

ВЛАДИМИР ЭРН

**ГРИГОРИЙ САВВИЧ СКОВОРОДА
ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ**

Москва, 1912

- [ВВЕДЕНИЕ. ОСНОВНОЙ ХАРАКТЕР](#)
- [ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЛИЧНОСТЬ](#)
- [I. «ПРОЛОГ НА НЕБЕ»](#)
- [II. «ПРОЛОГ НА ЗЕМЛЕ»](#)
- [III. ГОДЫ ЮНОСТИ И УЧЕНИЯ](#)
- [IV. ЗАГРАНИЧНОЕ СТРАНСТВИЕ](#)
- [V. НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ](#)
- [VI. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОГО СКЛАДА](#)
- [VII. ЖИЗНЕННОЕ РЕШЕНИЕ](#)
- [VIII. ДРУЖБА С КОВАЛИНСКИМ](#)
- [IX. СТРАННИЧЕСКИЙ ПОСОХ](#)
- [X. УЧИТЕЛЬСТВО](#)
- [XI. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ](#)
- [XII. СМЕРТЬ](#)
- [ЧАСТЬ ВТОРАЯ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ](#)
- [II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ](#)
- [IV. ПРОБЛЕМА БИБЛИИ](#)
- [V. УЧЕНИЕ О ВНУТРЕННЕМ ЧЕЛОВЕКЕ](#)
- [VI. УЧЕНИЕ О МИРЕ](#)
- [VII. О БОГЕ](#)
- [VIII. МИСТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ](#)
- [IX. ПРИКЛАДНАЯ МОРАЛЬ](#)
- [X. ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ](#)
- [XI. СКОВОРОДА И ЦЕРКОВЬ](#)
- [XII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ. СКОВОРОДА И ПОСЛЕДУЮЩАЯ РУССКАЯ МЫСЛЬ](#)

**ВВЕДЕНИЕ. ОСНОВНОЙ ХАРАКТЕР
РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
И МЕТОД ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ**

Тому, кто захотел бы написать историю русской философской мысли, пришлось бы разрешить немало проблем.

Проблемы эти двоякого рода: общественно — психологические и философско — методологические.

Тип скитальца, чуждого родной стране, до сих пор жив в нашей крови. В огромной массе русской интеллигенции, поставляющей рядовых работников журналистики, науки и культуры вообще (а рядовое всегда количественно

преобладает), живет постоянная, неискоренимая подозрительность ко всему своему. Двухвековое преклонение перед Западом создало особую, глубоко залегшую складку в нашей общественной психологии. Мы заранее, так сказать априорно, до всякого фактического исследования, склонны отдавать предпочтение всему, что не наше, преклоняться перед чужим, восхищаться и увлекаться всем пришедшим издалека. У нас не хватает внимания к оригинальным и обильным всходам нашей собственной культуры, и можно смело сказать, нет другой культурной нации в мире, которая бы так мало осознавала свои духовные богатства, так мало ценила предоставленные ей возможности, как Россия.

Русская философская мысль имеет не только гениальных и талантливых представителей, она в корне, в основной тенденции своей оригинальна. В мировой философии русская мысль занимает особое место, свойственное ей как явлению *sui generis* (своеобразному), как созданию творческого духа. Но мы до сих пор не имеем ни одной книги по истории русской философии и очень мало исследований и статей посвященных отдельным русским мыслителям. Для многих само словосочетание «русская философия» кажется странным, потому что они никогда не слышали, что в России более столетия существует философская мысль. Из всех русских мыслителей и больше всего повезло Соловьеву. О нем кое-что известно в широкой публике; о нем написано немало хороших статей; но и ему не посвящено ни одной монографии и, в которой его многогранный талант получил бы целостное освещение, не искаженное случайностью точки зрения. Нужно ли говорить, что такое положение ненормально? Нужно ли говорить, что пренебрежение к своему прошлому и настоящему, основанное на незнании и невежестве, есть одна из самых печальных черт нашей общественной психологии?

Кто хочет восстать против традиции малодушного самопренебрежения и систематического самозабвения, тот встретит неизбежное равнодушие и неизбежное невнимание. В этом невнимании, заранее чувствуемом, заранее предусматриваемом, и состоит общественно — психологическая проблема написания истории русской философской мысли. Но с проблемой этой более или менее можно справиться. Предрассудки не должны приниматься и расчет. Стесняя лишь внешнюю свободу, они не могут воздействовать на внутреннюю свободу исследования, которое идет своими путями в полной независимости, как от общественной атмосферы, так и от возможного равнодушия и невнимания.

Гораздо серьезнее проблема вторая — методологическая.

Каким методом пользоваться? Какую общую точку зрения положить в основу исследования?

Общая история не имеет своей методологии. Ее пока что только хотят или хотели бы иметь, и до сих пор нет ни одной философской системы, которая бы осмыслила и сделала возможной ту теорию исторического познания, которой бессознательно пользуются все историки и осознать которую по сей день не могут ни историки, ни философы. Теория познания Канта, царящая в современной философии, несмотря на всю противоречивость свою является грандиозной попыткой философского обоснования естественнонаучного познания. Проблему же исторического познания она игнорирует и не может не

игнорировать, ибо с точки зрения кантовской философии историческое познание по существу невозможно. Познание естественнонаучное есть для Канта продукт приложения общих категорий и правил рассудка к сырому материалу ощущения. Что соответствует этому в историческом познании? Какой сырой материал ощущений может быть представлен нам в наших представлениях о Цезаре или Рамзесе Великом? Применением каких общих категорий мы можем прийти к познанию неповторимой и единственной, не данной нам ни в каком теперешнем нашем опыте, личности Петра Великого, Сократа или Франциска Ассизского? Или познание это невозможно (но ведь оно есть, в таком же смысле, как есть естественнонаучное познание), или же возможность его обоснования должна быть связана с философией, принципиально отличной от философии Канта? Виндельбанд и за ним Риккерт подходят к этой проблеме, оставаясь в узких пределах теории познания Канта. Вот отчего весь результат их рассуждений сводится в формулировке различия между науками номотетическими и науками идеографическими, но они не дают и по общему смыслу своих воззрений не в силах дать положительного обоснования философской возможности идеографического, т. е. исторического познания.

В мою задачу сейчас не входит развивать свои взгляды на теорию исторического познания. Сказанным я лишь отмечаю, что до сих пор нет сколько-нибудь разработанной теории исторического познания. Атак как сознательная методология, строго соответствующая духу и своеобразию исторической науки, может вырасти лишь на почве уже созданной теории исторического познания, то в исследовании характера и значения русской философской мысли нельзя руководствоваться какой-нибудь готовой методологией. Химик или физик, приступая к какому-нибудь частному анализу, должен подчиняться строго определенным методам. Таких методов у нас нет — это мы должны сказать, если хотим быть философски искренними. Мы сами должны создать руководящую точку зрения, т. е. тот общий метод, с помощью которого будем разрабатывать все относящиеся к нам материалы.

Эта руководящая точка зрения есть у каждого историка. Отсюда неизбежный субъективизм всякого исторического исследования. Одни сознательно, другие бессознательно скрывают свои общие точки зрения. Но от этого субъективизм только увеличивается. Ибо вместо общего субъективного освещения, мы получаем искаженное восприятие и в нем субъективно истолкованными те элементы, те сырые и мелкие факты, из которых создаются более общие картины исторического воспроизведения. Отсутствие общей точки зрения всегда сомнительно и потому гораздо более опасно, чем наличие самых субъективных, но сознательно высказанных общих принципов исследования. Материалы становятся материалами только при наличии какой-нибудь точки зрения. И при абсолютном отсутствии точки зрения понятие материала не может существовать в таком же строгом и абсолютном смысле, как не может существовать цвета при абсолютном отсутствии глаз. Эта точка зрения, разная у разных историков, предваряя всякое изучение и будучи неизбежным условием данности исторического материала, не может быть ни доказана самим этим материалом, ни отвергнута. Ее доказательность во внутренней ее силе, в философской ее правде и объективности; в этом смысле нет и не может быть

такого исторического исследования, которое было бы внешне обязательно для всех в своих результатах. Слепы и философски неотчетливы те историки, которые так называемым документальным исследованием хотят установить или отвергнуть какие-нибудь метафизические или религиозные факты. Кому эти факты внутренне даны, тот видит их и в лежащем перед ним сыром материале. Кому они не даны, тот их не видит. Нужно отбросить раз и навсегда наивные препирательства в вопросе так называемого документального исследования и понять, что устроенные по разному глаза неизбежно будут по разному видеть и то, что для одного — самый настоящий факт, для другого — самый настоящий не факт. Как для глаза, не вооруженного микроскопом, не факт то, что является самым позитивным и самым объективно данным фактом для глаза, вооруженного микроскопом, так точно историк, лишенный, например эстетической проницательности, при нахождении какой ни будь вазы или обломка древнего бога совершенно не в состоянии увидеть те факты эстетической одаренности или бездарности, примитивности или высокоразвитости, о которых прямо говорят эти остатки эстетически проницательному историку. У кого же субъективизма больше? Конечно, у историка эстетически непроницательного, ибо действительность является ему в более обедненном виде, чем историку эстетически проницательному, ибо он лишен органов восприятия того, что фактически дано, не менее реально, чем микроскопические подробности, видимые вооруженным и невидимые невооруженным глазом.

Итак, метафизические или религиозные факты даны внутренне, а не внешне. Это не они извлекаются из материала истории, а материал принимает ту или другую форму в зависимости от той или иной данности этих фактов. Не данности этих фактов быть не может. Они всегда даны, даны всем, только в различной форме. Сознательная или бессознательная точка зрения, обязательно присущая каждому историку, непременно заключает в себе скрытую или явную, откровенную или лицемерную метафизику и ту или иную систему верований. Момзен верит в цезаризм — это одновременно и политическая доктрина, и верование; Белох верит в примат экономики; Бокль или Гизо в прогресс. Если мы возьмем такого талантливую и всесторонне одаренного историка, как В. О. Ключевский, мы найдем у него целую систему связанных социологических и философско — исторических утверждений, положенных в основу изложения и неприемлемых для историков другого социологического направления или других философско — исторических взглядов.

Говоря о коренной субъективности метода, я принципиально отличаю его от техники исторического исследования, которая, включая в себя субъективные моменты (например, суждения о достоверности тех или иных сообщений), носит, в общем, характер сравнительной объективности. Правила, утверждающие, что в исследовании должен быть использован весь доступный материал, или что каждое утверждение историка должно находиться в согласии с достоверными материалами, или что, излагая чье-нибудь воззрение, историк все время должен опираться на подлинный текст, относятся к технике исследования, обязательной для всех. И даже при самом строжайшем выполнении всех технических правил исследования, вопрос о методе остается совершенно открытым.

Общая точка зрения, таким образом, во всяком историческом исследовании внеисторична, т. е. вненаучна.

Отождествляя метод с общей точки зрения, я следую смыслу греческого слова: *μύθος*. Это слово значит следующее: в сопровождении каких идей нужно рассматривать материал, какая общая мысль должна освещать тьму и хаос сырых данных. От освещения и от точки зрения зависит тот вид, в котором предстанут перед историком сырые факты, а этот вид определит способ дальнейшей обработки этих фактов. Метод поэтому есть детализация общей точки зрения и конкретное осуществление на материалах тех способов виденья, которые уже потенциально вложены в саму точку зрения. Так, самые строгие методы естествознания есть детализация общей механической точки зрения, и как, с одной стороны, они лишаются смысла вне этой точки зрения, так, с другой стороны, будучи лишь развитием этой точки зрения, неизбежно дают результаты, предопределенные во всех ее частях.

Итак, обрисовать метод — это все равно, что обрисовать общую точку зрения.

Какова же эта общая точка зрения? Если, минуя детали, мы сосредоточимся на главных, основных тенденциях новой европейской философии, то мы обратим внимание на три ее характерные черты. Это рационализм, меонизм, имперсонализм. Философский разум новой европейской мысли в самом начале сделал попытку отождествить себя с *ratio*. Это самоопределение разума в смысле отождествления себя с *ratio* имело необычайно важные последствия; оно было коренным, фатальным, предопределило собой все дальнейшее развитие новой философии [1].

Что такое *ratio*? Это среднее арифметическое между разумами всех людей. Здесь разум берется в том виде, в каком он присущ большинству. Потенциальные глубины разума намеренно оставляются в стороне. Качество разума берется не во всем объеме, а лишь в том, какой свойствен и реально дан большинству. Принцип количественный, одолевая и первенствуя, урезает в этой концепции качество разума с двух сторон: и снизу, и сверху. *Ratio* отрекается как от темных природных корней разума, питающихся древним основополагающим хаосом космической жизни, так и от светлых, но скрытых от большинства вершин разума, объемлемых благодатной и смиренной лазурью неба. Это двойное отречение от Земли и от Неба накладывает на рационализм печать необычайной сухости и отвлеченности. Отречение от Земли обусловило огромной важности разрыв между мыслью философов и мыслью поэтов. Разум поэтический вступил в небывалое противоречие с разумом философским. Если для Платона *μανία* поэтов, т. е. безумие поэтического вдохновения было началом священным и дающим мудрость, если собственное философствование Платона еще дышало живой гармонией между началом индивидуального *λόγος* и началом народного *μύθος*; если для Данте святыня его поэтических постижений легко и безболезненно сочеталась с философским разумом эпохи, то уже разум Декарта не мог признать прав поэтического постижения действительности ни в какой степени для *ratio* Декарта поэзия только вымысел, и потому не более чем забава и развлечение. «Природа не развлекается поэзией», — говорит и Галилей. *La natura non si diletta di poesie*. По если поэзия вымысел, то вымысел и все то в

человеческих переживаниях и в человеческом отношении к действительности, что воспевается поэтами, в чем человек, лишенный поэтического дара, становится поэтом в самом акте переживания.

Wahrheit:, т. е. правду, вещает нам только ratio, и потому все вымысел, кроме рационального.

Отречение от Неба обусловило другую черту рационализма: его существенную нерелигиозность. Традиция в ее внешнем проявлении, соединенная с немалой долей лицемерия и трусости мышления, некоторое время питала иллюзию. Рациональная религия, или религиозный рационализм, казались возможными; рациональные и всякие другие доказательства бытия Божия, не удовлетворяющие теперь семинаристов, удовлетворяли такие огромные умы, как Декарт или Лейбниц. Иллюзии «рациональной теологии» были блестяще раскрыты «Критикой чистого разума», и после третьего отдела «трансцендентальной диалектики», нам кажется излишним доказывать принципиальную нерелигиозность ratio.

Таким образом, сверху и снизу наметились заветные границы. Все, что за ними, то иррационально, т. е. враждебно ratio, и потому должно быть отвергнуто. Вольтеровское *écrasez l'infame*, могущее быть отнесенным как к тайнам религии, так и к тайнам природы, патетически вытекает из самой сущности рационализма.

Исторической причиной такого фатального самоопределения философского разума нового времени была борьба с мистическим началом средневековья. Вспыхнувший с огромной силой индивидуализм, чтобы выбраться из могучих и властных рук католической церкви, должен был искать себе соответствующее оружие, и оружие это было найдено в рационализме. Человек захотел быть только человеком, и для того, чтобы разум не помешал осуществиться этому желанию, новый европейский человек героическим самоопределением превращает его в ratio — из возможного врага и противника делает его своей базой, верной опорой, послушным орудием своего властного самоутверждения.

Так как самоутверждение это было массовым, коллективным, историческим, рационализм очень быстро стал господствующим типом мышления и последовательно распространился на все области мысли. Некоторые историки философии резко противопоставляют французскому рационализму английский эмпиризм. Противопоставление это мнимо, ибо данные опыта в английском эмпиризме обрабатываются тем же ratio, который в картезианстве обращен на свои врожденные свойства. И там и тут органом познания является ratio, только в первом случае он рассматривает данные внешнего опыта, во втором — свою внутреннюю организацию. Вот и вся разница. Локк и Юм — рационалисты такого же чистого типа, как Декарт или Спиноза, и панлогизм Гегеля или многочисленные формы позитивизма конца XIX века не менее рационалистичны, чем философия Лейбница или Вольфа.

Вторая основная черта философии нового времени — *меонизм* ($\mu\eta\ \delta\nu$ — не сущее); и эта черта с диалектической необходимостью вытекает из самой сущности рационализма. Мальбранш дает прекрасную формулировку сущности картезианства: «Рассудок не судит, судит лишь воля». Т. е. рассудок сам по себе пассивен, инертен. Он только мертвая схема суждения, приводимая в действие силами посторонними, и потому схема эта мертва. Схематический ratio,

лишенный начала движения, живого контакта с *ergum natura*, не может быть признан истинным самоопределением живой и автономной человеческой мысли. Он не живет в себе, а в ложной рефлексии новой философии. Существо его призрачно, меонично. Он как мираж возникает из недр исторического самоутверждения, породившего и порождающего рационализм, и как мираж околдовывает мнимой очевидностью мысль. Чары этой очевидности велики для индивидуального сознания, ибо корни рационалистического миража социальны и даже космичны, но от этого существенная призрачность рационализма нисколько не уменьшается.

В рационализме сам орган познания меоничен. Вот отчего последовательный рост рационализма и все увеличивающееся сознание единой державы и исключительного значения *ratio* сопровождалось замечательным и единственным в истории мысли процессом универсальной систематической дереализации познаваемой действительности. Рационализация познания сопровождается, как тень, неотступной и неизбежной меонизацией. *Ratio*, тая в своей призрачной сущности все растущий мираж, последовательно захватывая в свою власть одну область мысли за другой, делал все более зримыми и различимыми все детали исторической призрачности, восставшей над человечеством, но в то же время все глубже поработал мысль неотступной данностью этого миража, превращая его в единственную данность, объявляя всю подлинную действительность, не вмещающуюся в рамки рационализма, несуществующей, недействительной, относящейся к области субъективного вымысла.

Кому диалектика моя покажется неубедительной, тот пусть заглянет в историю новой философии. Бэкон и Декарт, первый — провозглашением утилитарного господства человека над Природой, второй — превращением Природы в бездушный механизм, были главными предвестниками того принципиального отречения от Природы как Сущего, которое является основным фактом, отделяющим глубочайшим образом новое время от средневековья и античности. Бэкон и Декарт, произведя исторический сдвиг новой европейской мысли, не предчувствовали, что закладывают фундамент колоссального меонического мифа [2] о познаваемой действительности, который в течение нескольких веков почти безраздельно царил над умами Европы, и господство, которого только теперь начинает вызывать пока еще робкие протесты. Бэкон и Декарт были уверены, что их отречение от Природы как Сущего, не изменяет дела и видимая действительность остается непоколебимой реальностью навсегда. Эта наивная уверенность была великолепно осмеяна последующим развитием европейской мысли. Так, Беркли, одновременно с Норрисом и Колльером, вынужден был из декартовских посылок сделать необходимый и парадоксальнейший вывод: картезианской материи, столь возлюбленной английским эмпиризмом в лице Локка, не существует. Материя — призрак, меон, и весь материальный мир существует ровно настолько, насколько воспринимается.

Для Беркли действительность внешнего мира была вторичной и производной. Подлинно и первично существуют субстанциональные конечные духи, воспринимающие внешний мир и Дух Бесконечный, т. е. Бог, в

определенном порядке вызывающий восприятие этого мира в конечных духах. Но Юм, подвергнув неизбежному и точно такому же анализу душевную субстанцию, какому Беркли подверг материальную, пришел к аналогичному выводу. Душевной субстанции нет. «Я», т. е. личность, такой же призрак, такой же меон, как материя. А так как Юм не с меньшей силой, чем Кант, в своих «Диалогах о религии» показал, что и Бог для чистого ratio совершенно проблематичен, то вторичную производную реальность не из чего было выводить. Внешний мир дан душе человека, представляющей из себя пучок перцепций, связанных законами ассоциаций, которые в свою очередь базируются лишь на привычке. Этот меонический миф о действительности, столь пышно расцветший в английском эмпиризме, был, можно сказать, принципиально завершен трансцендентализмом Канта, и, если мы всмотримся в современную европейскую философию, почти всецело находящуюся в русле кантианства, мы увидим, что вся она дышит отравленной атмосферой универсального меонизма.

