

ФИЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДЫ.

(1722-1794).

I.

Сковорода принадлежит къ немногимъ славянскимъ мыслителямъ, о которыхъ много писалось. Неполный списокъ литературы о Сковородѣ, приведенный въ послѣдней книгѣ Д. И. Багалія. *) содержитъ не менѣе 222 N.N. Однако, врядъ ли хоть объ одномъ философѣ мы найдемъ въ литературѣ болѣе противорѣчивыя утвержденія, чѣмъ именно о Сковородѣ. Сковороду прославляли, не только какъ моралиста и какъ «художника жизни» (Lebenskünstler), въ которомъ, пожалуй единственно примѣчательное — его странный сграницескій образъ жизни, — но и какъ глубокаго метафизика и теоретическаго философа; его изображали «философомъ безъ системы» и систематикомъ, христіанскимъ философомъ и «свободомыслящимъ» и невѣрующимъ, представителемъ рационалистической критики библейскаго текста; его философскую позицію характеризовали, какъ спиритуализмъ, дуализмъ и даже — матеріализмъ; его считали то соціальнымъ реформаторомъ, то квіетистомъ. Въ его уче-

*) Прекрасный очеркъ біографіи Сковороды и обзоръ всей литературы, о немъ данъ въ книгѣ Д. Багалій: Сковорода, Харьковъ. 1926. (по-украински).

ніяхъ находили сходство и установливали ихъ связь съ ученіями стоиковъ и Платона, схоластиковъ и мыслителей эпохи ренессанса, съ ученіями Мальбранша и Спинозы.**) Правда, эта удивительная пестрота отчасти по крайней мѣрѣ объясняется тѣмъ, что о Сковородѣ писали не столько философы, сколько историки и историки литературы, даже политики и журналисты. Философы, пожалуй, сходились въ одномъ пунктѣ — что Сковорода находился подъ несомнѣннымъ вліяніемъ эллинистической и свято-отческой традиціи. Но конкретная работа выясненія всѣхъ, здѣсь имѣющихся связей и зависимостей никѣмъ до самого послѣдняго времени продѣлана не была.

Мы не собираемся заниматься всѣми безчисленными спорами и контроверзами, вырвавшимися изъ отмѣченной нами пестроты необоснованныхъ или плохо обоснованныхъ на фактахъ мнѣній. Ибо, по нашему мнѣнію. Сковорода въ своихъ произведеніяхъ говоритъ достаточно ясно всѣмъ, желающимъ его слышать, а не подмѣнять слышанное своими измыщеніями. Правда, произведенія Сковороды (его діалоги, которые онъ собственноручно переписывалъ и распространялъ среди своихъ друзей и почитателей, его письма и его духовныя пѣсни) написаны своеобразнымъ патетическимъ образнымъ языкомъ, особенностью котораго является насыщенность его символами и образами. И потому, если изслѣдователи выискиваютъ у Сковороды теоріи, ученія, теоретическія утвержденія, то это уже потому ошибочно, что почти всѣ утвержденія, «сужденія» и «положенія» философіи Сковороды построены не изъ понятій,

**.) Лучшее изложеніе философіи Сковороды, но все же во многомъ неудовлетворительное далъ Ф. А. Эрнъ: Г. С. Сковорода. Москва. 1912. Изъ работъ послѣднихъ лѣтъ, заслуживаютъ вниманія статьи В. Петрова (см. ниже). Обзоръ новѣйшей литературы о Сковородѣ данъ мною въ журналѣ «Der Russische Gedanke», 1929, I.

а изъ образовъ и символовъ. И вдвойнѣ ошибочно такое выискиваніе «теоретическаго» въ обычномъ смыслѣ этого слова содержанія въ философіи Сковороды потому, что онъ является своеобразнымъ «діалектикомъ», для котораго все двусторонне, все имѣетъ свое «да» и свое «нѣтъ» и который ищетъ правду въ противорѣчіяхъ, въ противоположностяхъ.

Поэтому — первая задача интерпретаціи — анализъ своеобразнаго языка Сковороды. Пониманія же его языка можно достигъ только въ томъ случаѣ, если пытаться разгадать не сужденія и предложенія, а отдѣльныя слова и символы. Только тогда вскроется передъ нами вся игра противорѣчій.

Такая работа уяснить намъ также, что философскій стиль Сковороды покоится на своего рода возвращеніи, на обратномъ развитіи понятійной формы философствованія къ живой символической формѣ, на возвратѣ словъ отъ ихъ понятійнаго къ ихъ символическому образному значенію. Его запасъ образовъ и символовъ почерпнуть главнымъ образомъ изъ сокровищницы неоплатонической философіи, да и античной философіи вообще — но понятія становятся у него символами. Какъ у «досократиковъ» въ образныхъ обозначеніяхъ понятія какъ бы дремлютъ подъ покровомъ мифологическихъ обозначеній («вода» «огонь», «δέμη», «ἀπερον» и т. д.). такъ и у Сковороды понятія скрыты множествомъ уподобленій и символовъ. Какъ у досократиковъ, такъ и у Сковороды, каждый символъ не имѣетъ одного твердо-установленнаго, рѣзко-отграниченнаго значенія, но обладаетъ нѣкоей множественностью значеній, предѣлы значимости которыхъ отчасти граничатъ другъ съ другомъ, отчасти пересѣкаются, отчасти совершенно различны... Символическія структуры живутъ тутъ полною жизнью и стремятся вобратъ,

впитать въ себя все понятійное, точное, «сухое». Сковорода — вовсе не «украинскій Сократъ», какъ его часто называли, но «украинскій досократикъ», имѣющій, однако, въ своемъ распоряженіи весь инструментарій понятій античной философіи и обращающійся съ нимъ, съ этими сложными аппаратами и инструментами, въ извѣстномъ смыслѣ какъ ребенокъ — играющій съ ними и вмѣсто сухихъ конструкцій въ понятіяхъ воздвигающій изъ нихъ символическія построенія, — однако не бессмысленныя и не безсодержательныя.

Символика неоплатонизма связана у Сковороды тѣснѣйшимъ образомъ съ символическою ветхаго завета (какъ напр. у Филона). — «Ибо «истина острому взору (мудрецовъ Д. Ч.) — не издали болванѣла такъ, какъ подлымъ умамъ, но ясно, какъ въ зеркалѣ, представлялась, а они, увидѣвъ живо живой ея образъ, уподобили оную различнымъ тлѣннымъ фигурамъ. Ни однѣ краски не изъясняютъ розу, лилію, нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у нихъ образуешь невидимую Божію истину тлѣнь небесныхъ и земныхъ образовъ. Отсюда родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы». — «И всякая мысль подло какъ змій по землѣ ползеть. Но есть въ ней око голубицы, взирающее вышепотопныхъ водъ на прекрасную Ипостась Истины. Словомъ вся сія дрянь дышетъ Богомъ и Вѣчностью и Духъ Божій носится надъ всею сією лужею и лжею». (364).*) Истина открывается символически прежде всего въ Библии, полной уподобленій, «подобій» — «Не прекрасны ли храмъ премудраго Бога: мырь сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщій мырь обительный, гдѣ все рожденное

*) Я цитирую сочиненія Сковороды, по изд. Бончъ-Бруевича (СПБ. 1912), сочиненія и письма, не вошедшіе въ это изданіе, цитируются по изд. Багалія (Харьковъ. 1894), съ прибавленіемъ къ указанію части и страницы отмѣтки «Багъ».

обитаеть. Сей составленъ изъ безчисленныхъ мырь мыровъ и есть великій мырь. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козмъ сирѣчь — мырикъ, мырокъ, или челоуѣкъ. Второй Мырь символичный, сирѣчь Библиа... Библиа есть символичный мырь, затѣмъ, что въ ней собраны небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ тварей фигуры, дабы они были монументами ведущими мысль нашу въ понятіе вѣчныя Натуры, утаенныя въ тлѣнной, какъ такъ рисунокъ въ краскахъ своихъ» (496) «Библиа есть ложь и буйство Божіе не въ томъ, чтобы лжи насъ научала, но только во лжи напечатлѣла слѣды и стези, ползущій умъ возводящія къ превыспренней Истинѣ»... (362). «Являясь Истина по лицу фигуръ своихъ, будто ѣздитъ по нихъ. А они возвышаясь въ тонкій Божества разумъ, будто берутся отъ земли и достигъ къ своему *Началу* — паки отпадаютъ, какъ послѣ плодовъ листвіе въ прежнее тлѣни своей мѣсто--» (363). — Въ символическомъ истолкованіи этихъ библейскихъ образовъ или «фигуръ» Сковорода идетъ путями, по которымъ шли и нѣкоторые изъ отцовъ церкви (Климентъ Александрійскій — *Aromata*, Максимъ Исповѣдникъ, Оригенъ — *De Princ.* IV, 16) и такой напимѣръ представитель эллинистически-іудейской философіи, какъ Филонъ.

