологія та етика.

Єство містики[3] – 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

[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 таємниче взагалі, як пересуди, як віру в духів, як форму масонства або як одну зі спеціяльних форм містики – «мартинізм», – такі речі знайдемо в Сумцова (передмова до життєпису Сковороди Ковалінського, «Кіевская Старина», 1886, IX, 102 та далі), Ф. Зеленогорського («Вопросы Философіи», 1894, 3–4), в книзі Д. Багалія, цит. вище, – зр. рецензію Прокоф'єва в «Современныхъ Записках», цит. вище. Ми користуємось науковим поняттям містики, що з ним має справу, напр., т. зв. «містична теологія»; літературу до поняття містики ми вказали вище принагідно – згадаємо праці Th. Zahn-a, Bernhart-a, E. Seeberg-a, праці про окремих містиків, пор., зокрема, передмову I.Bernhart-a до його видання «Deutsche Theologie» (Lpz., 1922), Chr. Janentzky: Rationalismus und die Mystik, Мінхен, 1922, G. Siedel: Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Leipzig, 1911. Ряду відомих старших та основних праць, починаючи від Göffes-a та Tholuk-a, не потребуємо тут нагадувати.

формі – до божественного буття: споглядання Бога, злиття з Богом, з'єднання з Богом, «обоження» є форми такого зближення.

Антропологія Сковороди подає основи містики в цілком одвертій 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 Сковороди[5], – усі вони підкреслюють несамостійність тайної форми буття людини та влегшують Сковороді висловити науку про знищення тієї звичайної форми буття, про «вибух», «прорив» божественної природи в людині. Поняття мікрокосмос – яке, до речі, не грає в Сковороди такої центральної ролі, як містичні антропологічні поняття: внутрішньої людини, серця та безодні – є натуралізоване містичне поняття[6] 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 світу[7] 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 еросу[8]; у згоді з містичною антропологією самого Сковороди та з традиціями містичної етики стоїть і характеристична для Сковороди наука про «нерівну рівність»[9].

Аналіза паралельних з'явищ із історії містичної філософії та містики, яку ми подали в попередній частині книги, не залишає сумніву щодо глибини внутрішньої спорідненості Сковороди з наймаркатнішими представниками старохристиянської та німецької містики.

Одначе 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 Беме»). Отже, нам треба припустити, що Сковорода був лише натхненний колись читанням містичної літератури, але опрацьовував по-письменницькому свої думки самостійно, використовуючи лише матеріял своєї пам'яти, інтерпретуючи в дусі своїх ідей св.Письмо та спираючись на власний духовий досвід[10].

[4] Див. §§14, 15, 17.

[5] Огляд цих символів даємо в §16.

[6] Див. §18.

[7] Див. §§11, 22, 23.

[8] Пор. §20.

[9] Див. §24.

[10] Питання про цей досвід майже ніхто з дослідників (крім Ерна) не ставить. А між тим ясно, що цей досвід грає, як основа світогляду Сковороди, першорядну ролю, не меншу, ніж літературні впливи. Об'єктивну значність містичного досвіду

Виринає тоді питання про те, як далеко сягав цей духовий досвід... Иншими словами – виростали містичні ідеї Сковороди з містичних *прагнень* чи з містичних *переживань*? 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 иншу, – та, до речі, ми, здебільшого, не маємо й певних свідоцтв про містичні переживання цього або того містика[11]. Скупі на автобіографічні відомости твори Сковороди не дають нам майже нічого для вирішення питання про містичний досвід Сковороди. Трохи більше дає нам життєпис Сковороди Ковалінського.

Ми маємо на увазі, розуміється, не оповідання про передбачення Сковородою «морової язви» в Києві (30), не віщий сон Ковалінського, що мав за предмет Сковороду (16–17), а лише два основні переживання Сковороди – сон, що відштовхнув його від світу (1758 р.), та перше його містичне переживання[12] (1770), після якого починається й містично-письменницька діяльність Сковороди.

Сковородин сон є повний літературних мотивів[13]. Він оглядав різні форми людського життя – побував у царських палацах, на народному святі, в оточенні ділового життя – в заїзному дворі, нарешті, на службі божій у храму, де він і правив службу на зелені свята, «та... од землі перед престолом вклоняючись, почував внутрішнє найсолодше задоволення, якого не можна описати» (9). Але й усе «занечищене людськими пороками. Грошолюбство ходить навколо з гаманцем і самого пан-отця не минає... Від м'ясних обідів, що відбувалися майже в сумежних із храмом кімнатах, звідкіля вело до вівтаря багато дверей, під час 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 вогню вбиту, вдягнену в чорну ризу людину, яка мала голі коліна та бідні сандали, пекли коліна й литки та жерли, відрізуючи чи відгризуючи м'ясо з текучим лоєм; і робили це, ніби якісь (священно)служителі. Я, не знісши смороду та жорстокости цієї, відвернув очі й вийшов» (10). Не лише *хронологічно* цей сон був, як

підтверджує той факт, що містичні теорії, які повстали цілком незалежно одна від однієї, мають надзвичайну схожість між собою.

[11] Я не вважаю за потрібне робити принципову різницю між містиками, що мають власний містичний досвід, та тими, що є представниками містичної думки без власного містичного досвіду (дехто визначує цю різницю термінами «містика» та «містицизм»). Відносячи цього або того мисленника до одної з цих груп, треба покладатися на цілком припадкові критерії та на особисту сваволю.

[12] Ми говоримо про «перше» переживання, бо не знаємо, чи не повторювалося воно пізніше.

[13] Ми вже вказували на аналогію цього сну з такими літературними творами, як «Peregrinus» Андрее або «Лабіринт світу» Коменського... Не виключено, до речі, що реальний сон стоїть підо впливом літературних мотивів.

оповідає Ковалінський (там саме), 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 перелякав мене», – оповідав Сковорода...

Ковалінський користується в конструкції свого життєпису Сковороди звичайною класифікацією містичних переживань: очищення, просвітлення, екстази... Та ми не маємо ніяких основ припускати, що схема ця *не відповідала* дійсному розвиткові Сковороди та тим його оповіданням про своє життя, з яких виросла біографія, написана Ковалінським[14]. Сон Сковороди ніби закінчив або закріпив собою процес «очищення» (κάθαρσις) душі Сковороди (дальші речення життєпису, пор. ще 12–13!). Як відомо, на основі містичної теорії, очищення душі підготовляє душу приняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю – світ виходить із душі людини – тоді до душі вступає Бог. Ковалінський пише: «Коли людина виходить із кола самопевности, свавілля та самолюбства свого, вважаючи оце все землею пустою, непрохідною та безводною, тоді Дух святий займає всі почуття його...» (10–11).

За очищенням приходить «просвітлення» людини – «тоді високе пізнання та розуміння, – пише Ковалінський, – повстає з осередку всіх речей (з Бога! – *Д. Ч.*), ніби найтонший, всепроникливий вогонь, із невимовною насолодою, та поринає в безодні світла» (11). Цей процес просвітлення змалював Сковорода самий у своїому «Нарцисі» (див. цитати, що наведені в §20 («Обоження»)). 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, побідно та скромно, але з такою певністю вислову, що сумніву щодо значіння цих слів бути не може: Біблія перемогла всіх инших «полюбовниць» Сковороди, – «я втікав, утікав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних потягів, щоб у пречистих обіймах кращої за всі дочки людські, божої дочки, спокійно зазнавати насолоди. Вона мені, непорочна, зродила того чудового Адама», про якого вчить Павел[15] («Она мнѣ из непорочных ложесн своих родила того чуднаго Адама...»), «зродилась від мене дитина; досконала та правдива людина, вмираю я не бездітний», «це є... божа людина» («родился мнѣ мужеск

[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», – очевидячки, підо 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.

пол, совершенный и истинный человѣк, умираю не безъчаден... Се тот Господень человѣк», 246).

За процесом «просвітлення» (φωτισμός, illuminatio)[16] приходить найвищий ступінь містичного переживання – «екстази», «raptus»[17]. Про переживання цього ступня Сковороди свідчить знову Ковалінський у центральному місці життєпису, безумовно, зі слів Сковороди[18]: «вставши рано, я пішов до саду пройтися. Перше почуття, яке є пережив серцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бадьорість, надія зі сповненням. Увівши в такий настрій духу всю волю й усі бажання свої, я почув у собі незвичайний рух, який переповнив мене силою незрозумілою. Раптове якесь ізілляння сповнило душу мою, від нього все внутрішнє моє спалахнуло вогнем, і, здавалося, в жилах моїх вогняна течія оберталася. Я почав не ходити, а бігати, ніби мене несло якесь піднесення, я не почував ні рук, ні ніг, я ввесь складався з вогнистого складу, що носився у просторі колового буття. Ввесь світ зник переді мною. Одне лише почуття любови, доброї надії, спокою, вічности оживляло існування моє. Сльози полились із очей моїх струмками й розлили якусь зворушну гармонію в увесь склад мій. Я приник до себе, почув ніби синівське запевнення любови, і від того часу присвятив себе синівській слухняності духові божому» (30). Щодо змісту цього переживання, то він цілком ідентичний із тим переживанням, що його описує Сковорода сам у діялогу «Разговор о душевном мирѣ« (239): «Вогонь згасає, ріка спиняється, а нематеріяльна та безстихійна думка, що носить у собі дійсну матеріяльність, як ризу мертву, руху свого зупинити... ніяк не здатна ні на одну мить і продовжує рівномірно свою мету стремління через необмежені вічности, міліони безмежні... Шукає своєї насолоди та спокою. Спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягнутися, ніби мертве тіло... підлими забавками, не згасивши, а лише більш розпаливши свою спрагу, (вона) тим стрімкіш підноситься від рабської матеріяльної природи до вищої панської природи, до свого рідного та безпочаткового початку, щоб, його сяйвом чи вогнем таємного зору очис-

[16] Просвітлення – вже в Платона («Файдр»), Плотіна (II, 4, 5 та инде), Григорій Нисський, In Cant. horn., V, VI, X, XI, De virginitate, 4; Макарій, Hom., 7, 5; 8, 3; 10, I; про середньовіччя Cl. Bäumker: Platonismus im Mittelalter, вище цит. Що Сковорода сам знав цей термін та погоджувався зі змістом цього поняття, свідчить, крім образів Бога як вогню та світла (пор. §11), ще, напр., таке місце: «Царство Божіе вдруг, как молнія, озаряет душу» (248, лист до Тевшева). Пор. ще «Наркісс», зокрема с. 77, 105 та далі.

[17] Збір важливих для історії цього поняття цитат – у П. Флоренського: «Не восхищеніе непщева». Къ сужденію о мистикѣ. Сергіев Посад, 1915, пор. Siedel, op. cit. До всіх трьох ступнів містичного шляху – цитати зібрані в цит. передмові I. Bernhardt-a, с. 11–23.

[18] Вважати, що людина, яка ставилась до пам'яті Сковороди з таким пієтизмом, як Ковалінський, підроблювала або змінювала слова свого вчителя, є психологічна неможливість!

тившись, звільнитись від тілесної землі та земляного тіла, а це є – увійти в покій божий[19], очиститися від усякого тління, зробити зовсім вільним стремління та безперепонним рух, вилетівши з тісних матеріяльних меж у свободу духу...» (с. 408). Той самий сенс має й «переображення в джерело» (76)[20], про яке говорить Сковорода в першому своєму творі, що повстав після його містичного переживання... Не лише світло, вогонь, коловий рух є однаково характеристичні для свідоцтв Сковороди самого та для цитованого місця Ковалінського, а й сама антитетика переживання: «заникаю та переображаюся» (76), спокій – рух (239), спокій – коловий рух («носився в просторі колового буття»), сльози – насолода, «зворушлива гармонія» (30)[21]. Мабуть, антитетичність містичного переживання немало спричинилася до зміцнення антитетичного стилю Сковороди.

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

1) містик *бачить* Бога (visio Dei): «Серце, пан очей, бачить саме всесвітнє світило світу» (411: самое міра свѣтило вселенское[22]);

2) містик *з'єднується* з Богом: «О серце чисте!.. ти є боже, а Бог є тобі твій... Ви є двоє та є єдине» (486: ви двое есте и есте едино);

3) містик *обожується*: «ищезаю в тебе и преображаюся» (76), «він переображується в пана всіх створінь, у сонце» (77, пор. 78–9, 131, 205)[23];

4) душа містика є наречена та дружина божа: «Ти народжений, 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 рожденіе»[25];

6) але водночас у душі людській зроджується Бог: із кожної «особи Ізраїлевого роду... виходить первородний єдиний початок» (274: каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное Единоначало);

7) «радість», екстазу характеризує Сковорода традиційними образами «сп'янілість» (Trunkenheit, ebreitas): «вот род піанства или вид его», «отсюду кураж, новыя мысли, странныя рѣчи, чудная сила, ясен язык» (517, пор. 516 та инде);

[19] Слово «покой» є двозначне=«спокій» та «кімната», другий сенс відповідає, до речі, старій містичній символіці!

[20] Пор. §20.

[21] Така сама антитетичність у Тавлера, пор. Siedel, 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 инших точок цієї сторінки.

[24] Пор. §20.

[25] Пор. §§20 та 14.

8) характеристична для містики є й та «єдність змислів» у містичному переживанні, яку зустрінемо в Сковороди, – сотки разів зустрінемо в нього слова про «згук» (гармонію), «смак» або «аромат» («благоуханіе», «благовоніе», «воня») божі...[26].

Що Сковороді не був чужий елемент «візіонерства», вказує його замітка до діялогу «Брань архистратига Михаила со сатаною», що «сіе видѣніе аз, старец Даніил Варсава, воистину видѣх» (440). Щоправда, ця візія влита Сковородою в літературну форму – з віршами та цитатами з письменників київської школи, – та ця літературна форма не дає нам права сумніватись щодо правильности свідоцтва Сковороди про ядро його візії – есхатологічну картину боротьби арх. Михайла з сатаною[27]. Літературну форму мають так само мало не всі свідоцтва про містичні переживання містиків усіх часів та народів[28].

Та коли щодо містичного *досвіду* самого Сковороди може бути хоч тінь сумніву, містичний характер його *філософії* ніяким сумнівам не підлягає!

* * *

У зв'язку з питанням про містичне переживання Сковороди повстає питання і про його відношення до церковної релігійности[29]. Для багатьох течій

[26] Як уже вказано, паралелі до науки про ступні містичного шляху в Бернгарда, cit.; про споглядання Бога пор. головно Августина: De videndo Deo, наука Томи Аквінського схарактеризована в Siedel-a, op. cit., та далі (27); там саме 19 та далі, 28 та далі – відповідне поняття в нім.містиці, переважно в Тавлера; про поняття сполучитися з Богом – там саме – 30, пор. §20, прим. 6; про обоження – див. в §20; паралелі до точок 4, 5 вказано в §§20 та 14; народження Бога в душі містика – центральна наука Майстера Екгарта, Pfeiffer, 157, 10 та инде, знайдемо його і в Ангела Сілезія, воно знайшло вислів і в Баадера:

Und kannst in Wahrheit du in Gott geboren sein, / und wieder Gott gebären, so gehst du aus und ein (X, 352) та ще в поезії Рільке; цей мотив зустрінемо, м. ин., і в різдвяних віршах Памви Беринди (1616 р.): «прéтожъ невѣсты хотѣте быти паннáми, абысте през чúстость были Христу маткáми» (Резанов, op. cit., I, 59; «ebreitas» та різні подібні характеристики стану містика – див. ще в Філона, Leg. alleg., III, 26; Григорія Нисського, In Cant. hom., 10; Амброзія, De Noe et arca, 29; в Ареопагітиках (Epist., 9, 5); в Бернгарда, пор. S. Friedolin (bei U. Schmidt: P. Stephan Friedolin, München, 1911, c. 99 – цікава символіка вина), Ангела Сілезія, пор. Sandaeus, op. cit.; Siedel, op. cit., 94–5 (Тавлер); єдність змислів – пор., наприклад, у Ангела Сілезія про «божественний аромат» – Wobbermin у «Abhandlungen» гайдельберзької Академії.

[27] Пор. останню примітку до наступного §.

[28] Пор. «Extasische 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 матеріялу та переходить до власних конструкцій.

у містиці – т.зв. «спіритуалістичних»[30] – характеристичне негативне, презирливе або невтральне становище супроти історичного християнства. Не треба заперечувати, що в Сковороди ми зустрінемо багато елементів такої негації історичного християнства, бо ж він розчинює майже всі християнські догми в символіці... Не зупиняючись на теології Сковороди[31], ми одмітимо те, що тут головне.

Вже перші проповіді, вступні лекції Сковороди повні натяків на духове або «тілесне» його розуміння християнства: історичні проблеми, що торкаються Христа, для Сковороди 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 Сковороди до «церемоніяльного піску». Відкидаючи сектярство «мартиністів» (35), Сковорода, мабуть, так саме відкидав, подібно як Себастіян Франк, «секти» й усі інші релігійні «земні» установи.