Третья черта новой философии — *имперсонализм*. И эта черта с диалектической необходимостью вытекает из сущности рационализма. Понятие ratio конструировалось в принципиальной отвлеченности от всех индивидуальных богатств и особенностей живой человеческой личности. Личное начало для чистого ratio по существу иррационально, и потому все рациональное должно быть мыслимо вне категорий личности. Имперсонализм, означающий склонность и привычку мыслить всю совокупность действительности в принципиальном отвлечении от *категории личности*, должен был все познаваемое подчинить исключительному господству категории вещи. Все содержание мысли должно было рассматриваться *sub specie «вещности»*. Но «вещь», как результат отвлечения от всего живого, индивидуального и внутреннего может быть признана рациональной лишь в узких пределах ее механических свойств. Отсюда неизбежный союз рационализма с механистической точкой зрения; Декарт подчиняет этой точке зрения *Rem extenzam*, т. е. внешний, материальный мир. *Res cogitant* с такой же последовательностью постепенно механизуется последующей европейской мыслью, и уже в теориях Гертли и Пристли вполне и исключительно укладывается в схему механизма. Но как быть с личностью человека, непосредственно данной и всем известной? Раз она не может быть объяснена рационально, тем хуже для нее. Значит, она не существует, значит, она только призрак, только меонический пучок перцепций. Она должна эмигрировать в область искусства, мистики и положительной религии, а в пределах порядочной и честной рационалистической философии ей нет места. Формальное отлучение, так сказать, философскую анафему личности произнес Юм и, произнеся, окончательно успокоился, ибо отныне вся совокупность мыслимого стала насквозь рациональной, и рационалистическая мысль по всему уравнилому и подчищеному полю «действительности» могла беспрепятственно кататься и перекатываться, как кегельный шар на ровной площадке.

Имперсонализм, как исключительное господство категории вещи, неизбежно приводит к строго и всесторонне детерминирующей точке зрения. Понятие свободы окончательно поглощается понятием универсальной

необходимости, безусловно подчиняющей все процессы действительности. Если Мальбранш, например, был горячим сторонником свободы, то только в полном противоречии с основными положениями своей собственной философии. Декартовская философия существенно детерминистична. И только Кант с титанической силой заговорил о свободе. Значение метафизической философии Канта, как философии свободы, столь гениально продолженной Шеллингом, безмерно. К сожалению, в истории новой и современной философии метафизическое учение Канта о свободе, равно как и философию Шеллинга мы должны считать всего лишь эпизодом, говорящим многое о гениальности Канта и Шеллинга, но оставшимся «гласом вопиющего в пустыне». Рационалистический трансцендентализм Канта, исполненный противоречий и недомолвок, нашел в современной философии целую толпу последователей. Голос же Шеллинга, восторженно встретившего и продолжившего учение Канта о свободе, окончательно заглушен и забыт философской Европой. Выход из категории вещи в категорию личности, намеченный гением Канта, совершенно не использован, и имперсонализм господствует в современной философии не меньше, чем в докантовской философии.

Итак, рационализм, меонизм, имперсонализм — вот три черты, характеризующие новую европейскую мысль.

Задать вопрос, является ли эта мысль основным и единственным типом возможного философствования, все равно, что спросить, является ли *ratio* единственным органом философского познания?

Уже из предыдущего изложения видно, что для нас рационализм не может быть признан единственным типом верного философствования. Если *ratio* новой европейской мысли мы противопоставим Логосу античности, давшему богатые плоды на почве восточно — христианского умозрения, мы сразу почувствуем всю условность и, так сказать, волевою предвзятость новоевропейского рационализма.

Логос, впервые осознанный великими греческими мыслителями, с необычайной любовью был усыновлен и материализован христианским умозрением, столь пышно расцветшим на эллинизированном Востоке. Имея в виду логизм гениальных отцов церкви, органически выросший из античного зерна Λόγος, я попробую охарактеризовать основные черты философии Логоса.

Что такое Логос?

Логос; есть такая же попытка принципиального самоопределения мысли, как и *ratio*; и как существенные черты рационализма с диалектической необходимостью вытекают из основного самоопределения разума в качестве *ratio*, так существенные черты логизма с такой же диалектической неизбежностью вытекают из основного самоопределения разума в качестве Логоса.

Если рационализм берет разум в среднем разрезе, отсекая низы и верхи, то логизм берет разум в целом, бережно относясь как к темным корням разума, уходящим в хаос природной жизни, так и к священным вершинам разумного сознания, охваченным экстазом созерцания, горящим пламенем коренного прозрения. Беря разум как целое, логизм неизбежно основывается на принципе качественном, сознательно устранившись от всякого подчинения принципу

количественному. Целое разума реально далеко не у всех, скорее ни у кого, и людскому сознанию не столько дано, сколько задано. Оно присуще всем лишь потенциально, но для того, чтобы $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\delta\upsilon$ разума перешло в $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\omicron\nu$, недостаточно простого факта принадлежности к виду *homo*. Если человек, в силу того, что он человек, не может, так сказать, «из себя» осознать *Principia* Ньютона, и нужна огромная работа для того, чтобы картина ньютоновского понимания мира стала понятна мозгам, ничего ранее о нем не знавшим, то для того чтобы из косного и грубого фактически данного человеческого разума, сделать тончайших орган чуткого постижения безмерного содержания космоса, нужна работа и нужен огонь, подобные тем, которые необходимы для превращения темного и упорного железа в светящийся, огненный и мягкий материал, послушный ударам кующего молота. Характер работы вытекает из самой сущности Логоса.

Сущность Логоса *метафизична*. Это не субъективно — человеческий принцип, а объективно — божественный. $\text{E}\nu$ $\alpha\rho\chi\eta$ $\eta\nu$ $\acute{\omicron}$ $\text{L}\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, В нем сотворено все существующее, и потому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. Логос, есть принцип, имманентный вещам, и всякая вещь таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос, извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущую тайну Божества. Отсюда онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для логизма. Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как думает рационализм, превращающий при этом и субъект, и объект познания в двух меонов. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично; не интеллектуальное, а волевое. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усваивающей Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые. Теория познания рационализма статична — отсюда роковые пределы и непреходимые грани. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими ни — будь горизонтами. Теория познания логизма динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов. Но тот, кто хочет беспредельности ведения, кто стремится к неограниченности актуального созерцания, тот должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один — это лестница христианского подвига. Таким образом, логизм высшее свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, явленной миру бесчисленными святыми и мучениками христианской идеи.

Динамичность логизма предполагает раскрытие личности. Логизм тоничен; $\tau\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$; т. е тембр внутренней напряженности — это сфера обнаружения и расцвета внутреннего своеобразия и богатств личного начала. Постигая в себе и предчувствуя негибнущее, вечное зерно, извечную мысль Божества, личность в атмосфере логизма естественно занимает центральное место, и если рационализм с его универсальной категорией вещи в лице Юма объявляет личность меоном, бессмысленным пучком перцепций, то логизм все существующее воспринимает в категории личности и чистую вещьность мира считает лишь призраком, застилающим глаза падшего человека от истинно Сущего, от тайного Лица мира, не имеющего ничего общего с мертвой

меонической концепцией вещи. В логизме Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность. И хотя модусы личного существования Бога, Мира и Церкви бесконечно превосходят модус личного существования человека и от него безмерно отличны, но все же человек в глубочайшей тайне своего личного бытия, в непостижимом зерне своей индивидуальности гораздо ближе и существеннее постигает модус существования Бога и Мира, чем применяя периферическое, совершенно бессмысленное и отвлеченное понятие мертвенной вещности.

Из сказанного с достаточной ясностью видно, что трем основным чертам новой европейской философии — рационализму, меонизму, имперсонализму — восточно — христианское умозрение противопоставляет логизм, онтологизм и существенный, всесторонний персонализм.

Русская философия (к общей характеристике которой я теперь перехожу) всей значительностью своей и всем своеобразием обязана месту, занимаемому Россией в череде времен и пространств. Живая наследница восточного православия, Россия в таинственной глубине своего народного существа носит нетленными и вечно живыми религиозные и умозрительные достижения отцов и подвижников Церкви^[3]. Россия существенно православна, и логизм восточно — христианского умозрения, внешним образом не только в России, но и на Западе не изученный, есть для России внутренне данное. И в то же время Россия приобщена к новой культуре Запада. Оставляя в стороне противоборствующие стихии в самой культуре Запада, мы можем сказать, что эта культура в основе своей критична. Культура же христианская органична. Философским коррелятом критичности новоевропейской культуры является рационализм. Органичность христианской культуры находит свое оправдание и философское завершение в логизме. Но рационализм по существу своему враждебен логизму. Он так же противоположен ему, как всестороннее «Нет» противоположно всестороннему «Да». Эти начала могут находиться только в борьбе. Рационализм (в идее) съедает логизм и обратно. Всемирно — историческое противостояние в области философского сознания может быть сформулировано как: *ratio* против Логоса- Логос, против *ratio*; и вселенская задача философии сводится к всестороннему и свободному торжеству одного из этих начал над другим. Но чтобы торжество всесторонней победы могло совершиться, для этого должна произойти свободная встреча двух извечных врагов. На западе эта встреча невозможна, ибо нельзя побеждать логизм неосознанностью и бесчувствием. Историческим изучением логизм не усвоишь, а глубоко въевшийся в западную философскую мысль рационализм не позволяет мыслителям новой Европы даже увидеть врага, осознать его как внутренне данное; с другой стороны, восточно — христианское умозрение процветало за много веков до начала западноевропейского рационализма и потому, естественно, помериться с ним не могло.

Русская философская мысль, занимая среднее место, ознаменована началом этой свободной встречи, столь необходимой для торжества философской истины. Внутренне унаследовав логизм и нося его, так сказать, в своей крови, Россия философски осознает его под постоянным влиянием западноевропейского рационализма. Вот основной факт русской философской

мысли. Историческая встреча и завершающая битва между началом божественного, человеческого и космического Логоса и началом человеческого, только человеческого ratio есть достояние и удел России. В будущее русской философии, призванной содействовать полноте завершающей битвы, можно лишь верить, и идти к нему, сознательно направляя все силы своего философствования, можно лишь под предводительством философской Надежды. Но нужно быть совершенно слепым, чтобы не видеть, что русская философия, начиная с великого старца Сковороды, есть непрерывное и все растущее осознание стихии Логоса, осознание, совершающееся как результат воздействия на русскую мысль все растущего и все более внимательного изучения западноевропейского рационализма. И нужно быть совершенно глухим, чтобы не слышать, что весь длинный ряд оригинальных русских мыслителей, начиная с XVIII столетия и до наших дней, переполняется все более явственными призывами непримиримой борьбы, борьбы во имя животворящего Логоса с бездушными схемами рационализма; и только тот, кто почувствует эту борьбу, как священную борьбу между коренными и глубочайшими основами человеческого сознания, сможет оценить все своеобразие русской философской мысли и понять ее необычайное внутреннее единство. Для меня вся русская философская мысль, начиная со Сковороды и кончая кн. С. Н. Трубецким и Вяч. Ивановым, представляется цельным и единым по замыслу философским делом. Каждый мыслитель своими писаниями или своей жизнью как бы вписывает главу какого-то огромного и, может быть, всего лишь начатого философского произведения, предназначенного, очевидно, уже не для чтения в кабинете, а для существенного руководства жизнью. Несмотря на «пафос расстояния», отделяющий Вл. Соловьева от славянофилов или Лопатина от Вяч. Иванова, между всеми (повторяю оригинальными) русскими мыслителями есть какой-то «тайно обмененный взгляд». Что-то единое видится и предчувствуется всем представителям русского философского самосознания, и диалектика, искание жизнью, европейская образованность, варварская стихийность, чудачество и трагизм личных переживаний — все различными путями ведет к одному и все различными тонами вливается в одно симфоническое целое. Я не говорю, чтобы не было разногласий. Разногласия есть, и немалые, но разногласия эти диалектического характера, и снимаются более глубоким синтетическим устремлением.

Неоригинальные направления русской мысли (материализм, позитивизм, теперь неокантианство), будучи страстными отголосками западноевропейских философских настроений, каким-то злым роком обречены на фатальное бесплодие и невозможность что-нибудь творчески породить. Русская мысль бессильна творить в меонической атмосфере западноевропейского рационализма, — вот любопытный факт, достойный быть отмеченным. И русские мыслители, с жаром увлекавшиеся западноевропейским рационализмом, или переживали это увлечение, как переходный момент (Соловьев, Козлов), или же, оставаясь в нем навсегда и не творя в нем сами, служили против воли своей катализатором, побуждавшим оригинальную русскую мысль к творческим обнаружениям. Они только эхо, гулко воспроизводящее сильные и творческие движения западной мысли. В русской

философии они играли роль возбудителей хоров, которые своим прекословием вызывали энергическую и полную творчества палинодию главных героев русской философской мысли. Гигантскому молоту европейского рационализма, кующему русское самознание на исторической наковальне, воздвигнутой гением великого Петра, они расчищают почву, и тем неведомо себе служат цели, ими сознательно отвергаемой. В этом их своеобразное, хотя и небольшое, значение, которое должно быть оценено в полной мере историком, желающим набросать картину роста в России философского самосознания. Занимая среднее место между новоевропейским рационализмом и восточно — христианским логизмом, русская философская мысль, естественно, не могла и не может идти торными путями западноевропейского мышления. Кто подходит к ней со стереотипными шаблонными критериями, тот забывает завет Тютчева, могущий быть отнесенным к каждой великой стране:

... Россию...

Аршином *общим* не измерить!

И подходить к русской мысли, например, с трансцендентальной точкой зрения это все равно, что к значительной и величайшей скульптуре средних веков подходить с *rationem* античных ваятелей эпохи Перикла. Это значит не уметь различать глубоко ценные особенности и надевать на глаза матовые очки. Отсутствие систем, столь дорогих рационалистам, обыкновенно считается признаком отсутствия самостоятельной русской философии. Но я бы сказал, что отсутствие систем есть глубоко значительный признак устремленности русской мысли к логизму. Система всегда искусственна, и систематичность есть не что иное, как насильственное укладывание многообразий действительности в прокрустово ложе данной точки зрения.

Систематичности рационализма логизм противопоставляет внутреннюю объединенность созерцания, и если в России мало или почти нет систем, то почти все русские мыслители обладают редким и исключительным единством внутренним. Монолитная цельность Сковороды, осуществившего гармонию исключительного соответствия характера и жизни мыслителя с *тρωσ'ο* и деталями его миропостижения, пронизанность жизни Печерина одной идеей, гранитная крепость убеждений Хомякова, музыкальное единство поэтических и философских прозрений Вл. Соловьева, делающее его поэзию лучшим изложением его философии, единый и светлый образ князя С. Н. Трубецкого, одухотворенно учившего, одухотворенно жившего и умершего смертью немногих избранников, наконец, драгоценная цельность эстетико — философского мирозерцания Вяч. Иванова, органически выросшего из его «умозрительной» лирики, эти черты дробятся и переливаются с меньшей яркостью и на других представителях русской мысли, — Киреевском, Бухареве, Юркевиче, Машкине, Федорове, стоящих как бы в тени смирения.

Я не говорю, что русская мысль достигла своего апогея и уже прошла весь цикл своего развития; напротив, с моей точки зрения, все свершенное русской мыслью есть только начало, и как бы ни было значительно это начало, *тρωσ'ο*; русской мысли устремлен в будущее, и потому русская мысль, уже немало давая, обещает большее, и свой окончательный смысл может выявить лишь при

исполнении тех чаяний, которыми она проникнута со своей колыбели и до наших дней.

Поэтому менее всего прощительно и то пренебрежительное отношение к прошлому и настоящему русской философской мысли, которое распространено не только в нашем обществе, но и в нашей философской литературе.

Русскую философскую мысль нужно, прежде всего, изучить и, несмотря на равнодушие общества, несмотря на пренебрежительные заявления некоторых наших философов[4], сделать прошлое русской мысли предметом тщательного и беспристрастного исторического исследования.

Сковорода в этом отношении особенно поучителен. Его философия складывается в стройное целое тогда, когда германская мысль, от которой многие ведут родословие русской мысли, только зарождается. Сковорода пишет свое первое произведение «Наркисс» за четыре года до диссертации Канта «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiiis*».

Поэтому изучение Сковороды особенно интересно с точки зрения только что высказанных общих взглядов. На нем эти взгляды мы можем проверить и утвердить с полной и бесспорной ясностью.

Нижеследующая работа делится на две части. В первой я пытаюсь, насколько это возможно, обрисовать личность Г. С. Сковороды и в связи с этим выяснить ход его внутреннего самоопределения. При необычайной цельности натуры, характеризующей Сковороду, его жизнь представляет исключительный интерес для понимания его философии. Вот отчего жизни его я посвящаю половину книги.

Во второй части я делаю попытку всестороннего и систематического изучения его мировоззрения. Если жизнью своей Сковорода дает наглядное и превосходное истолкование своей философии, то философия Сковороды, цельная, оригинальная, глубокая, умозрительно истолковывает его жизнь. Таким образом, ни жизнь его не может быть понята без его философии, ни философия его не может быть правильно оценена без детального изучения его жизни. Это предопределяет план книги и распределение материала.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЛИЧНОСТЬ

*Как одинокая гора на степи,
так стоял в свое время
Сковорода на Руси.
Хиждеу. Телеграф, 1835 г.*

I. «ПРОЛОГ НА НЕБЕ»

«Во всем существующем есть нечто главное и всеобщее: в нечленовых ископаемых — земля, в растительных — вода, в животных — огонь, в человеке — разум и так далее.

Каждое бытие составляет особый круг или мир свой с различиями, делимостью, раздроблениями до недостижимости. Каждая главность или всеобщность сих кругов имеет над собой и в себе главнейшее, всемирное, верховное, единое начало: вся там быша. Сие, распространяясь, разделяясь в способности, силы свойства, постепенности, осуществляет невидимые бытия

разнообразно, и в снижении своем сгущаясь, составляет в человеке мысленность, в животных — чувство, в растительных — движение, в нечеловеческих ископаемых — существование. Человек, т. е. воплощенная способность мыслящая, в сем начале живет, движется и есть. Сия всеглавнейшая, всемирная, невидимая сила, единая, ум, жизнь, движение, существование, изливаясь из непостижимости в явление, из вечности во всю обширность времени, из единства исключительного до беспредельной множественности, образуя круг человечества, уделяет одному от главности своей благороднейшее преимущество — свободную волю.

На сей главизне, на сем корени, на сем начале основывается власть правительств, держава владык, сила царей, любовь родителей, честь мудрых, слава добродетельных, память праведных.

Множественность вносит различие, а сие предполагает неравенство и несовершенство; свободная воля предполагает выбор, сей же — нравственную способность, могущую познать добро, истину, совершенство, — любить оное, искать предпочтительно. Отсюда происходит подвиг искания. Подвижник истины называется мудрый, а дело его — добродетель. Парфянин и мидянин, иудей и элин, раб и свободный равно участвуют в сем преимуществе всемирного, верховного, единого начала. Подвиг, т. е. правильное употребление свободной воли, делает разделение.

Поставленный между вечностью и временем, светом и тьмою, истиною и ложью, добром и злом, имеющий преимущественное право избирать истинное, доброе, совершенное и приводящий то на самом деле во всяком месте бытия, звании, состоянии, степени есть мудрый, есть праведный. Таков есть муж, о котором здесь предлежит слово».^[5]

Такими словами начинает свое жизнеописание украинского мудреца друг и духовный сын Сковороды, верный памяти его, тайный советник Михаил Иванович Ковалинский.

