

КИЇВСЬКЕ КОЛО

Василь ЗЕНЬКОВСЬКИЙ

ХVIII СТОЛІТТЯ. ЗЛАМ У ЦЕРКОВНІЙ СВІДОМОСТІ. ФІЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ

1. ХVIII століття в Росії було століттям “секуляризації”. У цей час виникає самостійна світська культура, вже не пов’язана із церковною свідомістю, – з іншого боку, у самій церковній свідомості в цей же час відбувається глибокий злам. Церковна свідомість відривається від мрії про священну місію держави, поринає в напруженіші пошуки суто церковної правди, звільняється від спокус церковно-політичної ідеології. Колишня єдність культури руйнується, творча робота в церковній свідомості й поза нею нуртує не в спільному річищі, а у двох різних напрямках. Цей подвійний процес, що відбувається у ХVIII столітті з надзвичайною, дещо незбагненою швидкістю, лише на перший погляд може видатися загадковим; насправді ж у ньому просто оприявнюється те, що давно (вже з кінця ХVI-го та особливо у ХVII століттях) нуртувало в надрах російського життя.

Ми вже говорили про те, що розкол, який відокремив од Церкви верстви, котрі обстоювали “старовину”, мав благодійний вплив, позаяк поховав церковну мрію про “священне царство”. Цим він вивільнив творчі сили Церкви, що перебували в полоні церковно-політичної ідеї; з іншого боку, і державна влада надто явно розвивалася в бік “секуляризації”. З гіркотою та болем, але тверезо в цьому пересвідчившись, церковна свідомість виходить на новий шлях, – утім, давно вже вказаний Нілом Сорським і “некорислюбцями”. Церковна свідомість заглиблюється в себе, звертається до суто церковних тем, шукає “чистоти” церковної думки та життя; одні вишукують її в церковній думці минулого, інші намагаються віднайти нові шляхи, але в обох випадках уже відчувається віяння

свободи. Зростає і богословське просвітництво – 1685-го року в Москві засновується “елліно-грецьке училище”, яке 1700-го року перетворюється на “Слов’яно-латинську академію”, що одержує 1775-го року назву “Слов’яно-греко-латинська академія”. Це зростання церковної свідомості поступово призводить до того, що в її надрах відкривається простір для філософської думки, породженої християнськими принципами, але вільної у своїй творчості, в пошуках істини. Цей процес сягає найвищого вираження у філософських творах Г.С. Сковороди, в особі якого вперше заявляє про себе вільна християнська філософія. Це і є секуляризацією внутрішньоцерковної свідомості, що відбувається без розриву із Церквою.

З іншого боку, цей же процес, як вказувалося вище, триває і поза Церквою, і незалежно від неї, часом навіть і в перекonanому протиставленні себе церковній свідомості: народжується світська культура, що відкриває простір для “мирських” зацікавлень і розваг. Перед нами два різні джерела творчості, два стилі і в напрямках думки. Так, уже у XVIII столітті повносило виявляють себе дві основні течії культури в Росії, що розвивалися доти в рокованій відокремленості одна від одної.

2. Для правильного розуміння зламу в загальноруській церковній свідомості слід нагадати про те, що відбувалося також у церковному житті України у XVI – XVII століттях. До середини XVII століття Україна була політично пов’язана з Польщею, і саме ця обставина стала поштовхом до церковного “відродження”, яке почалося в Україні в XVI столітті. Воно дало найцінніші плоди для церковного життя Південної Русі; коли ж, у середині XVII століття, Україна ввійшла до складу Росії, то вона злилася з нею не тільки політично та економічно, – а й у релігійній царині передала Москві все те, що визрівало та визріло в Україні. Церковно Україна, щоправда, не одразу об’єдналася з Московією, але вже до кінця XVII століття Москва стає церковним центром і для України – і процес проникнення церковної освіти в Україні до Москви став особливо значимим. Щоправда, водночас до загальноросійської церковної стихії долучаються й різного гатунку “латинізми”, чужорідні для сутності Православ’я¹, але основний факт полягав, звісно, не в цьому.

Церковне відродження в Україні було пов’язане з необхідністю захиститися від наступальних дій католицизму². Наприкінці XVI століття починається пожвавлене православне книгодрукування, навколо кн. Острозького виникає ціла група “любомудрів” (філо-

софів), народжується план створення наукового центру (з орієнтацією на греків), зароджується ідея “православної Академії”, посилено розвивається перекладацька діяльність. Зростання церковної самосвідомості з чіткою думкою про суттєві відмінності Православ'я від католицизму призводить до того, що певні церковні кола тяжіють до протестантизму³. Зносини Києва з німецькими протестантськими центрами стають доволі тісними й неминуче сягають далеко за межі суто богословських питань. З іншого боку, те збурення, яке встигла створити Унія у вищих колах Церкви та суспільства України, призвів до знаменного руху “братств”, що об'єднували міське населення для захисту Православ'я. Братства влаштовують школи, організують перекладацьку діяльність, щоб користуватися в боротьбі із противниками Православ'я їхньою зброєю. У братствах вивчають грецьку та латинську мови – і таким чином широко відчиняються двері для проникнення в Україну західної богословсько-філософської літератури. У Печерській Лаврі (Київ), одночасно із створенням у Києві Православного Братства (1615 рік), засновується велике церковне видавництво. У школі Київського Братства починають прискіпливо вивчати католицькі книги, з'являються власні твори, поспіль насичені, втім, духом католицизму, навіть якщо вони написані супроти нього. Дуже характерна в цьому сенсі постать *Кирила Ставровецького*, що видав 1618-го року книгу “Зерцало Богословия”, в якій уже відчувається вплив томізму, як і в книзі Саковича “О душе” (1625 р.)⁴. Релігійна думка стає філософічною – до богословської освіти філософія входить у дуже великому обсязі. Коли Петро Могила перетворює (1631 р.) Братське училище на Києво-Могилянську колегію (1701-го року перейменовану в Академію), в ній саме богослов'я було включене до філософії. Сам Петро Могила побував у роки навчання в Парижі⁵, знайомився й із західною схоластикою, і з філософією Відродження – це був, безсумнівно, “західник”, що перебудував Братське Училище на зразок єзуїтських шкіл.

Києво-Могилянська колегія виплекала цілу низку вчених і письменників. У їхніх творах ще майже немає самостійної думки, проте не треба применшувати значення цього руху для розвитку як богословської освіти, так і філософської культури. Матеріали, що мають до цього стосунок, ще недостатньо досліджені⁶, однак не викликає сумніву, що різноманітні підручники та посібники⁷ розповсюджували не тільки елементарні знання з філософії, а й привчали до систематичності мислення. Щоправда, майже вся ця

південно-руська вченість перебуває повністю під впливом Заходу, відірвана від основних східних джерел християнства, проте було би помилковим з історичної точки зору недооцінювати позитивного внеску цієї вченості до розумового життя спочатку України, а згодом і всієї Росії. Хоча південно-руська вченість ще вкрай підневільна, проте не випадково, що перша заява про свободу думки, про внутрішню силу, притаманну думці, походить від московського вченого XVIII століття Феофілакта Лопатинського, вихованця Київської Академії⁸. Не тільки формальна філософська культура поступово розвивалася завдяки Київській Академії, але, без сумніву, виникали й творчі задуми. Нижче ми ознайомимось із творчістю Сковороди, що стоїть на висоті свого часу, – але вона, достеменно, є лише завершенням того філософського руху, що був пов'язаний із Київською Академією⁹.

3. Москва жадібно всотувала в себе все, чим була багата Україна¹⁰, але вплив Заходу проникав у Москву і через північ (Новгород і Псков)¹¹. Якщо ще Іоанн IV думав про заснування шкіл із латинською та німецькою мовами¹², якщо ще 1560-го року монах із Московії Іван Александров у Тюбінгенському університеті склав “Словник латинської та російської мов”¹³, то після Смутного часу вплив Заходу на Москву та її освіченість зростають із надзвичайною швидкістю – особливо за царя Олексія Михайловича. Численні переклади з іноземних мов виконували вихідці з України та Білорусії – і те підозріливе ставлення до Києва, яке ще існувало на початку XVII століття в Москві, у другій половині XVII століття змінюється, навпаки, прагненням залучити до Москви якомога більше південноруських учених. Щоправда, Москва ще дуже ретельно шукає грецьких учених (брати Ліхуди та інші), та “мода на все малоросійське” переважає.