Но рядомъ съ Библией для Сковороды всегда стоятъ и античные философы — «Боговидецъ Платонъ» (360), Сократъ, Филонъ, Плутархъ и другіе неназываемые — «Баснословныя древнихъ мудрецовъ книги, есть то самая предревняя богословія. Они такъ же невещественное естество Божіе изображали фигурами, дабы невидимое было видимымъ, представляемое фигурами тварей» (355):... «древніе мудрецы имѣли свой языкъ особый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образа тѣ были фигуры небесныхъ и земныхъ тва-

рей, напр. солнце значило истину. Кольцо или змій, въ кольцо свитый — вѣчность. Якорь — утверждение или совѣтъ. Голубь — стыдливость. Птица бусель (аистъ) — богочтене. Зерно и сѣмя — помышленіе и мнѣніе»... (268). Такимъ образомъ «образы», «фигуры», уподобленія, символы есть то, что Скворода черпаетъ изъ Библии и изъ античной философіи. Библия и античная философія, — источники, въ которыхъ онъ равно ищетъ образнаго, нагляднаго раскрытія истины.

Эти отношенія Сквороды къ христіанству и къ античности опредѣляютъ собою и своеобразие его историческаго положенія. Какъ почитатель неоплатонизма онъ духовно близокъ романтикѣ, расцвѣтшей только на десятилѣтія позже. Онъ борется, какъ позже романтики, противъ міровоззрѣнія современнаго ему Просвѣщенія, и эта борьба дѣлаетъ нѣкоторыя стороны его личности опредѣленно «романтическими». Съ другой стороны — онъ является послѣднимъ представителемъ великой волны поэзіи и теологіи бароко на Украинѣ, — у него то же причудливое сочетаніе и сліяніе христіанскихъ и античныхъ элементовъ... Въ личности Сквороды непосредственно соприкасаются во многомъ такъ родственные другъ другу и отдѣленные на западѣ столѣтіемъ другъ отъ друга міры — бароко и романтика. Въ этомъ несравненно-своеобразное положеніе Сквороды въ исторіи духа.

2.

Мы должны сказать сначала нѣсколько словъ о «методѣ» Сквороды. — О методѣ Сквороды? — Да, у него есть опредѣленный методъ мышленія и изложенія. Этотъ методъ находится въ ближайшемъ родствѣ съ «діалектическимъ» методомъ античности и является символическимъ воплощеніемъ послѣд-

ней. Нужно особенно отмѣтить два момента.*) Прежде всего *антитетику*, т. е. стремление вскрыть въ истинномъ бытіи противорѣчія, такъ какъ для Сковороды, какъ и для Платона антитетическая структура есть *сущность* во всякой и каждой сущности (Софист. 258 В.). Нѣкоторыя мѣста въ сочиненіяхъ Сковороды приводятъ на память фрагментъ Гераклита, — «Богъ есть День, Ночь, Зима Лѣто, Война Миръ, Насыщеніе, Голодъ...» (Дильс, 12, В. 67). Исканіе противорѣчій найдемъ въ античности у Гераклита и элеатовъ, у Платона и Аристотеля, но особенно въ неоплатонизмѣ, затѣмъ и въ христіанской литературѣ. Уже въ посланіяхъ Павла антитетика играетъ существенную роль. Сковорода самъ это отмѣчаетъ — «что другихъ приводитъ въ горчайше смущеніе, то Павла веселитъ... Не се ли имѣтъ сердце алмазное?» — Вѣдь Павелъ характеризуетъ содержаніе христіанской вѣры, какъ въ извѣстномъ смыслѣ парадоксально-внутренне-противорѣчивое — жизнь и смерть, умираніе и безсмертіе, тлѣнность и вѣчность для христіанина въ какомъ-то смыслѣ совпадаютъ. «Всегда носимъ въ тѣлѣ мертвенность Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась въ тѣлѣ нашемъ. Ибо мы живые непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась въ смертной плоти нашей» (Кор. II, 4, 9-10).» «Ибо тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе». (Кор. I. 15, 53); но прежде всего само религиозное переживаніе христіанина внутренне антитетично — «— когда міръ мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоугодно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ». «— Богъ

*) См. ко всему этому книгу **Н. Leisegang'a**: *Denkformen*. Leipzig. 1928. Ср. также **А. Лосевъ**: *Античный космос*. Москва. 1927 (по-русски).

избралъ немудрое міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное; и незнатное міра и уничиженное и ничего не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее». (Кор. I, I, 21; 27-28). Ибо христіане — «въ чести — безчестіи, порицаемы — хвалимы, какъ обманщики — вѣрные, неизвѣстны — знакомы, умирающіе — и все же живы, наказываемы — не умираемъ, опечаливаемы — радуемся, нищи — но многихъ обогащаемъ, ничего не имѣемъ — и в ѣмъ обладаемъ» (Кор. II, 6, 8-9). Подобную же антитетику въ формулировкахъ основныхъ положеній христіанскій вѣры найдемъ у Павла на каждомъ шагу...

Сковорода какъ будто хочетъ перенести на весь міръ эти антитезы христіанской вѣры и христіанскаго религіознаго сознанія. Ибо — для него весь міръ антитетиченъ. — «въ семь цѣломъ Мірѣ два міра, единъ міръ составляющіе: Міръ видимый, и невидимый, живой и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тотъ тѣло. Сей тѣнь, а тотъ древо. Сей вещество, а тотъ ипостась, сырѣчь основаніе, содержащее вещественную грязь такъ, какъ рисунокъ держитъ свою краску. Итакъ, Міръ въ мірѣ есть то вѣчность въ тлѣни, жизнь въ смерти, возстаніе во снѣ, свѣтъ во тьмѣ, во лжѣ истина, въ плачѣ радость, въ отчаяніи надежда» (368). Уже здѣсь намѣчены два ряда противоположностей, антитезы въ мірѣ и въ человѣческой жизни. Въ мірѣ — «вѣчность въ тлѣни, жизнь въ смерти, возстаніе во снѣ, свѣтъ во тьмѣ», въ человѣческой жизни — «во лжѣ истина, въ плачѣ радость, въ отчаяніи надежда». Эти оба ряда Сковорода разсматриваетъ подробнѣе. Въ природѣ — «не сыщешь дня безъ тьмы и свѣта, а года безъ теплоты и зимы (364). «При — Ноци есть тутъ же и утро дня Господня» (318). Антитезы образуютъ все въ мірѣ, объединяясь въ единство — «составляютъ

едино — пищу — гладь и сытость, зима и лѣто — плоды. Тьма и свѣтъ — день. Смерть и животъ — всякую тварь» (520). — То же самое въ духовной жизни — «не найдешь и состоянія, чтобы оное изъ горести и сладости не было смѣшенное». — «Сладость есть наградою горести, но горестъ мати сладости» (346). «Плачь ведетъ къ смѣху, а смѣхъ въ плачь кроется». Приличный плачь есть то же, что благовременный смѣхъ. Сіи двѣ половины составляютъ едино» (520). Также и цѣнности человеческой жизни парадоксально-противорѣчивы — «Угрюмая премудрость, сколько снаружи неказиста, столько внутри важна и великолѣпна» (168). «Въ подлыхъ и угрюмыхъ наружностяхъ, какъ въ ветхомъ портищѣ, завита премудрость, коей вся и всякая драгоценность недостойна. Сею подлостью, высокая сія Божія лѣстница опустилась на простонародной улицѣ, дабы вступившихъ взвестъ до самой крайней верхушки небеснаго понятія» (172). «Открой покрывало и увидишь, что — то дурачество самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродствомъ» (172). «Щасливъ, кому удалось — обрѣсти въ жесткомъ нѣжное, въ горькомъ сладкое, въ лютости милость, въ ядѣ ядь, въ буйствѣ вкусъ, въ смерти жизнь, безчестіи славу» (394-5).

Можно было бы подобныя цитаты выписывать изъ произведеній Сковороды безъ конца. Вся его «система», какъ увидимъ позже, покоится на анти-тезахъ.