На думку Сковороди, усіма шляхами, через усі християнські конфесії можна ввійти в царство небесне. Він рішуче відкидає суперечки «про походження духу» (о происхожденіи духа) – розуміється, догмату «de processione spiritus sancti», про сакраменти, про віру, про церемонії, про янголів, про «муки» (очевидячки, проблема чистилища. – *Д. Ч.*), «про блаженства і т. д.» (415). Ті, що про ці теми сперечаються, є, мовляв, «вороги Христові та заповідей його животворних» (415). Коли Ковалінському, може, належить різке місце проти «історичних християн» (38), то проти «історичного християнства» звернені такі рядки самого Сковороди: «Стілько віків мудрує в церемоніях, а який плід, крім розколів, суєвірств та лицемірств... Божевільні ревнителі породили розкольницькі суперечки: вселюдське суспільство мешканців усесвіту, храм мій, незгодою через саму брехню зруйнували: бажаючи того, чого я (слова ці Сковорода вкладає в уста... Богові! – *Д. Ч.*) ніколи не хотів, себто, щоб у всіх кінцях землі церемонії були зшиті на одну форму та міру...» (152–3).

Можливо, що в цих міркуваннях є *зернятко* раціоналізму[32]. Але Сковорода зовсім не поділяв ні основного патосу раціоналістів – рівности (пор. §24), ні не вважав своєї сучасности за найліпший час, найрозумніший, найпросвіченіший: «є це божевілля високого ступня вважати, що в наші часи зійшло сонце: одкрилося джерело цілющих вод, вигадано сіль... Найпотрібніше є

[30] В тім сенсі, як цього слова вживають щодо містики Франка або Вайгеля, – слово це не має нічого спільного зі «спіритуалізмом» у філософічному сенсі.

[31] Про Сковороду як теолога треба було б мати спеціяльну працю. На жаль, єдина праця на цю тему А. Лебедєва (цит. вище) обмежується лише на побіжні замітки.

[32] Його перебільшує Сумцов, op. cit., одмічає й Ерн. Що раціоналізм часто-густо зв'язувався з містикою, про це див. в Janentzk-ого, op. cit. Але в Сковороди раціоналізм – мінімальний!

повсюдне та вічне. Бог та премудрість були з початку. А те є саме сміття, що зродилося вчора, разом із грибами» (268, пор., напр., 250–1). Недурно ж згадує Сковорода з усієї літератури сучасности принагідно лише... Жільблаза (Баг., I, 91)[33].

Зате Сковорода повний такої типової для бароко тенденції з'єднювати християнство та античність (пор.скрізь у нашій книзі), тенденції, що надзвичайно типова, зокрема, для українського бароко. Але в Сковороди ця тенденція («Епікур – Христос», пор.вище § 24) забарвлена й містикою та спіритуалізмом, що прямує до надконфесійного релігійного й філософічного світогляду[34].

А проте Сковорода супроти церкви не був єретик, на це вказує не лише його довший час як-не-як офіціяльне становище як учителя духовних шкіл, не лише його зносини з духовними особами, але й зміст його філософії та його власні свідоцтва[35], – досить прочитати хоч би лише сторінки «О сродности к богословію» (344–6)!

Характеристичне й те, що містика Сковороди, у протилежність до поважних течій містики нових часів, що схилилася до натурофілософії (містика ренесансу, розенкройцери, почасти пансофія Коменського й т. и.)[36], залишається в межах містики послідовно християнської, Христос є центр релігійного світогляду Сковороди:

Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit;
Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit...
(до Правицького 25.IV.1786).

Характеристично містичний є й літературний стиль Сковороди, а ще більш образи його поезії. Та про це – в наступному параграфі[37].

---

[33] Це важко б було узяти на увагу всім, що шукають у Сковороди відбитків сучасности! – див. §1-ий!

[34] Пор. відношення до грецької філософії в отців церкви – пор. Stromata, I, 5, VI, 18, VII, 2 або там саме про Платона – I, 7, VI, 17, Pädag., III, II. Пор. Максима Сповідника, Ambigua, Migne, 31, 1142 D та далі, 1113 D та далі, 1113 A, 1137 B, 1157 B, 1176 B, 1204 D та далі. Серед містиків нового часу Беме (Menschwerdung... I, 7), Поаре, Ґіхтель, Барклай. Пор. E. Seeberg: Mystik, c. 14 та далі.

[35] Пор. в Ерна, 323 та далі, – пісні з «Саду божественних пісень», 25, 26, 27; Ковалінський, 23; Баг., I, 45.

[36] Пор. в Peuckert-a, op. cit. Про ролю Христа в західних містиків нового часу – E. Зееберг: Mystik, 29–30.

[37] Дехто, зокрема Бонч-Бруєвич, хоче зв'язати Сковороду з українським та російським сектантством. Не можемо зупинятися тут на його аргументації подрібно, зазначуємо лише її неймовірний дилетантизм, – зближення відбувається на основі думок, які зустрінемо в кожному творі християнської думки. Можливо. що сектанти цікавилися творами Сковороди, бо вони, шукаючи релігійно-повчальної літератури, часто користувалися творами київської школи. Лише це не може бути ніяким аргументом за сектантський характер творів київської школи та Сковороди зокрема!

28. СКОВОРОДА – МІСТИЧНИЙ ПОЕТ

Сковороду, як письменника та поета, безумовно недооцінюють. Майже всі дослідники підходили до нього з мірилом нашої сучасности, 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 деинде, а тут зупинимося лише на деяких окремих рисах його поетичної мови, що стоять у зв'язку з його світоглядом.

Щодо стилю Сковороди, то ми хочемо піднести головно дві його риси: нахил до *універсалізму* та *антитетичність*.

І. Щодо «*універсалізму*», то ми маємо на увазі передусім «барокову пишність» стилю Сковороди, його стремління, через перераховування, різноманітність прикладів та порівнянь, викликати 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 єдність, 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 варіянтах. 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 плётки» (62), або – «земля, плоть, пѣсок, пелынь, желчь, смерть, тма, злость, ад...» (98). Подібні перераховування бачимо і в зворотах: «Вода прерѣканія! Сѣмя зміино! Сердце невѣрное! Свѣт лукав!..» (99), і в питаннях: «Одна ли смерть царствует? и нѣсть живота? Лесть одна без правды? и злоба без гости? и старость без юности? и тма без свѣта? и поток без сушы?..» (110), і в наказах (напр., моральних приписах): «Тут стучи в двери, мети хорошенько дом. Рый в нем. Перебирай все. Вывѣдывай закоулки. Выщупывай всѣ 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 тлѣнію 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 размѣра строить, без закроя шить, без рисунка писать, а без такта плясать...» (334). Нарешті, зустрінемо цілі сторінки, де маємо ряди не окремих слів, а цілих речень.

2. Те саме стремління до всеохопливости, ту саму універсалістичну тенденцію зустрінемо і в «симфоніях» Сковороди, у спробах зібрати всі тексти св. Письма, що торкаються цієї або тієї теми. Тексти або вкладені органічно

в відповідні твори Сковороди, або приєднані до них, як окремі «симфонії» (пор. «Нарцис», «Асхань»); окремі тексти сполучені иноді так, що характер перерахування, збірки ще підкреслено, 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) і т. и.

3. Зустрічаємо у творах Сковороди й цілі «ланцюги» понять або образів, що зв'язані за формулою

$$\alpha\beta+\beta\gamma+\gamma\delta+\delta\varepsilon+\varepsilon\zeta+...,$$

себто, в яких до кожного поняття або образу нав'язується дальше поняття або образ, напр.: «знаніе 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. Иноді маємо в рядах речень іще якусь градацію, присилення або послаблення інтенсивности сенсу тверджень, напр.: «будь волк поваром, медвѣдь мясником, а лошадь под сѣдоком. Сіе дѣло честное! Если ж волк свиряет в свирѣлку, медвѣдь пляшет, а лошак носит поноску, нельзя не смѣяться... А когда уж стал волк пастухом, медвѣдь монахом, а лошак совѣтником, сіе не штука, но бѣда».

Тенденція до постійного універсалізму, до всеохопливости характеристична не лише для містичної або взагалі релігійної поезії бароко, а письменницького стилю бароко взагалі. Натомість антитетика має в собі, як ми про це говорили раніше[1], світоглядні та, зокрема, релігійні й містичні елементи.

II. Про *антитетичний* стиль Сковороди ми досить говорили вище[2]. Тимто можемо тут, даючи класифікацію антитетичного стилю Сковороди, обмежитися мінімальною кількістю прикладів.

1. Просте протиставлення протилежних щодо сенсу понять зустрічаємо в Сковороди, як ми бачили, в багатьох формулуваннях основних принципів його світогляду: «не равное всѣм равенство» (341), «тѣм многолюднѣе, чем уединенѣе, а дѣльнѣе, чѣм празднѣе» (335) і т. и.

2. Подібне є і протиставлення двох різних принципів (пор. § про «дуалізм» Сковороди!): «тот начинается, сей начинает. Тот кончится: сей кончит. Тот середина: сей начало и конец» (136).

3. Часто зустрічаємо епітети, що стоять у протиріччі зі словом, до якого вони відносяться, – поруч із «не равное всѣм равенство», пор., напр.: «безпутный путник» (225), «темныя мнѣния, слѣпыя знанія, а бѣснующіяся разумѣнія» (254), «безконечный конец, безначальное начало» (раніш, напр., 230).

4. Нарешті зустрінемо і протиставлення окремих частин у формулах, – треба знайти «в жостоком нѣжное, в пустом пищу» (194), або «в жостоком

[1] Див. §2.
[2] Пор. там саме.

нѣжное, в горьком сладкое, в лютости милость, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, в безчестіи славу» (394–5, пор. 321); або «сѣется гніющее, возстает благовонное; сѣется горькое, возстает сладкое; сѣется стихійное, возстает Божіе; сѣется несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое» (263); або протиставлення епітетів на зразок: «не внѣшнею домашнею, а внутреннею душевною економіею» (241)...

5. Окремий випадок антитез, у яких, зокрема, кохається Сковорода, є протиставлення, що складаються з двох половин, – з епітета першої половини утворюється суб'єкт другої половини та навпаки, від пня суб'єкта першої половини антитези утворюється прикметник, що в другій половині антитези є епітетом: «тѣлесная земля и земляное тѣло» (239), «нераздѣльная безконечность и безконечная нераздѣльность» (512), «единое начало и начальная едность» (512). За тією самою схемою:

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

утворює Сковорода й антитези иншої формальної будови: «трудное ненужно, нужное 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), «нѣт бѣдственнѣе, чѣм нищета средь богатства, и нѣт блаженнѣе, чѣм среди нищеты богатство» (487), «истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима, потому что вѣчна» (92), «малою малостію и мальским малым уловляется» (460) і т.и.

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

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

ці протиставлення, хоч і не часті, але дуже характеристичні. Напр. – «истое существо и сущая иста, и самая ессенція» (94), «красная грязь и грязная краска, и живописный порох» (245); або трохи инакше ($\alpha'\beta+\beta'\gamma+\gamma'\alpha$): «дивная странность, странная новость, новая дивость» (451).

III. Ми помітимо в антитетичних формулах Сковороди окремі приклади *гармонії згуків* – рим, асонансів та алітерацій. Вони не випадкові. Сковорода залюбки вживає цих засобів у всіх своїх прозаїчних творах. Цим підкреслює він факт, що ці «прозаїчні твори» є для Сковороди самого – та і з пункту погляду поетики його часу – мистецькі твори.

1. Найпростіша форма співзвуччя є просте повторення пня, засіб, яким часто-густо користується Сковорода: «умирающая мертвенность и старѣющая старость и тлѣющая тлѣнь» (110), «носимым носится и держится держимым» (102), «стрѣляя стрѣляем» (456), «любля любите, а блюдя блюдете «(456), «отрыгая отрыгнула, изблевая изблевала» (509), «жжется ражжигаясь» (76), «убѣгаю, убѣгаю и бѣжал» (246), «сокрывается и сокрылася» (107), «о милая моя милосте, Наркіссе» (76), «молвит всѣми молвами» (76), але

також, напр., «очам их очки» (250), «благословенное благоволеніе» (59), «лицемѣр и лицевѣр, суевѣр» (452), за формулою: αβ+αγ+δγ.

2. Окремий випадок це – рима, що базується на простому повторенні слова або його частини – пор. останній приклад попередньої точки: «лицевѣр, суевѣр» або «исходы и входы» (377, пор. 112), «Библія есть Пасха, проход, переход, исход и вход» (405), «боли и поболи» (Баг., I, 110), «нужно и пренужно» (Баг., I, 113), «вооружен рогом единорога» (250), «примѣту без мѣты» (197), «востать и стать» (97).

3. Часто зустрічаємо просту алітерацію, але вона ще підсилена звичайно спорідненістю щодо сенсу або антитетичністю слів, що алітерують. Порівняй: «плоть и плётки» (62), «ложь, лужа» (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 сердцѣ« (468), «богиня благодарность» (468), «глупая грусть» (341), «безсовѣтіем уловляются беззаконные» (250), «бездонная мыслей бездна» (239), «пьет и піот» (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), «тьмы мысленных мечт и мученіе всѣм» (455), «похоть... – питливая піявица» (469), «сокрушеніе и смерть сердечная» (254), «ты то тѣнь, тма и тлѣнь!» (84), «как молнія мечутся. Мечутся и мучатся» (97), «парящих птиц птенцами» (195), «взлетаю вышше вод сиренских» (196), «своей силѣ и существу... сообразна» (245), «учитель без успѣху учит» (331), «с приписью подъячій без правды правду пишет» (331), «пучину прелетая приходит» (494), «свѣтозарное и свѣтлое сердце» (Баг., I, 128), «свѣтлая седмица есть столп» (518), «свѣтящій и свѣтильник, под спудом сокровенный» (Баг., II., 159), «труд тѣлесный, терпѣніе тѣла» (Баг., II, 169), «сыскать сладость сота» (356), «в сердцѣ твоем сѣти сребролюбія» (350). Іноді Сковорода сполучує алітерацією слова, що належать до різних речень, – подібна алітерація є помітна лише, коли між словами, що алітеровані, є якийсь зв'язок щодо сенсу: «на торжищах купля: киплят и мятутся» (465).

4. Частенько зустрічаємо місця, де різні алітерації перехрещуються або бодай стають одна поруч одної: «ревнуя рвется, мечется и мучится» (76), «посмотри ж и на траву тлѣнныя твоея плоти с пустым досѣлѣ цвѣтом пепельных твоих разсужденій» (102, **п** і **т**), «расточившим сердце свое по пустым посторонностям» (229), «лицемѣрія, лихоимства, любодѣянія, студодѣянія, суевѣрія» (454), «благодушный, благовонный, весна и ведро» (467) або навіть «Все тебѣ ядь. Всѣм ты яд» (454, **в**, **т**, **я**).

5. Алітерація сполучується не раз (досить переглянути наведені вгорі приклади!) з иншими формами співзвучности слів. Подамо кілька прикладів: «каменныя 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**), «жмется, тужит аки недужный, отвращаясь от пищи и уста сжимает» (422: **ж**, **щ**), «милым взором... в зеркалѣ моея памяти, живо мнѣ он зрится... прозрѣл дух его... что я буду полезным... далече позирает симпатіа» (478: **з**, **м**). Та зустрічаємо й найсміліші співзгучности зовсім неспоріднених слів, як ось: «обезглавить Голіаѳа» (474), «ползущее червище» (76) і т. и.

6. Любить Сковорода (як ми відмітили вже вище) й рими, – від простих рим двох сусідніх слів: «бѣжа и набѣжа» (416) або «одежда и надежда» (206), «просвѣщеніе и освященіе» (504), «увѣждь и виждь»[3] (267), «раззуеш и ражжуеш»[4] (196), «чего желать, а чего убѣгать» (247), «гол да весіол» (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), «ни одним пространством невмѣщаемыи и никіим временем неусыпаемыи» (94), «с природою жить и с Богом быть» (330, пор. численні приклади в цілій нашій книзі!).

7. Окремий випадок римованих речень є такі численні в Сковороди приповідки, рідше народні, а частіше вигадані ним самим: пор.вище приклади в попередній точці або ще: «кто труда не перейдіот и к добру тот не прійдіот» (Баг., II, 159), «гдѣ охота, там и природа» (335), «Когда Израиль предпочтет над крастели стерву, тогда и я предпочту вепра над Минерву» (444). Іноді приповідки є неримовані, а лише ритмізовані: «лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом» (340)[6].

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

Як ці стилістичні особливости мови Сковороди характеризують його як *містичного* поета? В якому зв'язку стоять вони з поетичними традиціями бароко, зокрема українського? Ми дамо тут лише кілька заміток до відповіді на ці питання.

---

[3] Це – приклад української вимови слів у Сковороди (тут ѣ=і). Але ця вимова в Сковороди не одностайна! Праці Бузука, Синявського, Німчинова ще не вичерпали теми.

[4] Ставимо тут наголос! Про потребу видавати твори Сковороди з його власними наголосами (що зазначено в рукописах) див. мою замітку в «Literarische Lesefrüchte» в «Zeitschrift für slavische Philologie», 1933.