Треба все ж мати на увазі: якщо звернення Південної Русі до Заходу відбувалося на релігійному ґрунті (чим визначалося там і безсумнівне замулення церковної свідомості), то в Москві інтерес до Заходу розвивався цілковито поза релігійною сферою і навіть за постійного спротиву в церковних колах. Це вже була, достеменно, “секуляризація” – в сенсі поступового розвитку “мирської” культури, цілковито незалежної від церковної свідомості. Звичайно, все зростаюча кількість іноземців у Москві та інших містах не могла не впливати і на релігійне середовище – тим більше, що в надрах церковної свідомості, після відходу старообрядців, приховано здійснювався рішучий відрив від церковно-політичної ідеології. Церковна свідомість мовби ставала оголеною однією своєю гранню –

тією, де раніше так полум'яніла мрія про “священну місію” держави. Історіософський агностицизм, що відкидав будь-які пророкування про кінець світу, звільняв думку від безплідних спекуляцій у лініях провіденціалізму. Розходження з питання про участь Церкви у справах Держави, різке загострення церковно-політичної ідеології у старообрядництві, яке швидко перейшло до твердження, що державна влада стала прислужницею Антихриста – все це вирівнювало церковну свідомість і готувало її до засвоєння розумувань достатньої самостійності. Коли засновується під Москвою Духовна Академія та створюється центр богословської та філософської освіти, Москва поступово починає звільнятися від південноруського впливу й віднаходить власний шлях.

4. До всього цього додається подія виняткової важливості – рішуче й повне “змирщення” державної влади, що завершується за Петра Великого. Трагічні обставини, за яких Петро став повновладним керманичем Росії, назавжди посіяли в ньому недовіру до духівництва. Після смерті патріарха Адріана Петро вчинив опір виборам нового патріарха і заснував для Церкви так зване Синодальне управління, в якому царський чиновник поступово посів керівне становище. Російське самодержавство, ідеологію якого створювали, як ми бачили, церковні кола, після конфлікту Олексія Михайловича із патр. Никоном повністю вивільняється з-під впливу Церкви, а за Петра Великого стає абсолютним. Церква, таким чином, не тільки втратила свій вплив, а й сама підпала під владу царя – і поступово потрапила у край принизливу, а для Церкви й небезпечну, залежність від верховної влади. Так стався остаточний розрив із попередньою церковною ідеологією; ця ідеологія була, втім, засвоєна державною владою, але одержала в ній новий змирщений сенс. Теократична ж мрія про “священне царство” згодом воскресла вже у вільній філософській думці. Водночас почався й інший процес – змирщення національної свідомості; ідея “святої Русі” стає риторичною формулою, національна свідомість надихається вже ідеалом “великої Росії”. Все це разом визначає новий стиль російської культури, що остаточно сформувався вже у ХІХ столітті.

Церковна ж свідомість, відходячи від церковно-політичної ідеї, спрямовує свою творчу силу на те, аби зрозуміти й життєво ствердити новий шлях церковної активності. Цей шлях веде “всередину”, до зосередження на містичному боці Церкви – і звідси народжується те, що ми назвали “секуляризацією всередині

церковної свідомості”. Ми маємо на увазі той дух свободи, який віє у двох напрямках церковної думки: з одного боку, Церква починає по-новому, вільно ставитися до держави, а з іншого боку, саме внаслідок цього, вона відкриває простір для церковної думки. Стосовно першого, слід визнати той характерний факт, що, незважаючи на рішучу внутрішню незгоду із церковною реформою, насильницьки здійсненою Петром Великим, церковні кола не вчинили все ж серйозного спротиву цій реформі – навіть віддалено не наблизившись до тієї сили духу, яким дещо раніше був розкол. Чому? Часто схильні пояснювати це сервілізмом вищого духовництва, що почасти і справедливо, та лише почасти: основна ж причина цього полягала в тому глибокому зламі у церковній свідомості, через який церковні кола почали вбачати в державній владі сторонню, чужу для себе царину. Секуляризація державної влади відповідала нині новій церковній свідомості, що підкорялася зовнішній владі саме тому, що вона зовнішня, духовно вже чужа. Царина Церкви є цариною внутрішнього життя, а ставлення до влади стосується периферії, а не сутності церковності.

5. Нам нема чого вдаватися тут до історичних подробиць цього процесу, зображення якого стосується історії російської Церкви, проте, аби наблизитися до розуміння цієї нової тональності у звучанні церковного начала, зупинимось на двох яскравих представниках російського церковного життя XVIII століття – св. Тихонові Задонському та старцеві Паїсії Величковському.

Св. Тихін Задонський (1724 – 1783) народився в бідній сім’ї псаломника в Новгородській губернії, 16-ти років він потрапив до Духовної семінарії, де виявив такі успіхи, що ще до повного закінчення ним курсу одержав доручення викладати грецьку мову в тій самій семінарії. У 34 роки Тихін стає монахом, і невдовзі його призначають ректором тієї самої семінарії, де почав також викладати філософію. У 37 років він став єпископом й одержав призначення до Уронежа, та за чотири з половиною роки вийшов на спокій і усамітнився в Задонському монастирі, де й мешкав до кінця життя.

За своєю натурою св. Тихін був схильний до відлюдництва та споглядального монашого життя, йому хотілося цілком віддалитися від життєвої марноти... Це не тільки особиста риса св. Тихона – це вже ознака часу. Поривання духу, робота релігійної свідомості вже жодним чином не пов’язуються з поточним історичним життям; не тільки немає жодних гордовитих мрій про “священне царство”, але

церковна свідомість уже перебуває наче поза історією; заглиблюється в питання духовного життя *quand même*. Це, однак, не означає байдужості, а лише знаменує свободу духу від гіпнозу життя. Весь світ уже сприймається настільки поза Церквою, що не тільки не виникає думки про їхнє “зрощування”, а, навпаки, християнин, що живе у світі, завжди повинен духовно віддалятися від нього. У цьому сенс та основна ідея визначного твору св. Тихона, що має дуже характерну назву: “Сокровище духовное, от мира собираемое”. Тут усе вже дихає новим настроєм; церковна свідомість не відвертається від світу, але й не зачаровується ним, не ставить питання, як краще світ облаштувати, але на кожному місці та у всіх подіях прагне подолати світ. Книга св. Тихона вчить церковних людей вмінню глибше бачити в зовнішніх подіях одвічні істини та звільнитися з полону марноти, захоплення навколишнім життям. “Адже є п’янство, – зазначає св. Тихін, – і не через вино, а коли чоловік впивається любов’ю світу сього, суєтними думками”. Все у зовнішньому світі символічне, все таємниче пов’язане із “духовним скарбом” або, навпаки, із “потаємною отрутою” в людині. Св. Тихін проникає у всі життєві прояви, аби негайно заглибитися в те, що вони символічно собою являють, і зануритися в потаємний сенс, що міститься у світі. Це є, за св. Тихоном, “євангельська християнська філософія”, надто відмінна від “зовнішнього любомудрія”. Це не спіритуалізація світу, але все ж за барвами світу, за його зовнішньою поверхнею слід шукати “справжнє” ядро подій. Тут уперше закладається основа для ідеї перевтілення життя через його містичне осмислення; по-новому тут сяє світло Церкви. Не освячення життя, а його перевтілення – така нова перспектива церковної свідомості. Водночас, через усю книгу св. Тихона проходить думка про необхідність і цінність “правильного та ретельного міркування”; дуже цікава в цьому плані настійлива вказівка св. Тихона на те, що “розум без освіти Божої – сліпий”, але при світлі Христовому розум стає видючим.