Трудно представить лучший пролог к жизни Сковороды. Это, можно сказать, мистическая генеалогия великого старца, набросанная любящей рукой человека, лучше всех его знавшего. Ковалинскому Сковорода открывал свою душу, в глубинах своих скрытую почти от всех современников, и невольно изумляешься чуткости ученика, умевшего так хорошо схватить то умопостижимое в своем учителе, что проникновенно глядит из всех своеобразных писаний Сковороды, мало понятых современниками, мало понятых случайными исследователями его философии и до сих пор почти не изученных.

Ковалинский в этом прологе дает ясно понять свое чуткое постижение метафизического трвос'о всей жизни Сковороды, той умопостижимой родины Сковороды, которая в его духовном облике объясняет гораздо больше, чем большинство внешних фактов его биографии. Кто внимательно вчитается в слова Ковалинского, тот увидит, что он пытается обрисовать то интеллигибельное, что вневременно определило собой феноменологию жизни Сковороды, воспоминанием, анамнезом чего была его глубокая духовная мудрость. Ковалинский как бы намекает на то, что пел о каждой душе, нисходящей в мир, Лермонтов:

И звук его песни в душе молодой

Остался без слов, но живой...

Основной звук, которым звучало для Сковороды мироздание, и которым душа его сочувственно откликалась на впечатления жизни, появился как бы до физического рождения Сковороды в метафизической глубине космического бытия, и мудрость Сковороды есть как бы переводение в план человеческого сознания того, что уже в плане вселенского бытия умопостигаемо дано и что земной жизни Сковороды задано, как подвиг свободного искания Истины и Совершенства.

Если мы попытаемся идейно разобраться в этих намеках, мы найдем верную руководящую мысль всей жизни и всего дела Сковороды.

Ковалинским не произнесено только слово Логос, но все признаки, отличающие логизм от рационализма, перечислены почти с исчерпывающей полнотой. Если мы возьмем Логос; в его космическом аспекте как принцип, внутренне проникающий во всю совокупность мироздания, как тайно присущий каждой вещи и составляющий ее сокровенную жизнь, то все выражения Ковалинского как бы прямо относятся именно к Логосу и вне Логоса должны быть признаны или риторическим вымыслом, или явной бессмыслицей.

Свободная воля среди сочувственного и сообразного ей Космоса подвигом нравственного напряжения постигает истину, заложенную в самом бытии, и человек, независимо от происхождения и от места своего бытия, ее осуществляющий, есть мудрый и праведный, — вот метафизическая мысль Ковалинского, явно совпадающая с основными идеями логизма. Если сопоставить с этим, что сознание Сковороды питалось не современным ему рационализмом XVIII века, а античной философией и философией отцов Церкви (он изучал Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника — величайших представителей восточно — христианского умозрения), то умопостигаемую родину Сковороды можно искать лишь в восточно — христианском логизме.

Восточно — христианский логизм есть не только общая стихия философствования Сковороды, но в то же время общая умопостигаемая стихия его жизненного характера, лежащего в основе феноменологии его жизни, объясняющего как частные факты его биографии, так и общий духовный облик.

Вот почему логизм, понимаемый как духовная родина Сковороды, мне приходится класть в основу биографической характеристики Сковороды и предварять простое изложение жизни Сковороды метафизическим «прологом».

Восточно — христианский логизм есть не только единственно возможная почва, благоприятная для всестороннего истолкования философии Сковороды, но и, что очень важно, она дает философское объяснение возможности такого явления, как Сковорода. Трансцендентальная философия не дает и не может дать никакого объяснения возможности существования трансцендентальных философов. Каким образом трансцендентальный субъект осознается и философски опознается Когеном или Риккертом в чистом и адекватном виде, это остается извечной тайной для трансцендентальной философии, тайной, лежащей за границами познания, т. е., другими словами, трансцендентальная философия не может объяснить возможность себя самой как феномена в духовной жизни человечества. Иначе обстоит дело в логизме. С точки зрения логизма

возможность такого явления, как Сковорода метафизически обосновывается. Указывается источник его мудрости, его вдохновения, его жизни, и верность этого метафизического обоснования как бы доказывается обратной посыпкой: музыкальным согласием своеобразной и самобытной мудрости Сковороды с основными прозрениями великих представителей логизма.

За одиннадцать веков до Сковороды св. Максим Исповедник, философ огромной силы, следуя за св. Дионисием Ареопагитом, учил, что весь сотворенный мир есть откровение второго лика Св. Троицы, божественного Логоса. «Каждая вещь в мире имеет свою цель или идею; идеи отдельных предметов объединяются в высших и более общих, как виды в роде; последняя же цель всего есть Логос;. В Нем содержатся идеи всех предметов; Он же есть и начало всего. Он и открывается во всем, как первое начало и последующая цель каждой вещи. Нужно только... стараться проникнуть в скрытый в них более глубокий смысл; тогда познание каждой вещи обязательно будет приводить к познанию Логоса, как первой причины и последней цели всего существующего»[6].

Из этих основоположений св. Максим Исповедник делает колоссальной важности вывод. «Он особенно выставляет на вид одинаковое в принципиальном отношении значение откровения в природе и в Св. Писании. В природе открывается та же самая истина, что и в Писании. Кто действительно хочет познать истину, тот может познать ее и из природы, без помощи писаного Откровения»[7].

Обыкновенно понимание Природы как неписаного Откровения связывают с именем Шеллинга, развивавшего свои умозрения под влиянием Баадера и Бёме. Но мы видим, что истинная родина такого понимания — христианский Восток. И категорическая смелость, с какой идеи Природы как живого Откровения, в конечном смысле совпадающего с откровением писаным, провозглашается восточно — христианским логизмом, по силе не может быть сравниваема ни с какими утверждениями позднейших философов, ибо представители логизма, будучи отцами Церкви, а не частными лицами, брали на себя ответственность перед миллионами верующих и перед всеми грядущими веками. И, значит, провозглашая внутренне поэтическое, своеобразное христианское понимание Природы, как таинственного и безмерного Откровения второго Лица Пресвятой Троицы, отцы Церкви со смелостью своей сочетали соответствующую яркость и категорическую достоверность интуиции. Это была не отвлеченная мысль смелых метафизиков, а конкретные прозрения глубочайших и просветленных мистиков.

Итак, Природа есть Откровение, равноправное Откровению написаному, — вот самобытное и ответ

ственное положение восточно — христианского умозрения. Проблема «возможности Сковороды» с точки зрения этого положения становится легко и естественно разрешимой.

Если Природа есть Откровение божественных тайн и божественной Мудрости, тогда всякое постижение темных намеков Природы и осознание ее таинственных сил есть мудрость, идущая к человеку из глубин космической жизни. Приникание к Земле, чуткое улавливание Ее внушений, верность

космическому началу есть особый путь мудрости, ведущий туда же, куда ведет и восхождение путем подвига, руководимого написанным Откровением. Путь святых — это путь героической воли, благодатью и подвигом восхождения к Небу усвояющей обладание новой Землей. Скрытая мудрость Земли открывает возможность другого пути: сквозь феноменальное и призрачное поэтическим и мистическим чувством, т. е. чуткой восприимчивостью, узреть и постигнуть тайную устремленность Космоса к своему новому Лику. Постигаемое своей устремленностью как бы заражает постигающего, и чем глубже проникает душа, идущая по второму пути, тем сильнее сама она проникается естеством и состоянием того, что она постигает, и как бы пресуществляется. Это уже не мудрость гностика интеллектуала, это существенная просветленность души, одержимой любовью к Великому.

Мудрость Неба и мудрость Земли в какой-то безмерной дали, за всеми гранями наших скудных кругозоров совпадают в единой безмерности божественной Тайны, — вот прозрение великих отцов Церкви. Но совпадая где-то в безмерности, эти две мудрости всегда разделены для тех, кто исходит отсюда; в начальных стадиях они могут быть раздельны до враждебности, до полного взаимного отрицания. Но на стадиях высших они уже начинают понимать друг друга. Так, первые христиане называли мудрость Платона божественной, а философию греков таким же «детоводителем ко Христу», каким Библия была для евреев. Так, наоборот, Джотто, друг мудреца Земли Данте, поклоняется в бесчисленных фресках св. Франциску, или великий мудрец Земли Достоевский преклоняется перед святыней православия, художественно запечатляет преклонение это в старце Зосиме и тем доказывает всю искренность и глубину своего признания.

Сковорода идет через Землю к Небу, а не через Небо к Земле. Без веского послушания, своевольно и страстно, он на свой страх избирает путь личного постижения порядка и строя космической жизни. Он непрерывно вслушивается в тайный, немолчно в нем говорящий голос, он доверчиво принимает правду своих восторгов, видений и созерцаний. Из двух откровений — Природы и Библии — он в своем внутреннем самочувствии отдает безусловное предпочтение Откровению первому и второе принимает постольку, поскольку оно уясняется и пополняется смыслом из Откровения первого, непосредственно ему данного. Но такова была устремленность этого великого чудака к Истине, так высоко он взбирался в своих постижениях, что издали ему рисовалась неясными контурами небесная мудрость святых, и он подходил в величайшим прозрениям философов христианского подвига.

Не нужно обманываться поверхностными выводами. Сковорода любит церковные обороты речи, имеет склонность к библейским текстам. Но он глубоко светский человек. Он природен, а не церковен. Его мистика космична и антропологична, а не еkkлезиастична. Если краями своей мудрости он соприкасается с мудростью церковной, то только потому, что мудрость космическая в последнем своем определении совпадает с мудростью церковной.

Концепция св. Максима Исповедника об откровении в Природе дает нам возможность метафизически понять и принять Сковороду в его подлинном, целом и неискаженном виде. Она дает нам ряд метафизических терминов —

символов, в которых, и только в них, открывается возможность охарактеризовать ноуменальную основу его личности и его философии. То, на что намекает Ковалинский, здесь получает углубленное истолкование.

Пусть те, кто верит в ноуменальное, примут это истолкование как попытку историко — философского поиска корней философии Сковороды. Те же, для кого умопостигаемое дано раньше феноменального, без труда могут увидеть, что Бесчеловечность Сковороды, вселенскость его настроения, основной фон его личности и плюс, его философствования имеют глубокие ноуменальные корни, лучше всего могущие быть охарактеризованными в терминах восточно — христианского логизма.

II. «ПРОЛОГ НА ЗЕМЛЕ»

«Григорий (сын Саввы) Сковорода родился в Малой России Киевского наместничества, Лубенской округи, в селе Чернухах в 1722 году. Родители его были из простолюдуства: отец — казак, мать такого же рода»[\[8\]](#)

«Пролог на небе» дополняется «прологом на земле»! Метафизическая генеалогия своеобразнейшим образом сочетается с генеалогией физической.

Сковорода родился в *Малороссии начала XVIII столетия от казака и казачки*, — вот вторая основа личности Сковороды.

Чем была тогда Малороссия? Недавно присоединенная к России, она являла собой все признаки переходного быта. Отрешаясь от своего удалого, дикого, героического прошлого, она надевала на вольные плечи хомут гражданственности и вместе с Россией вступала на путь широкого усвоения западной цивилизации.

«В то время как оседлые переселенцы с «тогобочной» заднепровской Украины, убегая от притеснений поляков, заводились здесь хлопотливою домашней жизнью, вольными грунтами и пасечными угожьями, лесами и прудами с пышными сеножатыми, мельницами и винокурнями, распадающееся Запорожье не переставало тревожить их набегами отдельных отважных шаек. В это время уважаемый некогда запорожец, «рыцарь прадедовщины», считался уже многими наравне с татарами, являвшимися изредка из Ногайской стороны выжигать новорассаженные по берегам Донца и Ворсклы ольховые пристани и сосновые пустоши. Чугуев, где новейшие изыскания указывают следы печальной судьбы Остряницы, попавшего сюда около 1638 года, в половине XVIII столетия уже обзаводился «садом большим регулярным» и другим «за оградой, садом виноградным»[\[9\]](#).

В «юном, неутвердившемся еще обществе» отмирали начала старые, вековые, с трудом утверждались начала новые, только что посаженные в свежевспаханную почву. С одной стороны «извращение властей и всякого рода насильства частных лиц, богачей и дерзких проходимцев»[\[10\]](#), с другой — внешнее благополучие жителей деревень и местечек». «Покрытые сеном луговые сеножаты и облоги оправдают пред всяким род их хозяйства, — говорит один русский наблюдатель. Пастбища, обремененные великорослым и играющим скотом, наращивают цену к имуществу жилища».

Некультурность этого почти бродячего населения, не забывшего еще свою давнюю склонность к скитаниям, только что начинающего оседать, сочетается с изобилием Природы, щедро раздающей свои дары.

Если души человеческие, имеющие родиться, не сыплются с неба из решета, механически ниспадая куда попало, если есть глубочайшее соответствие между телом и душой человека, не случайно душа Сковороды облеклась в тело простолудина — малоросса начала XVIII столетия. Понимая душу по Аристотелю, как энтелехию физического тела — ἡ εντελέχεια πρῶτη τοῦ σώματος φύσιχου ὀργανιχου — мы в физическом факте облеченности духа Сковороды телом казака — малоросса начала XVIII ст. должны разглядеть коренные психические черты, некоторую характеристику его духа. Личность Сковороды есть индивидуальное целое, органически сочетавшее две стихии. Если душа его родилась в недрах космической жизни, понимаемой по концепции св. Максима Исповедника как Откровение божественного Логоса, то тело его родилось в стране варварской полукультуры, в стране стихийной природности. Если формой реального целого Сковороды было умпостигаемое логическое, то материей послужила грубая, своеобразная, стихийная плоть малоросса казака XVIII столетия. Сообразно с этим личность Сковороды сочетает крайности, соединение которых трудно представимо. Внутри, в глубине, он настроен вселенски, универсально. На периферии в некоторых внешних проявлениях он угловат, обособлен, почти сектант. Наряду с орлиными взлетами мысли и с окрыленностью созерцания — плоские, банальные соображения. Наряду с яркой, образной поэтической речью, иногда сверкающей молниеносной красотой, — церковнославянская загроможденность, уснащенная «подлыми» словечками. Простонародная речь базарной хаотичностью врывается в дифирамбически — восторженный, приподнятый тон изложения, и иератическая таинственность сменяется рассудочной силой какой-нибудь басенки. В мышлении Сковороды, сильном, глубоком и страстном, устремленном на извечную тайну жизни, есть элементы дурного провинциализма; а в его жизни, сосредоточенной, мудрой, праведной, дают о себе знать неукротенные капли казацкой крови, бурлящей, тоскующей, упрямой и хаотичной.

Если мудрость Сковороды выросла из его страстного и внимательного вслушивания в свою природу, то общий принцип Откровения через Природу у него должен был, в силу его казацкого «тела», принять своеобразно ущемленный и ограниченный вид. Вселенскость его основных стремлений иногда искажалась его периферией, и образ мудрого праведника переплетался с образом своевольного чудака.

Отмечая эти периферические черты духовного облика Сковороды и связывая их с его казацкой плотью, я сейчас же должен сказать, что теневая очерченность его периферии тонет в ярком свете его духовных богатств. Поистине достойно великого удивления, что сын грубой казацкой среды становится, быть может, образованнейшим русским человеком XVIII столетия, что, перелетая, подобно гениальному Эригене, века и пространства, Сковорода сквозь трескучий шум торжествующего рационализма XVIII столетия чутко различает затихшую мудрость античности и восточнохристианского умозрения.

«Он обыкновенно называл Малороссию матерью, — говорит Ковалинский, — а Украину теткой». Если «мать» и «тетка» наложили своеобразный отпечаток на духовный облик Сковороды, то величие Сковороды только вырастает в глазах исследователя оттого, что при таком родстве он сумел не только достигнуть уровня современной ему европейской философии, но и подняться выше ее, преодолев ратю своего века антично — христианским началом Логоса.

Мы отметили то, что считаем природно — стихийной и умопостигаемой основой личности Сковороды. Теперь мы можем перейти к рассказу о жизни Сковороды, ярко выразившей его личность и принесшей плод свой в его цельной, глубокой и оригинальной философии.

III. ГОДЫ ЮНОСТИ И УЧЕНИЯ

Родители его «имели состояние мещанское, посредственно достаточное, нечестностью, правдивостью, странноприимством, набожествам, миролюбивым соседством отличались в своем круге».

Сковорода унаследовал, таким образом, от родителей не только казацкую «плоть». Корень его «натуральных» добродетелей — здесь, в отцовском доме, как и подобает натуральным добродетелям, любящим родовую преемственность. Мать — Земля особой благосклонностью отметила дом Сковороды и украсила его лучшими своими дарами: «честностью, правдивостью, страннопреим — сгвом, богобоязненностью и миролюбием».

Отсюда с какой-то внутренней необходимостью вытекает, что «сын их Григорий, по седьмому году от рождения, приметен был склонностью к богопочтению, дарованием к музыке, охотой к наукам и твердостью духа. В церковь ходил он самоохотно на крилос и певал отменно приятно. Любимое и почти всегда твердое им пение был сей стих Иоанна Дамаскина: «Образу златому на поле Деире служиму, трие твои отроцы не брегоша безбожнаго веления».

Характерная черта: с этим стихом Дамаскина мы еще встретимся в жизни и в философии Сковороды. «Почти всегда твердый» семилетним Сковородой, он показывает, что некий решительный выбор, легший в основу всей дальнейшей жизни, был сделан Сковородой во младенчестве. Есть такие ноуменальные люди, уже в детстве осознающие свой жизненный путь и решительно его избирающие. Эта ноуменальность делает жизнь монолитной, необычайно цельной, но она же обуславливает отсутствие внешних событий и вместо пестрой красочной биографии дает углубленное житие однодума, упорно и сосредоточенно идущего к единой, детским сердцем почувствованной цели. Все события переносятся внутрь.

Можно догадываться, что в доме своем Сковорода пользовался полной свободой самоопределения. Никто не гнул его, никто не насиловал его детской воли; «по охоте его отец отдал его в киевское училище, славившееся тогда науками». Для казака это много. И если несмотря на «посредственно достаточное» состояние родители отправили Сковороду «по охоте его» в Киев, воля мальчика, очевидно, уважалась, принималась в расчет, и это не могло не отразиться благоприятно на выработке в нем сильного и упорного характера[11].

В училище Сковорода сразу же занял первое место. Он «скоро превзошел сверстников своих успехами и похвалами. Митрополит Киевский Самуил Миславский, человек отличной остроты разума и редких способностей к наукам, будучи тогда соучеником его, оставался во всем ниже его при величайшем соревновании своем».

«Тогда царствовала императрица Елизавета, любительница музыки и Малороссии. Дарования Сковороды к музыке и отменно приятный голос его подали случай быть ему выбрану ко дворцу в певческую музыку (капеллу), куда и отправлен он был при вступлении на престол государыни»^[12]. Двадцатилетний юноша попал в атмосферу пышной придворной веселящейся жизни.

«Придворным певчим было тогда неслыханно привольное житье. В то время были в зените славы Разумовские, украинцы по происхождению и по душе. Мальчиков, взятых ко двору за голоса, лелеяли, ласкали. В числе певчих были дети и значительных малороссийских панов, каковы Стоцкие, Головачевские. Старая, если их не возвращали на родину, они сохраняли важный, сановитый вид и гордились, нося звание певчих двора любимой императрицы»^[13].

Как отнесся Сковорода к новым условиям жизни? Увлёкся весельем, столь соблазнительным для его возраста? Потерял себя в призрачном шуме придворных празднеств? Жизнь раскинулась перед ним прельстительным образом сладкой праздности, приволья, обеспеченности, увеселений, обольщающий голос Сирен, о котором потом будет говорить Сковорода, явственно был услышан юношей, но чувство аскетической меры — один из лучших природных даров — заставило юношу отвернуться от искушения.