[5] Пор.до проблеми евфонії в поезії західного бароко W.Kayser: Die Klangmalerei bei Harsdörffer, Lpz., 1932.

[6] 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 вірша. «Ich will dich lieben» – 11 разів у 8 строфах і т. и. Пор. також деякі вірші К. Кульмана та деякі вірші барокових поетів, цит. нижче. Для Сковороди: вище – с. 106, 120, 144 та далі, 163 та инде.

Ми вже вказали на універсалістичний характер світогляду бароко. Досить нагадати ті літературні твори, про які ми говорили в §5, – «енциклопедії» символіки та емблематики. Але згадаємо і про любов бароко до великих циклів віршів та взагалі – до широких та універсальних композицій[6]. Згадаємо такого *українського* представника літературного бароко, як Климентій, напр., серію його віршів, присвячену ремісникам... І в українській бароковій проповіді знайдемо досить паралель до стилю Сковороди.

Характеристична для стилю бароко, зокрема для стилю релігійної та містичної літератури бароко, антитетика[7]. Зокрема, постійний рух думки між двома (то такими, то иншими) протилежними (або иноді – спорідненими) поняттями є характеристична форма містичного думання: не лише часів бароко, а й старовини[8].

Підтверджується традиційний характер стилю Сковороди почасти й тим, що й у його латинських листах та віршах знайдемо ті самі стилістичні форми[9].

* * *

Сковорода писав і вірші, й вірші його – переважно перед його иншими творами – використовували як джерело для його *біографії*[10]. Це джерело сумнівне не тільки щодо хронології[11], але й тому, що майже всі мотиви релігійної поезії Сковороди викликані *традицією*! Основні теми Сковороди ті самі, що й у його діялогах. Лише деякі образи – відповідно до поетичної форми – висуваються на перший план. Зокрема – образи «*світу*» та протиставленої йому («блаженної») *природи*.

Елегічне та гумористичне забарвлення образу «світу»[12] навряд чи може вважатись за відбиток власних переживань Сковороди. Коли він пише[13]:

«Всякому городу нрав и права;
всяка имѣет свой ум голова...» (10),
«Голова всяка свой имѣет смысл;
сердцу всякому своя любов» (9),
висміває «разных толь мнѣній безщетну смѣсь» (9, пор. 12),
віршує «о суетѣ и лести мірской» (14),

[6] Пор. наші вказівки в §2-му. Пор., зокрема, вірші К. Кульмана! В нього зустрінемо різноманітні форми антитетики.

[7] Пор. цит. вище працю H. Leisegang-a Denkformen.

[8] Пор., напр., I, 100 – виклад думок про дружбу, I, 57–57 (лист 17)!

[9] Ерн, op. cit., переважно 76–94.

[10] Ерн приймає, що всі пісні писані в Кавраях р.1758, а це невірно.

[11] Пор. §22.

[12] Цитуємо пісні з «Саду божественних пісень» за їх номером, инші вірші – за сторінкою.

[13] Що ми його зустрінемо і в емблематичній літературі – пор. «Emblemata Horatiana» Vaenus-a, cit.

«О прелестный мір! Ты мнѣ окіан, пучина,
Ты мрак, облак, вихр, тоска, кручина» (16),

характеризує світ, як «несытый ад» (14), «блудница мір, сей темный свѣт» (17), переспівує (травестує) Горація (24, пор. 6 м. II, 291), підносячи безглуздду різноманітність людських інтересів, та користується образом Тантала[13] (Баг., II, 294–5), щоб висміяти безумство насолоди життєвими, світовими благами, насолоди, що кінчається смертю, – то ці образи та теми мають за собою українську й західну традицію.

«Всякому городу нрав и права» нагадує твори старших сучасників Сковороди – В.Лащевського[14] та Ю.Кониського[15]. У «трагедокомедії» В. Лащевського (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 –
Вси пошли вслѣд міра, вси за суетою.
Іннихъ вслѣдъ себѣ злато, іннихъ водять сласти,
Іннихъ неутолимо желаніе власти.
Іннихъ ума своего мнѣніе высоко,
Іннихъ гордость и лѣность, и лукаво око...[16].

Ту саму картину різноманітних життєвих шляхів малює кант із «Воскресенія мертвыхъ» Ю. Кониського (1746):

взыщу ли... слави...
власти ль и держави...
– – – – – –
красоту ли тѣла
возлюблю до зѣла...
– – – – – –
Аще ли красны созижду палати,
аки бы въ вѣкъ въ нихъ обитати...
– – – – – –
Дружину ли вѣрну возимѣю,
Чадами ли разбогатѣю...
Чили мнѣ со скоти
Угождати плоти?
– – – – – –

[14] Лащевського твори Сковорода навіть цитує – пор. 435, 438. Дивно, що наведені Сковородою вривки не ввійшли до видання Резанова!

[15] Листування Сковороди з Кониським, на яке покликався Хіджеу, є, як тепер можна з певністю сказати, безсовісний підріб, так само, як і инші невідомі твори Сковороди, на які покликається Хіджеу.

[16] Резанов: Драма українська, VI, 141.

[17] Там саме, 162-3.

составлю ли лики
в весь день да музики... –
все знищує смерть[17].

Але та сама картина – в славетному вірші К.Тр.Ставровецького з «Перла многоцінного»:

Гдѣ мои нинѣ замки коштовне мурованіи,
и палаци мои свѣтне и сличне маліованіи,
а шкатули, злотомъ нафасованіи,
възники, подъ злотомъ цугованіи?
Гдѣ мои пресвѣтлыи златотканыи шати,
рысѣ, соболе, сличніи кармазины и дорогіи шкарлати?
– – – – – –
гдѣ мои сады и красныи виноградьі?
– – – – – –
Вчера в дому моем было гойне веселя,
музыков играння,
а спѣваков веселое спѣвання
и на трубах мѣдяных викрикання,
скоки, танцѣ, веселое плясання,
вина наливай,
випивай, проливай,
столы мои коштовними сладкими покорми покритіи,
гостѣ моѣ и пріятелѣ персоны знаменитіи...
– – – – – –
Гдѣ нынѣ суть міролюбци
и роскошныя сластолюбци,
а лакомыи златолюбци?
– – – – – –
Гдѣ нынѣ тиранове неужитіи
и князи, на земли знаменитіи?..
Гдѣ нынѣ воинове горделивыи
и мучители невинных злосливыи?
Гдѣ строгіи и страшніи гетманове?
– – – – – –

[18] Цитую збірник «Deutsche Barocklyrik», виданий V. Sommerfeld-ом, Берлін, 1929, Гофман фон Гофмансвальдав – с. 37–9. Ґріфіюс – 52, Лоенштайн – 56, Ґюнтер – 57–9. Наводимо характеристичні рядки з вірша Лоенштайна: Setzt euch Säulen aus Porphyr, mauert euch aus Gold Paläste, / festig Tempel euch aus Marmel, der Zeit die Waage hält, / rafft zu euch mit gichtg'en Klauen den Verdammten Klumpen Geld, / macht euch euer stoltzes 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...

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

Численні варіянти цієї теми знайдемо й на Заході: історичні образи зустрінемо, напр., у «Die allgemeine Vergänglichkeit» Гофмана фон Гофмансвальдав, тлінність різних форм культурного життя в «Es ist alles eitel» Ґріфіюса або «Umschrift eines Sarges» Д. Ц. фон Лоенштайна, різні віки людського життя в «Die Eitelkeit des menschlichen Lebens» І. Хр. Ґюнтера і т. и.[18].

Різким епітетам, що уділює Сковорода світові (пор. §22), відповідають у західних літературах такі вірші, як «Was ist die arge Welt?» Г. Ф. Гарсдорфера: «Бурхливе море, дім повний злих дітей, безчесний суддя, стайня дурної худоби, поле злих плодів, царство, яким кермує божевілля, військо без дисципліни, погірдливо 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 Гофмансвальдав: «Що таке світ та його славетне сяйво? Що таке світ та його вся пишність? Дурне світло в тісних мурах, швидка блискавка в чорно-хмарній ночі; різнобарвне поле, де зеленіють будяки горя; гарний шпиталь, повний хорих; дім рабів, де служать усі люди, гнила труна, прикрита алябастром...»[19]

Сковорода охоче змальовує світ, як море (пор. §22):

«Тот на восточный, сей на вечерній край
плывет по щастіе со всѣх вѣтрил,
иной в полночной странѣ видит рай,
иной на полдень свой путь открыл» (9).

[19] Там саме, 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 Glönzen? / 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 schon Spital, so volle Krankheit fleckt. / Ein Sklavenhaus, da alle Menschen dienen, / ein faules Grab, so Alabaster deckt... Т. Р. Векерлін (Sommerfeld, 159–160) дає спис символів життя – гарний вірш закінчує наче резюме: Also dein Leben (schnell verlogen) / hat sich nicht anders denn ein Tag, / Stern, Morgenröt, Seufz, Nebel, Klag. / Staub, Tau, Luft, Schnee, Blum, Regenbogen, / Zweig, Schaur, Eis, Glas, Blitz, Wasserfall, / Strahl, G'lächter, Stimm, Wiederhall, / Zeit, Traum, Flug, Schatt und Rauch verzogen.

Автобіографічні ноти хочуть бачити[20] 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), що її море світу кидає подібно до «яблука», –

«Єсмъ неутолимъ Плачъ Людской Натури,
Утопающей во грѣховной бури, –
Кто жъ поратуетъ?
Уви мнѣ! Уви! имашь отради!
Дайте же помощь, небесни гради:
Смерть гробъ готуе!
...якъ камень въ бездну погружаетъ
И лакомими оно засипаетъ
Гортань водами»[21],

то в західній релігійній поезії бароко «світове море» та «світова буря» (Баг., II, 289) – один із найулюбленіших образів: його зустрінемо в Чепка[22], у Шпее[23], що в розпуці, подібно до Сковороди («о жах та біль!.. допоможи мені, Боже, з цього потопу!.. Скоро, скоро, ох скоро! не можу більше; скоро, скоро, я втоплюся»), та в Ґ. Арнольда, що, подібно до Сковороди, змальовує «великий океан»: «пливуть у довжину, навскісь та в ширину, великий океан широкий; приходь зі сходу, півдня, заходу та з півночі... Шляхи безчисленні, та кожен має свою власну мету...»[24], так само в

[20] Ерн, цит. вище, с. 86–87. Пор. ще лат. вірш: Баг., I, 88–9.

[21] Резанов, III, 127. Пор.пісні в М.Возняка (цит.далі): с. 291, 465.

[22] Milch, 17, 18.

[23] Güdenes Tugent-Buch, Кельн, 1666, с. 235 та далі, пор. 391.

[24] Sämmtliche gestliche Lieder, видав K. C. E. Ehmann, Штутгарт, 1856 (I вид. 1701), 245 (ч. 132), пор.282 (ч. 186) – Ісус на човні в бурю. Наводжу оригінал навед. вривка: Gehts in der Lenge, Quer und Breit, / der Grosse Ocean ist weit; / es komm von Ost, Süd, West und Nord, / so er nur koömmt 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 kömmst. (авторство Арнольда непевне; пісня видана ним 1703 р.).

Анґела Сілезія[25]. Та цей образ улюблений і в світській поезії бароко. Так, у Ґріфіюса: «о Боже, що за нещастя! Як піниться Чорне море та бризькає зеленою сіллю! Як ірве гнів хвилі в повному туману повітрі! Як дико бреше на нас скажена буря!.. Летимо через ніч і падаємо згори в розкриту глибину...»[26]. Цей образ иноді переходить навіть із сфери суворої серіозної поезії в легку еротику. Так, у Гофмана фон Гофмансвальдав: «Я корабель на морі любови, мене мучить вітер та негода; через машти та вітрила женуть нещастя, надія, страх та жаль; немає тут для мене ніякої гавані»[27].

Що ж торкається загального елегічного тону поезій Сковороди[28], то бачити в ньому більше, ніж вияв деякого жанру, ми не маємо, власне, права. І цей жанр був надзвичайно улюблений в українській, зокрема релігійній, пісні, – силу аналогічного матеріялу знайдемо, напр., у спорідненому з поезією Сковороди «Богогласнику»[29] та подібних збірках[30] і навіть в українській народній пісні[31]. Так саме – й на Заході[32].

Чи не можна вважати за щось специфічне для Сковороди пісні, які оспівують природу як тло, грунт, оточення та символи релігійного внутрішнього життя?

«Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, пройшла!
Уже сады расцвѣли и соловьев навели...
– – – – – –

[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. c. 49–50 – гарні цитати на ту саму тему. Наводжу оригінал уривка, що перекладений у тексті: O Gott, was raue Not! Wie schäumt die schwarze See / und spritz 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 Ґріфіюса, зібрані у Фріке, 108 та далі.

[27] M. Sommerfeld, op. cit., 116. Пор. с. 54–5 (фон Цезен).

[28] Пор. пісні 8, 11, 19, 21, 28 та ин. Аналіза їх у Ерна.

[29] Недурно ж один вірш Сковороди попав до «Богогласника», пор. Перетцъ: Изслѣдованія, I, і, 347, С. Щеглова: Богогласникъ, Київ, 1918, ст. 265.

[30] Пор., напр., у вид. М. Возняка: Матеріяли до історії української пісні і вірші («Укр.-руський Архив»), Львів, 1913 та далі, с. 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 народної пісні – пор. цит.збірник, с. 230 та далі.

[32] Матеріял у M. Sommerfeld-a, 32–62, також 17–31 та 159–170. Пор. гарну «оду» Кв. Кульмана – «Geschichtsherold», 1673, с. 551, передрук у «Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten», вид. Schulze-Maizier, Ляйпціґ, 1915, ст. 294.

Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх.
Душа его – божій град, душа его – божій сад.
Всегда сей сад дает цвѣты, всегда сей сад дает плоды,
Всегда весною там цвѣтет, и лист его не падет» (3).
«Не пойду в город богатый, я буду на полях жить.
Буду вѣк мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит,
О дубрава! о зелена! о мати моя родна!
В тебѣ жизнь увеселенна, в тебѣ покой, тишина,
– – – – – –
Со всѣх имѣній тѣлесных покой да воля свята,
Кромѣ вѣчностей небесных – одна се мнѣ жизнь свята».

Та найчастіше цитовані:

«Ах, поля, поля зелены,
поля цвѣтами распещрены!
Ах, долины, яры,
круглыя могилы, бугры!

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

Жайворонок меж полями,
соловейко меж садами,
тот выспрь летя сверчит,
а сей на вѣтвах свистит.

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

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

Пропадайте, думы трудны,
города премноголюдны!
А я с хлѣба куском
умру на мѣстѣ таком (13).

Або:

Ой ты, птичко жолтобоко,
не клади гнѣзда высоко!
Клади на зеленой травкѣ,
на молоденькой муравкѣ...

От, ястреб над головою
висит, хочет ухватить,
вашею живет он кровью,
от, от, кохти он острит!

Стоит явор над горою,
все кивает головою.
Буйны вѣтра повѣвают,
руки явору ламают.

А вербочки шумят низко,
волокут мене до сна.
Тут течет поточок близко;
видно воду аж до дна.

На что же мнѣ замышляти,
что в селѣ родила мати?
Нехай у тѣх мозок рвется,
кто высоко в гору дмется,

а я буду себѣ тихо
коротати милый вѣк.
Так минет меня все лихо,
щастлив буду человѣк (18).

Притому 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), причому сама композиція другої пісні незрозуміла, коли не мати на увазі епіграфа[33]. До цих двох пісень паралеля третя (Баг., II, 289–290):

О селянскій милій, любій мій покою,
всякій печали лишенный!
О источников шум, журчащих водою,
о лѣс темный, прохлажденній,
о шумящи кудри волосов древесных,
о на луках зелень красна,
о самота мати ради дум небесных,
о сумна тихость ужасна,
где развѣ глас только птичое дает волѣ
да сопѣлка пастухова
как выгонит овцы в благовонне поле
или в дом пригонит знова![34].

[33] В кожній строфі – протиставлення гордого та покірного: «птички жовтобокої» – яструба, явора – вербочок, тих, «хто високо вгору дметься», – Сковороди самого.
[34] Рядки 7 та 9, очевидячки, якось зіпсовані переписувачем (оригіналу не маємо).

Паралеля до поезії сільської природи є й широке використовування Сковородою ростинних символів (пор. §13). Сковорода використовує природу як символ (весна–обновлення) і в своїх латинських віршах (Баг., I, 84).

Але і цей елемент поезії Сковороди – традиційний! Автори українських драм звертаються до природи, закликаючи її ділити радість людей із приводу воскресення Христа:

Торжествуй, земле! Ликуйте, вси гори!
Холми и поля, взиграйте воскорѣ!
Дубрави, гласно, и лѣси шумѣте
Честь воздадѣте!

Моря и рѣки, всякіи быстрини,
И во островах живущіе крини,
Источники вси, потоки, всеспѣшно
Гласѣтъ 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 воскресення[36] ... Природа є темою й української релігійної пісні, напр.:

Гори и холми, весело играйте,
древа дубравніи, цвѣти испущайте.
Христос от гроба приходитъ,
радость велію приноситъ
живущимъ на земли.
– – – – – –
Рѣки и води, нинѣ возшумѣте,
звѣри и скоти, весело крикнѣте,
воскресшему хвалу дайте
и охотне превитайте
воставша изъ мертвихъ.