Була неодноразово висловлена думка¹⁴, що св. Тихін перебував під впливом німецького пієтизму, зокрема, Арндта (якого св. Тихін знав). Та справедливо було відзначено¹⁵, що у писаннях св. Тихона ми маємо “першу спробу живого богослов’я”, – його твори “оригінальні від початку і до кінця”¹⁶. Містика св. Тихона інколи наближається до західної (наприклад, у його живому та проникливому переживанні Страстей Господніх), але, по суті, вона вся світиться тим, що притаманне східнохристиянській містиці. Це було живе відчуття

світла Христового у світі; звідси надзвичайна яскравість великодніх переживань у св. Тихона. У всьому цьому вже відчувається свобода церковної свідомості від полону світу – це вже шлях духовного діяння у світі, шлях до перевтілення (а не освячення) світу. Цей перехід теократичної ідеї християнства від “освячення” історії та ідеї “священної місії” влади до проповіді перевтілення світу й виражає основну сутність того зламу в церковній свідомості, який уже повною мірою виявляється у внутрішньому розквіті сил у XVIII столітті.

6. Ще далі, ніж св. Тихін, іде старець Паїсій Величковський (1722 – 1794), з ім'ям якого пов'язана вся історія російського старчества, особливо славетної Оптиної пустині¹⁷. Не закінчивши Київської Академії, він в одвічних пошуках відповіді на духовні запити вдається до чернечого життя у Молдавських скитах, а звідти – рушає на Афон, де прилучається до споконвічної містичної традиції Афону. Вже тут він із надзвичайною старанністю вивчає писання св. Отців грецькою мовою й замислює перегляд старих слов'янських перекладів тих отців Церкви, які залишилися невідомими російським монастирям. У старцеві Паїсії формується справжній учений, що прискіпливо працює з різноманітними рукописами; ця вчена сумлінність старця Паїсія – характерна риса його духовного ладу, в усьому надто тверезого, вдумливого і водночас глибокого. Навколо Паїсія збирається на Афоні величезна кількість спраглих його духовного керівництва монахів (до 700 осіб). Не маючи можливості налагодити на Афоні свою вчену і старчеську діяльність, Паїсій переїздить до Молдавії, де і залишається до кінця життя.

Надзвичайні вчені заслуги Паїсія якимось тьмяніють, однак, на тлі його виняткового впливу на відродження в Росії чернецтва. З великим педагогічним хистом Паїсій поєднував мудрість старця, світлий погляд на людину й тверде усвідомлення того, що найпершою справою кожної людини має бути облаштування її духовного життя. Від Паїсія численні його учні розселилися по всій Росії¹⁸. Ми не раз зустрінємось у подальшому викладі з головним місцем російського старчества – Оптиною пустинню – і саме її відродження наприкінці XVIII століття, що дало виняткові плоди у XIX столітті, пов'язане з учнями старця Паїсія. Те, що можна було б назвати “Оптінським” рухом у православ'ї XIX століття й що найтіснішим чином пов'язане з релігійною течією в російській філософії, є ще знаменнішим проявом основного зрушення в церковній свідомості. Найсуттєвіші

прояви цього позначилися на всіх галузях філософських досліджень, але, окрім цього, і на всьому релігійному русі Росії ХІХ століття. Теократична ідея Церкви остаточно усвідомлюється як ідея перевтілення через внутрішнє оновлення людини. Звільняючись остаточно від захоплення мрією про “священне царство”, церковна свідомість у своїх глибинах вивільняє всі творчі сили людини, зберігаючи її духовну цілісність. Російська філософська думка

ХІХ століття буде ще не раз, часто з трагічним надривом, вимучувати те, що вже сформувалося у церковній свідомості ХVІІІ століття, та завдяки тому, що в церковній свідомості відійшла в тінь церковно-політична спокуса – цим відкрився простір для “християнської філософії” в точному сенсі, тобто для філософії, натхненної християнством. Перший прояв цього зрушення надibuємо в Г.С. Сковороди.

7. Григорій Савич Сковорода (1722 – 1794) вартий уваги як перший філософ, у точному значенні цього слова, на Русі. Вивчення його філософської творчості цікаве й саме по собі, але ще цікавіше воно з історичної точки зору. Сковорода був би незрозумілим поза історичною перспективою, поза всією тією філософською культурою, яка складалась у Південній Русі завдяки Київській Академії. Поява Сковороди свідчить, що марно займалися в Академії вивченням західної думки – в оригінальній і самостійній системі Сковороди слід вбачати перші паростки того, що згодом розвивалось у російській релігійній душі, коли розумова енергія спрямовувалась на філософські питання. Сковорода був глибоко віруючою людиною, але водночас – надзвичайно вільним внутрішньо. У цій внутрішній свободі, у сміливих, часом зухвалих злетах думки, він ставав у опозицію до традиційних церковних учень, проте у своєму полум'яному устремлінні до істини не боявся нічого. У внутрішній рівновазі віри та розуму (не відокремлюючи їх одне від одного) Сковорода спирався на “алегоричний” метод витлумачення Святого Письма. І тут він був дуже сміливим, незрідка доходив до повного відторгнення буквального смислу Письма, в ім'я того тлумачення, яке уявлялося йому правильним. У якомусь сенсі він впадав тут у *circulus vitiosus*: власна думка заводила його так далеко, що він звертався до алегоричного тлумачення, аби лишитися в межах Біблійного Одкровення; в інших випадках алегоричне тлумачення слугувало йому джерелом натхнення. У ньому живе справжнє осяяння віри, він – містик у найкращому сенсі цього слова, але й розум його у

вільному натхненні не знає ніяких утисків, і риси раціоналізму часто притаманні йому.

Хоча Сковорода у своєму розвитку надзвичайно тісно пов'язаний із церковним життям України, однак він далеко виходить за її межі й за суттю своєю співзвучний загальноросійському духовному життю. У цьому – його загальноросійське значення, його законне місце у викладі російської філософії.

Релігійно-містичний світогляд Сковороди втілювався ним із подиву гідною безпосередністю в його житті. Його життя, справді, надзвичайно своєрідне – його називають інколи Сократом, бажаючи цим підкреслити його схожість із грецьким мудрецем. Утім, він і сам писав, що “замислив умом і зажадав волею бути Сократом на Русі”¹⁹. Особистість Сковороди можна зблизити також із Л. Толстим за його прагнення до спрощення, до життя серед народу, за його моралізм.

Сковорода народився в Полтавській губернії в сім'ї простого козака. Змалку він вирізнявся релігійністю, потягом до навчання і “твердістю духу”, як зазначає його біограф Ковалинський. У 16 років він вступає до Київської Академії, але навчання його було невдовзі перерване викликом до Петербурзької придворної капели (юнак Сковорода мав чудовий голос). За два роки він усе ж повернувся до Києва, де й закінчив Академію, маючи 28 років. Відмовившись від духовного чину, Сковорода вирушив як церковний хорист, з якимсь генералом Вишневським, що їхав із дипломатичним дорученням в Угорщину. Сковорода побував у Угорщині, Австрії, Польщі, Німеччині, Італії, часто подорожуючи пішки. Всюди, де було можливо, він уважно вивчав місцеве життя, відвідував лекції в університетах. За словами біографа, Сковорода досконало володів латиною та німецькою мовою, знав добре грецьку та єврейську. Освіченість Сковороди була вельми широкою; справедливо говорить про нього Ерн, автор найбільшої монографії про Сковороду²⁰, що його знання античних авторів “було для Росії XVIII століття винятково досконалим”. Із стародавніх авторів Сковорода добре знав Платона, Аристотеля, Епікура, Філона, Плутарха, Сенеку; дуже уважно вивчав він також Отців Церкви (особливо Діонісія Ареопажита, Максима Сповідника, Григорія Богослова). Важче сказати щось напевне про його знання європейської філософії²¹, але немає сумніву, що він знав багатьох авторів – із деякими з них він явно полемізує. Без перебільшення можна сказати, що філософська та богословська ерудиція Сковороди була, справді, дуже великою та ґрунтовною.

Однак, навіть за побіжного ознайомлення із творами Сковороди, відчувається його безсумнівна оригінальність – не в тому сенсі, що філософ не відчував жодних впливів, а в тому, що він завжди самостійно продумував свої ідеї (навіть якщо це були сторонні ідеї, що западали в його душу). Він був справжнім філософом²², у сорокарічному віці розпочавши виклад своєї системи, яка, взагалі, лишалася незмінною до кінця його життя.