Рядомъ съ этимъ ученіемъ о «*coincidentiō oppositōrum*» въ каждой сущности стоитъ у Сковороды представленіе, проходящее черезъ рядъ анализовъ конкретныхъ проблемъ, что все въ мірѣ движется между противоположностями *по кругу*, примиряя такимъ путемъ противоположности. Ибо «въ кругѣ начало и конецъ общи» (Гераклитъ, Дильсъ, 12. В. 103). Круговое движе-

не было поэтому для Платона и платонниковъ символомъ движенія, дѣятельности духа. Такъ представлялъ себѣ Платонъ движеніе міровой души (Тимей, 34А). и индивидуальной дуги (Тим. 37 А и далѣе, 47 А и далѣе). Платону слѣдуютъ въ этомъ представленіи Филонъ (Quis de her. div. haer. 58, 282,; De somniis, II, 44. — Филонъ принадлежалъ къ любимымъ писателямъ Сквороды — 15). Прокл. (Inst. theol. 30-37). который придалъ діалектическому методу и опредѣленную внѣшнюю форму (оставаться при себѣ — *μονη*, выходить изъ себя — *πρόδος*, возвращаться къ себѣ — *ἐπιστροφή*). То же и у нѣмецкихъ мистиковъ — у Майстера Екегарта «любящая душа проходитъ кругъ» (Butner, I, 190). у Беме «кругъ», «колесо» — важнѣйшій символъ (Sex puncta theosophica, 1, 19, 48 и далѣе). 67, IV, 16 и др.). а у Ангела Силезія человѣческой духъ

— — — das Rad,

Das aus sich selbst laufen und keine Ruhe hat. И еще для Рильке «круженіе» вокругъ Бога — существенный символъ мистическаго переживанія. Такъ и для Сквороды. Но кругъ — для него — одновременно и символъ вѣчности, безконечности.

«Начало и конецъ есть то же, что Богъ или Вѣчность» (366) «какъ въ кольцо. Первая и послѣдняя есть то-же и гдѣ началось, тамъ же и кончилось» (ibidem). «Колесо есть образъ, закрывающій внутрь себѣ безконечное колесо Божія Вѣчности и есть будто персть, прильнувшая къ ней» (271). Въ качествѣ символовъ символа выступаютъ всѣ круглые предметы — въ первую очередь упоминаемые въ Библии — «цѣпь» (299), «шаръ — фигура, состоящая изъ многихъ колесъ» (280). «Фигура цырульная; плоскокруглая, шаровидная, каковы есть перстень, хлѣбъ, монета, и протч. или виноградъ и садовые плоды съ вѣтвями и сѣменами и протч.» (373), «вѣнецъ,.. яблоко,.. монисто,..

(230), «солнце» (281), «жерновный камень» (284); съ чисто-украинскимъ юморомъ, какъ бы подшучивая надъ самимъ собой Сковорода заставляетъ одного изъ своихъ собесѣдниковъ перечислять — «сколько можно видѣть, вы скоро наложите въ счетъ вашихъ колесъ рѣшета, блюда, хлѣбы, опрѣсноки, блины съ тарелками, съ яйцами, съ ложками и орѣхами и прочую рухлядь... Придайте горохъ съ бобами и дождевыми каплями... И не забудьте плодовъ изъ Соломоновыхъ садовъ съ Юниною тыквою и арбузами. Наконецъ и Захаріинъ седмисвѣчникъ съ кружками и съ горящимъ въ орѣховидныхъ чашкахъ елеемъ... Думаю, въ Библии все сіе есть» (284-5).

Другимъ символомъ круговаго движенія является для Сковороды змій — символъ, игравшій особую выдающуюся роль въ гностическихъ сектахъ, одна изъ которыхъ даже получила отъ этого символа наменованіе «офитовъ». — «Змій, держащій въ устахъ своихъ хвостъ, пріосѣняетъ, что безконечное Начало и безначальный Конецъ начиная кончить, кончая начинаетъ...» (369-370). «Если онъ виситъ въ кольцо свитый — есть фигура вѣчности» (273). «Хитръ и вьется въ кольца такъ, что не видно куда думаетъ, если не примѣтитъ голову его. Такъ и вѣчность вездѣ есть и нигдѣ ея нѣтъ» (505). — Но змій есть символъ и для другой дѣятельности разума: для эмпирическаго, поглощеннаго и поработченнаго предметами «ползущаго» познанія, — привязаннаго къ конкретному и матеріальному. — Какъ и у гностиковъ и у Сковороды змій имѣетъ двойное символическое значеніе. «Лживъ, но и истиненъ. Юродъ, но и премудръ. Золь, но онъ же и благъ» (512). Лживъ, золь и юродъ — «змій, ползущій по землѣ», «выманивающій сердца наши изъ блаженнаго сада» (256).

Круговое движеніе духа, въ которомъ конецъ ищетъ начало и хочетъ его найти, является для

Сковороды методическимъ принципомъ. Объ этомъ свидѣтельствуесть не только множество символовъ такого движенія, которыми онъ играя наполняетъ свои произведенія, но и то освѣщеніе, какое онъ даетъ основнымъ проблемамъ метафизики, антропологии и этики.

Не слѣдуетъ думать, что символъ круга въ философіи новаго времени встрѣчается у Сковороды совершенно одиноко. Этотъ образъ живъ и у великихъ представителей нѣмецкаго идеализма. Такъ и у Шеллинга: «Эта изначальная, необходимая и пребывающая жизнь поднимается такимъ образомъ отъ нижняго къ верхнему, но дойдя до него возвращается непосредственно къ началу, чтобы снова подняться изъ него». Это — «вѣчно кружащая въ себѣ самой жизнь... своего рода кругъ», непрестанное круженіе, никогда не останавливающееся вращательное движеніе — И понятіе Начала, и Конца, снимаетъ себя въ этомъ круговоротѣ» (Weltalter») Unvers. — Biblioth., стр. 58-59); тоже и у Гегеля — индивидуальная жизнь, субстанція, истина, наука все это «круги», такъ какъ каждая изъ нихъ имѣетъ свой конецъ, свою цѣль и свою предпосылку въ себѣ самой (Phaen. d. Geistes. Lasson. напр. сто. 13, 58, 516 и др.). Тотъ же образъ растенія находимъ и у Фихте для характеристики человѣческой свободы. (Werke, Medicus, III, 389).

3.

Антитетическая основная тема метафизики Сковороды — это мысль, что все въ мірѣ по природѣ двойственно.

Первый объектъ разсмотрѣнія — «міръ» состоитъ изъ двухъ «натуръ» — изъ божественной и матеріальной, которыя, однако, не лежатъ другъ воз-

лѣ друга, но образуютъ цѣлостное единство. Этотъ «монодуализмъ» Сковорода варьируетъ многообразно. — «Богъ есть... во плоти человѣческой. Есть подлинно онъ во плоти видимой нашей, не веществененъ во вещественной, вѣчный въ тлѣнной единъ въ каждомъ изъ насъ и цѣль во всякомъ»... (101). «Весь міръ состоитъ изъ двоихъ натуръ: одна видимая, другая невидимая. Сія невидимая натура или Богъ всю тварь пронизываетъ и содержитъ, вездѣ и всегда былъ, есть и будетъ...» (100). ... вся сгихійная подлость будто риза имъ носимая: его же самого она есть и онъ въ ней вездѣ» (312). «Всяка плоть есть риза твоя, сѣно и пепелъ; ты же тѣло, зерно, фиміамъ, пречистый, нетлѣнный, вѣчный! Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничемъ же, кромѣ тебѣ» (205). «Будь то Яблонь и тѣнь ея, древо живое, и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; и разрѣшеніе. — — все что осязаешь въ наружности твоей, аще вѣруеши, все тое имѣешь во славѣ и въ тайности ИСТОЕ, твоею же внѣшностью свидѣтельствоваемое... » (202).

Образъ, употребляемый Сковородою для опредѣленія отношенія между Богомъ и міромъ, — Богъ — древо и міръ — его тѣнь, — ясно показываетъ, что это отношеніе мыслится имъ какъ существенное для обоихъ и неразрывное. Сковорода находитъ для его характеристики формулу въ хринологіи, — въ ученіи объ отношеніи двухъ природъ во Христѣ. Какъ природы божеская и человѣческая во Христѣ, такъ же «ἀσυχύτως», «ἀδιαρέτως» и «ἀχωρίστως» — «несліянно», «неразрывно» и «нераздѣльно» соединены Богъ и міръ. Ни матерія не есть Богъ, ни Богъ — матерія, но «въ ней, но кромѣ ея и выше ея пребываетъ» (312). Одно сдѣлано изъ двоихъ — «безъ всякаго смѣшенія, но и безъ раздѣленія» (215). «Сопряженные во едину ипостась безъ слитія естествъ Божія-

го и тлѣннаго» (112). «Въ одномъ обое мѣсгѣ и въ единомъ лицѣ, но не въ той же чести, не въ той же природѣ» (318). «Двое въ одномъ и одно въ двоихъ, нераздѣльно и не слитно же» (202, еще 77, 498). «родная смерть сія, душу убивающая жаломъ, есть смѣшеніе въ одно тлѣнной и божественной природы, а смѣшенное сіе сліяніе есть устраненіе отъ божественнаго естества въ страну страха и пепела» (244).