И ви, птици, въ крила ударяйте,
въдячними гласи усѣ заспѣвайте,
пойте, пойте велегласно,
возсія бо солнце красно
съ под камене тверда.

[35] Резанов, III, 325.

[36] Там саме, VI, 69 та далі (з поетики 1746 р.).

Кромѣ печали, буди вси створення
и возигра на земли всяко племя,
крини селнія, процвѣтайте,
елементи, вси спѣвайте,
веселіе пѣсни.

Вѣтви древесъ прекраснаго сада,
людіе вси словеснаго стада,
другъ ко другу приникайте,
Христосъ воскресъ заспѣвайте
високими гласи[37].

Західноєвропейська релігійна поезія знає природу й як центральний об'єкт поетичного малюнка. Коли вірш «Von den Äussern zum Innern. An den Frühling» Чепка[38] закликає людину за прикладом весняної природи «прокинутися»[39], то чисті описи природи маємо в Анґела Сілезія, Шпее, Арнольда. Анґел Сілезій лише закінчує гарний опис весни: «весна приходить... жайворонок вилетів та прикрашує поле й повітря своїми трелями, котрі він так може повторювати. Мистець-соловейко закликає та лящить усюди; молоді й старі птахи бадьорі в лісі... Ліси вдягаються та викидають свій прапор... Усе створіння обновлює свою природу, земля оновлюється, вода радіє, повітря ніжне та м'ягке; тепле, повне роси та дощів небо усміхається до нас...» закликом: «Тим-то виходь і ти, моя душе, зі своєї печери та дай завесніти дну твого серця...»[40]. Г. Арнольд просто оспівує природу у своїх «духовних піснях»: «нехай бренять 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 товкітню міст та вирвалися з турбот та скорбот... Хай мені не бракує надії, що нам знову зазеленіє весна та принесе мені свіжі троянди. Я не хочу більше міста...; я ще вмію бути вільний та вмію

[37] Пор. його таки вірш – там саме, 158; кант – там саме – 160. Пор. ще пісню в Возняка – 249. Наводимо вривок із вірша Кониського: Не умерло знать въ земли зерно а немало: / ба умерло все, да все жъ и пооживало. / ...и тѣло наше: Хоча й гноем станетъ / по смерти, но якъ зерно на страшній судъ встанетъ. / Вѣру тому: бо вижу самъ, якъ въ земли тлѣютъ / сѣмена, а въ колосѣ растутъ и цѣлѣютъ... / ... кто дастъ зерну стѣбло, колосъ, ости, / той и порохъ обернетъ въ тѣло, въ жилы, въ кости... Уривок із канту: ... Війди на степъ и поле, посмотри на ниви, / Испытай, что дѣется с твоими засѣви: / гніютъ зимою, / растутъ весною, – / такъ и ты истлѣешь, / послѣдже имѣешь / ожить по прежнему цѣл.

[38] Sommerfeld, 65.

[39] Увесь вірш збудований на цьому паралелізмі.

[40] Werke, II, 240. Пор. подібний гарний вірш Müller-a: Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten, вид. Schulze-Maizier, Leipzig, 1925, с. 280–3.

йти у вільне поле... Я йду до свободи по золотих сходах, нехай луна йде мені назустріч»[41].

Та найпоетичніші вірші Шпее: «Ходімо пройтися, Ісус мій супровідник; садки наново прикрашуються, бо квіти відкриті, бо зелені луки сміються, бо ростини пускають парости, бо птахи роблять гнізда... Дивись – чисті квіти підіймаються високо в повітря, дивись – ніжні пташки співають дивно, дивно солодко та чисто. Дивись – потоки радісно біжать, ясні, як чисте срібне сяйво...», «пташки красно співають, сонечко сяє, холодні джерела ллються, потічки біжать, квітки тендітно ростуть, вибиваються з землі...»[42].

Цікаво, що й світська поезія бароко часто-густо від малюнків природи підіймається до релігійних тем, закінчуючи, напр., весняні пісні хвалою Бо-

[41] Sämmtliche 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 Posen dient. / Ich will nicht mehr die Stadt erwählen / und überall gebunden stehen; / ich weiss hoch 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 mit 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, с. 77 та далі, 96, 106, 117 та далі, 157 та далі; також вид. Cl. Brentano (1817), ще – Guldenes Tugent-Buch, cit., c.54; пор. J. B. A. Diel: Fr. von Spee, Freiburg i Br., 1872. Наводжу характеристичні вривки: Eja, lass uns nun spazieren, / Jesu, Begleiter mein, / wie die Garten neu sich zieren, / weil die Blümlein offen sein; / weil die grünen Wiesen lachen, / weil dei 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 Vüglein singen. / Wunder, wundersuss und rein. / Schau, die Bächlein lieblich sausen, / klar wie lauter Silberschein, Schau, wie Bienen ernstlich hausen, / rauben, klauben Honig ein. ... / Die Vöglein schon erklingen, / die Sonn sie strahlet auf, / die kühlen Brünnlein springen, / die Bächlein sind im Lauf. / Die Blümlein zart erspriessen, / zur Erden kriechen aus. / Laub, Gras herfür auch schiessen, / die Pflanzlein 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 Brünnlein sich ergiessen, / und ihre Wasser klar / wie Sielberstrahlen schiessen / von Felsen offenber... ... 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!..

гові або морально-релігійними міркуваннями (з Даха, Гарсдорфера, Ґрефлінгера, фон Цезена й ин. можна навести приклади)[43].

* * *

Ми звертали вже увагу на те, що Сковорода має своєрідний філософічний гумор. Ми вже відмічали характеристичні місця, де Сковорода ніби іронізує над самим собою або над думками, що їх викладає. Таких місць знайдемо в його творах силу, – тут натяки на своє ім'я (326, 409, 426 й ин.) і іронія над сучасниками («наставниками, пасущими Ізраиля» – відоме місце, що викликало незадоволення духовних кол у вступній лекції Сковороди – 51, та сама лекція кінчається гумористичним таки passusom – с. 60, рядки 10–11 згори) або гумористичні малюнки багатія – 427 та «лицемѣров» – 429 та далі – в діялогу «Брань Архистратига Михаила...» та іронічні виклади ворожих думок (пор. 212 та далі), та народні слова в гумористичному вжитку: напр., «милость» пророка Іллі Сковорода визначає як «шинель или бурку» (206), або Бог у нього гукає: «Адаме! Адаме! гдѣ еси? куда тебе черт занес?..» (Баг., I, 128); Сковорода дає гумористичні назви звичайним поняттям (мешканець місяця=«лунатик», 226), розповідає анекдоти (221, 222) і т. и.[44]. Та иноді цілі сторінки пересякнені тонким гумором.

Розуміється, це українська риса[45]! Та в українській релігійній поезії вона традиційна: сила віршів, кантів, пісень – повна найсмілішого гумору навколо зображення святих подій та осіб[46]. Та це риса питома не виключно українській поезії (драма українська[47] йде тут за західними зразками), а й західному старому (ще середньовічному, але також і бароковому) релігійному мистецтву – поезії зокрема.

Зв'язаність Сковороди з традиціями української та світової релігійної поезії ніяк, розуміється, не зменшує його значіння та ваги[48]!

[43] Пор. Sommerfeld 66 (Dach), 68–9 (Harsdörffer), 67–8 (Greflinger), 70–71 (von Zesen), пор. також инші вірші та с. 63–75).

[44] Пор. ще 280, 284, 301, 353, 426 та по инших місцях, безліч разів!

[45] Її помітно також і в Юркевича за спостереженням Вол. Соловйова, пор.мої «Нариси», cit.

[46] Пор. М. Возняк, 68 та далі, 556 та далі.

[47] Пор. інтермедії, але й инде; напр., Резанов, I, 141, 148, 149, III, 353 (пор. «Лицемѣров» Сковороди!).

[48] Окремі традиційні мотиви можна б іще одмітити – пор. боротьбу або спір Михаїла з сатаною (Люципером, змієм): Резанов, III, 281, пор. VI, 14–5, 133 та далі, III, 258; М. Возняк, 270. Також – на заході – пор. Tschetr, op. cit., 111 та далі (глава V).

VII
ДО ДЖЕРЕЛ СКОВОРОДИ

29. ПЕРЕДПОСИЛКИ СКОВОРОДИ

Ми досить говорили в кожному параграфі нашої праці про паралельні з'явища до філософії та містики Сковороди в античності, в середньовіччі та в нових часах. Ми звертали увагу часто навіть на паралельні з'явища, що часово йшли не перед Сковородою, а за ним.

В читача може повстати питання, чи ці паралелі не припадкові. Зовсім припадкові – напевне ні, бо Сковорода, як ми припускаємо, звичайно, знав щось із християнської літератури святоотцівських часів. Але чи міг знати Сковорода тих письменників, про яких ми говорили в попередніх розділах книги? Відповіді на це питання ми присвятимо останні сторінки нашої книги.

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

> «о бібліотеко, ти моя избранна,
> о немногими 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 ношу» (322), та зміст її, як видко зі слів тієї особи, містично-повчальний. Сам Сковорода цитує рідко, або, ліпше сказати, згадує (бо від багатьох із цих авторів нічого до нас не залишилося)[1]. Він перекладав (чи, ліпше сказати, перероблював)[2] Ціцерона та Плутарха. Ці переклади, правда, не видані, але в тих творах, що їх перекладав Сковорода, немає якихось думок дуже для нього характеристичних. Ковалінський подає спис улюблених творів Сковороди: Плутарх, Філон, Ціцерон, Горацій, Лукіян, Климент Олександрійський, Оріґен, Ніл, Діонісій (-Ареопаґіта), Максим Сповідник, «а из новых относительныя к сим»! Але саме ці «нові» цікавили б нас найбільше!.. Отож залишається лише шлях припущень на підставі яскравої паралельности стилю та змісту творів (паралелі в великій кількості маємо з «нових» у Сковороди з Вайґелем та Анґелом Сілезієм)[3] та шлях збирання матеріялу про читання українських сучасників Сковороди...

Підемо другим шляхом, бо ми першим ішли в цілій нашій праці та, сподіваємося, зробили «внутрішню спорідненість» Сковороди з німецькою містикою наочною. Для установки обсягу читання в старій Україні маємо кілька можливостей: звернути увагу на подорожі українців за кордон, використати, що залишилося від описів старих бібліотек українських світських та церковних діячів, звернути увагу на прямі цитати та згадки про цих або тих письменників в українській літературі.

З подорожей не відомі нам ніякі *детально*. Ми знаємо про численних українців, що студіювали в Празі, Кракові, Вільні, Ольміці, Інгольштадті, Ляйдені, Ляйпцігу, Амстердамі, Парижі, Римі, Оксфорді, Падуї, Данцігу, Кенігсберґу, Галле, Ґеттінґені, Кілі і т. д.[4]. Але ближчих дат про їх студії, про можливости принести ці або ті ідеї на Україну немає.

Подорож самого Сковороди легендарно прикрашена його біографами: його відсилали (до того пішки) й до Італії, й до Галле, та взагалі ходив він, мовляв, «по цілій Німеччині». Доведене – за свідоцтвом самого Сковороди, це переказує нам Ковалінський – лише пробування Сковороди в Будапешті, Відні, Братиславі (Пресбургу) та «околицях» (4)[5]. Але чомусь ніхто з біографів Ско-

---

[1] Порівняймо в Багалія, op. cit., с. 372: в списі цитованих Сковородою авторів стоять Епікур (маємо лише врывки), Талес, Сократ, Пітагор (не маємо навіть врывків!); треба б додати ще Солона, якого Сковорода теж згадує та якому приписувано деякі (непевні) речення... Пор. ще листи (Баг., I, 45 та далі): Евагрій та ин. Див. далі.

[2] Про це цінна замітка М. Маслова в «Наукових Записках» харківських дослідчих катедр, том III (на пошану акад. Бузескула), с. 29–34.

[3] Про це дивись мої Scovoroda – Studien, I, в «Zeitschrift für slavische Philologie». VII, 1930 (та далі).

[4] Вказівки на джерела зібрані в моїй «Філософії на Україні», 2-ге вид., Прага, 1929, с. 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), с. 285–294. Скитський (op. cit., 39) уважає, що їхали за кордон, бо київська Академія «не задовольняла»; але, з другого боку, подорожі ці мали сенс лише (та це ми знаємо і з певних свідоцтв – 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 «мандрівки» Сковороди – зібрав Багалій. В останніх часах І. Мірчук, ставлячись досить критично до звісток про подорожі Сковороди, проте згадує як місто, що його Сковорода відвідав, Мінхен (напр., «Das geistige Leben der Ukraine», вид. В. Залозецький, Münster i. W., 1930, с. 93). Мені не відомо, 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 перед тим були якісь духові приятелі відомого швабського містика І. А. Бенґеля (листування

вороди не питається, що нове, таке, чого він не міг довідатися в Києві, міг пізнати за коротшого перебування на чужині Сковорода. І в чому ми можемо помітити на його творах це збагачення? Ніяких нових «модерніших» ідей Сковорода не проповідував. Якогось знання новішої 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 ліпше, ніж у Києві, але в тому самому «стилі». Про якісь зустрічі Сковороди з містиками, з колами, звідкіль він міг би був здобути свої релігійно-містичні погляди, нічого не знаємо. Дві вказівки на те, що перебування за кордоном не пройшло для нього без сліду, дає сам Сковорода: він згадує про те, що Біблію «почав читати» в тридцятому році[6], – це, розуміється, треба інтерпретувати, як «правильно», «з розумінням» читати, – а як Сковорода товкмачить Біблію, ми бачили. Тридцятий рік його життя падає на пробування за кордоном. Отже, напрошується думка, що Сковорода саме за кордоном (чи самостійно, чи під чиїмось упливом, чи при якійсь допомозі) пережив усталення своїх поглядів. Другий факт є похвали Сковороди для «німців»[7], що про зустрічі Сковороди з ними на Україні щось нічого не чуємо. Мав Сковорода тут на увазі «німців», що з ними він зустрічався за кордоном (та, розуміється, релігійними проблемами зацікавлених людей, від яких він чогось навчився), або німецьку містичну літературу?.. Певна відповідь на це питання неможлива. В кожнім разі, Сковорода сам підкреслив якісь зв'язки з німецькою (релігійною) культурою[8].

Але як почнемо відшукувати свідоцтва про те, що́ було відоме з старої західноєвропейської літератури на Україні за часів Сковороди, у звістках про бібліотеки українців та в цитатах у полемічній та иншій літературі того часу, то дані будуть де в чому повніші[9]. Правда, лише незначна частина полеміч-

Бенгеля!). Але з Бенгелем не знайдемо в Сковороди ніяких особливих пунктів сутику. – пор. листи Бенгеля з р. 1728 та далі до Marthius-а в Пресбурзі (Briefwechsel, 1836, с. 23 та далі). Також Oskar Wächter, J. A. Bengel, Stuttgart, 1865, с. 225 та далі; J. Chr. Er. Burk, J. A. Bengels Lehre und Wirken, Штутгарт, 1831, с. 410, 513 та далі. Марцій умер р. 1734, Бенгель – 1752.

[6] Див. вище §6-ий!

[7] И. Вернет: Сковорода, украинскій философъ, «Украинскій Вѣстникъ», Харків, 1817, VI, с. 122 (цит. у Багалія, op. cit., с. 94).

[8] Не потребує бути це обов'язково протестантизм (протестантська містика), адже ж Сковорода відвідав католицьку Німеччину (Відень)...

[9] Відомости в моїй цит. книзі, с. 70 та далі. Лише пізніше зробився мені приступний каталог бібліотеки Прокоповича (я його використовую тут), видруковано його в книзі: П. Верховскій: Учрежденіе Духовной коллегіи и Духовный регламентъ, том 2, Ростовъ на Дону, 1916, відділ 5-ий. Деякі доповнення до моїх попередніх праць також у М. Попова: Арсеній Мацѣевичъ, 1912. Пор. с. 212.

ної літератури друкована наново. Лекції київських професорів не видані та й не досліджені щодо змісту, маємо лише окремі праці (Савицького про Богомолевського) та скупі припадкові замітки в описах бібліотек. Поруч із цитатами стоїть матеріял із описів бібліотек (купівлі Могили, бібліотеки Славинецького, Дм. Ростовського, А. Мацієвича, Ст. Яворського, Т.Прокоповича, пор.окремі дати про бібліотеку С. Полоцького) та окремі звістки про читання окремих осіб (щоденники Я. Марковича, Ханенка). Дати, що ми здобуваємо цим шляхом, із одного боку, неповні (не все цитувалося, важливі бібліотеки – бібліотека Академії, як відомо, згоріла[10] – або окремі книжки не збереглися), з другого боку – заповні (бо дещо цитовано з других рук, дещо лежало в бібліотеках, ніким не читане). Одна з бібліотек має на всякий спосіб першорядне значіння, бо нею користувалася харківська колегія, коли там студіював Сковорода, – це бібліотека Ст. Яворського...