Стиль Сковороди – дуже своєрідний і часто викликає утруднення в читача – втім, не треба перебільшувати ускладнення, як це робить Чижевський²³. Сковорода – великий любитель символів, дуже схильний до антитез, але головна складність його творів пов'язана була з невідпрацьованістю російської філософської термінології – втім, багато зі створених ним термінів не втрималось у російській філософії²⁴.

Звернімося знову до біографії Сковороди. Повернувшись з-за кордону (після майже трирічного перебування там), він посів місце вчителя у провінційному духовному училищі, але через дрібний конфлікт із церковним начальством (із приводу теорії поезії, яку викладав) мав кинути службу і стати приватним учителем у багатого поміщика. Проте незалежний характер, дещо різка його прямота призвели до того, що він змушений був полишити й це місце. Залишившись вільним, Сковорода поїхав до Москви, побував у Троїце-Сергіївській Лаврі, де йому пропонували місце викладача в Духовній Академії. Сковорода, однак, відхилив цю пропозицію й повернувся на південь, де його знову запросили до того самого поміщика, що й раніше. Тепер відносини склалися найсердечніше, і Сковорода чотири роки залишався на одному місці. У цей час, імовірно, він пережив якусь кризу, в якій остаточно ствердилася його релігійно-філософська позиція. До цього часу належать численні його поетичні твори (“Сад божественних пісень”), про які в нас буде нагода поговорити.

1759-го року Сковорода прийняв запрошення стати вчителем Харківського Колегіуму (заснованому 1727-го року). Тут Сковорода зустрів юнака М. І. Ковалинського, якого гаряче і глибоко полюбив на все життя. Цей своєрідний “духовний роман” наповнив життя Сковороди великою духовною радістю – до кінця життя він перебував у найніжніших стосунках зі своїм юним другом, який відповідав йому такою самою щирою любов'ю, а після смерті Сковороди написав прекрасну його біографію.

У Колегіумі Сковорода залишався недовго, втім, через якийсь час він знову туди повернувся, щоб опікуватися своїм юним другом. Його погляди, однак, знову призвели до переслідування, і 1765-го року Сковорода назавжди полишає службу. Із цього часу починається період “мандрівництва” – вже до кінця життя Сковорода не має постійного пристановища. “Що таке життя? – занотовує він, – це мандри: прокладаю собі шлях, не знаючи, куди йти, навіщо йти”. У цих мандрах Сковорода подорожує із сумою на плечах (у ній завжди була Біблія єврейською мовою), по суті, як старець; інколи він подовгу гостює в численних друзів та прихильників, інколи покидає їх раптово. Його аскетизм набуває суворох форм, та тим ясніша в ньому духовна бадьорість. Багато часу Сковорода завжди присвячував молитві..

У роки мандрів розквітла філософська творчість Сковороди – саме у цей період написані всі його діалоги (всі його філософські твори скомпоновані у діалогічній формі). Незадовго до смерті вирушив він до Орловської губернії, щоб побачитися зі своїм другом Ковалинським, якому й віддав усі свої рукописи. Повернувшись на південь, Сковорода через два місяці помер. На його могилі була викарбувана складена ним самим епітафія:

“Світ ловив мене, та не спіймав”²⁵”.

8. Переходячи до вивчення філософії Сковороди, вкажемо передусім на те, що досі немає загально визнаного її тлумачення. Зеленогорський²⁶ бачить у Сковороді перш за все мораліста і в світлі цього пояснює всю його систему. Ерн²⁷, що написав єдину досі велику монографію про Сковороду, виходить у реконструкції його системи з антропологізму Сковороди. Нарешті, Чижевський у своїй узагальнюючій статті “Філософія Сковороди”²⁸ виходить з антиномізму у вченні Сковороди, з постійних антитез, що лежать в основі всіх його поглядів. Що стосується твердження Зеленогорського, то воно рішуче не відповідає тому, що постає із творів Сковороди – у них, звичайно, завжди наявна моральна проблематика, та, як ми надалі самі впевнимися, ця проблема зовсім не є центральною в його творчості. Чижевський, по суті, підміняє аналіз філософії Сковороди характеристикою його методу – сам Чижевський визнає, що антитези в Сковороді визначають лише метод його мислення²⁹. Тільки в Ерна ми й знаходимо справжню спробу реконструювати систему Сковороди – і якщо ми не погоджуємося цілком із його

викладом, то це тому, що антропологізм Сковороди, сам по собі беззаперечний і навіть центральний для філософа, визначається все-таки більш загальною гносеологічною його позицією, яка, у свою чергу, визначається його релігійним сприйняттям світу й людини. Тому треба починати вивчення Сковороди з його релігійного світу, його релігійних ідей. Сковорода стає філософом, тому що його релігійні переживання вимагають цього – він рухається від християнської своєї свідомості до розуміння людини і світу. Взагалі Сковорода не знає жодних меж у рухові своєї думки; дух свободи набуває в нього характеру релігійного імперативу, а не буяння недовірливого розуму. Це усвідомлення свободи і є свідченням того, як далеко пішла внутрішньоцерковна секуляризація, що надихає розум на творчу діяльність – без ворожнечі або підозрливості до Церкви. Якщо особисте ставлення філософа до Церкви викликає інколи припущення, що Сковорода по суті пішов із Церкви³⁰, то це не відповідає дійсності. Сковорода був вільним церковним мислителем, що відчував себе членом Церкви, але ревно зберігав свободу думки, – бо будь-який утиск неспокійної думки видавався йому відхиленням від церковної правди³¹. Про його почуття до Церкви свідчать усі без винятку його твори, мислення Сковороди ніколи не відривається від Біблії – і що далі зріє думка, то глибшим уявляється йому сенс біблійних оповідей. Про близькість його до конкретного церковного життя чи не надто промовисто говорить єдина фраза в одному з останніх його діалогів: “Скільки разів прив’язала мене до Бога таїна євхаристії”³². Але, зрозуміло, напружена, яскрава думка надто відокремлювала його від пересічного типу благочестя. Від учня його і друга Ковалинського ми знаємо про те, як часто Сковорода переживав духовне піднесення, свого роду екстаз. Сам Сковорода так пише про одне з таких містичних переживань своєму юному другові: “...я пішов прогулятися по саду. Перше відчуття, яке доторкнулося серця мого, була якась розкріпаченість, свобода, бадьорість... Я відчував всередині себе надзвичайний рух, який переповнив мене силою незрозумілою. Якийсь найсолодший миттєвий вилив заповнив мою душу, від чого все всередині в мене загорілося вогнем. Увесь світ зник переді мною, єдине почуття любові, спокою, вічності оживляло мене. Сльози полилися з очей моїх і пролили якусь розчулену гармонію в усе моє єство...” В іншому листі до Ковалинського він пише: “Багато хто питає, що робить Сковорода? Я про Господа радію, звеселяюся про Бога Спасителя

мого. Вічна мати – святиня – живить мою старість”. Достатньо вчитатися у твори Сковороди, аби впевнитися, що все це не риторика, не наслідування якогось містика, а щирі переживання. І якщо зближувати Сковороду з містичками, то не із західними (хоча, наприклад, із Анг. Силезієм є в нього дивна схожість)³³, а зі східними.

Сковорода жив своєю вірою – і йому зовсім не притаманний острах розгубити віру на шляхах вільної думки. “Мудрування мертвих сердець, – зітхаючи, пише він, – заважають філософствувати во Христі³⁴”.

В одному зі своїх віршів він пише:

Не хочу я наук нових, окрім здорового ума,
Окрім *умностей Христових*, в коїх сладостна душа.
... О, свобода! В тобі я почав мудріти...
До тебе моя природа, в тебе хочу і померти.

Сковорода впевнено говорить, що “істина Господня, а не бісівська”³⁵, тобто, хто в істині, той і в Бозі. Ця ідея (близька до нової філософії Мальбранша) дозволяє Сковороді відчувати язичництво так, як тоді не відчували його ніде (крім, звичайно, тих, хто стояв на лінії релятивізму), – для Сковороди язичництво містить у собі передчуття істини, повністю розкритої у Христі³⁶. У вільному прагненні до проникнення в таїну буття Сковорода часто, здається, опиняється під владою того раціоналізуючого критицизму щодо Біблії, який уперше проявився в Спінози і надто посилено розвивається в Європі у XVIII столітті. Але схожість тут лише удавана, як ми побачимо згодом.