Но и каждая изъ двухъ «природъ» въ отдѣльности по природѣ своей парадоксально-антитетична.

Богъ прежде всего тождествененъ съ «природою». «Природа» — это одно изъ многихъ именъ, которыми мы обозначаемъ или можемъ обозначать Бога. (63, 215 и д.) Богъ — въ извѣстномъ смыслѣ слова — есть все». «Не Богъ ли все содержитъ? Не самъ ли глава и все во всемъ? Не Онъ ли истинною въ пустошѣ истиннымъ и главнымъ основаніемъ въ ничтожномъ прахѣ нашемъ?» — «Не онъ ли бытіе всему? Онъ въ деревѣ истиннымъ деревомъ, въ травѣ травою, въ музыкѣ музыкою, въ домѣ домомъ, въ тѣлѣ нашемъ перстномъ новымъ есть тѣломъ и точностію или главою его. Онъ всячиною есть во всемъ — — —» (86). А съ другой стороны Богъ отличенъ ото всего, какъ «источникъ», «свѣтъ» «солнце» міра (см. далѣе). — Еще ярче выступаетъ парадоксальное существо божественнаго въ троичности Божества. Богъ есть «Богъ» или «Боги» одновременно, «единъ», и «не единъ» (371, 511). Въ Богѣ «я» и «мы» тождественны (511) «Вижу *едино*, а то есть *трое*. Вижу *трое*, а то есть *едино*... Недоумѣетъ умъ» (512). «Троица во единицѣ и единица въ Троицѣ быть не можетъ, развѣ единица» (512). Треугольникъ — «тріуголъ», «египетскій тріуголъ» (511) — вогъ символъ единичности и троичности одновременно.

Не менѣе парадоксальна внутренняя природа

«т орой природы» — матеріальной.*) Матерія съ одной стороны, какъ учили о ней платоники, собственно весьма близка къ небытію, она — «почти ничто». Для Сковороды матерія — голько «мѣсто» (318, *τύπος* — Тимей, 52В), «поле слѣдовъ Божіихъ» (362, *χώρα* — Тим. 52), «пустая» матерія (362), «наружность» (309), «пустая видимость» (83), «Что есть видима плоть, если не смерть?» (99), «тѣнь» (96), «трудъ и болѣзнь» (318), «ничто» (368), «переходить всеминутно» (318), «земля, плоть, пѣсокъ, пелынь, желчь, смерть, тьма, злость,, адъ», «трава, леть, мечта и исчезающій цвѣтъ» (98), «тлѣнная тьма» (164), «ничтожество» и «ничто» (276), — то же самое найдемъ напр. у Плотина, для котораго матерія также только — «тѣнь», «ложь, зло», «смерть», «тьма», «лишеніе» — *στέρησις* (Еп. I, 8, 4; II, 4, 10; 4, 14; III, 6, 7, и т. д.) Но въ то же время матерія въ извѣстномъ смыслѣ является коррелатомъ Бога и потому непреходяща, вѣчна — «Materia aeterna est» (368), «Materia aeterna. Вещество вѣчно есть. Сирѣчь всѣ мѣста и всѣ времена наполнила. Единъ точію младенческій разумъ сказать можетъ: Будто мыра великаго сего ідола и Голіафа, когда-то не бывало или не будетъ». «Поколь яблоня, потоль съ нею и тѣнь ея. Тѣнь значитъ мѣстечко яблонею отъ солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣеть. И тѣнь убо ея ни временемъ ни мѣстомъ есть не ограничена. Мырь сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть то тѣнь Божія. Она исчезаетъ изъ виду по части; не стоитъ постоянно, и въ различныя формы преобразуется видъ, однако же никогда не отлучаясь отъ своего живаго древа». (507). Такимъ образомъ ученіе Сковороды о матеріи является

5) Неоплатоническій характеръ ученія Сковороды о матеріи показанъ убѣдительно въ статьѣ В. Петрова въ «Запискахъ» истор. филол. отдѣленія Украинской Академіи Наукъ, т. XIII-XIV. 1926.

какъ будто гностическимъ, ибо матерія есть для него вѣчно (наряду съ Богомъ) существующій источникъ зла.*)

Міръ, однако, не остается стоять въ этихъ противорѣчiяхъ. Онъ движется и движется при томъ своеобразно, разлагаясь и собирая себя снова. — Движеніе міра есть жизнь, подобная жизни растенія. — Это видѣли уже и античные мыслители. Такъ говорилъ напр. Клеантъ: «Какъ всѣ части нѣкотораго цѣлаго растутъ въ надлежащія времена, такъ растутъ и всѣ части мірового цѣлаго, къ которому принадлежатъ и растенія и животныя въ соотвѣтствующія времена. И какъ опредѣленные логосы частей объединяются въ сѣмени, измѣняются и снова распадаются, когда возникаютъ части, такъ и въ одномъ возникаетъ все изо всего составляется снова одно, гармонично развиваясь въ опредѣленномъ порядкѣ» (Арнимъ, *Stoicorum veterum fragmenta*, 1, 497). Или Плогинъ — «То, что выше жизни есть причина жизни... Представимъ себѣ его, какъ жизнь огромнаго растенія, охватывающаго все и основа котораго неизмѣнна и нераздѣльна и какъ будто находится въ корнѣ. Эта основа съ одной стороны доставляетъ растенію напряженную общую жизнь, съ другой остается при самой себѣ, являясь не множественною, но только основою множественнаго» (Еп. III, 8, 10; ср. III, 2, 15, III, 7, 11, VI, 2, 20). Также и въ Новомъ Завѣтѣ растительная жизнь является симво-

*) Впрочемъ ученіе Сковороды о вѣчности матеріальнаго мира (цѣликомъ совпадающее съ аналогичнымъ ученіемъ Ангела Силезіа — см. объ этомъ мою статью «Сковорода и нѣмецкая мистика» въ «Трудахъ Русскаго Народнаго Университета въ Прагѣ», томъ 11) можетъ быть истолковано и какъ парадоксальное выраженіе, ученія отцовъ церкви о возникновеніи времени, только одновременно съ сотвореніемъ міра) «матерія... всѣ времена наполнила (и о неуничтожимости тварнаго бытія)» (см. статью Г. В. Флоровскаго: «Тварь и тварность» въ «Православной мысли», томъ 1).

ломъ жизни, какъ индивидуальной, такъ и общества (т. е. церкви), но особенно связана съ одною изъ основныхъ парадоксій христіанской вѣры — съ путемъ къ богатству жизни черезъ смерть — «Истинно, истинно говорю вамъ: если пшеничное зерно, падши въ землю не умретъ, то останется одно, а если умретъ, то принесетъ много плода». (Іоаннъ, 12, 24). И особенно смерть и воскресеніе изъ мертвыхъ символизируютъ развитіе зерна рождающаго въ смерти — «Такъ и при воскресеніи мертвыхъ: сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ нетлѣніи; сѣется въ униженіи, возстаетъ въ славѣ; сѣется въ немощи, возстаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, возстаетъ тѣло духовное...» (Кор. 1, 15, 42-44, ср. Кор. I. 15, 37, Рим. II, 16). Подобный же символъ встрѣчаемъ и у гностиковъ. Также — и въ нѣмецкой мистикѣ образъ растенія централенъ у Валентина Вейгеля и его развитіе въ цѣломъ и въ деталяхъ соотвѣтствуетъ тому, что мы находимъ у Сковороды; для Беме весь міръ и его отдѣльныя части — «дерево» или «растеніе» («Gewach») — (Sp. Предисловіе, IV, 28; V, 9, VI, 18; VII, 28; VIII, 20 и сл.); а для Ангела Силезія

In einem Senfkornlein, so du-s verstehen willst,
Ist allen oberen und untren Dinge Bild.