Але як ми припустимо деякий гіпотетичний характер усіх конструкцій, що їх ми робимо на підставі досліду бібліотек та цитат, то картина все ж буде вразлива. По-перше, як цього, правда, й можна було чекати, *отці церкви* 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]... Зі *старої філософії* зустрінемо тут Арістотеля (найчастіше – Орґанон, метафізику, етику, політику та риторику, Сковорода цитує «Magna moralia»), Плутархові «Moralia», Ціцерона, Сенеку, Філона Олександрійського, Боеція, Юліяна Відступника... Також Стобей, Діоґен Лаерцій, псевдо-Ґаленівська 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 (Плутарх, Філон, Боецій) та отців церкви платонівців (Авґустин, Ареопаґітики) або таких письменників, як Авіценна... Сила імен відома не безпосередньо (автори, яких твори не збереглися: напр., цитовано та згадується часто Пітаґора, Демокріта, Сократа, окремих стоїків...). *Схоластика* відома широко та, як доводиться з здивуванням сконстатувати, і не ортодоксальні її течії (номіналізм, Раймунд Люллій). Альберт, Тома Аквінський, Бонавентура, Дунс Скот, Діонісій Рікель були відомі. Справа дальшого досліду – з'ясувати, 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,

[10] Про це з жалем згадує Сковорода, с. 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 виписує з нього спекулятивні місця...

що схоластику дехто знав добре та що взагалі ставились до неї на Україні з увагою[12]. Різноманітні впливи *ренесансу*[13] на Україні починаються вже XVI віком. Не лише поети (Петрарка, переріб новели Бокаччо, переклад «Визволеного Єрусалиму», що його недавно відшукав Перетц), але й «новатори» *філософії* стають відомі: Лавренцій Валла, Мак'явелі, Ґемістий Плетон, Піко де ла Мірандола, 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 протестантською (Мелянхтон, Альстед) та з теологією протестантизму (зокрема Ґергард, Квінштедт, Буддей). У навчанні вживано навіть картезіянського підручника Пухоція, Лока переклади в Київській Академії 1689 р.[14]. Прокопович будує свої політичні погляди на підставі Гоббса та Ґроція, латинський Гоббс – у бібліотеці Арсенія Мацієвича, Спіноза, здається, знайомий із других рук[15], відомий Коменський[16], твори Декарта читали, приятель Сковороди Володимир Каліграф захоплюється Ляйбніцом; у половині віку переходять у навчанні від Арістотеля до Вольфа (підручники Бавмайстера та Вінклера)... Та росте й знайомство з містикою нових часів. Коли раніше були відомі Кузанський, Аґріпа Нетесгаймський, середньовічні містики, як Бернгард, Бонавентура, Тома Кемпійський[17], Тавлер[18],

[12] Не треба тут пояснювати, що назва «схоластика» не є негативна! В українській літературі, здебільша, саме слово «схоластика» згучить як догана українським діячам та мисленникам XVI–XVIII вв. Як бачимо, схоластика середньовічна зовсім не була єдиною духовою течією українських XVI–XVIII вв. Була відома і схоластика нова (барокова) та інші течії нових часів.

[13] Пор. мою статтю, де подано лише найголовніші вказівки на впливи ренесансу в старій Україні в «Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin», II.

[14] Верховський, I, 323, примітка.

[15] Пор. «De atheismo sive superstitione» Прокоповича, що, здається, йшов за відповідною працею Буддея. В бібліотеці Прокоповича, правда, маємо якийсь «Tractatus theologo-politicus de officilis 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. Ростовскій (цит.), с. 82 (переклади 1647, 1664 та 1689 рр.).

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

був рукописний переклад «Theologia Deutsch»[19] та й модерні католицькі містики: Сандеус (див. §5) та Арндт[20], то для XVIII віку маємо свідоцтво про знайомство з Вайґелем[21] та Беме (якого сучасник та земляк Сковороди Семен Гамалія переклав на російську мову), зі Сен-Мартеном (той самий Гамалія та свідоцтво Ковалінського)... Твори Сковороди самого роблять ймовірним знайомство з Вайґелем та Анґелом Сілезієм... Взяти на увагу треба ще широке знайомство з містикою в Росії за тих часів[22], де розповсюджений не лише Вайґель та Беме, але й Беміянці (Пордедж), Анґел Сілезій, Сен-Мартен, Етінґер[23]...

Ми обмежуємось на ці побіжні замітки. Бо завдання нашої праці був виклад філософічних та містичних думок Сковороди та відкриття тієї традиції (не виходячи в генезу його думок), в якій він стояв. Що він був філософ та містик, що його думки нав'язуються 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 західну), що він є найцікавіший слов'янський «передромантик»[24], у цьому теж немає дива: традиція розвитку містики та платонізму вела саме до романтичної філософії.

[19] М. Попов: Арсеній Мацѣевичъ, cit.

[20] Арндт – у бібліотеці Арс. Мацієвича (М. Попов, прилога, с.60); латинський переклад – у Прокоповича; 1735 р. переклад «Vom wahren Christentum» видав у Галле С. Тодорський.

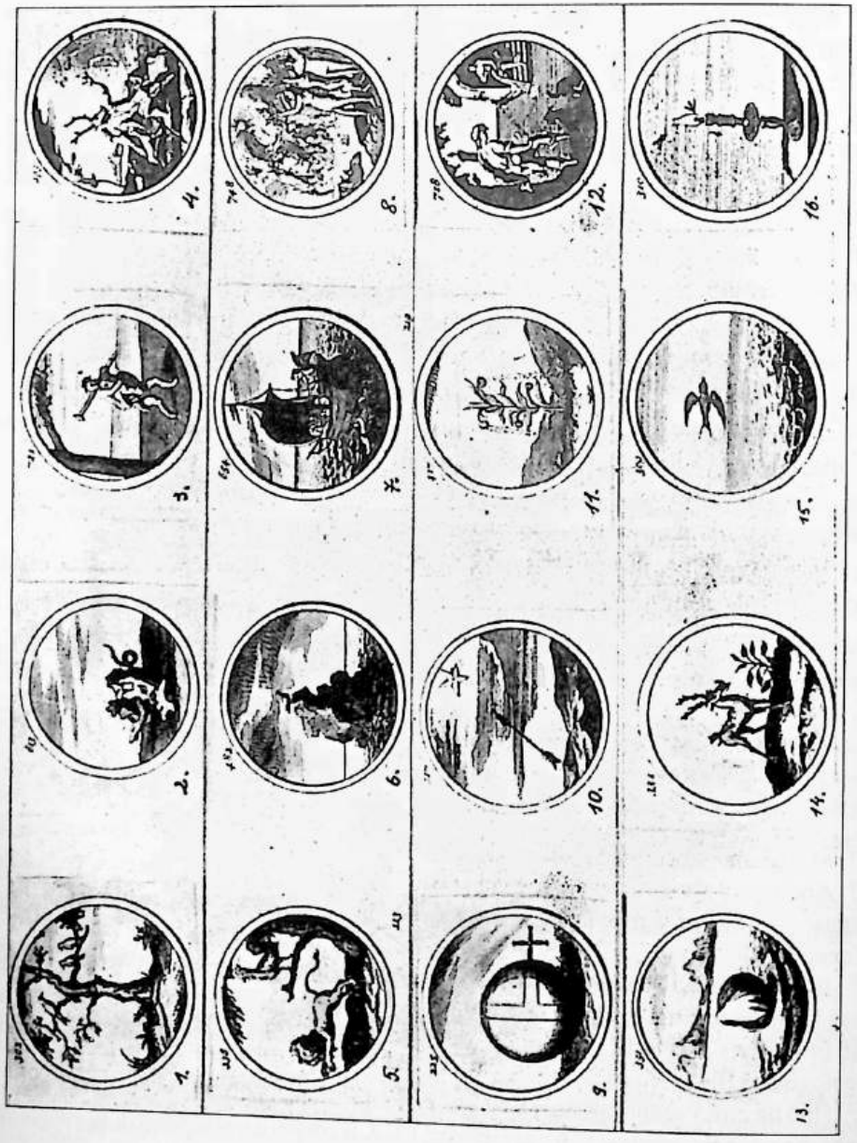
[21] Див.мою замітку в «Zeitschrift für slavische Philologie», IX (1932), 3–4, – Вайґеля згадує Г. Бужинський. Дальша праця Ліба установила ще дальші впливи Вайґеля в Росії (чи не на Україні?), – праця Ліба поки що лише коротко зреферована в «Theologische Blatter», 1933, 7.

[22] Про це див. (недостатньо!) в відомій праці Г. Вернадського: Русское масонство въ царствованіе Екатерины II-й, Петербургъ, 1917. Я готую популярний огляд головних фактів із цього поля (нім.мовою).

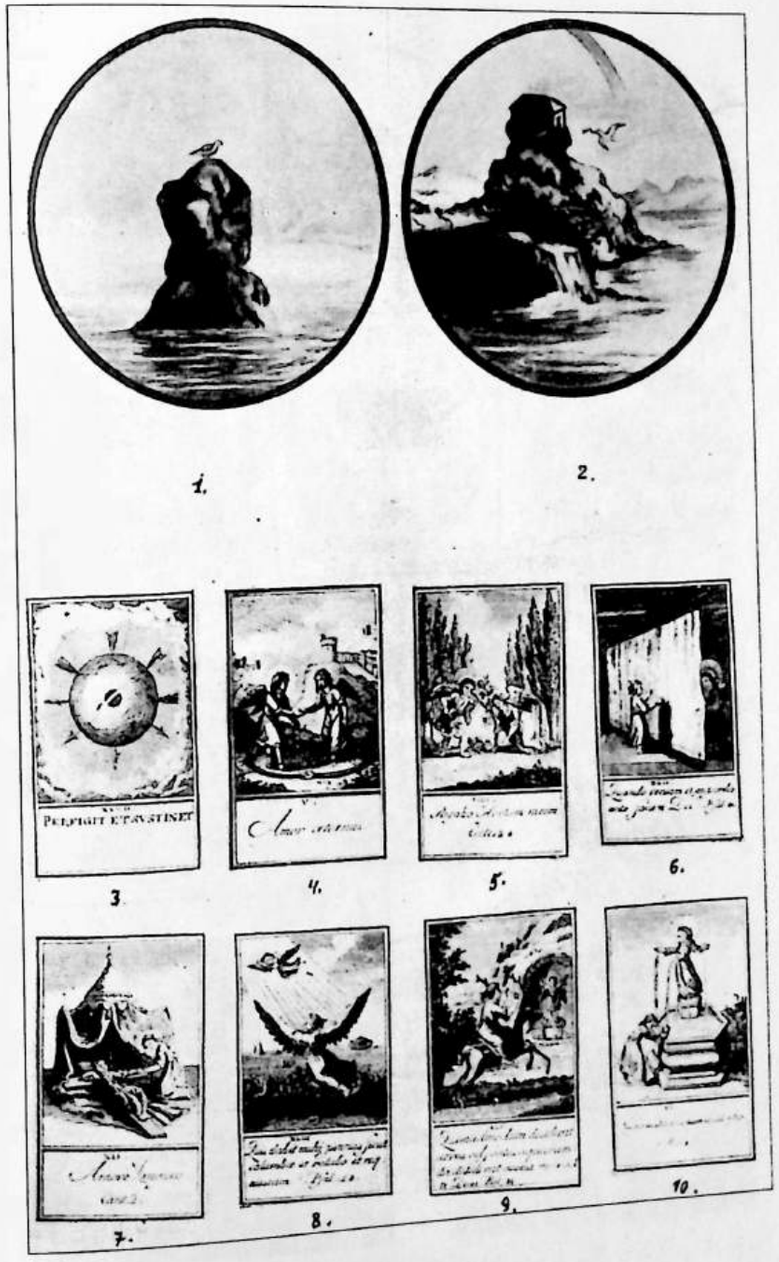
[23] Див. статтю Ліба, видруковану разом із моєю цит. заміткою про Вайґеля. Усі дослідники Сковороди чомусь ігнорують містичні течії XVIII в., вважаючи його часом чистого раціоналізму, – пор. Ерн, op. cit., 63 та инде.

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

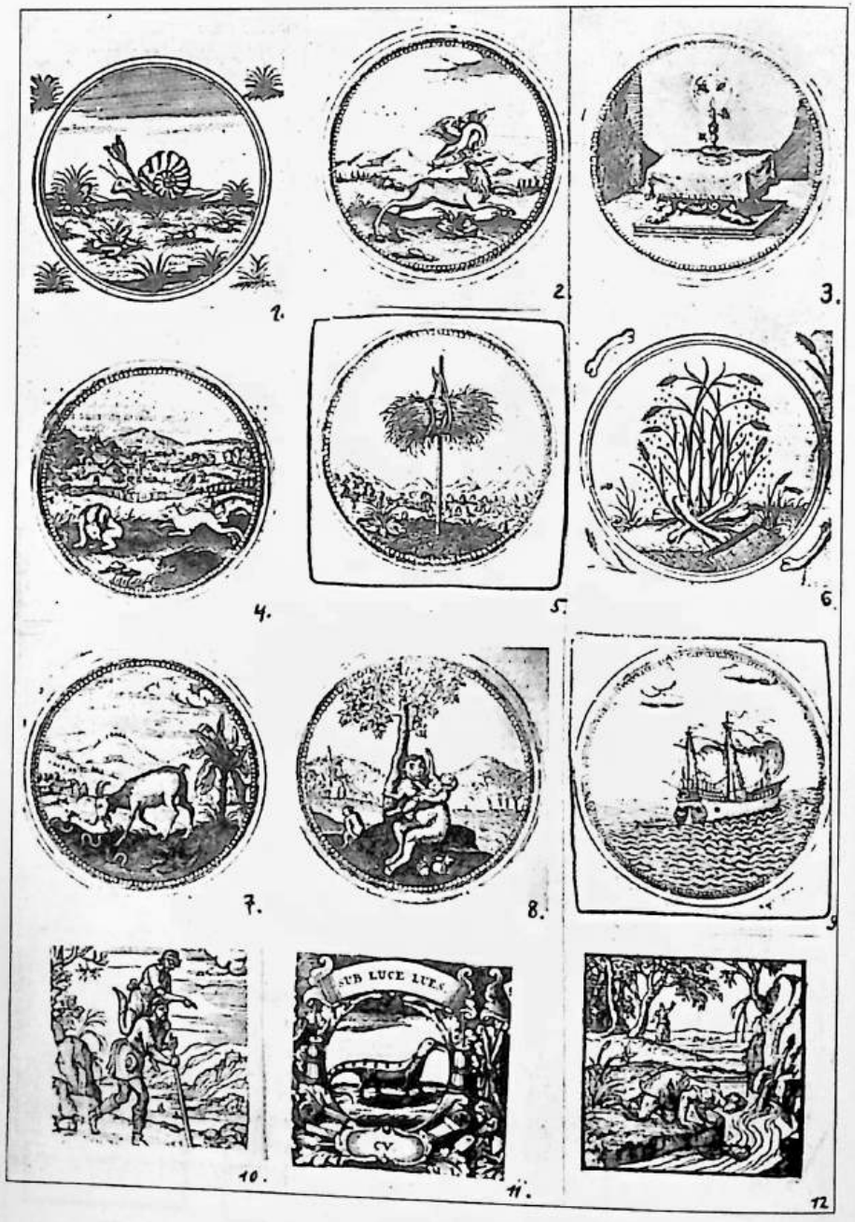
ТАБЛИЦЯ I



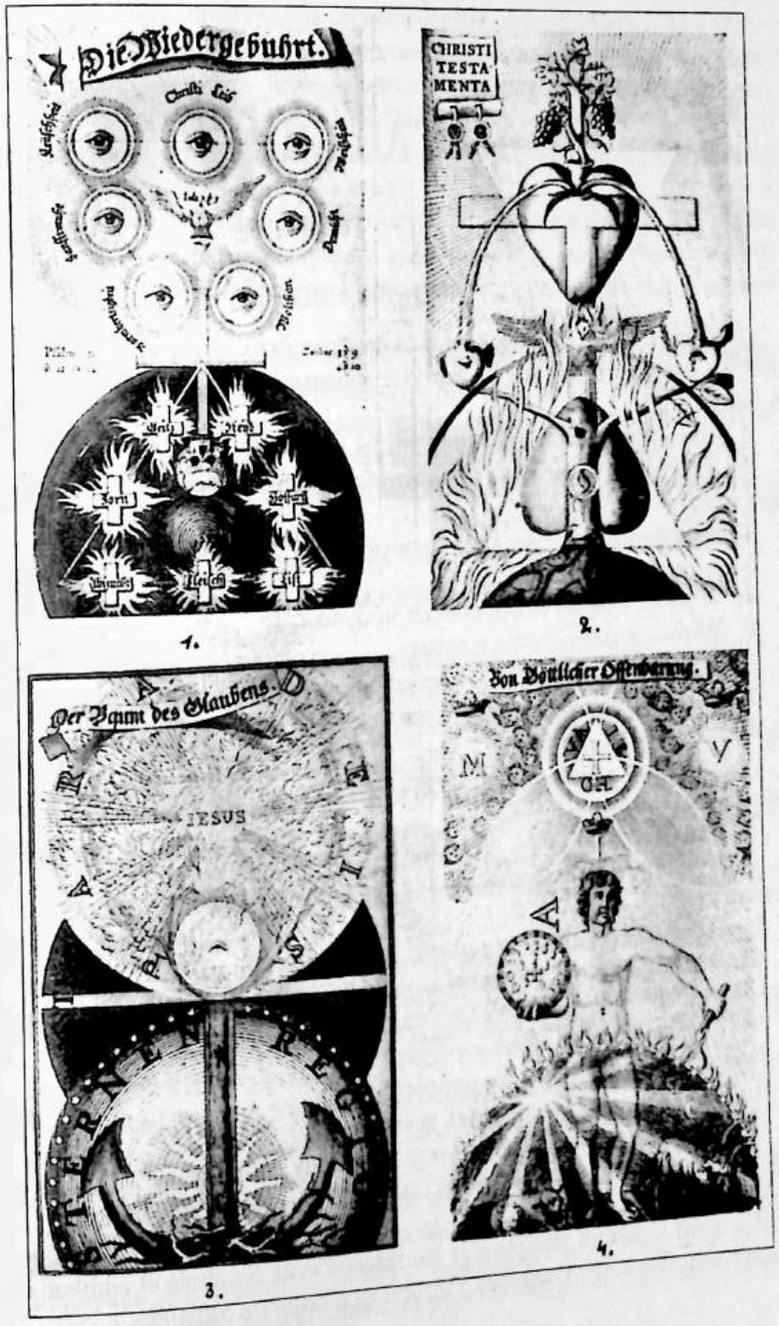
ТАБЛИЦЯ II



ТАБЛИЦЯ III



ТАБЛИЦЯ IV



ДО ТАБЛИЦЬ

ТЕКСТИ ТА ПОЯСНЕННЯ

Таблиця I подає 16 малюнків із амстердамських «Symbola et emblemata» 1705 р., про які в книзі йде мова в §5. Наводимо їх у порядку, як вони подані в тексті:

1. «Соловей с своими дѣтьми: учит их пѣть».