«Он не долго оставался там. Императрица скоро предприняла путешествие в Киев и с нею весь круг двора. Сковорода прибыл туда, при возвратном отбытии двора в С. Петербург, получив увольнение с чином придворного уставщика, остался в Киеве и паки начал учиться».

То, чем гордились вельможные паны Стоцкие, Головачевские, было молчаливо отвергнуто простолудином Сковородой. Паны Стоцкие, Головачевские принимали важный, сановитый вид, а Сковорода «паки начал учиться». У Сковороды на всю жизнь остался прекрасный голос; значит, увольнение из придворной капеллы он получил не за потерю голоса, а по собственному своему внутреннему побуждению.

В Киеве 22х летний Сковорода (императрица Елизавета предприняла путешествие в Малороссию летом 1744 года) «занялся ревностно еврейским, греческим и латинским языками, упражняясь притом в красноречии, философии, метафизике, математике, естественной истории и богословии».

Гесс де Кальве сообщает любопытный случай, относящийся к этому времени его жизни.

«Он совершенно не имел расположения к духовному званию, для которого, впрочем, преимущественно отец назначал его. И его нерасположенность возросла до такой степени, что он, замечая желание киевского архиерея посвятить его в священники, прибегнул к хитрости, притворился сумасбродным, переменял голос, стал заикаться. Почему обманутый архиерей исключил его из бурсы, как непонятного, и, признав неспособным к духовному званию, позволил

ему жить, где угодно. Этого-то и хотел Сковорода; будучи на свободе, он почитал себя уже довольно награжденным за несносные для него шесть лет, которые, впрочем, он совсем иначе употребил, нежели как думали все его окружающие. Он приобрел большие сведения в разных науках»[\[14\]](#).

Это сообщение ценно в двух отношениях. Во первых, оно определенно говорит, что Сковорода, вернувшись из Петербурга, поступил в бурсу и провел в ней целых шесть лет, усердно занимаясь и приобретая знания в разных науках. Во вторых, оно намекает на какое-то сгущенное душевное состояние. Очевидно, Сковорода, усердно занимаясь науками, в то же время охвачен был мучительным исканием. Иначе для чего ему было притворяться сумасшедшим? Что страшного в принятии священства для нормального воспитанника бурсы? К тому же ясная воля отца предназначала его к священству. Почему же шел он против воли отца, против желания архиерея. Нужно думать, что душевное состояние Сковороды в этот период его жизни (ему было около 28 лет) было таким, что ему страшно было сделать решительный шаг: принять священство. Ему, очевидно, все было еще неясно. Растущая личность, уже прислушиваясь к тайным волнующим голосам своего духа, отказывалась традиционно определиться на всю жизнь священником; а свою статью, свою роль, свою природу Сковорода еще не нашел. И он прибегает к хитрости, притворяется сумасбродным, искусно обманывает архиерея. Сам выход из затруднения характерен для психики Сковороды.

IV. ЗАГРАНИЧНОЕ СТРАНСТВИЕ

Итак, Сковорода вышел из бурсы. Архиерей, увольняя его, «позволил ему жить где угодно». Куда же направился дух Сковороды? Киева ему было мало. Мало и всей России.

«Он возжелал видеть чужие края». Это было около 1750 г. Когда зарождаются основные и сильные стремления духа, судьба всегда благосклонна к ним. Без всяких средств, как мог Сковорода надеяться осуществить свое желание? Но он возжелал, и «скоро представился повод к сему».

«От двора отправлен был в Венгрию, к Токайским садам, генерал майор Вишневский, который для находившейся там греко — российской церкви хотел иметь церковников, способных к службе и пению. Сковорода, известный знанием музыки, голосом, желанием быть в чужих краях, разумением некоторых языков, представлен был Вишневскому и взят им в покровительство». Случаем «воспользовался он всеохотно»¹

К сожалению, мы ничего не знаем о заграничных впечатлениях Сковороды.

В. В. Розанов говорит: «Можно ехать в Европу с пустым сердцем. Тогда в ней ничего не увидишь, кроме уличной ресторанной жизни».

Можно смело сказать, что не с пустым сердцем захотел ехать в Европу Сковорода. И потому привез он оттуда немало. Не удовлетворяя нашего любопытства, Ковалинский кратко говорит: «Путешествуя с сим генералом, имел он случай с позволением и с помощью его поехать из Венгрии в Вену, Офен, Пресбург и прочие окольные места, где, любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично славимыми тогда»[\[15\]](#).

Он старался «доставить себе знакомство и приязнь ученых, а с ними новые познания, каковых не имел и не мог иметь в своем отечестве.

«Он слушал университетские лекции тамошних знаменитых германских мужей и своими способностями и любовью к просвещению снискал себе всеобщее уважение».

Гесс де Кальве, лично знавший Сковороду, рассказывает о заграничных странствиях Сковороды несколько подробнее. «Он взял посох в руку и отправился истинно философски, т. е. пешком и с крайне тощим кошельком. Он странствовал в Польше, Пруссии, Германии, Италии, куда сопровождала его нужда и отречение от всяких выгод. Рим любопытству его открыл обширное поле. С благоговением шествовал он по сей классической земле, которая некогда носила на себе Цицерона, Сенеку и Катона. Триумфальные ворота Трояна, обелиски на площади св. Петра, развалины Каракальских бань — словом, все остатки сего владыки света, столь противоположные нынешним постройкам тамошних монахов, шутов, шарлатанов, макаронных и сырных фабрикантов — произвели в нашем цинике сильное впечатление. Он заметил, что не только у нас, но и везде богатому поклоняются, а бедного презирают; видел, как глупость предпочитают разуму, как шутов награждают, а заслуга питается подаванием; как разврат нежится на мягких пуховиках, а невинность томится в мрачных темницах».

Тон Гесс де Кальве не внушает доверия. Насчет Рима, очевидно, он сфантазировал. Но в общем, рассказ его мне кажется правдоподобным. Во первых, трудно себе представить Сковороду путешествующим иначе, чем «истинно философски», т. е. пешком. Для иного рода передвижения у него не было средств. Кроме того, далее мы увидим, что Сковорода всю жизнь странствовал, и всегда любимым способом передвижения для него был способ «истинно философский». Во вторых, «прочие окольные места» Ковалинского можно понять несколько распространенно и в район путешествия Сковороды включить Польшу, Пруссию, Германию, даже Северную Италию, ибо показания Гесс де Кальве уничтожить мы не можем. Из других мест его рассказа явствует, что ему были известны совершенно достоверные факты из жизни Сковороды, не упоминаемые Ковалинским. В третьих, общий результат путешествия, как он передается Гесс де Кальве, совпадает с тем, что мы можем почерпнуть из сочинений Сковороды. Сковорода никогда не превозносил заграницы, никогда не воздыхал о ней, как о какой-то родине света, противопоставляемой российскому мраку. Наоборот, он говорил, например, что счастье только внутри человека и не может быть достигнуто странствием по чужим сторонам. «Не за нужным, а за лишним за море плывут». Он с насмешкой говорит о славных училищах, в коих «всеязычные обучают попугаи». Он не поклонялся идолу заграницы и, как истинно свободный духом, учился, не сгибаясь, и приобретал сведения, не преклоняясь.

Как из Ковалинского, так из Гесс де Кальве мы можем сделать заключение о любопытной черте Сковороды. Генерал Вишневецкий брал его с собой в Венгрию «для находившейся там греко — российской Церкви», т. е., другими словами, на более или менее продолжительное время. Сковорода же вместо «службы» и «пения» начинает, с позволения Вишневецкого, странствовать. Но

вот, настранствовавшись и наполнившись «ученостью, сведениями, знаниями», Скворода «непрерменно пожелал возвратиться в свое отечество». С позволения ли Вишневого? Если генерал брал его для греко — российской Церкви, находившейся в Венгрии, в качестве певчего и знатока богослужения, каким образом Скворода вместо того, чтобы остаться в Венгрии, возвращается в Россию? Вряд ли с позволения генерала [16], вряд ли с его помощью! Как Скворода в свое время возжелал за границу, так, насытившись за границей, он возжелал на родину. И как тогда, вопреки эмпирическим условиям своей жизни, он нашел возможность поехать, так теперь, не считаясь с обстоятельствами и, может быть, обязательствами, Скворода возвращается в родную Малороссию. Скворода послушен только своему духу и чувствует себя, очевидно, нестесненным ничем внешним. Делает, что ему хочется, как ему хочется и когда ему хочется.

Период *Lehrjahre* (ученичества) кончается. Прежде чем идти дальше, постараемся разобраться в «учености» Сквороды, т. е. в характере и объеме познаний, вынесенных им из пребывания в бурсе и заграничного путешествия.

«Он говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и немецким языком и довольно разумел эллинской». Это уже перед путешествием. Что касается прекрасного знания немецкого языка, авторитет Ковалинского совершенно достаточен. Человек широкого образования, Ковалинский долго жил за границей и, очевидно, имел достаточно данных для суждения об «особливой чистоте» немецкого языка Сквороды. О прекрасном же знании латинского языка свидетельствуют все 77 писем Сквороды к Ковалинскому. Легко и изящно он сообщает своему другу на языке Цицерона не только свои идеи, — что сравнительно легко, — но и свои чувства и настроения, — что требует глубоких и фундаментальных познаний. Около пятнадцати писем к Ковалинскому и несколько стихотворений из цикла «Сад божественных песней» написаны дактилическим гекзаметром и читаются с легкостью и удовольствием.

Гесс де Кальве говорит, что, поступив в бурсу (на целых 6 лет), Скворода «занялся ревностно еврейским, греческим и латинским языками». При способностях Сквороды к языкам и при ревностном занятии он, очевидно, в значительной степени усвоил и еврейский язык. В его сочинениях мы не раз встречаем следы этих знаний, и если он приводит только отдельные еврейские слова, а не целые выражения, как по гречески, то, повидимому, только потому, что тем, кому он предназначал свои писания — главным образом Ковалинскому — еврейский язык был совсем неизвестен. Филологические дарования Сквороды, очевидно, были значительны и напоминают другие два примера редкой филологической одаренности в истории русской философской мысли. В. С. Печерина и В. И. Иванова. Знание нескольких языков открывало Сквороде возможность знакомиться со многими литературами. К сожалению, мы не знаем точно, в какой мере он использовал эту возможность. Он был далек от обычая тех ученых, которые нижний этаж своих сочинений делают более содержательным, чем верхний, и которым, по Гейне, даже ночью снится, что они пересаживают цитаты с одной грядки на другую. Он никогда не делает ссылки на прочитанные книги. Поэтому сделать вероятные заключения об объеме его познаний очень трудно. Можно заключить только, что познания эти были

обширны, ибо с детства уже Сковорода отличался выдающейся «остротой ума», а период ученичества у него был очень длинен: он учился до 30 лет. Кроме того уже из изложенных фактов биографии Сковороды видно, что воля к учению, воля к познанию у него была очень велика. То, что усваивал Сковорода, он усваивал основательно, ибо поверхностное чтение было противно его природе. В письме 76 м, указывая Ковалинскому, как нужно читать, он пишет: *Autores non nulti sed optimi legendi ac relegendi. Sed ordo? Sed delectus habendus; neque tan multa? Quam optima? Et multum legere oportet.* лучшее, и это лучшее читать много[17]. И далее он указывает подробно три *modu'sa excerptendi*: *Lemmata? Adversaria? Historica*. Если объем познаний Сковороды установить почти невозможно, то о характере их мы можем судить с достаточной полнотой, если примем во внимание намеки, рассыпанные в его сочинениях, и показания Ковалинского.

Сковороде влекла античность. И в античности *Theologia ethnica* — языческое богословие — «природные богопроповедники». Можно сказать, что для России XVIII ст. его знание антиков совершенно исключительно. Вряд ли в России XX столетия было столь много основательных «классиков», как Сковорода. Он знает «боговидца» Платона, Исократу, Демосфена, знает в подлинниках многих представителей досократовской философии, Эпикура, Аристотеля, знает Филона, Марка — Аврелия, Лукиана, Плутарха (которого называет *vir plenus fidei ac venistatus*); наконец, детально знает римскую литературу: Горация (которого называет «римским пророком»), Вергилия, Цицерона, Сенеку, Лукреция, Персия, Теренция.

Не менее античности привлекала внимание Сковороды патристика. Он изучал Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Исидора (Пелусиота?), Василия Великого, Евагрия (*та мовахи́а*), Августина.

Из «новых» его интересовали, как выражается Ковалинский, «относительные к сим», т. е. приближающиеся по духу к его любимейшим античным и первохристианским писателям. Кто именно, Ковалинский не говорит. А в сочинениях Сковороды мы встречаем скудные сведения о «новых»: о Ньюtone, системе мира Коперника, «циркуляции крови», электричестве, «астрономских обсерваториях».

Позднее центром изучения становится Библия, которую он, очевидно, читает и на еврейском языке. Новый Завет он читает в подлиннике и в многочисленных письмах к Ковалинскому цитирует всегда по гречески. Отдавая себе отчет в характере познаний Сковороды, мы должны сказать, что его отличает редкое благородство вкуса. Самостоятельность его выбора поразительна. Он путешествует по Европе, переживавшей в то время, можно сказать, восторг рационализма. Он знакомится с учеными и старается извлечь из них как можно больше познаний. И в результате он ни малейшего внимания не уделяет господствующим в Европе умственным настроениям. Еле прикоснувшись к шипучему кубку европейского Просвещения, он скромно и молчаливо отодвигает кубок, как бы говоря: это не для меня, и жадно припадает к мудрости античной и восточно — христианской.

Внутренняя самостоятельность выбора сочетается с внешним упорством воли.

Обыкновенный бурсак, пользуясь всеми учебными пособиями и средствами бурсы, конечно, не может, выходя из нее, легко владеть тремя языками — латинским, немецким и греческим — и «довольно разуместь» и еврейский. Если с патристикой ознакомиться Сковорода должен был в качестве бурсака, то любить особенно и преимущественно Оригена, Дионисия,^[18] св. Максима не могли научить Сковороду наставники бурсы, ибо первый из названных писателей был под подозрением и считался почти еретиком, а два последние, глубоко авторитетные в древности (И. Дамаскин в своем богословии, легшем в основу всех православных догматик, часто ссылается на Дионисия Ареопагита), очень мало популярны у рядовых представителей православия, и потому даже патристику Сковорода изучал по своему собственному выбору. А античная литература, *Theologia ethnica*? Она, конечно, изучена Сковородой совершенно самостоятельно, упорным личным трудом. Итак, несмотря на «киевское училище, славимое науками», несмотря на шестилетнее пребывание в бурсе и заграничное странствование, Сковороду нужно считать в значительной мере самоучкой. Своими обширными познаниями Сковорода обязан главным образом себе.

Прекрасно зная языки, «он любил всегда природный язык свой и редко понуждал себя изъясняться на иностранном; эллинский предпочитал всем иностранной». В этой фразе Ковалинский хорошо передает верность Сковороды своей природе, соединенную с глубоким и тонким вкусом, предпочитающим греческий язык всем остальным.

V. НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ

Итак, насытившись за границей, обогатившись нужными познаниями, Сковорода пожелал возвратиться в свое отечество.

«Надеясь всегда на проворство ног, он пустился назад. Как забилося сердце его, когда он издали увидел деревянную колокольню родимой своей деревушки! Вербы, посаженные в отеческом дворе тогда, когда он был еще дитятею, распростирали свои ветви по крыше хижины. Он шел мимо кладбища; тут большое число новых крестов бросало длинные тени. «Может быть, многих, — думал он, — теперь заключает в себе мрак могилы!» Он перескочил через ограду, переходил с могилы на могилу, пока, наконец, поставленный в углу камень показал ему, что уже нету него отца. Он узнал, что все его родные переселились в царство мертвых, кроме одного брата, коего пребывание было ему неизвестно».

Скудный рассказ Гесс де Кальве ничего не говорит о впечатлении, произведенном на Сковороду потерей близких. Мучительное искание Сковороды еще не нашло исхода, и смерть всех родных, очевидно, увеличив и без того тяжелое его душевное состояние, не поразила его особенным, специфическим горем личной разлуки с людьми, несомненно, бывшими ему дорогими.

Повидимому, уехал^[19] он за границу прямо из Киева, не повидавшись с родными, и, когда вернулся, не застал их уже в живых.

Какой-то странной печалью звучат слова Гесс де Кальве: «Побывавши в родимой деревушке, он взял опять свой страннический посох и многими обходами пошел на Харьков». Осиротелым и скорбным представляется мне это блуждание Сковороды из родной деревушки в Харьков.

«Отделенный ото всего, Сковорода остался один и был подобен кольцу, выброшенному из цепи человечества».

«Он на родине стал чужим», говорит и Снегирев.

Начинается десятилетний период одиночества, отъединенности от людей, ухода внутрь. Скорода всегда был сосредоточенным, живущим более внутренней, чем внешней жизнью, но в этот период искание обостряется, разлад с собой увеличивается, душевный мрак и хаос сгущаются, и, прежде чем найден был выход, пришлось долго идти стезей страдания и томления.

Прежде чем мы попытаемся дать себе отчет во внутреннем состоянии Сковороды, сообщим немногие внешние факты, известные нам, в обстановке которых начал Сковорода этот период особенной внутренней сосредоточенности.

По дороге в Харьков, в то время как он без определенной цели «с дальними обходами» блуждал туда и сюда, с ним произошел характерный случай.

«Возвратясь из чужих краев, наполнен ученостью, сведениями, знаниями, но с пустым карманом, в крайнем недостатке всего нужнейшего, проживал он у своих прежних приятелей и знакомых. (Очевидно, «дальние обходы» Гесс де Кальве и обозначают эти переходы от одного приятеля или знакомого к другому).

Как и сих состояние не весьма зажиточно было, то искали они случая, как бы употребить его труды с пользой его и общественной. Скоро открылось место учителя поэзии в Переяславле, куда он и отправился по приглашению тамошнего епископа. Сковорода, имея тогда уже более основательные и более обширные познания, нежели каковы были тогда в училищах провинциальных, написал рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной так новым образом, что епископу показалось странным и несообразным прежнему старинному обычаю. Епископ приказал переменить и преподавать по тогдашнему обыкновенному образу учения.

Сковорода, уверен будучи в знании своем и точности дела сего, не согласился переменить и оставить написанные им правила поэзии, которые были простые и вразумительные для учащихся, да и совсем новое и точное давали понятие об оной. Епископ требовал от него письменного ответа образом судебным через консисторию, для чего он не выполнил повеления. Сковорода ответствовал, что он полагается на суд всех знатоков в том, что рассуждение его о поэзии и руководство, написанное им, есть правильное и основанное на природе сего искусства. Притом в объяснении прибавил латинскую пословицу: «Alia res sceptrum, Alia plectrum, т. е. одно дело пастырский жезл, а иное пастушья свирель».

Епископ на докладе консистории сделал собственноручное распоряжение: не живяше по среде дому моего, творяй гордыню. Вслед за сим Сковорода изгнан был из переяславского училища».

«Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной» не дошло до нас, и мы не можем судить о достоинстве его. Легкость, с которой Сковорода написал его, показывает, как обширны были его познания в этой специальной области, а оригинальность его мысли засвидетельствована раздражением епископа.

Снегирев, пользовавшийся «сведениями об украинском философе от двух почтенных мужей, лично его знавших», говорит, что Сковорода написал свое «Рассуждение», «руководимый исследованиями Тредьяковского и Ломоносова»^[20]; архиерей же ямба Ломоносова предпочитал силлабические стихи Симеона Полоцкого. В таком случае нельзя не отметить научного и эстетического вкуса Сковороды, который новаторски положил в основу своей поэтики высокую оценку своего гениального современника и так был уверен в ней, что не побоялся стойко ее защищать перед епископом, от которого зависела его судьба.