Жизнь міра есть для Сковороды движеніе — «Что есть стрѣла, если не стремленіе? Что-жъ есть стремленіе, если не Божіе побужденіе, всю тварь къ своему мѣсту и своимъ путемъ движущее?» (357). Этотъ путь всей твари Сковорода представляетъ себѣ по образцу того пути, который указанъ св. писаніемъ для отдѣльнаго человѣка, — черезъ смерть къ жизни, черезъ умираніе къ воскресенію. Такимъ путемъ идетъ весь міръ и этотъ путь можно представить себѣ по образу жизни растенія. Жизнь вселенной — это процессъ, въ которомъ единство распадается на множественность и снова

собираетъ себя въ единство въ смерти, собирая всѣ силы въ одной точкѣ, въ сѣмени, изъ котораго потомъ развивается, раскрывается новая жизнь. «Колосъ все заключаетъ въ себѣ. Ость ли на колосѣ, она ли есть колосъ? На колосѣ ость, правда, и въ колосѣ ость, но не колосомъ ость, не она есть колосъ... Не въ зернѣ ли все сіе закрылось и не весною ли выходитъ все сіе, перемѣнивъ зеленую вмѣсто желтыя и ветхія одежды?.. Вся внѣшность уже сошла...» Начинается «новое плододѣйствіе» (101). Въ этомъ процессѣ «Богъ одинъ всему глава, а вся внѣшность пятою и хвостомъ». «Усмотрѣлъ ли ты въ колосѣ новый ростъ столь сильный, что для всея соломы съ половиною онъ сдѣлался головою и убѣжищемъ»... «Дряхлая на колосѣ солома не боится погибели. Она какъ изъ зерна вышла, такъ опять въ зернѣ закроется, которое хотя по внѣшней кожицѣ согнѣтъ, но сила его вѣчна...» (103). «Весь міръ съ рожденіями своими, какъ прекрасное цвѣтущее дерево закрывается въ зернѣ своемъ и оттуда же является»... (216). «Присмотришь на смоковенное зернушко, естли крошечнѣе его? — Подними же очи и взгляни на силу его умнымъ окомъ; — и увидишь и увѣришься, что въ немъ цѣлое дерево съ плодами и листомъ закрылось, но и безчисленные милліоны смоковенныхъ садовъ тутъ же утаились. Для того хорошенько разжуй, естли гдѣ въ Библии читаешь: зерно, сѣмена, колосъ, хлѣбы, яблоки, смоквы, виноградъ, плоды, чернуха, кмѣнь, просо и прочая. И не напрасно уподоблено: сѣмя есть слово Божіе» (290). «Тогда-жъ, когда сгниваетъ старое на нивѣ зерно, выходитъ изъ него новая зелень и согнитіе стараго есть рожденіемъ новаго, дабы, гдѣ паденіе, тутъ же присутствовало и возобновленіе — —» (366).

Представленіе о протеканіи мірового процесса по образу и подобію жизни растенія сохраняется

и въ философіи XIX вѣка. Мы найдемъ этотъ образъ у Шеллинга и Гегеля. — «Видимая природа является въ частностяхъ и въ цѣломъ образомъ этого движенія, идущаго постоянно впередъ и назадъ. Такъ напр. дерево поднимается всегда отъ корня къ плоду, и дойдя до вершины, вновь сбрасываетъ съ себя все, возвращается въ состояніе безплодія, и превращается снова въ корень, чтобы подняться снова. Вся дѣятельность растенія направлена на производство сѣмени, чтобы въ этомъ послѣднемъ начать сначала и черезъ новый направленный впередъ процессъ снова произвести сѣмя и начать снова. Но вся видимая природа, какъ кажется — неумоимо вращается въ такомъ кругѣ» (Шеллингъ, *op. cit.* 61-2). Гегель уподобляетъ росту растенія развитіе духа. Зерно растенія «имѣетъ стремленіе къ развитію, оно не можетъ выдержать состоянія пребыванія при себѣ... Влеченіе переходитъ въ существованіе. Возникаетъ многоразличное; но все это уже было заключено въ зародышѣ, — правда въ неразвитомъ состояніи, но прикровенно и идеально. — — Найвысшая форма выхода изъ себя самого, напередъ опредѣленный конецъ есть плодъ, т. е. производство зародыша, возвращеніе къ первоначальному состоянію. Зародышъ хочетъ породить себя самого, возвратиться къ себѣ самому. То, что находится въ немъ, разлагаетъ себя и собираетъ себя снова въ единство, изъ котораго вышло» (Гегель: *Werke, Glockner, XVII, 50-1*).

4.

Равно антитетична и антропология Сквороды, являющаяся основою его этики.*)

*) Объ этикѣ Сквороды, прекрасные замѣчанія В. Петрова, въ его рецензій на книгу Багалія (см. прим. 1) въ кievскомъ журналѣ «Життя и революція», 1926, № 4 (по-украински).

Какъ міръ весь, такъ и человѣкъ двойствененъ по своей природѣ. Какъ рядъ античныхъ философовъ (Филонъ, De conf. ling. 61-63), отцовъ церкви (Григорій Нисскій, De hom. orif. 16-17) и нѣмецкіе мистики (Екегартъ, Беме, Ангелъ Силезій) Скворода различаетъ въ человѣкѣ два человѣческихъ существа — «истиннаго» человѣка и «тѣлеснаго», «плотскаго» человѣка (У Григорія Нисскаго «ἀνθρώπου οὐράνιου» и «ἀνθρώπου γήινου», у Екегарта «внутренній» и «внѣшній» человѣкъ, у Ангела Силезія «сущностный человѣкъ» — «der wesentliche Mensch» и просто человѣкъ). Эмпирической человѣкъ — «тѣнь, тьма и тлѣнь». «Ты соніе (сновидѣніе. Д. Ч.) истиннаго твоего человѣка. Ты риза, а онъ тѣло. Ты привѣдѣніе, а онъ въ тебѣ истина. Ты-то ничто, а онъ въ тебѣ существо. Ты грязь, а онъ твоя красота, образъ и планъ...» (84). «Человѣкъ» и «человѣкъ» (съ маленькой и большой буквы) «двое въ одномъ и одно въ двоихъ, нераздѣльно и не слитно же» (202). «Теперь взгляните на дивное дѣло Божіе: изъ двухъ человѣковъ составленъ одинъ — безъ всякаго смѣшенія, но и безъ раздѣленія, взаимно служащихъ» (215). — Сущность внутренняго, истиннаго человѣка (какъ у Филона, or. cit.) — самъ Богъ. Поэтому понять Бога — значитъ познать себя самого, служить Богу — значигъ служить себѣ самому. «Одинъ трудъ въ обоихъ сихъ — познать себѣ и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человѣка» (92). «Есть тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное» (96) «Стань же, если хотишь въ ровномъ мѣстѣ и вели поставитъ вокругъ себѣ сотню зеркалъ вѣнцемъ. Въ то время увидишь, что одинъ твой тѣлесный болванъ владѣетъ сотнею видовъ, отъ единаго его зависящихъ. А какъ только отнять зеркала, вдругъ всѣ копіи сокрываются въ своей исконности или оригиналѣ, будто вѣтвы въ зернѣ своемъ. Однако же тѣлесный нашъ

болванъ и самъ есть едина токмо тѣнь истиннаго Человѣка. Сія тварь, будто обезьяна, образуетъ лицевиднымъ дѣянiемъ невидимую и присносущную силу и божество того Человѣка, коего всѣ наши болваны суть аки-бы зеркаловидныя тѣни, то являющіяся, то исчезающіи»... (309). «Сей-то истинный человѣкъ предвѣчному своему Отцу существомъ и силою равенъ, единъ во всѣхъ насъ и и во всякомъ цѣлый»... (112) и истинный человѣкъ и Богъ есть тожде» (92). Поэтому то любовь къ Богу есть одновременно любовь къ себѣ самому. Поэтому символомъ человѣка, познавшаго истиннаго человѣка является Нарциссъ. Нарциссъ любитъ себя самого, — это значитъ онъ любитъ Бога — «Люблю источникъ и главу, родникъ и начало, вѣчныя струи источающее отъ пары сердца своего... Рѣки проходятъ. Потоки иссыхаютъ. Ручаи исчезаютъ. Источникъ вѣчно парюю дышетъ, оживляющею и прохлаждающею. Источникъ единъ люблю и ищезаю. — — — О, сердце морское! Чистая бездно. Источниче святой. Тебѣ единаго люблю. Исчезаю въ тебѣ и преображаюсь»... (76). Напротивъ божественной «безднѣ» открывается «бездна» въ людской душѣ. (430, 88, Баг. II, 267). — «Бездна духъ есть въ человѣкѣ водъ всѣхъ ширшій и небесъ» (430). «Бездна бездну призываетъ» (Баг. I, 103, Псалтырь).

Der Abgrund meines Geists ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?