14. «...олень: с вонзенною в тѣло стрѣлою... траву кушает... она ему выгонит вон стрѣлу».

13. «раковина или черепашка, или устрица».

12. «...нещасный Нарцисс...»

16. «...лѣтает около свѣчи ночной метелик».

4. «Актеон превращается в оленя».

8. «...тщеславный Фаетон... с небес низвергается».

7. «три корабля... управляемы купидонами». На малюнку, як бачимо, лише один корабель.

3. «... два прекрасные мальчики... Один другого на раменах несет... носящій слѣп, а носимый очит».

10. «Образ стрѣлы, горѣ стремящейся к звѣздѣ».

11. «Кустарник... плодопринесшій зерно, падающее сверху поверхности земной».

2. «Змій, совлекшій свою ветошь...»

15. «Море с берегом («берега» немає на малюнку. – *Д. Ч.*), с 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» Сковороди (оригінал не зберігся) на Таблиці II, 1! (Сковорода, 198, 265).

Ще один дальший малюнок із амстердамських Symbola et emblemata репродукований у моїх «Нарисах з історії філософії на Україні», с. 57.

Таблиця II подає (1, 2) дві репродукції з одної з копій «Алфавиту мира» Сковороди за Багалієм «Історія Слобідської України», Харків, 1918. З огляду на технічну неможливість репродукувати видання Багалія фотографічно (дуже злий друк!) подаю репродукції за копіями сепією мого студента п. М. Битинського. Ще один – власноручний – символічний малюнок Сковороди (трикутник зі всевидючим оком божим) подано на факсиміле в вид.Бонч-Бруєвича, передрук у брошурі Мірчука: Г. С. Сковорода (цит. вище).

Ввесь стиль обох репродукованих малюнків – звичайний стиль «Символів та емблем», що їх читач бачить на наших таблицях.

Додам, що всі спроби дістати з Москви або з Києва фотографії инших малюнків із «Алфавиту мира» (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!

Инші малюнки є фотографії з цит.в § 5 збірника віршів M-me de Guyon (є зроблені за зразками збірників Vaenus-a та Hug-a, цит.в тім самім §).

Рис.3 (в амстердамських «Symbola et emblemata», ч. 741) описано в Сковороди на с. 357: «Круг міра, со всѣх сторон пронзен стрѣлами».

Рис.4 використовує символ змия, зверненого в кільце (Сковорода: 269, амстердамський збірник – ч. 615).

5. Пор.у нас §25 про «педагогіку» Сковороди.

7. Пор.пісню 7-му з «Саду божественних пісень» Сковороди, строфи 3 та 5 (Баг., II, 264).

8. Опис цього малюнка дає Сковорода в діялогу «Двоє» (197): «Взглянь... на сей символ. Видиш окрылатѣвшую дѣву, простершую руки и крыла и хотящую летѣть чрез пучину морскую к выникающим издалека холмам (на малюнку скеля серед моря. – *Д. Ч.*). А любезний ея над холмами из облака взаимно к ней летит уже: простирая к объятію руки свои. Здѣсь видиш и плавающій ковчег». Це – копія зі штиху ч.43 (між с. 378–9) в книзі H. Hugo: Pia desideria, Антверпен, 1624 (книга Гуґа, 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 птиц быстрѣе пить спѣшит на горы...» (Баг., II, 265).

10. Пор. образ «нерівної рівности» в Сковороди (340–1): Бог як джерело – «Бог богатому подобен фонтану».

Додамо, що в символах Книги Guyon (та її джерел) на більшости 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 (виклад «Філософічна інтуїція») відшукав цей символ як основну «філософічну інтуїцію» у творах Берклі. Наводимо його, як один приклад ролі «символів та емблем» у історії філософії.

Таблиця III подає репродукції емблем із різних видань збірок Camerarius-a (чч. 1–9), Альціята (вид. з р. 1608 чч. 10) та Бошіюса (ч. 11).

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

2. Орел на рогах оленя; Сковорода 332, 342, «Орел оленя на пищу убить намѣревая, прежде качается по пѣску, чтоб засорить крыла, потом взлѣтает на оленя и сидя на рогах, бьет крылами по очам, поколь ударами та (читаю «та», замість незрозумілого «то» в вид.Багалія та Бонч-Бруєвича. – *Д. Ч.*), пѣском обезъочит. А слѣпой орел быстрѣе стрѣлы по холмам стремится и, взбѣжавши на стремнины (читаю «стремнины» замість «стремины». – *Д. Ч.*), падает в бездну и разбивается» (342).

3. Пор. таблицю 1, 16.

4. Бібр (див. §5); «бобр, отгриз сам себѣ ядра, бросив, убѣгает... Охотники гонят его... Охотникам нужны одни его ядра для аптекарей... Вот пѣсня его: только бы не потерять сердца» (354). Пор. инший малюнок того самого символу з Альціята в мойому «Нарисі», с. 40.

5. «Сноп травы с сею надписсю: всяка плоть трава» (269).

6. Варіянт до таблиці I, II.

7. Олень (на малюнку серна) ковтає змия – пор.

«Так африканскій страждет елень скорый;
он птиц быстрѣе пить спѣшит на горы,
а жажда жрет внутр, насыщена гадом
и всяким ядом» (Баг., II, 265).

Також у байці 20 «Верблюд и олень»: «Афріканскій олень часто питается зміями» (Баг., II, 162). Про це уявління – напр., Plinius, XI, 53, 115. Друга особа байки – верблюд п'є, за Сковородою воду, що сам її наперед закаламутить, – пор., напр., Sinn=Bilder Cabinet... Nurnberg, 1732, с. 7, емблема 21.

8. Малпа душить у обіймах свою дитину – образ злого виховання. Пор.постать малпи в діялогу Сковороди «Благородный Еродій». Підпис «Caecus amor sobolis» або «Perdit amando».

9. «Remora» (339): «малая рыба, названная у римлян Remora, имѣет сродность удержать стремленіе корабля, прильнувши к его брюху...»

10. Варіянт до таблиці I, 3. Краєвид емблеми більш нагадує оповідання Сковороди про мандрівників (21–45), ніж рисунок амстердамських символів та емблем.

11. Нарцис – варіянт до таблиці I, 12. Пор.іще гарний штих зі збірника Schonovius: Emblemata, Амстердам, 1635 в моїх «Нарисах з історії філософії на Україні», цит.с.60 (в примітці до малюнка, там саме, с. 116 – помилка, малюнок приписано збірці Sambucus: Emblemata, Антверпен, 1564).

12. «Stellio». Пор. у Сковороди: «Довелось мнѣ в Харьковѣ между премудрыми емблематами на стѣнѣ залы видѣть слѣдующій: написан схожій на черепаху гад с долговатым хвостом; средѣ черепа сіяет большая золотая звѣзда, украшенная оной; посему он у Римлян назывался stellio... но под ним

толк подписан слѣдующій: sub luce lues, сирѣчь, под сіяніем язва... (Баг., II, 171). Stellio зображений також у збірнику А. Д. Saavedr-и (що її перекладав Т. Прокопович) – пор. §5, під ч. 11. В амстердамському збірнику, мабуть, помилково, до тексту «Sub luce lues» подано малюнок хамелеона, в «Sinn-Bilder Cabinet...» (cit. 45, 20) – ящірку, зір не видко на репродукції.

Таблиця IV подає розкішні композиції голландського штихаря Я. Люйкенса 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 инші основні символи Сковороди виступають на штихах досить ясно (назву твору Беме, до якого кожен штих належить, подано на кожному штиху вгорі).

1. Сім духів зла та сім духів добра, що Сковорода символізує їх у образах птахів, – пор. у нас §15 (Сковорода: 207–209, 117 та далі й инде, зокрема 402).

2. Символіка серця сполучена з символікою ростини: «серце світу» (долі) та серце Христове=лоза виноградна (вгорі); окремі людські серця – праворуч добре – розглянемо лише його ближче: око підняте догори, сльоза, розправлені крила, кров Христову воно приймає; але ліворуч: дивиться долі на «світ», для крови Христової закрите... Пор. у Сковороди ввесь матеріял, що зібраний у нас в §15.

3. «Дерево віри», що виростає з середнього світу, підіймаючись у ясний («темний світ» – на задньому тлі, як темне коло). Пор. символіку ростини в Сковороди – в нас §13.

4. «Небесна» або «внутрішня людина», що підіймається високо над нашим земним світом у небеса, тримаючи в руці «альфавит світу» (=«алфавит міра» Сковороди!). «Духовный же Человѣк есть свобод. В высоту, глубину, в широту лѣтает безпредѣльно. Не мѣшают ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни... Над главою его седмица божіих птиц (пор. у нас таблицю IV, 1. – *Д. Ч.*)... Глас его глас грома...» (401–2). «Он не только на неприступные прямо верхи гор Кавказских, но на небо, даже до Сатурна, и в самое солнце (на штиху небесна людина вище «земного» сонця – що є зліва долі. – *Д. Ч.*) восходит и нисходит» (403). Пор. також у нас увесь §14!

* * *

В бібліотеці Яворського, що була в користанні харківської колегії за професорування Сковороди, були, м. ин., книжки Saavedr-и (Nr. каталогу 547), мабуть, Vaenus (Symbola amoris [Divini], Nr. 529), мабуть, Hug-a (Pia desideria, Nr. 536), Sandaeus-a (NNr. 138, 541).

* * *

За виготовлення фотографій складаю щиру подяку пп. інж. *А. Бавмгартенові* (Фрайбурґ у Бр.), доц. д-рові *В. Січинському* (Прага) та проф. д-рові *В. Тімові* (Галле н. З.). За дозвіл використати надзвичайно рідкі амстердамські «Symbola et emblemata» 1705 р., що є власністю Слов'янської Книгозбірні в Празі, дякую щиро п. дир. *В. Тукалевському*

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

– А –

Август – 194, 323
Августин – 26, 27, 47, 228, 233, 235, 255, 257, 267, 280, 300, 304, 354, 377.
Авенаріус – 157
Аверроес – 233
Авіценна – 27, 377
Авсенев П. (Теофан) – 62, 75, 81, 107, 113, 128
Агрипа – див. Нетесгаймський
Адельгайда'з Ліндав – 306
Аецій – 292
Айслер Р. (Robert Eisler) – 244, 266
Айхендорф – 105, 125, 343
Аквінський – див. Тома
Алан де Інсуліс – 185, 293
Александр Македонський – 22
Алкмеон – 41, 183
Альберт Великий – 27, 377
Альгазалі – 21
Алькібіяд – 283
Альмаріх – 255
Альстед – 28, 378
Альтман М. – 266
Альфонский – 71
Альціят (Альціятус) – 206, 207, 209, 382
Амартол Г. – 20
Амброзіт – 354
Анаксімандр – 292
Адрее Й. В. (Andreae G.V) – 212, 268, 314, 316, 343, 350
Антон Великий – 272, 290
Антовович В. – 18
Ареопагіт Діоніст – 29, 40
Аристипа – 20
Аристотель – 11, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 42, 60, 77, 168, 173, 212, 228, 230, 280, 293, 377, 378
Арндт – 61, 178, 224, 276, 281, 285, 289, 296, 320, 341, 379
Арнім фон А. – 287
Арнольд Ґотфрід – 178, 195, 208, 209, 212, 213, 239, 258, 261, 270, 281, 284, 306, 322, 366, 371
Аскочинський В. – 346
Атанасій – 304
Аухер Б. (B. Aucher) – 174

– Б –

Баадер Ф. – 50, 73, 170, 179, 186, 195, 212, 245, 257, 258, 269, 270, 277, 282, 286, 290, 294, 296, 301, 305, 321, 354
Бавмгартен А. – 384
Бавмайстер – 28, 63, 65, 378
Багалій Д. – 33, 58, 70, 165, 166, 167, 168, 169, 196, 204, 213, 219, 224, 231, 255, 260, 340, 346, 348, 375, 376, 381, 382
Байрон – 105
Бакунін М. – 76
Бальде – 212
Баннварт К. (U. Bannwart) – 246
Баранович Лазерь – 204, 242, 342
Барклай – 356
Барсук-Мойдза Х. – 25, 59
Бартоломей анлійський – 185
Бауер Бруно – 128
Бахофен – 114, 123
Беза Теодор – 207
Безобразова М. – 32, 169, 219
Бекон Роджер – 277
Бекон Ф. – 28, 378
Белінський В. – 201

Бем А. – 90, 103
Беме Якоб – 28, 40, 42, 48, 60, 87, 141, 170, 179, 185, 187, 189, 195, 207, 213, 223–225, 235, 244, 256, 257, 258, 268, 273, 276–278, 281, 282, 285, 286, 294, 301, 312, 314, 321, 332, 333, 336, 343, 346, 349, 356, 379, 383
Беміянці – див. Пордедж
Бенгель І.А. – 375, 376
Беніян Д. – 314, 343
Бенрубі (J. Benrubi) – 158
Бенц Є. (E. Benz) – 336
Бергсон – 270
Бергманн Є. (E. Bergmann) – 309, 320
Бергнер Г. (H. Bergner) – 211
Бергсон – 381
Бердяєв М. – 13, 93, 258
Беринда Памво – 354
Берклі – 381
Бернгард св. Клервоський – 170, 221, 256, 281, 282, 304, 306, 321, 354, 378
Бернгард Шартського – 293
Бернгарт Й. (Bernhart J.) – 185, 234, 235, 246, 254, 255, 257, 275, 277, 280, 282, 290, 295, 301, 305, 320, 348, 352
Беніні – 211
Бернінарт Й. (J. Bernnart) – 218
Беумкер К. (ct. Bäumrker) – 185, 257, 352
Битинський М. – 196, 381
Бєлий А. – 167
Білозерська Н.О. – 188
Білозерський В. – 106, 107, 108, 109, 128
Білоус(ов) Н. – 70
Більдмаєр (Bildmeyer) – 304
Бінгенська Гільдегарда – 212, 293
Бірчак І. – 65
Блосіюс – 320
Богомолевський І. – 27, 31, 377
Боден Ж. – 28, 378
Боецій – 26, 377
Боккаччіо – 27, 378
Бонавентура – 27, 105, 170, 185, 193, 221, 267, 293, 295, 303, 377, 378
Бонне (Bonnet) – 270
Бонч-Бруєвич В. – 33, 58, 168, 196, 213, 346, 356, 381, 382
Борисов Іполентій – 76, 113
Боріа де Йоаннес (Joannes de Boria) – 208
Бошюс І. – 203, 208, 212, 264, 382
Брадвардин – 185
Бразоль П. – 69
Брентано Ф. – 105, 153
Брентано Ц. (Brentano Ce.) – 372
Бридель – 166
Брилліантов – 224
Бруно Джордано – 27, 293, 378
Бруштвіг Л. (L. Brunschvieg) – 158
Бубер Мартін (M. Buber) – 354
Будея – 31, 378
Бужинський Г. – 26, 379
Бузескул В. – 374
Бузук – 361
Булацов Ф. – 18
Булгаков С. – 242, 246, 254, 258, 260, 261
Бурдах – 107, 146, 287
Бурк Й.Х.Є (J. Chr. Er. Buer) – 376
Буслаєв Ф. – 204
Бюттенер (Bëttner) – 255, 256, 267
Бюхнер – 153