9. Із релігійної зосередженості та постійного занурення в молитву в Сковороди складається нове розуміння життя та світу, нове сприйняття людини – формується його вчення про шляхи пізнання. У світлі містичних переживань Сковороді настійливо видається, що “весь світ спить”³⁷. У його піснях зустрічаємо багато суджень про таємниче життя світу, яке можна відчувати лише релігійно – Сковорода глибоко відчуває потаємну печаль, потаємні сльози у світі. Задовго до Шопенгауера, що так винятково відчував страждання світу (під впливом індуїзму), Сковорода постійно зупиняється на скорботі у світі.

О прелестний мир! Ти – океан, пучина,
Ти мрак, вихрь, тоска, кручина...

І ще:

Мир сей являє вид благоліпний,
Но в нім таїться *черв неусипний*;
Горе ти, мире! Сміх мнє являєш,
Внутрі же душою *тайно ридаєш*.

Так, на ґрунті релігійного відчуття, виникає в Сковороди відчуження від світу – життя світу постає перед ним у подвійному вигляді. Реальність буття – різна на поверхні і в глибині, – звідси Сковорода приходить до центрального для його філософії гносеологічного дуалізму. Є пізнання, що ковзає поверхнею буття, а є пізнання “у Бозі” (у цьому пункті Сковорода знову наближається до Мальбранша)³⁸. Втім, Сковорода наполягає на психологічному пріоритеті чуттєвого знання, від якого слід здійснитися до знання духовного. “Якщо хочеш про щось дізнатися в істині, – пише він, – роздивись спершу во плоті, тобто у зовнішності, і побачиш на ній сліди Божі, що викривають невідому і потаємну премудрість”³⁹. Це вище знання, вбачання “слідів Божих” надається через осяяння духу, але воно підсильне всім, хто здатен відірватися від полону чуттєвості. “Якщо дух Божий (ввійшов у серце), – пише він, – якщо очі наші осяяні духом істини, то все тепер бачиш двоїсто, всі творіння в тебе розділені на дві частини... Коли ти новим оком узрів Бога, тоді все в Ньому побачиш, як у дзеркалі – все, що завжди було в Ньому, але чого ти не бачив ніколи”⁴⁰. “Треба всюди бачити двоїсто”, – стверджує Сковорода⁴¹, – це означає взаємну незвідність, а отже, і незалежність чуттєвого та нечуттєвого знання.

Шлях до такого поглибленого споглядання має бути знайдений перш за все у ставленні до самого себе. Самопізнання, що відкриває в нас два “шари” буття, тобто під тілесно-психічними переживаннями висвітлює духовне життя, дозволяє все побачити у двоїстості буття. Гносеологія тут переходить у вчення про двоїстість самого буття, – що ми побачимо надалі в антропології та метафізиці Сковороди. Тому самопізнання є початком мудрості: “не змірявши себе передусім, – зауважує Сковорода, – яку користь матимеш від знання міри в інших істотах?” “Хто може дізнатися про плани в земних і небесних... матеріалів, якщо спершу не зміг роздивитися у плоті своїй?”⁴² “Всіх наук сім’я сховане всередині людини, – стверджує Сковорода⁴³. “Тіло моє, знаю я, на вічнім плані засноване, – пише він, – ти бачиш в собі одне земне тіло, але не бачиш тіла духовного”⁴⁴. Ця теза звучить

достеменно в душі платонізму, тобто визнання “світу ідей”, що “подвоюють” буття. Однак Сковорода має схильність до містичного витлумачення того, що відкривається “духовному оку” (“пізнати себе і зрозуміти Бога – один труд”). Проте такий висновок був би надто покvapливим; часте ототожнення “істинної” людини (що відкривається в нас у духовному віданні) і Христа пов’язане у Сковороди з такою, наприклад, думкою: “Коли добре себе пізнаєш, єдиним зором узнаєш і Христа”⁴⁵. До аналізу цілої цієї теми ми повернемося пізніше.

10. Від гносеології у Сковороди слід йти передусім до антропології. Проблема людини, її суті та долі, сенсу її життя стояла в самому фокусі його роздумів. Основне поняття, яке всебічно аналізує він у своєму вченні про людину, є поняття серця, і тут Сковорода більше, ніж будь-хто, залишається на ґрунті біблійного вчення про серце⁴⁶. Центральним і суттєвим у людині, на думку Сковороди, є її серце. “Всяк є те, яке є серце в нім, – каже він, – усьому в людині глава є серце – воно і є істинна людина”⁴⁷. Серце є основою людини, “всі наші члени мають у серці свою сутність”⁴⁸. Сковорода йде навіть далі: “Вся зовнішність у людині є не що інше, як *маска*, що прикриває кожний член, затаєний у серці, ніби в сім’ї”⁴⁹. Це дещо нагадує окультні вчення, але не слід забувати, що, згідно з принципом “бачити все двоїсто”, Сковорода вчить, що “єсть тіло земляне і єсть тіло духовне, тайне, сокровенне, вічне”, і, відповідно, є й два серця. Саме про “духовне” серце й говорить Сковорода, що воно є “безодня, котра все обіймає і містить”, її ж ніщо вмістити не може. Наведемо з численних висловлювань із цього питання в Сковороди ще одну тезу: “Що єсть серце, коли не душа? Що єсть душа, коли не бездонна думок безодня? Що єсть мисль, коли не корінь, сім’я і зерно всієї нашої плоті-крові, і всієї іншої зовнішності?” “Мисль єсть таємна пружина всієї нашої тілесної машини”⁵⁰.

Все це є своєрідна метафізика людини, надзвичайно близька до біблійної антропології із безсумнівним відлунням антропології Філона⁵¹, але наближена й до тих вчень XVIII століття, які завершилися побудовою поняття “безсвідомої” сфери в людині⁵². Сковорода тут – дослідник природи людини, хоча в різних його твердженнях можна віднайти відгуки й інших мислителів. Так, у Сковороди є відлуння платонівської антропології – зокрема, вчення про “еротичну” природу наших прагнень. “Не любить серце, не бачивши краси”, – зауважує в одному місці Сковорода⁵³. До цієї історичної формули приєднується вчення, що лягло в основу етики

Сковороди, – що ми любимо у своїй глибині лише те, що нам “споріднене” – у дотриманні “таємно писаного закону ества людини” полягає, як побачимо згодом, етика Сковороди, дуже наближена до принципу стоїків “жити згідно з природою”.

Проте в антропології Сковороди є мотиви, що віддаляють його від першопочаткової біблійної бази. Характеризуючи “серце”, Сковорода використовує поняття, що ввійшло у вжиток (у містичній, а згодом – у загальній літературі) від Мейстера Екгардта – а саме, поняття “іскри Божої”, “захованої в людині”⁵⁴. В антропології та онтології цього мислителя це не була така собі *maniére de parler*, а пов’язане з усім його вченням про буття, із тим *Seinsmonismus*, який приховував у собі риси, згубні для богослов’я Екгардта⁵⁵. Сковорода стверджує далі, що в людині є не тільки “іскра Божа” (“*Funklein*” М. Екгардта), а “гаїться Дух Божий”. Ще у першій діалозі “Нарцис” він стверджує, що емпірична людина є “тінь” і “сон” “істинної” людини. У кожній людині “гаїться Дух Божий”, “божественна сила” – і часто під час читання Сковороди здається, що “істинна” людина (яку ми всі містимо у своїй глибині) “єдина” у всіх людях, як єдина “ідея” людини стосовно багатьох окремих людей. Якби це тлумачення – для якого є досить підстав у Сковороди – було достовірним, це означало би феноменальність індивідуального людського буття. Те справжнє, “істинне”, що є “сутністю” будь-якої людини, будучи єдиним для всіх, позбавляло б індивідуальність будь-якого сенсу за межами феноменальної царини. “Істинна людина (до якої ми всі наближаємось у духовному нашому зорі) одна у усіх нас і в кожному ціла”, – говорить Сковорода⁵⁶.