И — «бездна бездну уловить вдругъ» (430, Баг. II, 267). Ибо обѣ бездны въ существѣ — одна и таже, — истинный человѣкъ самъ божествененъ и самъ для себя — бездна, источникъ, солнце. (77).

Эта «бездна» въ человѣкѣ есть «сердце», то есть источникъ мыслей и стремленій человѣческихъ. Не придавая слову «сердце» эмоціоналистическаго отгѣнка, Скворода въ этомъ ученіи все же преодолеваетъ односторонній рационализмъ современной

ему психологii. «Сердце», какъ это ясно изъ даваемой ему Сквородою характеристики, есть безсознательное начало душевной жизни (скорѣе *надъ* — чѣмъ *подсознательное*.) И интересно то, что продолжая платоническую традицію и приближаясь къ нѣкоторымъ изъ мыслителей романитики, Скворода рисуетъ это безсознательное не какъ низшую въ сравненii съ сознательною душевною жизнью сферу, а какъ высшую и болѣе глубокую, не какъ источникъ «уклоновъ» въ нормальной теченii психическихъ переживанii, не какъ источникъ такъ сказать «темныхъ» силъ, а какъ центръ всего добраго и свѣтлаго, не какъ слѣпую силу, а скорѣе, какъ провидческую и пророческую — «Глубокое, сердце или мысль — — она то самымъ точнымъ есть человѣкомъ и главою. А внѣшняя его наружность есть не что иное, какъ тѣнь, пята и хвостъ» (82) «Сердце твое есть голова внѣшностей твоихъ» (88). «Сердце наше есть точнымъ человѣкомъ» (91).. Сердце есть «искра», «зерно» (III), «корень» (169, 171). «Внутри насъ искра истины Божіей — — Мнѣніе и совѣтъ есть сѣмя и начало. Сія глава гнѣздится въ сердцѣ» (237). Изъ «сердечной глубины исходятъ помышленія всю нашу плоть и грязь движущія (119). «Голова въ человѣкѣ всему — сердце человеческое. Оно то есть самый точный въ человѣкѣ человѣкъ, а прочее все околица — — Что жъ есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не бездонная мысль бездна? Что есть мысль, естли не корень, сѣмя и зерно всей нашей плоти, крови, кожи и прочей наружности?» (238-9)... «Сердце — корень жизни и обитель огня и любви» (369). «Истиннымъ человѣкомъ есть сердце въ человѣкѣ, глубокое же сердце — не что иное есть, какъ мысль нашихъ неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо и сущая иста и самая ессенція — и зерно наше и сила, въ которой единственно состоитъ родная жизнь и

и животъ нашъ, и безъ нея мертвая тѣнь есмь» (94). «О, сердце! Бездно всѣхъ водъ и небесъ ширшая... Какъ ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщаетъ» (88). «Сердце чисто, зерно, прорастившее небеса и землю, зеркало, вмѣщающее въ себѣ и живописующее всю тварь вѣчными красками, твердь, утвердившая мудростію своею чудная небеса, рука, держащая горстію кругъ земной и прахъ наша плоти» (487). «Сердце человѣку есть неограниченная бездна» (421). «Источникъ рѣкамъ и морямъ есть главою. Бездна же сердечная есть глава и источникъ всѣмъ дѣламъ и всему міру» (485). Въ этихъ послѣднихъ словахъ намѣчена уже знакомая намъ тема — человѣкъ есть малый свѣтъ или микрокосмосъ, какъ объ этомъ учили мистики (напр. Вейгель или современникъ Сковороды Сень-Мартенъ, также Лейбницъ; на Украинѣ эта мысль высказывалась уже въ «Зерцалѣ Богословія» Кирилла Транквиліона Ставровецкаго, 1618 г.). Эта тема играетъ значительную роль и въ этикѣ Сковороды.

Для Сковороды возможно и паденіе человѣка, при которомъ сердцемъ овладѣваютъ злыя силы. Хотя сердце и есть «искра», «искорка» (109, 111, 256 и др. Это излюбленный образъ нѣмецкихъ мистиковъ), но оно можетъ стать и «пепельнымъ сердцемъ», угасшимъ. Удивительно, какъ изъ вѣчнаго и свѣтлаго сердце можетъ превратиться въ «темное», и сокрушенное (476). У Сковороды противопоставленіе «новаго» и «старого», «согрѣтаго» и «старого» сердца (110), «чистаго» и «пепельнаго» (120, 149), «чистаго, свѣтлаго и божественнаго», «царскаго», «мирнаго» (197, 205, 228). и сокрушеннаго и «убитаго» (254). «плотскаго, скотскаго и звѣрскаго» (421) «Чистое сердце» утверждается въ человѣкѣ не безъ борьбы. Эта борьба и есть задачей этической активности человѣка. Задача эта — чтобы

«блаженное утро внутри сердца свѣтитъ начало» (260). «Трупъ нашъ сидитъ и спитъ, а сердце наше течетъ. Переходитъ отъ трупа къ Богу, отъ обуялаго къ премудрому. Возлѣтаетъ, какъ Ноева: голубица, выше потопныхъ водъ всѣхъ стихій, да почиетъ на холмахъ вѣчности» (411). «Сердцеочищаемое отъ подлыхъ мирскихъ мнѣній безпокоящихъ душу, начинаетъ презирать сокровенное внутри себе сокровище щастія своего, чувствуя будто послѣ болѣзни, желаніе жизни своей». (259). «О, чистое сердце! Ты во истину не боишься ни молніи, ни грому, ты еси Божіе, а Богъ есть тебѣ твой. Ты ему, а онъ тебѣ есть другъ». Чистое сердце есть «жертва» Богу, а Богъ — ему. «Двое есте и есте едино». «О, сердце чисто! Ты новый вѣкъ, вѣчная весна, благовидное небо, обѣтованная земля, рай умный, веселіе, тишина, покой Божій, суббота и великій день Пасхи» (486).

Каковъ же путь къ истинному человѣку, въ насъ скрытому? Это проблема этики Сковороды. — Какъ все, такъ внутренне противорѣчива и этическая задача человѣка. Этическая активность человѣка — одновременно пассивность. Этическое совершенствованіе — возвышеніе является одновременно его приниженіемъ, уничиженіемъ. Осуществленіе, реализація объективныхъ общезначимыхъ цѣнностей возможна лишь на субъективномъ, индивидуально-обусловленномъ пути...

И здѣсь Сковорода вступаетъ на путь, по которому уже шли платоники и отцы церкви. Этическая активность для него «очищеніе» сознанія отъ воли, отъ стремленія, *κάδασις* (Платонъ, Фидонъ. 82). Плотин, VI, 9, 9); такимъ образомъ можно достигъ «мира», «покоя», состоянія успокоенія» («*ἡσυχία* — у Плотина, «суббота» у Филона). — «Воля!» О несытый адъ! Все тебѣ ядъ. Всѣмъ ты ядъ. День ночь челюстями зѣваешь. Всѣхъ безъ взгляда поглащаешь. Аще змій сей заклать? Се! упраздненъ

весь адъ» (454). Жизнеописание Сковороды такъ говоритъ о немъ — «Волю углубилъ онъ со всѣмъ умствованіемъ ея и желаніями въ ничтожность свою и повергъ себя въ волю Творца, предавшись всѣцѣло жизни и любви Божьей, да бы промыселъ его располагалъ имъ, яко орудіемъ своимъ, а може хочетъ и якоже хочетъ» (10). И Сковорода самъ свидѣтельствуется «дѣлается все по волѣ Божіей, но я ей согласенъ — она уже моя воля. За чѣмъ же тревожится?» (232). Онъ хочетъ — растоптать свою волю (Баг. II, 304). Воля характеризуется «ненасытностью» или «своеволіемъ» или отвергается даже какъ «душа». — «убій для Бога въ самомъ себѣ воловую упрямость» (179). «Сжечь и убить душу твою разумѣй, отнять отъ нея власть и силу» (425). «Убій душу» (Баг. I, 113). — «Пани и паки глаголю тебѣ, яко всякъ, обожившій волю свою, врагъ есть Божіей волѣ и не можетъ внійти въ царствіе Божіе — —» (449). Воля есть «узы и верей и левъ поглотившій, и адъ, и огонь, и червь, и плачь, и скрежетъ. И не изыйдите отсюда, дондеже расторгете узы и отвержете иго воли вашей, якоже есть писано: раздерите сердца ваша» (449). А это означаетъ отказаться ото всякой активности «оставъ всѣ дѣла» (344). «Чѣмъ дѣльнѣе, тѣмъ празднѣе». Сковорода самъ добровольно бѣжитъ всѣхъ и всякихъ дѣлъ (Баг. I, 103). Его имъ самимъ составленная эпитафія гласитъ — «Міръ ловилъ меня, но не поймалъ». И онъ совѣтуетъ другимъ: «если взволнуется море, если разыграетъ плоть и кровь, если возвѣютъ смертельнаго страха волны, не бѣги искать помощи по улицамъ, и по чужимъ домамъ, вниди внутрь тебѣ, мимо иди — » (Баг. I, 118). Ибо «день Господень есть то праздникъ, миръ, успокоеніе отъ всѣхъ трудовъ. Сія-то есть преблагословенная суббота, въ коей Господень человѣкъ почиваетъ. Что-ли есть почить, аще не вознестися выше всѣхъ міра нашего стихій?» (318). (ср. Баг. I.