– В –

Ваенус (Beeh) **О.** (O. Vaenus (Veen)) – 207, 362, 381, 383
Вайгеля Валентин – 28, 40, 42, 48, 52, 55, 165, 170, 177, 187, 194, 222, 223, 234, 244, 248, 256–258, 265, 267, 276–278, 281, 286, 293, 295, 300, 301, 304, 309, 314, 319, 321, 332, 335, 339, 345, 355, 375, 379
Вайсе Х. – 80
Вайтлінг – 108
Вала Лавренцій – 27, 378
Валцель О. (O. Walzel) – 116
Ван-Тігем – 379
Василій Великий – 20, 105, 233, 254, 293, 304, 305
Вебер Г. (H. Weber) – 211
Векерлін Т.Р. – 365

Величковський П. – 166
Веллансекий Д. – 3, 62, 70–72, 75
Вен – 208, 209, 213
Венгеров С. – 201
Венігер Л. (L. Weniger) – 266
Верман К. (K. Woerman) – 211
Вернадський Г. – 379
Вернет І. – 376
Верховський П. – 204, 294, 376, 378
Вехтер Оскар (O. Wächter) – 376
Вирубов – 153
Вишенський Іван – 29
Витеславцев Б. – 280, 283
Вівес І. – 28, 378
Віндельбанд – 161
Вінклер – 28, 378
Возняк М. – 130, 172, 218, 298, 306, 341, 366, 367, 373
Володимир Мономах – 20
Вольф Х. – 25, 28, 59, 63, 64, 169, 378
Вордеворс – 105
Вундт В. (W. Wundt) – 13
Вюнше А. (A. Wünsche) – 266

– Г –

Гавриїл, арх. – 340
Гаврилов М. – 59
Гайне Г. – 105
Гайніш П. (P. Heinisch) – 192, 300
Галятовський І. – 341, 342
Гамалія С. – 25, 28, 60, 61, 166, 341, 379
Гаман – 195, 282
Гамбургер Й. (J. Hamburger) – 335
Ган М. – 165, 179, 186, 195, 224, 245, 257, 258, 282, 285, 286, 294
Ганкевич Клим – 13, 159
Гарсдорфер Г.Ф. – 211, 365, 373
Гартманн І.І (I.I Hartmann) – 205
Гартман Н. (Hartmann N.) – 173
Гевлич А. – 69
Гегель – 8,11, 12, 44, 50, 62, 73, 76–82, 105, 136, 169, 179, 186, 196, 212, 246, 257, 269, 282
Геккель Г. (H. Heckel) – 256, 257, 296, 322
Гельдерін – 105
Геппе (Heppe) – 282
Геракліт – 38, 41, 173, 174, 189
Гербарт – 169
Гердер – 195, 277, 282, 290, 294
Герінг – 157
Герцен О. – 201
Гес-де-Кальве – 69
Гессен Й. (Johannes Hessen) – 246
Гієронім – 281
Гільбургіс М. (Hilburgis yies) – 187
Гіполіт – 304
Гоббс – 378
Гобза – 28, 31
Гобург – 345
Гогбург Х. (Christian Hohburg) – 212
Гоголь М. – 3, 4, 12, 17, 18, 52, 62, 70, 75, 83–91, 93–101, 103, 122, 124, 141, 282, 283, 290, 310, 312, 317, 318, 343, 346, 347
Гогоцький С. – 3, 63, 76, 78–80, 138, 146
Гомер – 85, 89, 154, 219, 266
Горацій – 207, 329, 345, 363, 375
Гордієвський М. – 58, 157, 168
Гофман Є.Т.А. – 113
Гофманевальдав дон Гофман – 178, 364, 365, 367
Григорій Богослов – 20, 47
Григорій Назіянський – 105, 176, 256, 257, 280, 293, 304, 337
Григорій Нисський – 50, 105, 184, 220, 254, 256, 266, 267, 275, 280, 285, 293, 304, 320, 352, 354
Гриневич – 69
Громов – 69
Грушевський М. – 32, 65, 130
Гуго від св. Віктор – 27, 170, 293
Гуго Г. (Hugo H.) – 200, 204, 207, 208, 213, 381, 383
Гулак М.І. – 106, 108, 109, 129–131
Гумбольдт В. – 156
Гус Я. (I.) – 126, 127
Гуссерль – 138, 294
Гвоздєв П. – 133

– Ґ –
Ґергард – 378
Ґерес – 196
Ґете – 66, 113
Ґетерс В. – 208
Ґеффес (Göffes) – 348
Ґізель І. – 25, 317
Ґілов К. (K. Giehlow) – 211
Ґіс Г. (Gies) – 255, 257, 286, 305, 319
Ґіхтель Й.Ц (J.C. Giechtel) – 212, 291, 356
Ґлоккнер (Glockner) – 269
Ґолуховський І. – 71
Ґомперц Г. (H. Gomperz) – 283, 336
Ґорифельд – 155
Ґоттайн М.Л. (M.L. Gothein) – 243
Ґрабманн М. (M. Grabmann) – 280, 281
Ґретгойзен Б. (B. Groethuysen) – 159
Ґрефлінергер – 373
Ґрімельсгавзен – 212
Ґрін Г. (H. Green) – 205, 211
Ґріфіюс – 211, 314, 364, 365, 367
Ґроцій Гуго – 28, 31, 378
Ґублер К. (Gubler K.) – 169
Ґюйон-де – 212, 213, 260, 286, 381
Ґюнтер – 364
– Д –
Давид, цар – 323
Давид Й. – 206
Давідов І. – 71
Дамаскін Й. – 255
Данилевский Г. – 168
Дарвін Ч. – 231
Дах – 373
Де Йозефо – 219
Декарт – 11, 12, 25, 28, 65, 88, 224, 378
Демокрит – 20, 27, 266, 292
Даніфле – 234, 304
Денцігер Ґ. (H. Denziger) – 246
Державін Г. – 201
Дікамп Ф. (F. Dekamp) – 254, 256, 280, 285
Діл Й.Б.А. (J.B.A. Diel) – 372
Ділс Г. (H.Diels) – 173, 292
Діоген Лаерцій – 20, 377
Діонісій Ареопагіт – 20, 21, 209, 375
Дітріх А. (A. Dietrich) – 305
Дітрих Фрайберзький – 234
Дмитро Ростовський-Тупталенко – 25, 26, 28, 377, 378
Довгич В. – 62, 64, 65
Довжар-Заполеський М. – 61
Дороценко В. – 130
Дороценко Д. – 130
Достоєвський М. – 75, 86, 89, 90, 103, 156, 161, 290
Дріш – 270
Дудрович А.І. – 62, 69, 70, 72
Дюрер А. – 210
Дютуа де Мамбрині – 28, 224
– Е –
Енгельс Ф. – 136, 161, 269
Енезідем – 64
Епіктета – 20, 60
Епікур – 53, 266, 269, 331, 337, 341, 374
Епіфанович С. – 220, 305
Еразм Ротердамський – 27, 28, 194, 204, 211, 378
Еріуген І.С. – 224, 255, 293, 304, 305
Ерн Ф. – 58, 165, 167–169, 181, 231, 258, 271, 340, 341, 347, 349, 354, 356, 362, 366, 367, 379
Естрайхер – 204
Етінгер Ф.Х. – 165, 170, 178, 179, 186, 195, 210, 224, 235, 245, 282, 294, 379
Евсебіус – 220
– Є –
Євагрій – 304, 374
Єгард Пуаль (Paul Egard) – 294
Єдінґ, фон Б. – 201
Єгарт Майстер – 40, 42, 48, 170, 176, 185, 221, 227, 234, 246, 255–257, 267, 276, 277, 281, 289, 293, 304, 305, 308, 314, 318, 321, 332–335, 337, 343, 354, 378
Єкеблад Х. – 75
Єллінґер (Ellinger) – 320, 322, 333
Єманн К.С.Є. (C. Ehmann) – 179, 245, 282, 366
Євзебій – 192
Єгіазаров – 131

Єгер В.В. – 293
Єшкорський С. – 69, 70
Єфіменко О.Я. – 168, 169, 255
Єфрен Сирин – 21
Єхт Р. (R. Jecht) – 207, 257
– Ж –
Житецький П. – 169, 342
Жільблаз – 356
Журливий М. – 158
Жуковський В. – 76, 84
– З –
Зайцев П. – 130
Залєський Б. – 128
Залозецький В. – 167, 375
Зан Й. (J. Zahn) – 267
Захаров А. – 158
Зеєберґ Е. (E. Seeberg) – 213, 224, 228, 270, 281, 282, 284, 294, 305, 306, 322, 348, 356
Зеленецький К. – 74, 76
Зеленогородський Ф. – 70, 168, 348
Зенон – 20, 27
Зерніков (Зернікау) Адем – 31
Зібер М.І. – 161
Зідель Ґ. (G. Siedel) – 286, 348, 352–354
Зіммель – 161
Зіньківський В.В. – 89, 103, 148, 169, 230, 257, 258, 283, 290, 299
Золотницький В. – 25, 29
Зольґер – 196, 336
Зоммерфельд В. (V. Sommerfield) – 364, 365, 367, 371, 373
– І –
Іванов А.А. – 128
Ізмайлов А. – 168
Іларіонс – 20
Інокентій – див. Борисов І.
Іоанн Дамаски – 21
Іоанн Златоустий – 20, 220
Іполіт – 54
Іреней – 54, 304
Іуніор Люйкенс – 208
– Й –
Йозефо – див. Де Йозефо
– К –
Кавунник-Велланський – див. Велланький
Кайзер В. (W. Kayser) – 361
Каліграф В. – 28, 31, 378
Калло – 221
Камерарюс Й. – 203, 204, 206, 209, 279, 382
Кампанела – 224
Кант Е. – 11, 12, 25, 59, 62–67, 69, 72, 74, 78, 79, 104, 137, 138, 152, 157, 161, 186
Карамзін Н. – 84
Кардан – 27, 378
Карасв М. – 160
Карус – 75, 146, 287
Касіер Е. (E. Cassirer) – 108, 191, 291, 336
Катерина II – 379
Квінтіліян – 26
Квінштедт – 378
Квітка Г. – 154, 346
Кемпійський – див. Тома Кемпійський
Кеплер – 378
Керн О. (O. Kern) – 183
Кетен – 204
Кирил Туровський – 20
Кирило Єрусалимський – 21, 220
Кирилюк Є. – 130
Кін Г. (H. Kirn) – 220
Кірхер А. – 194, 209, 294
Кістяковський Б. – 18, 161, 162
Кітс – 105
Клеант – 48, 269
Климент Олександрійський – 38, 54, 184, 192, 209, 220, 223, 244, 254, 273, 275, 280, 285, 286, 293, 301, 304, 314, 320, 334, 337, 375
Климент Смолятич – 20
Климентій (Зизаній) – 362
Клінгер В. – 184
Ключевський В. – 133, 134, 135, 137
Кляйст – 277, 336
Ковалевський М. – 160
Ковалевський П. – 69

Ковалівський А. – 33, 169
Ковалінський М. – 34, 57, 60, 89, 101, 174, 218, 219, 224, 248, 274, 290, 296, 306, 307, 315, 317, 327, 328, 330, 338, 343, 344, 348, 350–353, 355, 356, 375, 379
Коен Г. (H. Cohen) – 13
Koure A. – 179, 222, 224, 257, 258, 295
Козечинський М. – 31
Козельсський Я. – 59
Колубовський Я. – 13
Кольридж – 105
Коменський Я.-А. – 28, 166, 178, 185, 195, 210, 212, 224, 245, 268, 278, 285, 286, 294, 309, 314, 319, 321, 333, 337, 339, 343, 350, 356, 378
Кондіяк – 69
Кондратьєв Н. – 161
Конський Ю. (Г) – 341, 363, 370, 371
Конт О. – 157
Копистенський З. – 29
Коритар – 69
Коряк – 342
Костирь М.Т. – 81, 107
Костомаров М. – 18, 81, 105, 106–109, 113–115, 168, 196
Котляревський І.П. – 340, 342, 346
Кох Г. (Hugo Koch) – 254, 256, 280, 304, 308, 320, 334
Краснюк М. – 168
Крестовський В. – 346
Кржщонович – 204
Кройцер – 114
Кронеберг Й-Х. – 72
Кронер Р. (K. Kroner) – 186
Крестовський В. – 168, 171
Кролл Й. (J. Kroll) – 293
Круліковський – 108
Ксенофан – 27
Ксенофонт – 60
Кудринський – 167, 171
Кудрявцев П. – 375
Кузанський Миколай – 27, 176, 178, 182, 185, 213, 227, 234, 282, 305, 378
Куліш П. – 17, 18, 52, 62, 75, 104–108, 116–124, 130, 169, 196, 246, 277, 282, 283, 290, 317, 318, 339, 340, 342, 345–347
Кулябка С. – 25
Кульман Квірин – 178, 245, 361, 362, 367
Курбський А. – 23, 29
Курляндцев Н. – 74
Констле К. (Künstle) – 211
Кюстер Е. (E. Küster) – 216

– Л –

Ламене – 108
Ланг Ґ. (G. Lang) – 258
Лас – 157
Лассон – 212
Лауретус Г. (H. Lauretus) – 209
Лащевський в. – 31, 341, 342, 363
Лебедєв А.С. – 168, 337, 355
Леманн Е. (E. Lehmann) – 205, 266, 306, 320, 335
Лемке М. – 201
Леонардо де Вінчі – 211
Лермонтов М. – 95
Лесевич В.В. – 18, 154, 156–158
Лессінг Т. (T. Lessing) – 158
Ліб Ф. (F. Lieb) – 195, 210, 270, 277, 290, 294, 305, 379
Лібельт – 159
Лібешютц Ганс (H. Liebeschütz) – 293
Лід – 258, 261
Лінгард Р. (R. Linhardt) – 281
Лиланхтон Ф. – 28, 378
Линестрерій – 204
Личников Л.І. – 159, 160
Лодій П. – 62, 63, 64, 65
Лоенштайн фон Д.Ц – 212, 364, 365
Лок – 212, 378
Ломбардикий Петро – 27
Ломоносов М. – 253
Лопатинський Т. – 26
Лосєв А.Ф. – 191, 196
Лоський І. – 375
Лоський Н.О. – 243, 272, 274
Лотоцький О. – 168

Лотце – 138, 153
Лукіян – 375
Лулій Раймунд – 27, 31, 218, 377
Лупіи М.М. – 81
Любавський П. – 69
Любачинський І. – 69
Люйкенс Я. – 207, 213, 273, 279, 282, 383
Люллій – див. Лулій
Лютер – 223
Люцилій – 315
Ляйбніц – 11, 12, 28, 31, 137, 141, 274, 343, 376, 378
Ляйзеганґ Г. (H. Leisegang) – 176, 184, 266, 269, 362
Лямарк – 231
Лятос Ян – 23, 28, 29

– М –

Магненус (Magnenus) – 266
Маєр А. (A. Mayer) – 292
Маєр Г. – 148
Маймонід Мойсей – 21
Майфорт Й. (Meifort G.) – 254, 301
Мацір (Maizier) – 367, 371
Макарій Єгипетський – 267, 275, 280, 285, 286, 304, 308, 320, 334, 352
Македонський – див. Александр
Макіавелі – 27, 378
Максим Сповідник – 38, 54, 220, 224, 233, 257, 267, 304, 334, 356, 375
Максимович М. – 17, 62, 72, 73, 75, 76, 93, 106, 126, 317
Малола – 20
Малов – 108
Мальбранш – 12, 169, 230, 257, 299
Манжура – 154
Мангардт В. (W. Manhardt) – 266
Манке Д. (D. Mahnke) – 224, 339
Мануцій Альда – 206
Маркович О. – 106, 107, 108
Маркович Я. – 26, 28, 38, 201, 204, 227, 377
Маркс К. – 161
Марців – 376
Масарик Т. – 131
Масеніюс Я. – 207, 209
Маслов М. – 374
Маслов С. – 187, 204
Мауренбрехер (Maurenbrecher) – 334
Мацієвич Арсентій – 38, 201, 204, 376, 377, 378, 379
Мирежковський Д. – 85, 103
Метшинський А.Л. – 81, 154
Мехтильда з Магдебурга – 176, 286
Миколаєнко Л. – 3, 283, 290, 312, 339
Милорадичівна – 117, 119, 122, 123
Мирославський С. – 59
Максимович М. – 17
Мілль Д.С. – 160
Мілх В (Milch W.) – 178, 186, 211,245, 268, 296, 320, 322, 333, 336, 337, 366
Мірандола, Пікодела – 27, 185, 193, 378
Мірчук І. – 65, 167–169, 171, 256, 340, 375, 381
Міхайловський – 160
Міхельшпрахер Стефан (S. Micherlspkacher) – 294
Міцкевич А. – 108
Міхневич Й.Г. – 76, 78
Міяковський В. – 130, 131
Могила – див. Петро Могила
Молешот – 153
Мономах – див. Володимир – 20
Музичка А. – 345
Мюллер Ґ. (G.Müller) – 178, 212, 371