Все це має бути належним чином розтлумачене, аби не піддатися вже спокусі в антропології Сковороди побачити ухил у бік пантеїзму. Тим часом Сковорода зовсім не вчить, що Бог є “субстанцією” в кожній людині. Наведені вище слова стосуються втїленого та олюдненого Сина Божого – Логоса. Логос індивідуальний у своєму людському бутті, але водночас Він “вселюдина”. “Істинна людина” у кожному з нас є запорукою нашої індивідуальності, але вона невідокремлювана вже від “небесної людини” – від Господа. Сковорода, проте, майже не вдається до аналізу, як співвідносяться між собою індивідуальне та вселюдське в тому, що є “істинною людиною” в кожному з нас. Коли Сковорода торкався, особливо в останніх діалогах, проблеми зла (див. про це далі), він переконливо вчив, що в глибині кожної людини є “Царство Боже” та “царство

зла”. “Сії два царства, – пише він, – в кожній людині створюють вічну боротьбу”⁵⁷. Але й це не дозволяє виключити момент індивідуальності з поняття “істинної людини”, бо кожен, “прилучаючись” до єдиного Царства Божого, може піти з нього у “царство зла”, чим ствердить надемпіричну стійкість індивідуального начала. Це слід мати на увазі, аби правильно витлумачити таку, наприклад, формулу Сковороди: “Древо життя знаходиться посеред нашої плоті”⁵⁸. “Древо життя” – це Господь Ісус Христос; боговтілення пов’язує **все людство** з Богом, і тому після Боговтілення “істинна людина” “єдина в усіх і ціла в кожному”. Господь не розділяється, хоча Він у всіх, Він залишається “цілим” у кожному і водночас Він – у всіх. Сковорода підходить тут до найскладнішої проблеми не тільки антропології, а й метафізики – про співвідношення індивідуального та універсального моментів у бутті, – проте він лише наближається, але не вирішує проблеми. Однак, якщо виходити з прийнятого нами тлумачення антропології Сковороди, зникають будь-які підозри про те, що думка його заходила в антропології в глухий кут пантеїзму. Суттєва двоїстість в людині проходить, за Сковородою, **крізь усю її індивідуальність**, тобто вписується в межі індивідуальності; індивідуальність не є реальністю тільки в суто емпіричному плані, а зберігає свою силу і поза його межами.

11. Звернімося тепер до метафізики Сковороди. Тут він також захищає дуалізм, але привид пантеїзму набуває тут визначенішого характеру. “Весь світ, – пише Сковорода, – складається з двох натур: одна, що ми її бачимо, – твар, інша, якої ми не бачимо – Бог; Бог всю твар просякає і містить.” І в іншому місці читаємо: “Бог є буття всьому: у дереві Він є істинним деревом, у траві – травою... у тілі нашому тлінному є нове тіло... Він є в усьому...”⁵⁹. Бог є “підмурівок і вічний план нашої плоті”⁶⁰, є “дві натури в усьому – божественна та тілесна”⁶¹, тому “ніщо загинути не може, а все є вічним у своєму початку та існує неушкоджено”⁶². Як усе це нагадає Мейстера Екгардта! І як це впритул уже наближається до пантеїзму (у формі, настільки звичній для мистиків). Ув одному місці Сковорода прямо ототожнює поняття природи та Бога⁶³, – і тут думка Сковороди надзвичайно наближена до віталістичної космології стоїків.

Незважаючи на низку тверджень, що дають достатньо приводів для трактування метафізики Сковороди в термінах пантеїзму, все ж було б великою помилкою приставати на таку позицію. Сковорода набагато, по суті, ближчий до оказіоналізму (типу Мальбранша). Бог

є джерело будь-якої сили в бутті, Він є “потаємна пружина всього”⁶⁴. Якщо зважити на це, тоді набуває належного змісту безсумнівний у Сквороди момент акосмізму, низька поцінованість емпіричної реальності, що є лише “тінню” істинного буття. Тим наполегливіше у Сквороди провадиться думка про присутність і дієвість Бога у світі. Це не спіритуалізм – бо і тілесне буття, вся природа, яку ми спостерігаємо, не є привидом, але емпірична реальність уся “утримується” і приводиться в рух Богом. “Бог є вічний глава і таємний закон у тварях”, Він є “древо життя”, а все інше – “тінь”⁶⁵.

Ув одному з останніх діалогів Скворода висловлює свій метафізичний дуалізм у платонівських термінах і навіть схиляється до думки про вічність матерії⁶⁶, що призводить до усунення ідеї творення. Це було пов’язане з новим ученням Сквороди про внутрішню єдність добра і зла – ми нижче звернемося до аналізу цього вчення й тоді повернемося до оцінки метафізики Сквороди у цій її частині.

Чижевський та Ерн обидва наполегливо стверджують, що характерною особливістю метафізики Сквороди, є символізм. Проте слід відрізнити символізм як манеру мислити, як образність у мисленні, від символізму в онтологічному сенсі. У Сквороди є і те, й те, але онтологічний символізм (особливо у вченні про Біблію як особливий світ) усе-таки в нього неглибокий, не пов’язаний із суттю його метафізики.

12. Нам лишається торкнутися етики Сквороди.

У світогляді Сквороди, в його житті питання моралі посідають настільки значне місце, що, як ми бачили, його інколи схильні вважати переважно моралістом. Якщо це і не відповідає дійсності, оскільки моральні роздуми у Сквороди жодним чином не притлумлювали його філософської творчості, то все ж не можна не відчуті в нього справжнього морального пафосу, постійної моральної серйозності. Можливо, той гносеологічний дуалізм, який, на нашу думку, позначав усю систему Сквороди, сам походить од притаманного йому морального відштовхування від порожнечі зовнішнього життя й потягу до глибшого та духовнішого його типу. Але для такого зведення творчості Сквороди до моральних коренів підстав немає, – з іншого боку, ніяк не можна відкидати те, що моральні погляди Сквороди визначалися його антропологією та метафізикою, а не навпаки. Якщо моральний підхід до проблем світу міг психологічно визначати творчість Сквороди, то хіба що тільки на початковій її

стадії. Етика Сковороди є не етикою творчості, а етикою підкорення “таємним” законам нашого духу. Це, звичайно, не квієтизм, та все ж моральне піднесення не стільки рухає людину вперед, скільки визначає боротьбу із самим собою. У людині живе потаємне “керівництво блаженної натури”, і “треба тільки не заважати премудрості, що живе в нас”⁶⁷. Моральний шлях людини, внутрішній її устрій має сприяти торжеству містичної сили, яка живе в людині, – а емпіричні сили в людині (воля в першу чергу) тому й заважають моральному зростанню, що вони постійно заплутують людину. “Не звинувачуйте світ – безневинний сей мрець”, – каже Сковорода, – корінь гріховності міститься в самій людині і в сатані. Тому моральне зростання і є боротьба нашого серця, духовного начала в людині з емпіричними її порухами. “Воля, несите пекло! – вигукує Сковорода, – все тобі отрута, всім ти отрута”⁶⁸; “всяк, обоживший свою волю, ворог є Божій волі і не може увійти в Царство Боже”⁶⁹.

Є в глибині кожної людини таємний закон її зростання – треба тому, перш за все, “знайти самого себе”. Всі страждання й муки, крізь які проходить людина, впливають тільки з того, що вона живе у незгоді з тим, задля чого створена. “Яке страждання, – говорить Сковорода, – трудитися у неспорідненій справі”. Поняття “спорідненості”, або слідування своєму покликанию стає центральним в етиці Сковороди: “Природа і спорідненість, – каже він, – означають вроджене Боже благословення, таємний Його закон, що всю твар скеровує”⁷⁰. Треба “щонайперше знайти у собі іскру істини Божої, а вона, освятивши нашу пільму, відішле нас до священного Силоама”⁷¹, тобто очистить нас.