118, «Fabula,» *ibidem*, II, 88 и далѣе). Поэтому и блага, которыхъ человѣкъ достигаетъ на этомъ пути, пожалуй, похожи на извѣстное равнодушіе — «и что блаженнѣе, какъ въ толикой достигти душевной миръ, чтобъ уподобитись дару, кой всю одинаковъ, куда ни покоти...» (Баг. 1, 104).

Тѣмъ не менѣе этическая задача человѣка чрезвычайно высока. Какъ платоники (Филонъ, Плотинъ, Порфирій), какъ отцы церкви (Иринеи, Ипполитъ, Климентъ, Оригенъ, Афанесій, Псевдо-Діонисій Ареопагитъ, Максимъ Исповѣдникъ), какъ нѣмецкіе мистики, Скворода видитъ назначеніе человѣка въ его обожествленіи, уподобленіи Богу, «обоженіи», *δέωσις*. «Werd Gott, willst du zu Gott!» (Ангель Силезій). *Θέωσις* возможно уже потому, что истинный человѣкъ тождествененъ Богу по своей сущности (112, ср. 205). Но путь къ «обоженію» идетъ страннымъ образомъ черезъ опустошеніе души, черезъ самоуничженіе, черезъ самоумаленіе. Тутъ Скворода также принимаетъ за основу своей теоріи христологическую формулу — ибо сущность его этической теоріи есть отождествленіе *δέωσις* и *κένωσις* (умаленіе), что равносильно требованію послѣдованію Христу.

Зерно пшеничное въ нивахъ естли согнѣтъ,
Внѣшность естли нежива, новъ плодъ внутрь
цвѣтеть.

За оцнѣ старый класъ
Въ грядущій лѣтній часъ сторицный дасть плодъ.

Сраспни мое ты тѣло, спригвозди на крестъ.
Пусть буду звнѣ не цѣлый, дабы внутрь вос-
кресъ.

Пусть внѣшній мой изсхнеть,
Да новыи внутрь цвѣтеть; се смерть животворна.

(Баг. II, 264).

«Бѣгай молвы, объемли уединеніе, люби нищету, цѣломудріенность, дружись съ терпѣливостью,, водвориса со смиреніемъ — Вотъ тебѣ лучи божественнаго сердца...» (206). «Простота» (223), «бѣдность» (243), «уничженіе» (490), «умаленіе» «дѣяніемъ» и «сердцемъ» (351), «лишеніе, гоненіе, поношеніе» (351), и прежде всего «нищета» — атрибуты самоуничженія.

Самоуничженіе тождественно съ самоопустошеніемъ — «умаляющееся сердце значитъ не зарослое терніемъ житейскихъ дѣлъ, а готовое къ снисканію правды Божія: упразднитесь и уразумѣйте» — (351). «Наивысшая вершина возвышенія падаетъ въ глубочайшую бездну уничиженія. Высота и глубина одно и то же» (Екегартъ, Buttner, II, 44).

Дальнѣйшая этическая парадоксія состоитъ въ томъ, что этическій идеаль можетъ быть характеризованъ только противорѣчивымъ наименованіемъ — «неравное равенство», ибо — съ одной стороны — всѣ люди есть только «тѣни» истиннаго человѣка — иными словами всѣ мы равны передъ Богомъ, и все же всѣ различны. «Богъ богатому подобенъ фонтану, наполняющему различные сосуды по ихъ вмѣстимости. Надъ фонтаномъ надпись: не равное всѣмъ равенство. Лютя изъ разныхъ трубокъ разные токи въ разные сосуды, въ кругъ фонтана стоящіе. Меньшій сосудъ менѣе емѣетъ, но въ томъ равенъ естѣ большому, что равно естѣ полный». (314). Идея неравнаго равенства — основа и внутренній смыслъ развиваемаго Сковородою «плюралистическаго» этическаго ученія, представленнаго не только въ его діалогахъ, но и въ многочисленныхъ стихотвореніяхъ его «Сада божественныхъ пѣсней» — живущихъ отчасти и до сихъ поръ на Украинѣ въ устахъ народа — каждая долгъ соотвѣствуетъ его природѣ и сообразуется съ нею. «Родство» человѣка съ тѣмъ или инымъ образомъ

поведенія должно быть критеріемъ его нравственнаго жизненнаго пути. (349): Этическое рѣшеніе должно покоится на своеобразномъ чувствѣ, на сознаніи «симпатіи», предназначенности для опредѣленныхъ моральныхъ задачъ.

Не будемъ удивляться, что Сковорода для своей «объективистической» этики находитъ въ высшей степени «субъективистическую» форму внѣшняго выраженія, — каждый человѣкъ «мѣра вещей» въ этической сферѣ. Ибо въ безднѣ человѣческаго существа непосредственно отражается бездна божественная. «Если хотимъ измѣрить небо, землю и моря, должны измѣрить во первыхъ самихъ себя — собственною нашею мѣрою. А если наше я, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ? А не измѣривъ себѣ прежде, что пользы знать мѣру въ протчихъ тваряхъ? Да и можно ли?» (87). «А ты одно старайся: узнать себе. Какъ ты здѣлаешься мѣстомъ Богу, не слушая нетлѣннаго гласа Его? Какъ можешь слышать, не узнавъ Бога? Какъ узнаешь, не сыскавъ Его? Какъ ты сыщешь, не распознавъ самого себѣ?» (151). Поэтому Сковорода повторяетъ снова и снова: «заглянь внутрь себѣ» (181), «вонми себѣ» (320 и *passim*): Ибо для него внутреннее познаніе, память, *ἀνάμνησις* какъ у Платона и платониковъ --- познаніе *κατ' ἐξοπήν*. «А память твоя гдѣ? Во мнѣ. Что ли она помнитъ? Все! — міръ сей лежитъ на очахъ твоихъ, гнѣздится въ твоихъ зѣницахъ» (391). «Память есть не дремлющее сердечное око, призирающее всю тварь, незаходимое солнце, просвѣщающее вселенную. «Память «чиста», «истинна», «свята», (391 и сл.). Какъ Филонъ и Сковорода употребляетъ для познанія символъ «жванія» и особенно «пережевыванія» — «жвачки» (159 и сл.): онъ повторяетъ; «ражжуй», , «жуй» (82); поэтому для него символомъ мудрости являются жвачныя (у Филона — верблюды).

Такъ замыкается кругъ. Ибо наиболѣе субъективное представляется наиболѣе объективнымъ, индивидуальное — общезначимымъ. Дѣятельность и есть покой, обоженіе — униженіе, равенство — неравенство.

5.

Въ заключеніе нашей попытки выдвинуть на первый планъ въ философіи Сковороды то, что онъ самъ, по всей вѣроятности, считалъ бы наиболѣе существеннымъ, мы хотимъ сказать еще нѣсколько словъ о томъ, что стоитъ внѣ его философіи, но все же ее оживляетъ, даетъ ей содержаніе, является живымъ источникомъ, питающимъ его философію. Это религія.

Какъ мы видѣли міръ, природа для Сковороды — въ Богѣ. Такъ же и человекъ укорененъ въ Богѣ. Все наше познаніе есть — въ сущности — Богопознаніе. «Время, жизнь и все прочее въ Богѣ содержится. Кто же можетъ разумѣть что-либо со всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ тварей, не разумѣя того, кой всему голова и основаніе? *Начало премудрости — разумѣти Господа*» (105). Сковорода не боится искать основы даже для всѣхъ чувственныхъ ощущеній въ Богѣ — сотни разъ онъ говоритъ о «вкусѣ», «благоуханіи», «звукѣ». Бога. Онъ могъ бы воскликнуть съ Ангеломъ Силезіемъ. —

Die Sinne sind im Gott all' ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, riecht
und hort ihn auch.