«С пустым карманом, в крайнем недостатке всего нужнейшего» он несколько не испугался^[21] перспективы быть изгнанным и властному повелению епископа противопоставил не менее властное самочувствие. Епископ назвал это «гордыней», Ковалинский — твердостью духа. Мне кажется, правы оба. Твердость и правота Сковороды вообще облекалась в гордую форму.

Попытка «устроиться» (впрочем характерно, что не сам он «искал случая употребить свои труды с пользой себе и обществу», а искали за него друзья, и согласие Сковороды, очевидно, диктовалось нежеланием их стеснять, ибо «состояние сих не весьма достаточно было») оказались неудачной. Самобытная натура Сковороды заключала в себе какуюто первичную неприспособленность к общему укладу окружающей жизни и требовала от него совершенно самостоятельного и оригинального жизненного пути.

Вторая попытка, скоро им сделанная, также кончилась неудачно.

После изгнания из училища материальное положение Сковороды было очень неважное.

«Недостатки стесняли его крайне, но нелюбостыжательный нрав его поддерживал в нем веселость его. Он перешел из училища жить к приятелю своему, который знал цену достоинств его, но не знал стеснения нужд его. Сковорода не смел просить помощи, а приятель не вздумал спросить его о надобности. Итак, переносил он нужды скромно, молчаливо, терпеливо, безропотно, не имея тогда как только две худые рубашки, один компотный кафтан, одни башмаки, одни черные гарусные чулки.

Не в далеком расстоянии имел жительство малороссийский знаменитый дворянин Стефан Тамара, которому потребен был учитель для сына. Сковорода одобрен был ему от знакомых и приглашен им в деревню Каврай, где и поручен ему сын в смотрение и науку.

Старик Тамара от природы имел великий разум, по службе обращаясь с иноземцами, приобрел нарочитые знания, однако придерживался многих застарелых предубеждений, свойственных грубого воспитания людям, которые смотрят с презрением на все то, что не одето в гербы и не расписано родословиями. Сковорода начал раньше возделывать сердце воспитанника своего и, рассматривая природные склонности его, только помогать природе вращению направлением легким, нежным, нечувственным, а не безвременно

обременять разум его науками, и воспитанник привязался к нему внутренней любовью.

Целый год продолжалось обращение его с сыном, но отец никогда не удостоивал учителя ни одним словом разговора, хотя всякий день за столом он с воспитанником бывал у него».

Сковорода был самолюбив.

«Чувствительно было такое унижение человеку, имевшему в низкой простоте благородное сердце; но Сковорода сносил все это и несмотря на презрение и унижение его исправлял должность свою по совестной обязанности.

Договор был сделан на год, и он хотел сдержать свое слово.

В одно время, разговаривая с воспитанником своим и видя любовь его к себе, а по сему обращаясь с ним откровенно и просто, спросил его, как он мыслит о том, что говорили. Воспитанник в тот случай ответил неприлично. Сковорода возразил ему, что он мыслит о сем, как свиная голова. Служители тотчас отнесли к госпоже, а барыня мужу [22]. Старик Тамара, ценя все-таки учителя, но уступая жене, отказал ему от дома и от должности; и при отпуске его, в первый раз заговоря с ним, сказал ему. Прости, государь мой! Мне жаль тебя!».

«Сковорода остался без места, без пропитания, без одежды, но не без надежды. Убог, скуден, нуден приехал он к приятелю своему, одному сотнику переяславскому, человеку добродушному и страннолюбивому. Тут нечаянно представился ему случай ехать в Москву с Калиграфом, отправлявшимся в московскую академию проповедником, с которым он, как приятель его, и поехал; а оттуда в Троицкую Сергиеву лавру, где был тогда наместником многоученный Кирилл, бывший после епископом Черниговским. Сей, увидя Сковороду, которого знал уже по слухам, нашел в нем человека отличных дарований и учености, старался уговорить его остаться в лавре для пользы училища; но любовь его к отечественному краю отвлекала его в Малороссию. Он возвратился паки в Переяславль, оставя по себе в лавре имя ученого и дружбу Кирилла».

Характерно это бесцельное путешествие в лавру. Для чего он поехал? «Нечаянно» представился ему случай И если он поехал в лавру за чемнибудь, почему он в ней не остался! Его там признали, расположены были к нему дружественно, его просили остаться для пользы «училища» (т. е. академии). Он мог бы использовать свои обширные познания и найти определенное жизненное дело. Но его потянуло на родину. Только что он уехал из Малороссии, и его опять тянет обратно. Очевидно, он находится в нерешимости и тоске. Неизвестно, зачем предпринимает далекое путешествие, неизвестно, зачем возвращается назад. Душа его томится и ищет.

События, только что рассказанные, охватывают по крайней мере два — три года. И все они, начиная с эпизода с составлением «Поэтики» и кончая путешествием в лавру, носят неопределенный характер. Видно, что душа Сковороды не в этих внешних фактах, а где-то далеко.

VI. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУШЕВНОГО СКЛАДА

Где же душа его?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, попробуем разобраться в психике Сквороды, т. е. в основных элементах его душевного склада. Ненависть переходит в любовь, и гордость усилием воли может преображаться в смирение, подобно тому как железо темное и холодное упорным огнем превращается в жар и пылание. Но как раскаленное железо остается железом и не есть то же, что раскаленная медь или раскаленный минерал, так точно основные черты индивидуальной психики, образующие характер, остаются неизменными, в полной независимости от того, что преступник обращается в святого или гонитель Савл в апостола Павла. Апостол Павел есть таинственный и благодатный расцвет природы гонителя Савла. Упорное, холодное и темное железо характера Савла огненной силой божественной любви раскаляется до степени пылающего, излучающего снопы света и жара характера апостола Павла.

В этом смысле можно говорить об основных чертах психики данного человека, независимо от духовного состояния, в котором он находится. Возможен анализ душевной статики, сравнительно независимый от анализа душевной динамики. И душевная динамика, т. е. процесс того или иного становления, энергического и динамического самоопределения личности, может быть понята в полной мере, если мы отчетливо представляем душевную статику данного человека, т. е. основные черты его душевного склада.

Непосредственно после описания путешествия в лавру Ковалинский говорит о Сквороде: *«Дух его отдалял его от всяких привязанностей, и, делая его пришельцем, присельником, странником, выделял в нем сердце гражданина всемирного, который, не имея родства, стяжаний, угла, где голову преклонити, сторицею больше вкушает удовольствий природы, простых, невинных, беззаботных, истинных, почерпаемых умом чистым и духом несмущенным в сокровищах Вечного».*

Эти слова прекрасны. Они полны музыки, много говорящей тем, кто умеет слышать. Ковалинский, такту и чуткости которого мы не перестаем изумляться, знал Сквороду ближе всех, и его слова о внутреннем status`e Сквороды полны для нас глубокой авторитетности. Но мы сейчас постараемся доказать, что ошибается тот, кто думает, что в приведенных словах Ковалинского звучит идиллия. Идиллия не к лицу своевольному и хаотичному Сквороде. Скворода мне рисуется как характер трагический, волею благосклонной судьбы нашедший исход. Внутренняя и молчаливая трагедия духа — вот что шевелится, как укрощенный хаос под светлой гармонией, о которой свидетельствует Ковалинский, очевидно, несколько ошибочно приурочивая гармонию эту именно к данному периоду жизни Сквороды. Скворода пережил и нашел светлый очищающий катарзис, но характер и подлинность исхода нам станут ясны, если мы сможем заглянуть в то, из чего вышел Скворода, в то, что с некоторым преувеличением может быть названо «подпольем» Сквороды, или, лучше, темной, стихийно — природной, хаотической основой его характера. Дополнять Ковалинского мы осмеливаемся, лишь основываясь на свидетельствах самого Сквороды. А эти свидетельства мы находим в цикле его стихотворений, носящем заглавие «Сад божественных песней». Странно, что ни один исследователь жизни и философии Сквороды не обратил внимания на

«Сад божественных песней». Здесь данные огромной внутренней ценности сочетаются с точностью датировки. Многие стихотворения точно помечены местом и временем написания. «Сад божественных песней» состоит из тридцати стихотворений. Это лирика Сковороды, торжественная, величавая и правдивая. Не входя в эстетический разбор «Песней» Сковороды, скажу только, что это настоящие песни, а не просто стихи. Они предназначались для пения^[23], иногда в несколько голосов, сопровождаемого игрой самого Сковороды на разных инструментах — флейте, сопилке, бандуре, скрипке, флейтраверсе, гусях — и, конечно, в таком виде сильно выигрывали. По словам Ковалинского, они исполнены были «гармонии простой, но важной, проникающей в душу»^[24].

Посылая одну песню Ковалинскому, Сковорода говорит: *habet certe scintillam intus*». Действительно песни Сковороды переполняются искрами подлинного лирического вдохновения и в этом смысле являются первостепенным психологическим документов. Сам Сковорода подтверждает эту документальность. Посылая одно из (худших) своих стихотворений Гервасию Якубовичу, *Est quidem nostrum carmen prope rusticanum ac humi repens... sed nil moror, quam set vulgare atque ignobile, modo sincerum, candidum, simplex. Quidquid hie dictum, non vi, non metu, sed benevolentia expressum* Сковорода пишет: *Est quidem nostrum carmen prope rusticanum ac humi repens... sed nil moror, quam set vulgare atque ignobile, modo sincerum, candidum, simplex. Quidquid hie dictum, non vi, non metu, sed benevolentia expressum* «Стих наш почти деревенский и ползет по земле... Он незначителен, обыкновенен — это меня не смущает, раз он искренен, правдив, прост."То, что здесь сказано, выражено без принуждения, не из страха, по внутренней охоте».

Искренность, правдивость, сердечная простота песен Сковороды вне всякого сомнения. Вот почему к каждой малейшей черточке лирического самосвидетельствования Сковороды мы относимся как к глубоко важному документу и с полнейшим доверием.

«Сад божественных песней» открывает нам душу мятущуюся, глубоко скорбную, исполненную воли страстной, хаотической, трудно насытимой.

Ах ты тоска проклята! о докучлива печаль!

Грызешь меня из млада, как моль платье, как ржа сталь.

Ах ты скука! А ты мука! Люта мука!

Где ни пойду, все с тобою везде всякий час,

Ты как рыба с водою, всегда возле нас.

Ах ты скука! Ах ты мука! Люта мука!

Зверяку злу заколешь, если возьмешь острый нож,

А скуки не поборешь, хоть меч будет и хорош...

Христе, ты меч небесный в плоти нашел ножнах,

Услыши вопль наги, слезы, пощади нас в сих зверях.

И кончается стихотворение почти заклинанием: Прочь ты скука! Прочь ты мука с дымом, чадом.

Это не простая скука, известная, как мимолетное настроение, каждому человеку. Она так глубоко внедрилась в Сковороду, что ее можно назвать одной из стихийных черт его характера. Она всегда с ним, везде, всякий час, она уже с детства грызет его душу, грызет непрерывно и больно; он чувствует себя

бессильным бороться с нею, свирепствующею в нем как дикий зверь; она исторгает в нем вопль, слезы.

Это не легкая тень от мимоидущего облака, это — густой, мрачный туман беспросветного настроения, мука с дымом, с чадом. Невольно вспоминается «серый карлик», «серый философ» Печерина, или скука, безжалостно терзавшая Вл. Соловьева. Только сила скуки Сковороды превосходит силу скуки и Печерина, и Соловьева.

Если это стихотворение лирически берет скуку в момент наивысшего ее настроения и потому может показаться нехарактерным для обычного настроения Сковороды, то мы имеем другое свидетельство Сковороды о скуке в письме к Ковалинскому. Здесь он говорит не в момент одержимости ею, а как о событии прошлом, и вот в каких сильных словах.

«Моя теперь *rusticatio* в Куреже. *In solitudine non solus? In otio negotiotura integer, in absentia praesens, in jactura integer, in tristitia paractus?* Вы все понимаете, разве *in jacturasint: id est* растерялся; поверьте, только нечаянный вихрь выхватил меня с Купянских степов, что кроме ютки да бурки кирейной ничего не взял. Об этой буре после поговорим. А *negotiositas* моя вся состоит... да ведь вы ж знаете... в борьбе со скукою. Если бы кто посторонний это прочитал, без сомнения сказал бы: черт тебе виноват, если добровольно от всех дел убегаешь.

Смешны мне, душа моя, эти умишки! Они не рассуждают, что бес скуки подобен да и есть он внутренний вихрь, кой тем бурнее порывает, чем легче перо или очеретину схватит и чем долей за легкостью свою подается ему, тем беспокойнее станет в то время, когда импет по импете (очевидно, натиск за натиском, от лат. *impetus*) стремительнее рождается, рассекая как прах и обращая без конца как л иствие вожделения души нашей, волнующейся и неутвержденной. Да и кроме того они только по тих мест разумеют скуку, пока она нас принуждает т (*ut Horatius tuus ait*) *multa jaculari brevi aevo. Atque isthuc ipsum torqueri hoc daemone*. И что есть скука, разве не удовольствие? Коль же она везде во всем разлилась» [25] Тут уже скука принимает грандиозные размеры, она, как буря, внезапно налетает на ничего не ожидающего Сковороду и в буквальном смысле гонит его как какую-то щепку. С Переяславских степей перекидывает в Куреж с такой стремительностью, что он бежит без оглядки, еле успев захватить «ютку да бурку». И в это время внутри его — ад; желания в безысходности крутятся «как листовие», и вихрь сечет, сотрясает неутвержденную душу.

Очевидно, в душе Сковороды есть щели и дыры, и дыхание ада, врываясь опустошительной бурей, легко опрокидывает все усилия его выбраться на твердую почву.

«Подобное познается подобным». Имея хаос в душе, Сковорода хорошо постигал хаос человеческой жизни. Отсюда глубоко пессимистический склад его мироощущения.

«Мир сей прескверный», «проклятый», «он есть темный ад», «блудница».

Он говорит:

Знаю, что наша жизнь полна суетных врак,

Знаю, что преглупая тварь в свете человек,

Знаю, что чем живет, тем горший он дурак,

Знаю, что слеп тот, кто закладает себе век.

Род людской он называет *stultissimum genus hominum*. «Истинно добрый человек, т. е. христианин, реже встречается, чем белый ворон. Чтобы его найти, немало нужно фонарей Диогена». (*Vere bonus homo, id est Christianus, corvo est rarior albo. Quern ut invenias multum tibi laternis diogenicis est opus*¹ Он «ненавидит людей лживых, пустых, двуличных больше, чем Тартар». Но что же делать, если мир наш в большинстве состоит из подобных людей?

*Christianus, corvo est rarior albo. Quern ut invenias multum tibi laternis diogenicis est opus*¹. Сквозь внешнее он презирает внутреннее, сквозь «*umbratica*»[\[26\]](#) — *realia*.

Мир сей являет вид благолепный,
Но в нем таится червь неусыпный.
Горе ти мире! Смех вне являешь,
Внутри же душою тайно рыдаешь.

Эти тайные слезы мира, о которых впоследствии будет гениально петь Тютчев, уже подслушаны Сковородой, и подслушаны потому, что в его собственной душе рыдало что-то стихийное.

Проживи хоть триста лет, проживи хоть целый свет,
Что тебе то помогает,
Если сердце внутри рыдает?
Завоюй земный весь шар, будь народам многим царь,
Что тебе то помогает,
Аще внутри душа рыдает?
И подобно тому, как скука во все проникает, так вездесуща печаль.
Ведь печаль везде летает, по земле и по воде,
Сей бес молний всех быстрее, может нас сыскать везде.
Славны, например, герои, но побиты на полях.
Долго кто живет в покое, страждет в старых тот летах.
Количество зла в мире ужасает Сковороду.
Видя жития сего я горе,
Кипящее как Чермное море
Вихром скорбей, напастей, бед,
Расслаб, ужаснулся, поблед.

О горе сущим в нем! Эта глубокая скорбь Сковороды замечательна. Он носил ее в то время, когда в Европе торжествующий рационализм договорился до «Теодицеи» Лейбница, провозгласившей наш мир «лучшим из возможных миров». И если в конце 50х годов Вольтер восстал против лейбницианского оптимизма в своем «Кандиде», то как бледней и холоден пессимизм Вольтера в сравнении с глубочайшим пессимизмом Сковороды, в это же самое время вслушивавшегося в неизъяснимой тоске в тайные рыдания мира. За много десятилетий Сковорода предвосхищает пессимизм начала девятнадцатого столетия и, как увидим ниже, о вале говорит в не менее сильных и ярких выражениях, чем Шопенгауэр, столь гордившийся, и справедливо гордившийся открытием воли посреди всеобщего интеллектуализма.

Мировой разлад, который почувствовал Сковорода через разлад и хаос своей собственной души, вызывает у него сильные слова:

Кто мне даст слез, кто даст мне ныне дождевны,
Кто мне даст моря? Кто даст мне реки плачевны?
Да грех рыдаю в слезах неисходных
Не почивши.
Иссушил очи адский грехов моих пламень,
Сердце ожесточенно, как адамант камень.
Несть мне ток слезный,
Дабы болезни
Жгущи внутрь уду
Можно отгуду
Изблевати.
Ты, источников в горах раздергший проходы
И повесивый горе превыспренны воды,
Зрак вод наполни,
Да льют довольны,
Сердцу коснися,
Да ошутится
Утех отче...

Хаос разлада и внутренней неутоленности жжет Сковороду как адский пламень. Каменея, сердце ожесточается. Замечателен образ: Тот, Кто в горах раздирает проходы источникам, пусть даст внутреннему мучению Сковороды изойти в неисходных рыданиях, пусть даст болезни, внутренне сжигающей его, выход через обильные слезы. Сердце Сковороды переполняется мукой, не могущей даже реализоваться в рыданиях и слезах. И слез, и рыданий он просит как облегчения, и пусть слезы будут долгими, бесконечными, только бы в них нашла какой-нибудь выход спертая, сгущенная скорбь его духа.

Перед нами открывается то, что сам Сковорода называет «сердечными пещерами». В этих пещерах, темных, непроницаемых, полных мрака и мрачности, волнуется и дышит первооснова космического хаоса — злая, ненасытная воля.

Правду Августин певал: ада нет и не бывал^[27].

Воля ад твоя проклята,

Воля наша пещь нам ада.

Зарежь ту волю, друг, то ада нет, ни мук.

Воля! О насытый ад!..

День ночь челюстями зевашь.

Всех без взгляда поглощаешь...

Убий злую волю в нас!..

Эта злая, слепая («без взгляда») воля бурлит и свирепствует в Сковороде, наполняя его бесконечными желаниями. Сковорода понимает всю отрицательную «дурную» бесконечность этой потенции духа. Нельзя бездны океана горстью персти забросать.

Нельзя огненного стана скудной капле прохладать.

Возможет ли в темной яскине гулять орел?

Так, как в поднебесный край вылетит он отсель, Т

ак не будет сыт плотским дух.

Бездна дух есть в человеке, вод всех ширший и небес.

Не насытишь тем во веки, что пленяет зрак очес.
Отсюда то скука, внутри скрежет, тоска, печаль,
Отсюда несытность, из капли жар горший встал.
Знай: не будет сыт плотским дух.

О роде плотский! невежды! доколе ты тяжкосерд?
Повзведи сердечны вежды! Взглянь выпрсь на
небесну твердь.

Чему ты не ищешь знать, что то зовется Бог,
Чему ты толчешь, чтоб увидеть Его ты мог?
Бездна бездну удолит вдруг.

Бесконечная воля ненасытима, и, будучи бездной, превосходящей океаны и небеса, она может найти покой лишь в бездонности Божества, в актуальной бесконечности Абсолютного.