Сковорода дуже гостро й чітко відчував сили, які прикріплюють нас до емпіричного світу й заважають нам здійматися до вічної правди. Одного разу (під кінець життя) в нього вирвалися такі слова: “О Отче мій! Важко вирвати серце з глейкої стихійності світу!”⁷² Полон світу не є, однак, тільки слабкістю нашої чуттєвості, що прикріплює нас до світу – це факт складніший і глибший. Він пов’язаний із реальністю зла, що облутує людину з усіх боків, у світі. Із тугою й мукою відчував Сковорода це царство зла: “Хай не спалить мене безодня мирська”, – молиться він⁷³. Але що далі, то більше замислювався Сковорода над проблемою реальності зла. І якщо він спочатку висловлював думку, що “задля того нам навіюється пільма, щоби відкрилося світло”⁷⁴, – то це вчення про таємне сполучення добра зі злом під кінець переходить у вчення про те, що

гостра непримиренність зла із добром є факт, що стосується лише емпіричної сфери, – інакше кажучи, що відмінність між добром і злом за межами емпірії стирається. “Знаєш, – пише він, – що є змій, – знай, що він же і Бог є”⁷⁵. Ця неочікувана формула, настільки наближена до однієї з гілок стародавнього гностицизму, розвивається в Сковороди в цілу теорію. “Змій тільки тоді шкідливий, коли по землі плазує”, тобто коли він лишається у царині емпірії: “ми плазуємо по землі” (тобто, грузнемо у мирській неправді), “як малюки, а за нами плазує змій”. Але якщо ми “піднесемо” його, “тоді виявиться рятівна сила його”⁷⁶. Подолання зла дається, таким чином, через подолання емпіричного його боку: “якщо будемо весь час бачити в змієві саму злість і плоть, не полишить він уражати нас”. Не тільки в тому зміст цього вчення, що зло відкривається нам як шлях до добра, – але і в деякій тотожності їх. “Сії дві половини, – пише тут-таки Сковорода⁷⁷, – складають єдине; Господь сотворив смерть і життя, добро і зло, злидні та багатство і зліпив їх в одне”. Інакше кажучи, – двоїстість у світі емпіричному не простягається далі емпірії, але, аби у злі відкрилася “рятівна сила”, треба вийти з-під влади емпірії, тобто духовно її подолати. Це є шлях переображення (як і зветься останній розділ у цьому діалозі): “намагайся, – говорить Сковорода, – щоб із твоєї облудної землі сйнула правда Божа”, щоб у глибині емпірії розкрився вічний бік її, – тримаючись за неї, ми звільнимся від облуди емпіричного **буття** і, отже, станемо на шлях переображення... Таким чином, зло є беззаперечна реальність у межах світу, але сам світ примарний у своїй нинішній сутності. Етичний дуалізм долається через переображення видимого в невидиме, тварного в божественне. Сковороді був притаманний своєрідний містичний оптимізм, оберненість до прихованого у світі світла, прагнення до узріння цього світла в пільмі, до переображення життя. “Не люблю я життя, закарбованого смертю!”, – вигукнув одного разу Сковорода і тут-таки додав: “воно саме (тобто життя емпіричне) є смерть”⁷⁸. Сковороді не потрібний, завдає страждань цей світ, якщо він не переображений – душа шукає цього переображення, яке навіть у його передчутті додає сил нашому духові. “Облиш увесь свій фізичний гній (тобто емпірію, закарбовану смертю), – закликає Сковорода⁷⁹, – а сам переходь від землі до неба..., від тлінного світу у світ першородний...” “Не потрібне мені це сонце (що ми бачимо), – я йду до сонця кращого... воно насичує й усолоджує мене самого, мій центр, мою серцеву безодню, що нічим видимим та відчутним на

дотик не вловлюється...” “О Боже серця мого! Частина моя найсолодша! Ти еси таїна моя, вся плоть є прихисток і покрив Твій!..”

Закінчуючи виклад етики Сковороди, вкажемо ще, що все XVIII століття з його суцільною зверненістю до історичної емпірії уявляється Сковороді здрибнілим і ницим. Ідея зовнішнього прогресу, ідея зовнішньої рівності чужа для нього, незрідка він іронізує з цього приводу. Ось одне з таких місць: “ми зміряли море, землю, повітря та небеса; ми потурбували надра земні заради металів, знайшли незліченну кількість світів, будуюмо незрозумілі машини... День по дні нові досліди та дивні винаходи. Чого тільки ми не вміємо, чого не можемо! Але в тому й лихо, що при всьому тому чогось величного не вистачає”⁸⁰.

13. Із усього сказаного впливає внутрішня цілісність і безсумнівна самостійність філософії Сковороди. Це – філософія містицизму, котра виходить із твердого відчуття, що сутність буття перебуває поза межами чуттєвої реальності. Хоча Сковорода не оголошує примарним емпіричне буття, все ж закритий бік буття настільки відсуває в тінь емпіричну царину, що виявляється сильний ухил у бік містицизму. Це саме містицизм, тому що “справжнє” буття відкривається нашому духові лише “у Христі”. Не можна говорити про чистий феноменалізм Сковороди – чуттєве буття для нього є лише “тінь”, послаблена, несамостійна реальність. Однак “плоть” може опиратися духові, що засвідчує її реальність.

Що ж стосується містичної метафізики Сковороди, то вона залишається в нього незакінченою – головним чином внаслідок нерозв’язаності питання про співвідношення універсального та індивідуального моментів у “справжньому” бутті. Будучи теїстом, він незрідка впритул підходить до пантеїзму; мріючи про перетворення особистості, він змальовує такий шлях до цього, в якому саме джерело індивідуальності починає втрачати психологічну тривкість. Водночас Сковорода продовжує твердо дотримуватися християнської метафізики, яка залишається вихідною основою його шукань. Сила Сковороди, ціннісний бік його творчості, полягають у подоланні емпіризму, у розкритті неповноти й неправди чуттєвого буття. У цьому негативному моменті Сковорода твердо спирається на християнство, на те натхнення, яким його надихає Біблія. Біблія саме надихає Сковороду – тому різноманітні критичні зауваження його, спрямовані проти буквального тлумачення Біблії та на-полегливе запровадження ним алегоричного її потрактування беззастережно чужі раціоналістичній критиці Біблії, що знайшла своє

яскраве втілення у XVIII столітті на Заході. Повторюємо – Біблія надихає Сковороду; це вона потоншує для нього розуміння буття і вводить його у дослідження “справжнього” буття. Сковорода від християнства йде до філософії, – але не відходячи від християнства, а лише ступаючи на шлях вільного мислення. Було б історично несправедливим забувати про те, що Сковорода, відриваючись від чуттєвого буття й поринаючи у вивчення “справжнього” світу, рухається вперед як дослідник. Його сміливі побудови щодо того, що розпад буття на протилежності (добра і зла, життя і смерті тощо) справедливі лише для емпіричної царини й не є ознакою метафізичного дуалізму, інакше кажучи, емпіричні антиномії “знімаються” у містичній царині – все це є саме дослідження Сковороди, а не якесь безапеляційне твердження.

Філософія Сковороди, беззаперечно, була продуктом його особистої творчості, та це зовсім не заперечує можливості низки впливів на нього. За нинішнього стану матеріалів абсолютно неможливо у цьому аспекті будь-що категорично стверджувати; тим важливіше, як нам видається, вказати на надзвичайну близькість побудов Сковороди до системи Мальбранша. Тільки у Сковороди й манера викладу інша, та й ідея Логоса не постає з такою ясністю в центрі системи, як це ми подибуємо в Мальбранша. Відторгнення чуттєвого буття в обох філософів визначається зовсім різними мотивами – Сковорода мислить біблійно, Мальбранш усюди раціоналіст. А проте, близькість побудов в обох філософів часто просто дивовижна.

Сковорода був твердий у вільній своїй творчості, але рішуче чужий будь-якому бунту: навпаки, ним володіє впевненість, що він у своїх пошуках істини лишається із Христом, бо “істина Господня, а не бісова”. Сковорода ніколи не відривається від Церкви, але він ніколи і не боїться йти шляхом вільної думки. В історії вітчизняної філософії Сковороді належить, таким чином, одне з чільних місць як першому представникові релігійної філософії. Водночас в особі Сковороди ми стикаємось із беззаперечним фактом внутрішньо-церковної секуляризації думки. Ось до кого, справді, можна застосувати середньовічну формулу про *fides quarens intellectum*.