Сковорода, однако, сообщаетъ намъ мало конкретного о своемъ живомъ переживаніи Божества. Да и возможно ли сообщеніе о несказуемомъ? Два момента, во всякомъ случаѣ, существенны для религиознаго переживанія Сковороды, — чувство

блаженства, заключенное въ истинномъ Богопознаніи, и эсхатологическое сознаніе, обѣщающее намъ снятіе, примиреніе противорѣчій.

Сковорода прошелъ долгій путь богоисканія. Для душевныхъ мученій, пережитыхъ имъ на этомъ пути, онъ находитъ образъ оленя, проглотившаго змѣй (Плиній) и мучимаго палящею жаждою, ищущаго источниковъ водныхъ (Бог. I. 103). Изъ подобныхъ же мученій освобождаетъ человѣка богопознаніе. — «Одно только для тебе нужное, одно же только благое и легкое, а прочее все трудъ и болѣзнь. Что же есть оное едино? Богъ» (62). «Огнь угасаетъ, рѣка остановится, а невещественная и безстихійная мысль, носящая въ себѣ сугубую брэнность, какъ ризу мертвую, движеніе свое прекратитъ — ни какъ не сродна ни на одно мгновеніе и продолжаетъ равномолнійное своего летанія стремленіе чрезъ неограниченныя вѣчности, милліоны безконечныя. — Ищетъ своей сладости и покою; покой ея не въ томъ, чтобы остановиться и протянуться будто мертвое тѣло — подлыми забавами не угасивъ, но пуще распаливъ свою жажду, (она) тѣмъ стремительнѣе отъ раболѣпной вещественной природы возносится къ высшей господственной натурѣ, къ родному своему и безначальному началу (277), дабы сіяніемъ его и огнемъ тайнаго зрѣнія очистившись, увольнитись тѣлесной земли и земляного тѣла. И сіе-то есть внійти въ покой Божій, очиститься всякаго тлѣнія, здѣлать совершенно вольное стремленіе и безпрепятственное движеніе, вылетѣвъ изъ тѣсныхъ вещественныхъ границъ на свободу духа —» (239). Эта «свобода духа», въ «покоѣ Божіемъ», однако, можетъ быть характеризована только отрицательно, напр., какъ «недвижимая», «непоколебимая», и Богъ самъ — только символически, напр., какъ «источникъ» (76, 132 и далѣе), «свѣтъ», «огонь» (137, 407...), «солнце» (77, 202), «огненная рѣка»

(110) и т. под. — Субъективный симптомъ мистическаго переживанія Божества, однако Сквородѣ совершенно ясенъ — это радость, переживаніе, охарактеризованное самимъ Сквородою, напр., въ такихъ стихахъ —

Прошли облака. Радостна дуга сіяетъ.
Прошла вся тоска. Свѣтъ нашъ блистаетъ.
Веселіе сердечное есть чистый свѣтъ ведра,
Если миновалъ мракъ и шумъ мірскаго вѣтра.

Прощай, о печаль! Прощай, зла утроба!
Я на ноги всталъ, воскресъ отъ гроба.
О, отрасль Давидовська! Ты брегъ мнѣ и Кифа
(камень),
Ты радуга, жизнь, ведро мнѣ, свѣтъ, миръ, олива

Со словъ Сквороды его жизнеописатель такъ изображаетъ его мистическое переживаніе:... вставъ рано, пошелъ я въ садъ прогуляться. Первое ощущеніе, которое осязалъ я сердцемъ моимъ, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда съ исполненіемъ. Введя въ сіе расположеніе духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовалъ я внутри себя чрезвычайное движеніе, которое преисполнило меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, отъ котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнемъ, и, казалось, что въ жилахъ моихъ пламенное теченіе кругообращалось. Я началъ не ходить, но бѣгать, аки бы носимъ нѣкимъ восхищеніемъ. не чувствуя въ себѣ ни рукъ, ни ногъ, но будто бы весь я состоялъ изъ огненнаго состава, носимаго въ пространствѣ кругообита. Весь міръ исчезъ предо мною; одно чувствіе любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились изъ очей моихъ ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию

во весь составъ мой. Я приникъ въ себя, ощутилъ аки сыновнее любви увѣреніе, и съ того часа посвятилъ себя на сыновнее повиновеніе духу Божію». (30).

Эсхатологія Сковороды, являющаяся существенною частью его религіознаго переживанія, обѣщаетъ всему міру освобожденіе отъ мученій антиномики, отъ борьбы противорѣчій, разрѣшеніе всѣхъ парадоксій. Мистическое переживаніе гармоніи и свободы какъ будто разливается «по всему составу» міра. Міръ будетъ «обновленъ», возникнетъ «новый человѣкъ», *новый свѣтъ, новое сердце, совый языкъ* и т. д. Здѣсь рѣчь Сковороды подымается на почти пророческія высоты. Но и здѣсь многое неясно, т. к. вѣдь и здѣсь рѣчь идетъ о «несказуемомъ».

Эта сфера, сфера религіознаго переживанія стоитъ выше, чѣмъ философія и жизнь. Но она опредѣляетъ, какъ въ жизни выбираются символы и образы, выражающіе философское содержаніе. Религія является, такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ архимедовскою точкою приложенія силы *внѣ* міра, съ которой и черезъ которую *міръ* постигается и *понимается*.

6.

Религіозные догматы являются для Сковороды тою высшею данностью, въ которой и изъ которой раскрываются ему отвѣты на философскіе вопросы. Въ христологическихъ формулахъ ищетъ онъ отвѣта на вопросы о сущности міра и человѣка. Анти-тетическая сущность христіанскаго религіознаго переживанія даетъ ему методологическій принципъ въ поискахъ сущности истиннаго бытія. Уже этимъ опредѣляется отвѣтъ на вопросъ, къ какому типу мыслителей мы должны причислить Сковороду.

Сковорода является однимъ изъ представителей «теософской» линіи развитія философъ и новаго времени.

Въ извѣстной книгѣ Эрна*) оригинальность Сковороды на фонѣ просвѣщенства XVIII вѣка подчеркнута чрезмѣрно ярко и рѣзко. Не нужно забывать, что рядомъ съ линіей развитія такъ называемыхъ рационализма и эмпиризма *все время* непрерывно шло и развитіе «теософіи» и мистики. Отъ средневѣковья и ренессанса чрезъ Валентина Вейгеля, Я. Беме, Себастіана Франка, Сен-Мартена — къ Баадеру и романтикамъ. Теософская и мистическая философія, оплодотворяла не разъ мысль даже и тѣхъ мыслителей, которые стояли внѣ этой линіи развитія и которыхъ обычно считаютъ гносеологами и теоретиками — такъ вліяніе мистики значительно у Мальбранша, вліяніе теософіи — у Лейбница. Въ нѣмецкой романтикѣ и «нѣмецкомъ идеализмѣ» теософская и мистическая линія (у Баадера, Зольгера, Геллинга, даже у Гегеля) вливается въ общее русло развитія философіи.

Принадлежа къ «теософамъ» новаго времени, Сковорода занимаетъ среди нихъ мѣсто на полпути между чистыми *моралистами* и *моральными теософами* (С. Франкъ, отчасти А. Силезій) и теософскими представителями *спекулятивной метафизики* (Я. Беме). Ближе всего по типу и даже по частностямъ своихъ идей стоитъ Сковорода и къ Валентину Вейгелю. И въ XVIII вѣкѣ (въ противоположность мнѣнію Эрна) Сковорода не одинокъ. И Сень-Мартенъ и многочисленные менѣе значительные мыслители ему близко родственны (а о нѣкоторыхъ современныхъ ему представителяхъ швейцарской мистики Сковорода зналъ черезъ посредство Ковалинскаго).

(8) См. прим. 2.

Существеннымъ отличіемъ Сковороды отъ западныхъ теософовъ и мистиковъ является его восточная, православная религіозная база. Но вѣдь и у западныхъ мистиковъ пользовались особымъ почитаніемъ *восточные* отцы церкви (къ чаще всего цитируемымъ въ школѣ Екегарта произведеніямъ принадлежатъ ареопагитики). А Сковорода чрезъ Кіевскую традицію былъ хорошо знакомъ и съ западными отцами церкви и западной теологіей. Благодаря этой частичной общности базы и сходству ихъ религіознаго опыта, Сковорода во многомъ неожиданно и поразительно близокъ къ западнымъ мистикамъ. — Впрочемъ, детальное изслѣдованіе историческихъ связей и зависимостей Сковороды не входило въ задачу настоящаго этюда. Показать, что философія Сковороды не случайный наборъ случайныхъ мыслей, а органическое и цѣлостное единство, было нашею главнѣйшею цѣлью.

Д м и т р і й Ч и ж е в с к і й.