Все же плотское пожирается несатытым адом воли и обращается в скуку, в скрежет, тоску, печаль. В зависимости от этого моря неусыпной воли, наполняющей «сердечные пещеры» Сковороды, душа Сковороды постоянно жаждет, постоянно стремится к утолению и насыщению, постоянно ищет покоя.

О покою наш небесный!

Где ты скрылся с наших глаз?

Ты наш обще всем любезный, в разный путь разбил ты нас.

За тобою то ветрила простирают в кораблях,

Чтоб могли тебе те крила по чужих сыскать странах.

За тобою маршируют, разоряют города,

Целый век бомбардируют, но достанут ли когда?

Ах, ничем мы недовольны: се источник всех скорбей!

Разных ум затеев полный — вот источник мятежей!..

Искание покой здесь возводится в метафизический принцип человеческой жизни: и корабли рассекают море, и войска берут города — все в поисках небесного покоя. Чувствуя со всех сторон волны хаотической воли, Сковорода страстно ищет *камня, Петры, берега, пристани*. Челнок мой бури вихрь шатает,

Се в бездну, се выпрсь ввергает!

А несть мне днес мира.

И несть мне навклира.

Се море мя пожирает!

Гора до небес восходит;

Другая до бездн нисходит;

Надежда мне тает,

Душа исчезает.

Ждах — и се нест помогая!

О пристанище безбедно,

Тихо, сладко, безнаветно!

О Марин сыне!

Ты буди едине Кораблю моему бреггом.

Ты в корабле моем спиши.

Восстани! Мой плач услыши!

Ах! Запрети морю.

Даждь помощь мне скору.
Ах! Восстани, моя славо!
Избави мя от напасти,
Смири души тленны страсти:
Се дух мой терзают.
Жизнь огорчевают.
Спаси мя, Петра, молюся!

И мы увидим в дальнейшем, что цикл символов, особенно властных над мышлением Сковороды, естественно группируется вокруг основного символа «Петры».

Алканье, жажда так мучат Сковороду, что момент достижения ему почти всегда рисуется как насыщение.

А как от грехов воскресну, как одену плоть небесну,
Ты во мне, я в тебе вселюся,
Сладости той насышуся
С тобою в беседе, с тобою в совете.

Как дня заход, как утра всход

О! се златых век лет! Он находит прекрасный образ для своей неутолимой жажды.

Объяли вкруг мя раны смертоносны;

Адовы беды обошли несносны!

Наяде страх и тьма. Ах година люта!

Злая минута!

Бодет утробу терн болезни твердый,

Скорбна душа мне, скорбна даже до смерти

Ах, кто мя от сего часа избавит?

Кто мя исправит?

Так африканский страждет елень скорый:

Он птиц быстрее спешит на горы,

А жажда жжет внутрь, насыщена гадом

И всяким ядом...

Скука, которая есть как бы изжога воли, поглощающей то, что не может волю насытить и удовлетворить, хаотическая расстроенность духа, ожесточенная окаменелость сердца, — все это признаки болезненного состояния. Это — мертвенность, сковывающая жизненные силы духовного организма. Сковорода рвется из этой мертвенности, и первый порыв состоит в ее осознании. Он чувствует себя мертвым и как бы лежащим в гробу. В Страстную Субботу он пишет:

Лежишь во гробе, празднуешь субботу

По трудах тяжких, по кровавом поту...

О новый роде победы!

О сыне Давидов!

Сыне Давидов, Лазаря воззавый...

Убий телесну и во мне работу!

Даждь новый род сей победы,

О сыне Давидов!..

Отсюда рождается новый порыв, существенный и значительный. Воскресение после Голгофы. Дабы воскреснуть, страждущий дух Сковороды добровольно ищет распятия. Мертвенность свою он хочет вознести на крест, дабы там получить исцеление.

В Пасхальные дни, в дни светлой, космической радости, вот чего просит душа Сковороды: Веди меня с Тобою в горний путь на крест.

Рад я жить над горою, брошу долню перст...

Сраспнимое тело, спригвозди на крест,

Пусть буду аз вне не целой, дабы внутрь воскрес.

Пусть внешний мой иссохнет,

Да новый внутрь цветет; се смерть животна.

О новый Адаме! О краснейший сын!

О всего светный сраме! О буйства Афин!

Под буйством твоим свет,

Под смертью — жизнь без лет. Коль темный закров!

Эта жажда распятия и есть поворот от мрака к свету, — поворот, естественно находимый душой, страдания которой дошли до предела, ей свойственного. Этот порыв необычайно характерен для Сковороды. Гоголь, когда страждущий дух его осознал свою первородную мертвенность, в ужасе бросился к Церкви. Это — путь героический, необычайно ценный, почти универсальный. Так обращаются к Церкви тысячи самых простых людей, так обращаются к Церкви и одинокие, утонченные души Гюисманса, Бодлера.

Но Сковорода не обращается к Церкви. Он в Нее верит, но он не идет к священнику, чтобы облегчить свою душу исповедью и покаянием; он не подчиняет жизнь своим правилам духовной гигиены, т. е. церковному посту и аскетическим управлениям, для того, чтобы умирить хаос своей души. Он не идет в монахи, чтобы строгостью послушания получить власть над своим мятежным и своевольным духом.

Мы еще будем иметь случай поговорить об отношении Сковороды к Церкви, теперь же только отметим, что исцеления ищет он не в Церкви, а в себе, что в исканиях своих он идет не стезею послушания и смирения, а стезею дерзновенного личного утверждения своей тайной природы. Сораспяться он хочет не по церковно — мистическим мотивам, а только для того, чтобы «внешний» его иссох, чтобы в страданиях он обрел в себе, сам обрел, нового, тайного, скрытого в нем человека. Вяч. Иванов говорит.

И по Земле, по цветоносной, много,

Братя, любви Гоглоф святых:

Кущи дерев ждут ваших рук простертых,

Терние ждет багряных роз!

Земля имеет свои Голгофы, которые находятся в тайном созвучии с евангельской, Небесной Голгофой, но не сливаются с нею, образуя самостоятельный мистический факт в духовной жизни человечества. Голгофа, которую возжелал дух Сковороды, это — Голгофа Земли, а не Голгофа Неба, — вот отчего, ища креста и распятия, Сковорода не выходит из сферы природно — мистических переживаний. Он необычайно верен себе, своей природе, и эта верность, спасая его, намечает своеобразный выход из его душевного разлада.

Стихийно — природное, пройдя через внутреннюю Голгофу, преобразуется в благодатно — природное. Душевные грозы и бури, проносясь и кончаясь, открывают в душе Сковороды тишину и лазурь.

Прошли облака. Радостна дуга сияет.

Прошла вся тоска. Свет наш блистает.

Веселие сердечное есть чистый свет ведра,

Если миновал мрак и шуммирского ветра.

О прелестный мир! Ты мне океан, пучина,

Ты мрак, облако, вихрь, тоска, кручина.

Се радуга прекрасная мне ведро блистает,

Сердечная голубочка мне мир вещает.

Прощай о печаль! прощай, прощай, зла утроба!

Я на ноги встал, воскрес от гроба.

О отрасли Давидовска! Ты брег мне и Кифа,

Ты радуга, жизнь, ведро мне, свет, мир, олива! «Гнездящаяся в душевной точке», ненасытимая, слепая воля, переставая хаотизировать душу, каким-то чудом становится началом возносящим и организующим. Если только что Сковорода для своего безудержного алкания и своей огромной тоски нашел великолепный образ оленя, который, «нажрався до сыта змиев и не терпя внутрь палящие ядом жажды», бешено мчится на источники водные, то теперь этот образ символизирует преобразующую силу стремления, возносящего в горные, небесные страны умопостигаемого покоя и насыщения.

Небо, земля и луна, звезды все прощайте!

Все вы мне гавань дурна, впредь не ожидайте...

Се мой любезный прескор, скачет молодой елень

Выше небес, выше гор; крын мой чист, нов, зелен.

Сладость его есть гортань, очи голубины,

Весь есть любовь и харран, руце кристаллины.

Ах! обрати мне твой взор: он мя воскриляет

Выше стихий, выше гор он мя оперяет.

Хаос гармонизируется. Безудержная воля, напрягаясь и собираясь, возносит и освобождает. Бросается в глаза сходство между оленем Библии и Эросом Платона. Нажравшись ядовитых змей, обуреваемый жаждой, олень уже не хочет и не может удовлетвориться обыкновенной водой. Ему нужно скакать на горы, все выше и выше, и только чистая вода из бьющего источника может спасти его от жажды, и только припав к Источнику мудрости — к Абсолютному, душа Сковороды может насытиться и получить покой. Как Эрос постепенно возносит душу, верную ему, к безвидной Красоте самой в себе, так и олень стремления, окрыляя и оперяя душу Сковороды, несет ее выше гор, выше стихий. В своем последнем определении он весь Любовь и харран. Он прикасается ко всему кристально чистыми прикосновениями. Видит все тем «оком голубицы», которое «взирает выше вод потопных (т. е. минуя все призрачное и феноменальное) на прекрасную Ипостась Истины».

Теперь мы можем ответить на вопросе: где душа Сковороды?

Душа его в борении.

Ему нужно было до конца почувствовать и осознать свой хаос. Его душа, как «африканский олень», наглоталась ядовитых и ненасыщающих впечатлений жизни, и ему нужно было, чтобы воля его, обратившись в прескорого оленя Библии, помчалась к целительным горным источникам божественной Мудрости.

VII. ЖИЗНЕННОЕ РЕШЕНИЕ

Мы наметили (насколько было возможно) основные черты душевной статики Сквороды. Теперь нам станут яснее краткие сведения о том динамическом самоопределении Сквороды, которое можно назвать его основным жизненным решением.

«Не успел он приехать из Троице — Сергиевой лавры в Переяславль, как разумный Тамара поручил знакомым своим уговаривать его, чтоб паки к сыну определился он учителем. Скворода не соглашался, зная предрассудки его, а паче домашних его, но приятель его, будучи упрошен от Тамары, обманом привез его в деревню к нему ночью спящего.

Старик Тамара не был уже тот гербовый вельможа, но ласковый дворянин, который хотел ценить людей по внутреннему достоинству их. Он обласкал его дружески, просил быть сыну его другом и руководствовать его в науках. Любовь и откровенное обхождение его сильнее всегда действовали над Сквородою. Он остался у Тамары, с сердечным желанием быть полезным, без договора, без условий.

Уединение способствует размышлениям. Скворода, поселясь в деревне, подчиня доуку нужд необходимых попечению любимого и возлюбившего его господина, обеспечивая себя искренностью его, предался любомудрию, т. е. исканию истины.

Ах поля, поля зелены,
Поля цветами распещрены!
Ах, долины, яры,
Круглы могилы, бугры!
Ах вы вод потоки чисты! Ах вы берега трависты!
Ах ваши волоса, Вы, кудрявые леса!..
Пропадайте думы трудны,
Города премноголюдны,
А я с хлеба куском Умру на месте таком.

Скворода нашел, наконец, подходящие условия. Всегда из города он стремился в деревню. Теперь, среди родной, любимой им природы, живя у людей, которые его любили, освобожденный от всяких внешних забот, он мог сосредоточиться и все силы своего духа устремить на решение внутренних вопросов.

«Часто в свободные часы от должности своей он удалялся в поля, рощи, сады для размышления.

Рано поутру заря спутницей ему бывала в прогулках его и дубравы собеседники глумлений (забав) его.

Лета, дарования душевные, склонности природные, житейские звали его попеременно к принятию какого-либо Состояния жизни. Суетность и многозаботливость светская представлялась ему морем, буруеваемым

беспрестанно волнами житейскими и никогда плывущего к пристани душевного спокойствия не доставляющим».

Сковорода был менее всего нерешительным. Затруднения, им испытываемые, имеют характер глубоко внутренних. Ему нужно было найти себя и уже по себе осознанному найти себе соответствующее место в жизни.

Когда впоследствии харьковский губернатор Щербинин, наслышавшись о Сковороде и призвав его к себе, спросил, почему Сковорода «не возьмет себе никакого известного состояния», Сковорода ответил:

— Милостивый государь! Свет подобен театру. Чтобы представить в театре игру с успехом и похвалою, берут роли по способностям... Я долго рассуждал о семи по многом испытании себя увидел, что не могу представить на театре света никакого лица удачно, кроме низкого, простого, беспечного, уединенного: я сию ролью выбрал, взял и доволен...

— Но друг мой! — продолжал Щербинин, отведя его особенно из круга, — может быть, ты имеешь способности к другим состояниям, в общежитии полезным, но привычки, мнение, предубеждение...

— Если б я почувствовал сегодня, — прервал Сковорода, — что могу без робости рубить турков, то с сего же дня привязал бы я гусарскую саблю и надел кивер, пошел бы служить в войско. Труд при врожденной склонности есть удовольствие. Пес бережет стадо день и ночь по врожденной любви и терзает волка по врожденной склонности, несмотря на то, что и сам подвергается опасности быть растерзан от хищников. Склонность, охота, удовольствие, природа, сила Божия, Бог есть то же. Есть склонности, есть природы злые и сии суть явление гнева Божия. Человек есть орудие, свободно и вольно подчиняющее себя действию и любви Божей, т. е. живота или гнева Божия, т. е. суда — добра или зла, света или тьмы. Сие напечатлено ошутительно на кругообращении дня и ночи, лета и зимы, жизни и смерти, вечности и времени. Бог есть Бог живота или любви и Бог суда или гнева. Все твари суть грубые служебные органы свойств сих Верховного Существа: один человек есть благороднейшее орудие Его, имеющее преимущество свободы и полную волю избрания, а потому цену и отчет за употребление права сего в себе держащее».

Чувство свободы и чувство ответственности переполняли Сковороду в момент избрания окончательного жизненного пути — отсюда углубленность и значительность этого периода жизни Сковороды, ибо он принимал решение на всю жизнь. В напряженности внутренней борьбы он прежде всего отвергает саму идею внешнего жизненного самоопределения. Он не хочет стать ни монархом, потому что таков один из обычных путей, ни занять какую-нибудь светскую должность, потому что таков другой из обычных путей. Он ставит перед собой задачу: не себя втиснуть в какое-нибудь из существующих вакантных мест в жизни, а творчески создать себе такое положение в жизни, которое бы ему соответствовало. И вот основное его решение: стать творцом своей жизни, положить в основу своего внешнего самоопределения самоопределение внутреннее.

У Ковалинского остались записки Сковороды, относящиеся к этому времени. Вот отрывок из них:

«В полночь ноября 24 числа 1758 года, в селе Каврай (у Тамары) казалось во сне, будто я рассматриваю различные охоты житъя человеческого, по разным местам. В одном месте я был, где царские чертоги, наряды, музыки, плясания, где любящиеся то пели, то в зеркала смотрелись, то бегали из покоя в покой, снимали маски, садились на богатые постели и проч.

Оттуда повела меня сила к простому народу, где такие же действия, но особенным образом и порядком производились. Люди шли по улице со стеклянными в руках, шумя, веселясь, шатаясь, как обыкновенно в черном народе бывает; также и любовные дела сродным себе образом происходили у них. Тут поставя в один ряд мужеск, а в другой женский пол, рассматривали, кто хорош, кто на кого похож и кому достоин быть парюю.

Отсюда шел я в постоялые дома, где лошади, упряжь, сено, расплаты, споры и прочее слышал».

Это чисто фаустовское начало видения имеет таинственное продолжение.

«Наконец сила ввела меня в храм некий, обширный и прекрасный: тут яко бы в день сошествия Святого Духа служил я литургию с диаконом и помню, что возглашал сие громко: «яко свят еси Боже наш» и прочее до конца. При сем по обоим хорам нето было протяжно «Святой Боже». Сам же я с диаконом, пред престолом до земли кланаясь, чувствовал внутренне сладчайшее удовольствие, которого изобразить не могу. Однако и тут человеческими пороками осквернено. Сребролюбие с кошельком таскается и, самого священника не миная, почти вырывает в складку. От мясных обедов, которые в союзных почти храму комнатах отправляемы были и в которые из алтаря многие двери находились, во время литургии дух проникал до самой святой трапезы. Тут я видел следующее ужасное позорище. Как некоторым недоставало к явствию птичьих и звериных мяс, то они одетого в черную ризу человека, имевшего голые колена и убогие сандалия, убитого в руках держа, при огне колена и икры жарили и мясо с истекающим жиром отрезывая и отгрызая жрали, и сие делали акибы некие служители. Я не стерпя страда и свирепства сего, отворотил очи и вышел.

Сей сон не меньше уладил меня, как и устрошил».

«Я пишу жизнь человека сего, — говорит Ковалинский, — в христианском веке, стране, исповедании. Да прочтут книгу христианства, святое писание и увидят, что человек способен быть прозорливцем. Не разумеющий, да не разумеет»!

Этот сон необычайно характерен: это не просто сон — это смысл всего борения Сковороды. Он «отворотил очи» от всего содержания жизни, от всего просто данного, он «вышел» из всех обычных условий существования. Как истинный философ, он с жизнью своей проделал то, что хотел проделать с мыслью своею Декарт. Если Декарт методическим сомнением решил избавить методическую мысль свою от господства традиции и предрассудков и для этого, усомнившись во всем, пытался хотя бы на время оставить мысль наедине с самою собой, то Сковорода отважился на нечто более решительное и грандиозное: он отверг всякое готовое содержание (а не только мысли) и, усомнившись во всех путях, решил прежде всего остаться с самим собой, овладеть своим «Я» и создать себе такую жизнь, которая бы всецело, во всех

частях своих, вытекала (т. е. логически следовала) из чистой идеи его внутреннего существа». Само собой разумеется, Сковорода не сразу нашел себе внешнее место в «театре света». Ему нужно было сначала утвердиться во внутреннем, для того чтобы внешнее органически выросло из этого внутреннего. Вот отчего всерьезность этого момента жизни Сковороды чисто внутренняя, и внешнее самоопределение в качестве нищего, странствующего мудреца, запаздывает на целые десять лет. Но истинный корень этого внешнего самоопределения во внутреннем решении, принятом Сковородой в 1758 г. в селе Каврай.

Ковалинский говорит:

«Не реша себя ни на какое состояние, положил он твердо на сердце своем снабдить свою жизнь воздержанием, малодовольством, целомудрием, смирением, трудолюбием, терпением, благодушьем, простотою нравов, чистосердечием, оставить все искательства суетные, все попечения любостязания, все трудности излишества».

Тот, кому покажется это решение малозначительным, пусть примет во внимание две вещи. Во первых, характер Сковороды необычайно целен. Раз решив что-нибудь, он с неуклонностью выполняет. Принять такое решение, через неделю забыть его (в духе нашего современного безволия) — это, конечно, очень малозначительно. Но Сковорода, приняв такое решение, остался верен ему всю жизнь. Тот новый, значительный вид, который принимает его фигура в последнюю треть его жизни, всецело вырастает на почве этого решения. Во вторых, если мы вспомним хаотическую подоснову характера Сковороды, соединенного с крепкой и упорной внешней волей, мы поймем, что трудности, переживаемые Сковородой, чисто внутреннего, духовного порядка. Захотел бы он рубить турков, он, не колеблясь, пошел бы, куда следует. Внешне проявить свою волю ему ничего не стоило. Он избрал более трудный путь: волю свою укротить, хаос свой смирить. И в этом смысле решение его, с виду малозаметное, гораздо значительнее, чем все возможные и легкие для Сковороды самоопределения внешние.

Сковороде нужно было победить свою хаотичность, тоску, скуку, ненасытную валю. И внутренняя борьба его, патетическая устремленность к «Петре» стала приносить свои плоды.

«Сковорода начал чувствовать вкус к свободе от суетностей и пристрасти житейских, в убогом, но беспечном состоянии, в уединении, но без расстройки с самим собой... Волю он углубил, со всем умствованием ее и желаниями в ничтожность свою; поверг себя в волю Творца, предавшись всецело жизни и любви Божией, дабы Промысл Его располагал им яко орудием своим, а может и яко же хочет».