ПРИМІТКИ

¹ Найбільше вказівок про це можна знайти у книзі прот. *Флоровського* “Пути русского богословия”, розділи II – IV.

² Див. про це особливо книгу *Архангельського* “Очерки из истории западнорусской литературы XVI – XVII вв.

³ 1599 року відбувся у Вільні навіть з’їзд православних та кальвіністів для об’єднання у боротьбі з католицизмом. Див. про цей рух у *Флоровського*. Стор. 36 і далі.

⁴ Див. у *Флоровського*. Стор. 43 і далі, в *Чижевського*. *Філософія в Україні* (2-е видання), стор. 57.

⁵ Припущення *Щурата* (Українські матеріали з історії філософії. Львів, 1908), що Петро Могила навчався у вчителя Декарта Varon, позбавлене будь-яких підстав. (Див. *Чижевський*, *Ibid.*, стор. 74, прим. 24).

⁶ Див. Про це в *Чижевського*. Розд. VI.

⁷ На кшталт, напр., *Opustotius philosophiae* (1745 – 47), *Інокентія Гізеля* та інші підручники.

⁸ Ось ця заява: “Хоча ми поважаємо всіх філософів, а передусім Аристотеля(!), однак... прагнучи пізнати чисту істину, не покладаємося на будь-чії слова. Філософії властиво більше довіряти розуму, ніж авторитету... Істина відкрита для всіх, вона не вичерпана, багато що залишилось і для прийдешніх поколінь”. Див. *Архангельський*. *Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом*. 1882.

⁹ Див. доречні зауваження з цього приводу в *Чижевського*. Стор. 59.

¹⁰ Найповніше картина цього руху змальована в *Шляпкіна*. *Св. Дмитрий Ростовский и его время*. 1891.

¹¹ Див. звідну роботу *С.Ф. Платонова*. Москва и Запад. 1926; також фундаментальне дослідження *Олексія Веселовського*, “Западное влияние в новой русской литературе”, 4-е видання. 1910.

¹² *Шляпкін*. *Ibid*, стор. 67.

¹³ *Ibid.*, стор. 78.

¹⁴ Напр., *Флоровський*. *Op. Cit.*, стор. 123.

¹⁵ *Ibid.*, стор. 125.

¹⁶ Відгук архієп. *Філарета Чернігівського* в його “Истории русской церкви”.

¹⁷ Див. про нього докладну працю прот. *С. Четверикова*. *Старец Паисий Величковский*. Вид. I – II. Печери, 1938 (та сама книга повнішим виданням вийшла румунською мовою).

¹⁸ Див. подробиці у 2-му виданні книги прот. *С. Четверикова*.

¹⁹ Цитую за статтю *Зеленогорського* (*Філософія Сковороды*. *Вопросы философии и психологии*, №23).

²⁰ *Ери*. Сковорода. Стор. 62.

²¹ Див. докладніше про це у книзі *Чижевського*, “Філософія на Україні”. Розд. VII.

²² *Шпет* (Начерк. Стор. 69–70) зверхньо заперечує той факт, що Сковорода був філософом, стверджуючи: “У творах Сковороды я знаходжу гранично мінімальну кількість філософії”. Але Шпет, який написав чудове дослідження з історії російської філософії, взагалі відкидає філософічність

думки майже в усіх російських мислителів. Шпет – фанатичний послідовник Гуссерля, і філософічне в його розумінні лише те, що відповідає поглядю Гуссерля на філософію.

²³ У своїй цінній статті “Філософія Сковороди”. (Путь, № 19).

²⁴ Це стосується і філософської термінології, створеної Радищевим.

²⁵ Література про Сковороду велика, але його філософські твори все ще недостатньо вивчені. Огляд української літератури про Сковороду див. у книзі *Чижевського* “Філософія на Україні”. З російських праць найціннішими є монографія *Ерна* (Сковорода. Москва, 1912. Стор. 342); див. також статті *Зеленогорського* про Сковороду (Вопросы философии и психологии, №№ 23, 24), також різноманітні праці *Чижевського*.

²⁶ Цитов. стаття. Стор. 197.

²⁷ *Ерн*. Ор. cit., стор. 214 і далі.

²⁸ *Чижевський* (стаття у Путі, № 19. Стор. 34 і далі).

²⁹ Цитов. стаття. Стор. 28, 29.

³⁰ Такою є, напр., точка зору *Ерна* (Сковорода. Стор. 325: “Принципово не ворогуючи із Церквою, Сковорода, одначе, перебуває в якійсь глухій, неусвідомленій опозиції до неї”). Видавець творів Сковороди Бонч-Бруєвич іде далі і, засновуючись на окремих висловах Сковороди, хоче представити його близьким до сектантства.

³¹ Звідси іноді в Сковороди різкі вислови проти “шкільних богословів”, глузування з “монашеського маскараду” і т. ін.

³² Тв., стор. 445 (цитую всюди за виданням Бонч-Бруєвича).

³³ Див. про це спеціальну працю *Чижевського* “Сковорода і немецкая мистика”. Труды Рус. науч. инст. у Празі, 1929.

³⁴ Тв., стор. 313.

³⁵ Тв., стор. 328.

³⁶ Див. особливо тв., стор. 355. Упевненість ця часто виголошується Сковородою.

³⁷ Ця думка дуже часто зустрічається у Сковороди. Див. найранніший його твір та останній діалог (Тв., стор. 51 та 250, passim).

³⁸ Немає, однак, жодних підстав стверджувати, що Сковорода був знайомий із Мальбраншем, хоча із сучасною йому французькою філософською літературою він був обізнаний, як це впливає з його побіжних критичних зауважень про дух його століття.

³⁹ Тв., стор. 309.

⁴⁰ Тв., стор. 96.

⁴¹ Ibid., стор. 199.

⁴² Ibid., стор. 88.

⁴³ Ibid., стор. 257.

⁴⁴ Ibid., стор. 89, 91.

⁴⁵ Тв., стор. 131.

⁴⁶ Біблійна психологія проаналізована, наскільки мені відомо, лише у старій, але досі єдиній праці *Delitch*. System d. biblischen Psychologie, 1856

(у мене під рукою англійський переклад Edinbourg, 1875). Див. також 1-й розділ у книзі *Wheeler Robonson. The Christian doctrin of Man.*

⁴⁷ Тв., стор. 238.

⁴⁸ Ibid., стор. 94.

⁴⁹ Ibid., стор. 171.

⁵⁰ Тв., стор. 238–239.

⁵¹ Див. детальний аналіз антропології Філона в монографії *Helmuth Schmidt* (1933).

⁵² Див. зауваження Чижевського на цю тему, “Філософія Сквороды”.
Стор. 44.

⁵³ Тв., стор. 75.

⁵⁴ Ibid., стор. 75.

⁵⁵ Див. про це нещодавнє дослідження *Ebding* про Мейстера Екгардта.

⁵⁶ Тв., стор. 112.

⁵⁷ Ibid., стор. 417.

⁵⁸ Тв., стор. 442.

⁵⁹ Ibid., стор. 86, 63.

⁶⁰ Ibid., стор. 90.

⁶¹ Ibid., стор. 243.

⁶² Ibid., стор. 244.

⁶³ Ibid., стор. 245.

⁶⁴ Ibid., стор. 331.

⁶⁵ Ibid., стор. 320.

⁶⁶ Ibid., стор. 507.

⁶⁷ Тв., стор. 354, 364.

⁶⁸ Ibid., стор. 454.

⁶⁹ Ibid., стор. 449.

⁷⁰ Ibid., стор. 339.

⁷¹ Ibid., стор. 237.

⁷² Ibid., стор. 499.

⁷³ Ibid., стор. 434.

⁷⁴ Ibid., стор. 286.

⁷⁵ Тв., стор. 512.

⁷⁶ Ibid., стор. 512–513.

⁷⁷ Ibid., стор. 520.

⁷⁸ Ibid., стор. 193.

⁷⁹ Ibid., стор. 406.

⁸⁰ Ibid., стор. 224.