– Н –

Навроцький О. – 106, 107, 108
Надеждін Н. – 71
Надлер Й. (J. Nadler) – 339
Наполеон – 66, 69
Нетесгаймський Агрипа – 28, 293, 378
Нечуй-Левицький І. – 18, 134
Ніл – 375
Німчинов – 342, 361
Ніський – див. Григорій Ніський
Ніцше Ф. – 11, 12, 153

Новаліс – 107, 146, 196, 277, 287, 294
Новгородцев – 86
Новіков – 60
Новіцький Орест М. – 76–79, 128, 346
Ньютон – 65, 342

– О –

Овсянико-Куликовський Д. – 156
Огородник Я. – 169
Одоєвський В.Ф. – 71, 75, 261
Окен – 71, 72, 73
Октавіус Скарлатіус (Scarlatius Octavius) – 210
Оленгин Д. – 167, 169
Онуфрій – 28
Опіц М. – 212
Оріген – 29, 38, 54, 176, 184, 185, 192, 209, 220, 233, 244, 254, 256, 257, 265, 280, 293, 300, 303–305, 314, 375
Осиповський – 69

– П –

Павло І – 71
Павлов М. – 71
Павлов П.В. – 81
Парацельс – 193, 258, 291, 293
Паскаль – 12
Паулус Н. (N. Paulus) – 334
Перетц В. – 342, 367, 378
Петрарка – 27, 378
Петро І – 31, 38, 200, 204, 217
Петро Ломбардський – 281
Петро Могила – 26, 27, 30, 38, 203, 377
Петров В. – 58, 109, 116, 122, 130, 167, 168, 171, 172, 226, 228, 231, 277, 297, 347
Пецольд – 157
Пісарєв – 153
Піфагор – 20, 27, 53, 86, 221, 252, 311, 374, 377
Піценеллус Ф. (Philippus picinellus) – 210
Платон – 11, 13, 20, 26, 29, 32, 38, 39, 42, 53, 54, 55, 60, 67, 87–89, 137, 138, 140, 141, 152, 165, 168, 170, 171, 173, 183, 193, 205, 212, 218, 219, 228, 233, 241–243, 245, 247, 254, 256–258, 266, 280, 283, 285, 290, 293, 301, 304, 305, 311, 314, 320, 331, 336, 352, 356, 377
Плетон Ґемістий – 27, 378
Пленій – 382
Плотін – 26, 39, 40, 42, 48, 53, 54, 168, 170, 171, 183, 193, 205, 226, 228, 245, 254, 257, 266, 278, 285, 293, 304, 305, 308, 320, 321, 336, 352
Плутарх – 26, 38, 192, 285, 308, 374, 375, 377
Поаре П – 282, 356
Пойкерт В.Е. (Peukert W.) – 178, 195, 224, 268, 276, 294, 296, 301, 314, 321, 333, 339, 356
Поймандр – 193
Полетика Г. – 60
Полетика М. – 64
Полоцький Симеон – 377
Попов І. – 304, 320
Попов М. – 376, 379
Попов П. – 204
Пордедж – 258, 261, 379
Порфірій – 54, 192, 304, 308
Поснов М. – 184
Посяда – 108
Потебня О. – 75, 154, 155, 156, 196
Правицький Я. – 58, 251, 279, 298, 312, 313, 356
Прайффер (Preiffer) – 170
Прибилович С. – 31
Прокл – 42, 43, 171, 183, 184, 193, 205, 242, 254, 256, 257, 266, 285, 304, 305, 308, 320, 334
Прокопович Теофан – 3, 18, 25, 26, 28, 31, 204, 294, 341, 376–379, 383
Прокоф'єв П. – 167
Прудон – 160
Псевдо-Ареопагіт – 175, 242
Псевдо-Вайґель – 224, 234, 276
Псевдо-Ґален – 26, 377
Псевдо-Діонісій Ареопагіт – 54, 185
Пулевич Н.А – 159
Пурхоцій – 25, 28
Пуршо – 25
Пуфендорф – 31

Пухоцій – 378
Пуціата Л. (L. Puciata) – 131
Пушкін А.С. – 84
Пфайффер (Pfeiffer) – 221, 227, 234, 255, 256, 257, 275, 281, 289, 304, 320, 335, 343, 354
Petity de G.R – 210
Pitra I.B. – 210

– Р –

Рабле – 194, 211
Радивиловський А. – 342
Радлов – 63
Раймарус – 165, 169
Райнов Т. – 156
Райценштайн Р. (R. Reitzenstein) – 292
Рамус Петро – 378
Рафаель – 211
Редепеннінґ Е.Р. (E.R. Redepenning) – 192, 220, 244, 254, 256, 300, 304, 314
Редькин П. – 63, 81
Ремізов А. – 201
Рєзанов В. – 261, 306, 354, 363, 366, 370, 373
Рижський І. – 69
Рильський Т. – 18
Рібо Т. – 148
Рікель Діонісій – 281
Ріккель Діонісій (Riecrel) – 185, 377
Ріккерт – 161
Ріль – 157
Рільке – 187, 212, 213, 274, 286, 354
Ріпа Чезаре – 209
Ріхард від св. Віктора – 281
Ріхтер Г. (Richerh) – 250, 265
Ріхштеттер К. (K. Richstaütter) – 187
Ройзнер Н. – 212
Ролленгаґен – 212
Романчук Ю. – 104, 117
Рославський-Петровський А.П. – 81, 154
Ростовський – див. Дмитро
Ротердамський – див. Еразм
Рубан Я. – 63
Румер И. – 159
Ругіп Філіп Отто – 211
Руніч – 71
Русова С. – 168

– С –

Сааверда А.Д. – 203, 204, 207, 212, 383
Сабундський Раймунд – 224
Савицький – 377
Савіньї – 81
Сакович Касіян – 30
Сакулін П. – 75
Сандеус М. (Maximlianus Sandaeus) – 187, 204, 209, 213, 255, 257, 260, 286, 305, 354, 379, 383
Сведенборг – 113, 141, 180, 186, 245
Свєнціцький І. – 32
Святослав кн. – 19
Себастіян a matre Dei – 204
Семевський В. – 130
Семененко Петро – 131
Сен-Мартен – 28, 52, 60, 274, 379
Сенека – 26, 315, 377
Серафим Саровський – 283
Силезій Ангел – 28, 40, 43, 46, 47, 48, 54, 56, 170, 178, 186, 187, 212, 213, 227, 231, 232, 255–257, 276, 277, 282, 285, 286, 289, 290, 294, 296, 304, 305, 309, 314, 319, 320, 322, 333, 336, 337, 354, 361, 367, 371, 375, 379
Симеон Новий – 257, 304
Синезій – 281
Синявський О. – 342, 361
Сильвій Е. – 27
Сигинський В. – 384
Скалігер – 209
Скитський В. – 315, 345, 375
Склус – 166
Сковорода Г. – 4, 12, 16, 17, 18, 24, 28–31, 33, 34, 35–41, 43–47, 49–60, 88–90, 101, 140, 141, 154, 165–384
Скворцов Г. – 76, 128
Скот дунс – 27, 377
Славінецький Епіфаній – 26, 38, 203, 377
Смоліковський П. (P. Smolikowski) – 131
Смаль Стоцький С. – 131

Смолятич – див. Климент
Смотрицький Г. – 29, 235
Снєгірев – 346
Сова-Желіговський А. – 128
Сократ – 20, 27, 36, 38, 53, 88, 89, 105, 188, 283, 296, 311, 374, 377
Соловйов В.С. – 134, 135, 148, 150, 151, 152, 157, 172, 373
Соломон, цар – 323
Солон – 311, 374
Солтанівський О. – 128
Соучек С. (St. Souček) – 343
Сохацький П. – 60
Спаннибергер І. – 29
Спіноза Б. – 28, 165, 168, 169, 250, 255, 266, 378
Спір Гипір А.А. – 158, 159
Срезневський В.І. – 58, 279
Срезневський І. – 344
Ставровецький Транквіліон К. – 17, 28, 30, 52, 141, 282, 310, 314, 364
Станкевич Н. – 76
Старосольський В. – 162
Стефенс – 71, 75
Стобей – 377
Стромата (Stromata) – 220, 244, 254, 280, 286, 304, 320, 334, 337, 356
Стронин О. – 159, 160
Студинський К. – 58, 183
Суарец – 24, 28, 265, 266, 378
Сузо – 40, 42, 170, 176, 185, 213, 258, 267, 276, 281, 285, 289, 304, 305, 319, 321, 333, 339
Сумцов М.Ф. – 156, 168, 169, 219, 231, 235, 255, 340, 342, 343, 355, 367

– Т –

Тавлер – 40, 48, 170, 176, 221, 256, 257, 281, 284, 285, 286, 289, 295, 301, 304, 314, 318, 320, 321, 335, 339, 353, 354, 378
Тасо – 27
Тврди І. (I. Tvrdy) – 324
Тевшев – 352
Теерстеген – 333
Теннарт Й. (Johann Tennhart) – 212
Теодорет – 220
Теодосій Печерський – 20
Теофан – див. Авсенев
Тертуліян – 192, 334
Тиберій – 323
Тимковський – 60
Тичина П. – 315, 345
Тім В. – 384
Тітов Ф.І. – 260
Тік Л. (L. Tieck) – 125, 186, 227, 270
Тіціян – 211
Тоді, Якопон де – 227
Тодорський С. – 341, 379
Толстой Л. – 156
Толук (Tholuk) – 348
Тома Аквінський – 27, 105, 131, 281, 334, 354, 377
Тома Кемпійський – 112, 113, 126, 321, 378
Транквіліон – див. Ставровецький
Трентовський – 159
Трубецький Є. – 148
Трубецький Н.С. – 342
Трубецький С. – 148
Трутц Нахтінгаль (Trutz Nactigall) – 372
Туган-Барановський М. – 159, 160, 161
Тукалевикий В. – 384
Тулов М.А. – 77, 78
Тулуб О. – 108, 128
Тупиця Трохим – 77
Тургенєв І.С. – 201
Туровський – див. Кирил
Тютчев Ф. – 227, 290

– У –

Ульріці Г. – 80

– Ф –

Федорович І. – 159
Фенелон – 28
Фелер І. – 63
Феттер (Vetter) – 306
Филипович А. – 28, 341
Філарет – 346
Філон Александрійський – 26, 37, 38, 42, 48, 50, 54, 56, 170, 174, 183, 192, 205, 219, 220, 223, 233, 242–244, 254–258, 266, 275, 280, 285, 293, 295, 297, 300, 301, 304, 305, 320, 321, 332, 334, 337, 354, 375, 377
Фіхте І.-Г. – 44, 49, 62, 64–66, 68, 70, 72, 79, 269, 282, 290
Фічін Марсилій – 293
Фішарт – 194, 211
Флоренський П. – 209, 352
Флоровський Г. – 13, 224, 233, 235, 254, 258, 261, 267, 285
Флудд – 224
Фоєрбах Л. – 128, 137
Фолькер В. (W. Volker) – 305
Фолькман Л. (L. Vokman) – 191, 193, 194, 196, 200, 205, 206, 210, 211
Фотій – 233
Франк Себастіян – 40, 48, 170, 176, 187, 194, 221–223, 227, 228, 244, 255–257, 267, 276–278, 281, 284, 286, 295, 300, 301, 319, 332, 336, 345, 355
Франксеберґ фон Абрагам – 178, 185, 186, 213, 224, 257, 268, 294, 296, 301, 321
Фрідолін С. (Fridolin S.) – 354
Фрікке Ґ. (G. Fricke) – 211, 269, 367
Фьодоров Н. – 78

– Х –

Халанський М. – 70, 155
Хальцидій – 228
Хененко – 26, 377
Хі джеу – 169, 340, 363
Хлапонін Г. – 69
Хмельницький Боцен – 344
Хмельницький І. – 25, 59
Ходзицький О. – 152
Хоткевич Г. – 58
Хризип – 280

– Ц –

Цабарела – 27, 378
Цан Т. (Tzahn) – 305, 348
Ц-Вінглі – 223
Цезен фон – 367, 373
Цисарц – 212
Цицерон – 26, 29, 60, 192, 374, 375, 377
Цінкреф Й.В. (G. W. Zinkgref) – 207
Цон Л. (L. Cohn) – 254, 255

– Ч –

Чачковський Й. – 82
Челліні Бенвенуто – 211
Чепко Даніель – 212, 213, 245, 256, 257, 268, 276, 285, 289, 296, 309, 314, 320–322, 333, 336, 337, 366, 371
Чернишевський Н.Г. – 77, 134, 154
Черр Н. (N. Tscnerr) – 282, 373
Чеш – 268, 305
Чижевський Д. – 166
Чистович І. – 187

– Ш –

Шад Й.-Б. – 24, 62, 64–70, 72
Шадер Г.Г. (H.H. Schadler) – 292
Шамурін Ю. – 201
Шарфен Ґ.Ф. (G. F.Scharffen) – 208
Шахматов М.В. – 32
Шварц І. (Schwart I.) – 282
Швенкфельд – 222
Шевченко Т. – 75, 78, 105, 106, 124–130, 342, 346
Шекспір В. – 211
Шелер М. (Scheler M.) – 13, 143, 148, 283
Шеллінг – 11, 44, 49, 49, 62, 64, 66, 69–72, 74, 75, 78, 80, 104, 105, 169, 179, 186, 196, 212, 224, 257, 258, 269
Шенрок В. – 83
Шероцький К. – 204
Шіллер – 66, 104, 105, 113
Шлегель Ф. – 196
Шлезінгер М. (M. Schelesinger) – 192
Шляєрмахер – 195, 282, 296
Шлепкін А. – 203, 378
Шмідт У. (Schmint U.) – 354
Шопенгауер – 146, 196
Шпее Ф. – 212, 269, 314, 366, 371, 372
Шпет Ґ. Ґ. – 73, 75, 76, 82, 134, 152, 167, 171, 224
Шпітцер С. (Spitzer) – 158
Шріфтен Й.-М.-Г. (Johann Michael Hans Schriften) – 186
Штагель Ельзбет (E. Stagel) – 306
Штайнталь – 156
Штелер П. (Stähler P.) – 70
Штенцел Й. (Stezel I.) –
Штоффелс Й. (Stoffels J.) – 275

Штравс – 108, 128, 131
Штріх Ф. (Fritz Strich) – 245, 367
Шоновіус Ф. (Florentius Schonovius) – 207, 382
Шуберт – 75, 107, 146
Шульце – 64, 367, 371
Шеглова С. – 342, 367

– Щ –

Щітний – 166
Шурат В. – 13, 32, 130, 131

– Ю –

Юліан Відступник – 26, 377
Юнг – 60
Юркевич П. – 12, 16, 17, 18, 52, 75, 88, 133–152, 154, 172, 196, 280, 282, 283, 346, 347, 373
Юстин Мученик – 192, 300

– Я –

Яворський М. – 168, 219, 255, 315, 345
Яворський Стефан – 25, 26, 31, 38, 187, 200, 203, 204, 377, 381, 383
Яворський Ю. – 65
Якоб Л.-Г. – 62, 64
Якобі – 282
Яковенко Б. – 168
Ямбліх – 192, 193, 205, 293, 320, 321
Янентцький Х. (Chr. Ianentzku) – 348, 355
Яновський Т. – 26
Ян з Єнштайна – 166
Яніський Б. – 108, 131
Ясперс К. – 186

Дмитро Чижевський

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ТОМ 1

Відповідальні за випуск *Ростислав Семків*
Олег Проценко
Коректор *Лариса Білик*
Макет і верстка *Олени Нужної*
Художнє оформлення *Євгена Нужного*

Підписано до друку 02.02.2005. Формат 70x100 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Тираж 1000. Зам. № 5-24.

Видавництво «Смолоскип»
04071, Київ, вул. Межигірська, 21
Тел. і факс (044) 425-23-93
E-mail: mbf@smoloskyp.kiev.ua
http://www.smoloskyp.kiev.ua
Державний реєстраційний номер 0250 від 26.07.1999

Віддруковано на АТЗТ «Книга»
04655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру виготівників
серія ДК № 1911

Ч59 Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ. Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – XXXVIII+402 с.

ISBN 966-8499-00-X
ISBN 966-8499-01-8 (Том 1)

Чотиритомне видання філософських творів Дмитра Чижевського (1894–1977) є виданням багатющої спадщини видатного історика філософії України. Воно охоплює усі найважливіші твори Дмитра Чижевського з історії філософії в Україні, української та західноєвропейської філософської думки. Чимало з них вперше з'являються друком в українському перекладі (зі словацької, англійської, німецької та французької мов).

До першого тому включено найважливіші два твори вченого: «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) та «Філософія Г. С. Сковороди» (1934).

Видання підготовлено до друку зусиллями співробітників відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України під керівництвом кандидата філософських наук Василя Лісового.

ББК 87.3(4УКР)