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить.

Буду век мой коротати, где тихо время бежит.

О дубрава! о зелена! о мати моя родна!

В тебе жизнь увеселена, в тебе покой, тишина

Не хочу и наук новых кроме здравого ума,

Кроме умностей Христовых, в коих сладостна душа.

О дубрава! о зелена! о мати моя родна!

В тебе жизнь увеселена, в тебе покой, тишина...
Здравствуй, мой милый покою! Во веки ты будешь мой.
Добро мне быть с тобою: ты мой век будь, а я твой.
О дубрава! о свобода! в тебе я начал мудреть,
До тебя моя природа, в тебе хочу и умереть.
Бурная душа его, вкусив покоя и тишины, стала зацветать.
Весна любя, ах пришла! Зима люта, ах прошла!
Уже сады расцвели и соловьев навели.
Ах ты печаль! прочь отсель! Не безобразь красных сел.
Бежи себе в болота, в подземные ворота!
Бежи себе прочь во ад! не для тебя рай и сад.
Душамоя процвела ирадостей навела.
Счастлив тот и без утех, кто победил смертный грех.

Душа его Божий град, душа его Божий сад...3«*Душа человеческая, повергаясь в состояние низших себя степеней, погружаясь в зверские страсти, предаваясь чувственности своей, свойственной скотам, принимает на себя свойства и качества их, злобу, ярость, несытость, зависть, гордость и пр., возвышаясь же подвигом доброй воли выше скотских увлечений, зверских побуждений и бессловесных стремлений, восходит на высоту чистоты умов, которых стихия есть свет, разум, мир, гармония, любовь, блаженство, и от них заимствует некоторую силу величественности, светлости и разума высшего, пространнейшего, далечайшего, яснейшего, и превосходнейшей святости в чувствах».*

«Когда человек исходит из круга самомнения, самопроизволения, самолюбия своего, почитая все то землю пустою, непроходною и безводною, тогда чистый Дух Святой занимает все чувства его и восстанавливает царствие истины, т. е. зажигает в нем способности внутреннего чувства огнем любви своей. Тогда высокое познание и разумение, по мере расположения внутреннего и внешнего, возникает из средоточия всех вещей, аки тончайший, пронизательнейший огонь, с неизъяснимым удовольствием поглощаясь бездною света. В таком состоянии чувства человек взирает на дух Вседержителя с радостью и поклонением, и симто образом смиренное самоотвержение человека может созерцать то, что есть в вечности и во времени, ибо все близ его, все окрест его, все в нем есть». Так говорит Ковалинский.

Торжественное и возвышенное настроение Сковороды выливалось в стихи, «простые, но сильные»:

Оставь, о дух мой, вскоре все земные места.
Взойди, дух мой, на горы, где правда живет свята,
Где покой, тишина от вечных царствует лет,
Где блещет та страна, в коей неприступный свет.
Оставь земны печали и суетность мирских дел!
4,9.,9. Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выпршь возлетел.
Где Иаков Господь, где не вечерняя заря,
Где весь ангельский род лице его вынудят.
Се силоамски воды! Омьй скверну от очес,
Омьй все членов роды, дабы возлететь до небес,

Ибо сердцем не чист не может Бога узреть,
И нельзя до сих мест земленному долететь.
Душа наша телесным не может довольна быть.
Она только небесным горит скуку насытить.
Как поток к морю скор, как сталь к магниту прядет,
Пламень дрожит до гор, так дух наш к Богу взор рвет.
Спеши ж в вечну радость крыльми орлиными отсель,
Ты там обновишь радость, как быгропарный орел.
О трблаженна стать всего паче словесе! —
Кто в свой ум может взять, разве сшедый с небесе?

Старик Тамара, прочтя эти стихи «и узнав от него, что то была забава его, сказал ему: «Друг мой! Бог благословил тебя дарованием духа и слова».

Если мы спросим, можно ли этому периоду жизни Сковороды приписать значение окончательного перелома, то мы должны ответить и да, и нет.

Сковорода в этот период жизни пришел к острому осознанию своей хаотичности, и внутренняя борьба его дошла до высшего напряжения. В огне напряженного самоискания он ощутил решительный поворот, и на некоторое время он внутренне себя одолел. «Свет, разум, мир, гармония, блаженство», — вот какие слова выбирает Ковалинский, говоря об этом периоде жизни Сковороды. Значительность этого преодоления, наличие какого-то решительного достижения свидетельствуются всей дальнейшей жизнью Сковороды, основы которой закладываются здесь. И в этом смысле этот период жизни можно считать переломным.

Но ошибся бы всякий, кто подумал бы, что с этого момента начинается прямая линия жития, что, добравшись до вожделенного мира, Сковорода усвоил его навсегда и владел им без потрясений до конца жизни. Основные элементы психики Сковороды остаются те же. Сердечные пещеры с волнующимся морем неистомной воли не могли моментально исчезнуть. Они остаются, но победный тон жизни Сковороды медленно, неуклонно растет. Через тридцать лет, уже незадолго перед смертью, «челнок» его жизни все еще бросает то вверх, то вниз, но спасительный образ Петры с растущей силою восстает над жизнью Сковороды и наполняет душу его если не покоем, то пламенным предвкушением полного мира и полной, тишины. Кривая души Сковороды неизменна: буря желаний, буря скуки и тоски, буря эротической устремленности к истине и затем мир, гармония, разум, блаженство. Сначала первые моменты этой кривой вонзались в душу его со всей силой единственной реальности, заключительные моменты слабо предчувствовались и намечались как бы пунктиром. Впоследствии сила переживания стала перераспределяться, и первые моменты стали пунктирны, а вся сила единственной реальности непосредственно данного сосредоточивалась на моментах заключительных.

1758й год и село Каврай сыграли в этом перераспределении решительную роль. И хотя долго, до самой смерти, волны хаотической воли потрясали неокончательно утвержденную душу Сковороды, но уже в.1758 году он решительно осознал свою исконную, первичную устремленность к спасительной пристани. Как поток к морю скор, как сталь к магниту прядет, Пламень дрожит до гор, так дух наш к Богу взор рвет. Мы видели, что уже при своем определении

к Тамаре Сковорода с редкой педагогической мудростью «стал возделывать сердце воспитанника своего», «помогая только природе в рашении направлением легким, нежным, нечувствительным», «не обременяя безвременно разум его науками», «и воспитанник привязался к нему внутренней любовью».

Это характерно для Сковороды. Как сам старик Тамара полюбил Сковороду, так и у воспитанника на всю жизнь осталась преданность и любовь к своему учителю. Несмотря на всегдашнюю поглощенность своим внутренним миром, было что-то в этом великом чуде, что привязывало к нему людей страстно и навсегда. Через тридцать лет (6 марта 1788 года) Василий Тамара пишет Сковороде:

«Любезный мой учитель Григорий Саввич! Письмо ваше через корнета Кислого получил я с равной любви и сердца привязанностью моею к вам. Вспомнишь ты, почтенный друг мой, твоего Василия по наружности может быть и не несчастного, но внутренне более имеющего нужду в совете, нежели когда был с тобою. О, если б внушил тебе Господь пожить со мною! Если бы ты меня один раз выслушал, узнал, ты бы не порадовался своим воспитанником. Напрасно ли я тебе желал? Если нет, то одолжи и отпиши ко мне, каким образом мог бы я тебя увидеть, страстно любимый мой Сковорода? Прощай и не пожалей еще один раз в жизни уделить частицу твоего времени и покоя старому ученику твоему Василию Тамаре».

Но теперь молодому Тамаре «надлежало поступить в другой курс упражнений, пристойных по свету и роду», и Сковороде пришлось расстаться с ним. На этот раз без разрыва, с любовью. Он покидает село Каврай и гостеприимного старика Тамару; но внутренние приобретения, сделанные в селе Каврай, остаются с ним навсегда. Начало положено. И хотя некоторое время события жизни Сковороды носят неопределенный характер, в глубине начатый процесс продолжается, и Сковорода все больше мужает и зреет, все больше находит себя, свою статью, свою истинную природу.

«В Белгород прибыл на епископский престол Иоасаф Миткевич, муж, исполненный благосердия, добродетелей, учения; сему архиерею был известен по законоискусству и по старой приязни игумен Гервасий Якубович, находившийся тогда в Переяславле.

Иоасаф пригласил Гервасия разделить с ним епархиальные труды и дружественную жизнь. Гервасий приехал в Белгород и, видя ревность Иоасафа к наукам, представил ему о Сковороде одобрительнейше. Епископ вызвал его к себе через Гервасия. Сковорода немедленно прибыл и по воле Иоасафа принял должность учителя поэзии в харьковском училище 1759 года.

Отличный образ его мыслей, учения, жизни скоро обратил к нему внимание всего тамошнего общества. Он одевался пристойно, но просто; пищу имел состоящую из зелий, плодов и молочных приправ, употреблял оную в вечеру по захождении солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суеверию, но по внутреннему своему расположению; для сна отделял от времени своего не более четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пешком за город прогуливаться на чистый воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержан, целомудрен, всем доволен, благодушен, унижен перед всеми, словоохотен, где не принужден говорить, из всего выводящий

нравоучение, почитателен ко всякому состоянию людей, посещал больных, утешал печальных, разделял последнее с немощными, выбирал и любил друзей по сердцу их, имел набожество без суеверия, ученость без кичения, обхождение без лести.

Год протек, и он, окончив срочное время, приехал к Иоасафу для препровождения обыкновенного в училищах времени и отдохновения. Епископ, желая удержать его более при училище, поручил Гервасию, как приятелю его, уговаривать его, чтобы принял он монашеское состояние, обещая довести его скоро до самого высокого духовенства. Гервасий начал советовать Сковороде, предлагая желание архиерея, благовидность пользы его, предстоящую ему в сем поприще честь, славу, изобилие всего, почтение и, по его мнению, счастливую жизнь».

Трудно было придумать мотивы более неудачные! «Не таковы должны были быть предложены побуждения для сердца Сковороды. Он, выслушав сие, возревновал по истине и сказал Гервасию: «Разве вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ешьте жирно, пейте сладко, одевайтесь мягко и монашествуйте, а Сковорода полагает монашество в жизни нестяжательной, малодовольстве, воздержанности, в лишении всего ненужного, дабы приобрести всенужнейшее в отвержении всех прихотей, дабы сохранить себя самого в целостности, в обуздании самолюбия, дабы удобнее выполнить заповедь любви к ближнему, в искании славы Божией, а не славы человеческой». Гервасий убеждал его милостию архиерея, дружбою своею, пользою церкви, но Сковорода, тверд духом и правилами, возразил ему в ответ: «*Благодарствуй за милость, за дружбу, за похвалу; я не заслуживаю ничего из сего за непослушание мое к вам при сем случае*». Гервасий, зная недостатки его и думая, что он, нуждаясь содержанием и знакомством в чужой стороне, должен будет согласиться на предложение его, оказал ему остуду. Григорий, приметя сие, решился скоро. На третий же день, дождавшись в передней выхода его, подошел сказать ему всемирнейше: «*Прошу вашего высокопреподобия на путь мне благословения*». Гервасий, не глядя на него, благословил его с досадою, а Сковорода с миром отошел и тотчас отправился к новому приятелю своему в деревню Старицу, в окрестности Белгорода.

Старица было место, изобильное лесами, водотеча — ми, удолиями, благоприятствующими глубокому уединению. Сковорода, поселясь там, паче всего прилежал, к познанию себя и упражнялся в сочинениях, относительных к сему. В лишениях своих призывая в помощь веру, не полагал оной в наружных обрядах одних, но в умерщвлении самопроизволения духа, т. е. побуждений от себя исходящих, в заключении всех желаний своих в волю всеблагого и всемогущего Творца по всем предприятиям, намерениям и делам. Отец Гервасий донес епископу об отзыве Сковороды на предложение его и об отбытии его. Добродушный Иоасаф не подсадовал, но только пожалел об нем». И вот Сковорода, добровольно уйдя от лестных и искушающих предложений Гервасия, начинает пустынножителство в Старице.

«Нигде не обзревает себя столько человек, как в уединении, и не напрасно сказано древним мудрецом: уединенный должен быть или царь, или зверь. Перебороть скуку, проклятое исчадие недовольства, занять ум и сердце

упражнениями достаточными, ублажить их есть дело не иначе, как мудрого, обладающего собою, царя уединенного, священника Божия, принимающего везде сущее и все исполнение Духа Господня и поклоняющегося ему духом.

Сковорода провождая тамо дни свои в бодрости духа, веселости, беспечалии, благонадежности, часто говаривал при посещающих его: «О свобода! о наука!».

Эта часть рассказа Ковалинского ценна для нас в двух отношениях.

Во — первых, она удостоверяет сильную духовную настроенность Сковороды. «Вкус к Свободе» укреплялся и возрастал. Та переоценка ценностей, которая наступает для всякого, вступающего на внутренний путь, возрастала и углублялась. В человеке, страдавшем своей хаотичностью, терзаемом скукой и желанием, формируется просветленный мудрец, умевший свои борения философски осмыслить и мыслью, выросшей из внутренней муки, победить свою стихийность. Осознав скрытую мысль своей природы, он добровольным подвигом всецело ей покоряется и на дне своих страданий обретает мир, тишину и глубокую, просветленную радость.

С другой стороны, Ковалинский своим рассказом дает почувствовать какую-то сложность и трудность в отношениях Сковороды к церковному православию.

В самом деле, самочинный аскетизм и самочинное подвижничество очень опасны с точки зрения Церк-

ви. Сковорода избирает пустынножительство, но не монашеское. Вместо того чтобы идти дорогой, которой шли тысячи подвижников и святых, Сковорода совершенно заново прокладывает свой особый путь. Почему Сковорода не идет в монастырь? По гордости? По своеволию? По самолюбивому желанию не склонять своей мудрой головы ни перед чем, только перед гораздо более высоким? В конце концов, как относится Сковорода к Церкви? Положительно или отрицательно? С упрощенною грубостью Толстого, с бесхитростным смирением верующего или еще как-нибудь иначе?

На эти вопросы я попытаюсь ответить во второй части книги, когда в специальной главе буду рассматривать отношение Сковороды к Церкви. Теперь же достаточно отметить, что отношения Сковороды к Церкви не просты. Их нельзя охарактеризовать ни одним словом «да», ни одним словом «нет». Но не имея определенно положительного отношения к Церкви, Сковорода не мог избрать и пути положительно церковного. Он избирает свой особый путь. И нам с внимательностью надлежит теперь исследовать все особенности и все характерное в жизни Сковороды с тех пор, каким было принято внутреннее решение, составляющее поворотный пункт его жизни.

VIII. ДРУЖБА С КОВАЛИНСКИМ

Пустынничество в Старице скоро было прервано. Уже о необыкновенной жизни Сковороды стала распространяться слава. Уже многие стали искать его, чтобы вступить с ним в «назидательное собеседование». Но вдруг Сковорода оставляет пустыню и снова делается преподавателем харьковского училища. Причина этой неожиданной перемены очень характерна для Сковороды. Он отнюдь не думал усомниться в прелестях и пользе

пустынножительству и отнюдь не почувствовал склонности вести оседлую городскую жизнь. Он просто воспылал, философским Эросом к юноше Ковалинскому, и если он решился простор и тишину полей и созерцательное молчание своего уединения променять на место преподавателя синтаксиса и эллинского языка, то только для того, чтобы быть поближе к своему юному любимцу, который становится его лучшим и первым другом, другом на всю жизнь, верным учеником и приверженцем.

Встретились они не случайно. Дядя Ковалинского, узнав о Сковороде и познакомившись с ним, попросил его, когда он будет в Харькове, обратить внимание на его молодого племянника и не оставить его добрым словом. Приехав в Харьков, чтобы посетить кое — кого из знакомых, Сковорода решил повидать рекомендованного ему молодого человека. И вот тут случилось нечто неожиданное, «Сковорода, посмотрев на него, возлюбил, его и возлюбил до самой смерти». А Ковалинский, как сам он пишет, понял впоследствии, *«что случай таковой был устроен нею «перстом Божиим издалече»*. «Добрый пастырь Иоасаф, который не терял Сковороды из виду и желал всячески привлечь его обратно в харьковское училище, *«чтобы извлечь из дарований его пользу»*, предложил ему в это время должность учителя, какую хочет». Сковорода, только что увидевший и возлюбивший Ковалинского, *«имея в виду пользу, намериваемую для молодого нового друга своего, которого в сердце почитал уже таковым, как после сам о сем изъяснился, «рад был призыву епископа и взял предложение его всеохотно»*.

И вот между юным Ковалинским, удивлявшимся философской жизни Сковороды, и Сковородой, сразу привязавшимся к юноше, начинается своеобразный духовный роман, исполненный философского пафоса и трогательной поэзии. Трудно подыскать какую-нибудь аналогию этой замечательной дружбе. Это совсем не простая дружба. По простоте, цельности, органичности это античная (φιλία, вдохновенно и тонко описанная в «Никомаховой Этике» Аристотеля. Только φιλία эта перенесена на христианскую почву и углублена специфически христианской трезвостью. При всей патетичности она трезва и аскетична и в этом смысле глубоко отличается от тех «романтических дружб», которыми прославился конец XVIII и начало XIX века. Она отчасти напоминает высокую дружбу Микеланджело с Витторией Колонна или страстную любовь этого целомудренного гения к своим ученикам и в особенности к достойному Томасу Ковальери. Патетизм дружбы Сковороды и Ковалинского ярок и несомненен.

«Григорий часто начал посещать его и по склонности молодого человека занимать его музыкой и чтением книг, служивших поводом к разговорам». Иногда «приглашал он друга своего в летнее время прогуливаться поздно вечером за город», на кладбище. В полночь бродил с ним «между могил и видимых на песчаном месте разрытых гробов». Иногда пел там что-либо приличное благодушеству, иногда же, удаляясь в близлежащую рощу, играл на флейтраверсе, оставляя друга своего меж гробов одного». Вот тогда-то, должно быть, особенно врезалась в душу Ковалинского «гармония простоя, но важная, проникающая, пленяющая, умиляющая», которой, по словам Ковалинского, была преисполнена музыка Сковороды. Но Сковороде мало было видаться со

своим другом каждый день, развлекать его музыкой и чтением книг. «Предприняв перевоспитывать его, и, желая больше и больше дать ему впечатлений истины, писывал он к нему письма почти ежедневно». И эти письма, до нас дошедшие, дают возможность заглянуть глубоко в сердце нашего чудака.

Desideratissime, incundissime, carissime, dulcissime, voluptas mea, desiderium meum, ευγενέστατε, ηδυστε, φίλτατε φίλτατων, γλύχιστε, — вот постоянные обращения Сквороды к Ковалинскому. «Признаюсь тебе в своей любви: я бы любил тебя, если б даже ты был ауссфaX. p'tтго^, если б ты даже был простым мужиком, — за чистоту твоего духа, за устремленность твою к делам достойным, не говоря уж о другом. А теперь видя тебя в занятиях греческим языком (нужно ли говорить, до какой степени я его люблю?)... у меня подымается такая любовь к тебе, что она растет со дня на день, так что ничего в жизни нет для меня сладостнее и дороже, чем забота о тебе и тебе подобных»[28]. «Никому дружба не доставляет столько радости, сколько мне. Это единственное сокровище мое и единственная утеха... Нет ничего сладостнее и дороже для меня, чем душа меня любящая, — больше мне ничего не нужно. И забота моя, и утеха моя, и слава, и жизнь — не бессмертная ли? — в дружественной душе, в душе меня любящей, в душе меня помнящей. Она для меня желаннее, чем пирамиды, чем Мавзолеи, чем прочие царские сооружения». Чувство Сквороды было столь сильно, что оно опьяняло его и, наполняя радостью, заставляло его бессознательно улыбаться, смеяться неизвестно почему, и его друг также улыбался и смеялся беспричинно. «Приветствую тебя михаил. Вчера ты спросил меня, когда мы выходили из церкви, почему я тебе засмеялся и приветствовал тебя как бы со смехом, хотя я смеялся несильно, — греки называют цеγйосо, — и тебе показалось, что я смеялся больше, чем это было на самом деле. Ты спросил, и я не сказал тебе причины, и теперь не скажу. Скажу только, что хочется смеяться и вчера хотелось и теперь хочется, и пишу я тебе письмо это смеясь, и ты, думаю читаешь его смеясь, и когда увидишь меня, боюсь, не сдержишься от смеха? Но ты, со софе, доискиваешься причины? Скажи же, почему тебе улыбается больше, т. е. смеется больше один цвет, одна одежда, чем другие? Тогда и я тебе объясню причину вчерашнегосмеха. Ведь смех (а ты смейся, пока я болтаю о смехе) родной брат радости, так что часто принимается за радость, например, смех Сарры, если не ошибаюсь: смех мне сотвори Господь Ισαάχ, ведь по — еврейски означает то ridebit... Итак, спрашивая, почему я смеюсь, ты, очевидно, спрашиваешь, почему я радуюсь. Значит тебе нужно объяснить причину моей радости? Что за нелепый вопрос! Но с помощью Муз попробуем на него ответить... Слушай! Потому что по глазам я увидел твою радость. И с радостью приветствовал твою радость радостью. Если эта причина моей радости покажется тебе ex Norvegia, я прибегну к другому άδυλον, и, поражая тебя твоим же оружием, спрошу, почему сам ты меня первый εν τφ ναφ, приветствовал улыбкой? Почему засмеялся мне? Скажи же, δοφέ, не отпущу тебя, вспоминаешь это? Впрочем, дорогой мой, мы смеялись и радовались, не забывая целомудренных Муз. Ведь печалимся мы или смеемся, заняты серьезным делом или шутим — все делаем в Господе нашем, в котором и умираем, и живем, и т. д. Его прошу хранить тебя в целомудрии и чистоте. Убежденный, что дары эти с тобою, я, видя тебя всегда в дружественнейшем сообществе, всегда буду

радоваться и часто буду смеяться. Кто же может без радости смотреть на $\chi\acute{o}\alpha$ $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\nu\ \eta\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \epsilon\rho\omega\sigma\omicron$

Глубокая и чистая радость осветила жизнь Сковороды. Эта радость была глубоко внутренняя и в то же время шла извне. Покой и благословение он нашел уже не во внутреннем борении и в уединенной глубине своего «Я», а вовне, в светлой и страстной привязанности к другому «Я», — и радость его была в том, что это другое «Я» оказалось достойным его великой любви и ответило ему такую же сильной и бескорыстной привязанностью. Это важное событие в жизни Сковороды. В сорокалетнем угрюмом и упорном однодуме вдруг проглядывают детские черты, и он становится способным не только на беспричинный, радостный смех, но и на явное ребячество. Он среди нежных обращений называет Ковалинского *carissimum nobis ζῶον*, приветствует его: $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\ \epsilon\rho\acute{\alpha}\sigma\mu\epsilon\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\acute{\epsilon}\tau\tau\iota\zeta$, $\chi\alpha\iota\ \phi\acute{\iota}\lambda\tau\alpha\tau\epsilon\ \mu\acute{\upsilon}\rho\mu\eta\zeta$, неожиданно называет его Кириллом. Когда Ковалинский впоследствии знакомится и дружится за границей с Даниилом Мейнгардом, Сковорода настолько принимает в сердце своего нового друга Ковалинского, что в письмах к Ковалинскому иногда подписывается *tuus Servus et amicus Gregorius Daniel Meingard*. «Прощай, Михаил! Напиши мне три — четыре стиха и пришли. В каком роде? — спросишь ты. В каком угодно! Ведь все твое мне нравится». «Пришли мне три слова, если не сможешь четырех. Я видел кост'бусер, что получил от тебя стихи, не помню какие, двухметровые или Анакреоновы; но какие бы ты йи прислал — будут для меня нектаром»... Стихи Ковалинского, не отличавшиеся поэтическими достоинствами, нравились Сковороде только потому, что написаны были любимой и любящей рукой. Он сам в этом признается. «Ясно, что стихи твои грубоваты, но потому они твои, сильно мне нравятся. В них, как в светлом родничке, ясно, ясно вижу твою душу, любящую добродетель, хорошую литературу и меня, твоего друга». Но эти причуды и пристрастия, вплетаясь в серьезные и глубокие отношения Сковороды к Ковалинскому, не только не портят этой удивительной дружбы, но, наоборот, придают особый аромат и своеобразную прелесть.

Мелочи и причуды гаснут и растворяются в великом свете страстной духовной привязанности Сковороды к своему юному другу. Он сам удивлен силою и значительностью этого нового факта своей жизни и в письмах не раз возвращается к вопросу, что такое дружба. Он приводит и комментирует Ковалинскому замечание — тельные слова Аристотеля: $\acute{o}\tau\alpha\nu\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha\ \sigma\phi\acute{o}\delta\rho\alpha\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\tau\nu\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\ \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\ \eta\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\eta}\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon$, — кого хотим назвать настоящим другом, говорим, что его душа и моя одно, — или $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\ \gamma\alpha\rho,\ \omega\varsigma\ \phi\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu,\ \acute{o}\ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\acute{\omega}$, — друг есть, говорим, наше второе «Я». Много раз останавливается на словах Плутарха о дружбе.

«Призираю Крезов, не завидую Юлиам, пренебрегаю Демосфеном, жалею богатых. Пусть домогается каждый, чего хочет. Я же буду не только счастливым, но блаженнейшим, если у меня будут друзья. Что удивительного, если нет для меня ничего слаже, чем общение с другом? Только бы Бог укрепил меня в Своей добродетели, только бы сделал меня мужем честным и другом Самому Себе. Ведь люди хорошие — Божьи друзья, и только таковым надлежит высший дар чистой Дружбы»[29]. Дружба становится для Сковороды фактом метафизическим, религиозным. Само христианство он понимает как завет

совершеннейшей дружбы. «Что может быть губительнее площадной, т. е. ложной любви? И что божественнее любви христианской, т. е. истинной. И что такое религия христианская, как не истинная и совершенная дружба? Разве Христос не указал, что отличие учеников Его — взаимная любовь? Разве не все соединяет дружба, не все устраивает, творит и разрушает только вражда? Разве не называется Бог **Исус** у возлюбленного ученика своего Иоанна?.. Разве все дары, даже и ангельские языки, не ничто без любви? Что изобилует? Любовь. Что созидает?. Любовь. Что сохраняет? Любовь, любовь. Что услаждает? Любовь! Любовь — начало, середина и конец, сс урл, со...». Если Сковорода в письме к неизвестному не без иронии, часто свойственной ему, пишет: «Приметили ли вы, что отсутствующая дружеская персона похожа на музыкальный инструмент: он издали брэнчит приятнее^, то этот жесамый образ, примененный к Ковалинскому, смягчается и делается прологом к выражению высоких чувств: «Как то то μουσιχόν όργανον, слышимый издали, приятнее для слуха, так обыкновенно беседа с отсутствующим другом много сладостнее, чем с присутствующим. Со мной случается, что я в особенности тебя тогда люблю больше и тогда больше стремлюсь к твоей την ήδύστην προδηγορίαν, когда я не с тобой, когда разлученный с телом твоим мой дух ведет беседу и разговаривает с твоим духом, ομιλεί τε χαί συνδιατρίβει, в общении молчаливом и аасоцстр. Расстояние не мешает, сладость не уменьшается от насыщения, наоборот, растет и все более и более увеличивается наслаждение, потому что условия невидимого царства совсем не те, что условия земных и тленных вещей. И в ряду тех высших вещей, которые обыкновенно смягчают горечь моей жизни, это занимает не последнее место. В самом деле, что приятнее любви, что слаже и живительнее? Я почитаю лишенными солнца и даже мертвыми тех. то лишены любви, и совсем не удивляюсь, что αὐτός ό Θεός зовется αὔατη.. Добрая любовь — истина, постоянна, вечна. И никогда не может быть любовь постоянна и вечна, если рождается из тленных вещей, т. е. богатства или чего-нибудь в этом роде. Она рождается из родства вечных душ, помогающих друг другу в добродетели, а не в испорченности. Как гнилое дерево не клеится с гнилым, так дружба не рождается между людьми скверными. Поэтому, если любовь моя тебе приятна, — не бойся, что она когда-нибудь прекратится; ведь если ты чтешь и следуешь добродетели, любовь сокровенно растет, как дерево, и сильней самой смерти. Ты постоянно перед моими душевными очами, и я ничего доброго не могу ни помыслить, ни сделать, не чувствуя, что ты постоянно присутствуешь во мне. Ты со мною, когда я ухожу в уединение, ты невидимо сопутствуешь мне, когда я на людях. Если горюю я, ты участвуешь в моей скорби, если радуюсь, ты участвуешь и в моей радости, так что и умереть я немог бы без того, чтоб образ твой не унести с собой как тень, если только смерть может разделить то, что тело разрушает, но душу делает более свободной. Так, освобожденный от тела, я буду с тобой в памяти, в размышлении, в молчаливой беседе. Настолько любовь самой смерти сильнее».

Чувствуя такую близость, Сковорода простыми словами говорит другу своему о самом заветном желании своем, о затаенной мысли всей своей жизни. «.. Я пекусь о богатствах духа, о том хлебе и о той одежде, без которых нельзя войти в прекраснейший чертог небесного Жениха; все мои силы, все мое

стремление я направляю сюда... Но ты хочешь, чтоб яснее я показал тебе свою душу. Слушай же: все я оставляю и все оставил, и одного только хочу достичь во всю жизнь — это понять, что такое смерть Христа и что означает Его воскресение. Ведь никто не может восстать с Христом, если прежде с ним не умрет... Горе глупости нашей! Мним, что держим в руках ковчег священного Писания, когда быть может не знаем, что такое крещение или что такое священная трапеза. Если б эти вещи были поняты с первого раза, называли бы их таинствами — *mysteria*? И не неразумно ли называть тайным и сокровенным то, что открывается только неученым? Древние фарисеи и книжники льстиво думали о себе, что они — закон Моисея, и однако Христос называл их слепыми. Кто познал ум Господень, *ὄψαρ εὐνω νοὺν χυρίον*? Это Павел говорит о Священном Писании, в котором сокровенно заключен ум Господень, недоступный, скрытый образами: кто откроет печать? Вот чего, дорогой Кирилл мой, домогается и жаждет дух мой, вот к чему влечется. Так что не можешь ты спрашивать, что я делаю».

И недаром поэтому Сковорода подписывается: *ππш спшиагшз агшсиз*, твойхристианский друг; и недаром говорит: «О если б Христос снизошел присутствовать в нашей *ομιλία*, Христос, который обещал быть там, гдедва соберутся во имя Его! — ведь без Него все напрасно». Если Сковорода просто и не скрываясь пишет Ко — валинскому о самых глубоких своих думах, то и в Кова — линском его прежде всего интересуется душа, духовная жизнь. Он печется о том, чтобы заразить любимого юношу Эросом к Вечности, чтобы увлечь его к тем высотам, которых сам достиг путем неустанной борьбы.

«*τοῦ χυρίου ἐπιλοῦεις*; — ты стремишься к Господу! О, слаже нектара для меня эти твои слова или лучше благороднейшая и блтсо^ 81ш поистине божественная душа твоя! Наконец узнаю, что ты не из рода коршунов и хищников, а по крови из тех благородных орлов, которые любят высь и, оставив внизу летучих мышей с их мраком, устремляются к солнцу. О если б чаще слышать от тебя такие слова!.. Я б отказался от всякой амврозии!..О, юноша достойный Христа! Ты почти исторг у меня слезы; ведь сильная радость заставляет плакать...» Все письма Сковороды к Ковалин — скому продиктованы желаниемршвг/гаь юношу, руководить его поведением, вызвать в нем правильное и возвышенное отношение к жизни. Сковорода чувствует ь юноше «кандидата блаженнейшей христианской философии» и старается заронить в его душу побольше семян: *perfer et obdura* (будь тверд и настойчив) — вот постоянный тон его писем.

Он обучает Ковалинского греческому и латинскому языкам, открывает перед ним возможность овладеть сокровищами античной и патристической литературы, сокровищами, до которых он добрался сам и которые из всего книжного моря были сознательно избраны Сковородой. Он знакомит Ковалинского с Плутархом, Филоном, Цицероном, Горацием, Лукианом, Климентом Александрийским, Оригеном, Нилом, Дионисеем Ареопагитским, Максимом Исповедником. «А из новых, — говорит Ковалинский, — Сковорода избирал относительные к сим; глава же всем Библия». Но Ско — ворода, образовывая ум своего друга, главное внимание посвящал его душе, и, как своеобразно говорит Кова — линский, «сила, содержание и конец учебного их

упражнения было сердце, т. е. основание блаженной жизни». «Я не знаю, как ты себя чувствуешь, особенно душевно. Если что-нибудь тяготит твое сердце, поделись с другом. Если не делом, то хоть сочувственным советом помогу тебе»[30]. И видя друга своего во внутренней опасности, Сковорода возгорался «ревностью по истине» и писал Ковалинскому горячие увещания. «Если здоров ты, радуюсь; если ты весел, радуюсь еще больше, ведь веселье истинное здоровье благоустроенной души. И душа, проникнутая пороком, не может быть истинно весела. Но знаю, как скользок путь юности, и знаю также, как невоздержно веселился вчера народ христианский. Очень боюсь я, что вчера ты участвовал в чем-нибудь и был в обществе нескромных. Если ни в чем тебя совесть не укоряет, радуюсь, что ты настолько счастлив. Чувствую, что слова эти тебе тяжелы. Знаю нравы юношей; но не все то яд, что сначала кажется горьким. Скажу только: если ты не истолкуешь этот мой страх как высшую любовь мою к тебе, очень ко мне ты будешь несправедлив. Христос да хранит лучший возраст твой от всех пороков и да влечет тебя всегда к лучшему»...[31] Мягкая форма увещания переходила иногда в патетическую. Свою настойчивость он сравнивает с настойчивостью Катона. «Моя любовь к тебе, всегда помышляющая о твоей пользе, хоть было бы полезно душе и телу твоему. Но что мне тебе сказать? Говорят, что мудрый Катон, когда заметил, что Карфаген, на время раздавленный, снова замышляет войну против Рима, убеждал римлян идти войною на карфагенян. И хотя римляне не слушались его, не переставал их убеждать. И когда в Сенате спрашивали о чем-нибудь его мнения, он говорил: «Мое мнение, что нужно начать войну к карфагенянами, и я кроме того думаю, что Карфаген должен быть разрушен»... И это до тех пор, пока римляне не поднялись, пока Карфаген не был разрушен до основания и Рим таким образом не был освобожден от страха. О дорогой! избегай участия в злых делах! В злых делах участия Избегай! Беги как можно дальше! Помни! Избавь меня от страха! Я очень боюсь! Избавь же меня, если любишь, от страха, заботы, которые меня мучат... Помни, ты храм Божий! Храни в целомудрии тело.

Но храни раньше душу! Храни не для мира, а для Христа, Господа твоего и моего. Сохранишь, если будешь бодрствовать; будешь бодрствовать, если будешь трезвиться; трезвиться же будешь, если будешь молиться, плакать и не успокаиваться». «Тебя тянет роскошь? Возьми святую книгу, пой священные гимны, молись. Если это не помогает, позови достойного товарища и займись веселым и хорошим разговором или ко мне приди, или позови к себе. Чего боишься? Если же нет, победи свой плохой страх и стыд, которые мешают тебе поступать достойно». «Что ты блуждаешь духом? Куда стремишься, когда ты знаешь, что все благо твое внутри тебя? Чего бежишь в толпу, в собрание нечестивых? Неужели ты думаешь, что благо твое тут? Подави и обуздай τὰς ορμὰς; твоей души и привыкни же, наконец, быть господином над ними. О, если б был у меня ἡ τοῦ πνεύματος μαχίρα! Я бы погасил в тебе жадность, убил в тебе роскошь и пьяный дух, уничтожил честолюбие, изгнал побоями κενοδοξίαν и страх перед смертью и бедностью. О святейшая трезвенность, о добрая бедность, о спокойствие духа! Сколь немногие вас знают! Если все зло и несчастье для тебя не в грехе, ты ничего не знаешь, ты не владеешь еще «богословской верой» (FidemTheologicam)».

Но Сковорода заботится не только о душе Ковалин — ского. Он входит в мелочи его жизни и старается и сюда внести свою любовь и быть полезным Ковалин — скому. «Вчера, взяв нашего Николая, я отправился с ним, если не ошибаюсь в первый час ночи, в мой «гшлзаеит». Отбросив всякие околичности, я спросил его: чего ты сердисься на Михаила? Или почему ты не сообщил мне, если он сделал что-нибудь такое, на что ты с основанием мог рассердиться? Но он сказал, что на тебя не сердится, хотя и имел основание сердиться, что он сначала рассердился, а потом перестал. Я спрашиваю: что же Михаил такого сделал? Он сначала сказал, что ты ответил на его письмо горделиво и грубо, отвергая его дружбу и говоря, что таких друзей себе не желаешь и пусть он ищет себе подобных»... И Сковорода старается примирить двух юнцов, выяснив недоразумение, между ними происшедшее, и взаимное непонимание. В другом письме он пишет: «Ты не пришел вчера на игру и возбудил поэтому во мне невероятное желание тебя видеть. Если б оказалось неправдой, что я подозреваю! Ведь я боюсь — чего да не будет по милости Христовой — что ты схватил какую-нибудь болезнь в теперешнее нездоровое время. Поэтому βραχέως, сообщи, что с тобой. Наш маленький Яков уже смеется и играет. Слышишь χελιδόνα, весну возвещающего? Но он не пойдет на игру до тех пор, пока не будет у него хорошей обуви. Ведь его πυρετων между прочим произошел от того, что до сих пор он ходил в плохих ύποδήμασι, Об этом я охотнейшим образом позабочусь во имя тех, кого люблю поистине как должно». Когда заболевает у Ковалинского братишка, Сковород а дает ему любопытный медицинский совет: «Ты хорошо и благочестиво поступил, что к больному братишке твоему, маленькому Максиму, приставил человека. Впрочем не очень-то слушай тех, кто предлагает всякие лекарства. Народ имеет массу медицинских средств и однако ничего хуже не умеет делать, чем лечить больных. Кроме обычных народных средств, не употребляй никаких. Кровопускания или castapotia избегай, как змею. Если хочешь, пригласи меня сегодня же, чтоб поговорить об этом деле».

На Ковалинского письма Сковороды производили огромное впечатление. Тридцать лет спустя он пишет Сковороде: «Вид начертанных тобой писем возбуждает во мне огонь». Но отношения его к Сковороде наладились не сразу. Он не сразу мог отдаться радостям дружбы с таким замечательным человеком, как Сковорода, и пережил некоторые «прелюдии», период отталкивания и страха за себя. Некоторое время он боялся близости со Сковородой, потому что чувствовал в Сковороде силу, которая должна разрушить его прежние привычные мнения. Он «восчувствовал в себе возбужденную борьбу мыслей и не знал, чем разрешит оную. Прочие учителя его внушали ему отвращение к Сковороде, запрещали иметь знакомство с ним, слушать разговора его и даже видеться с ним. Он любил сердце Сковороды, но дичился разума его, почитал жизнь, но не вмещал в ум рассуждений его; уважал добродетели, но устранялся мнений его; видел чистоту нравов, но не узнавал истины разума его; желал бы быть другом, но не учеником его». «Трудно изгладить первые впечатления», — прибавляет при этом Ковалинский.

«1763 года, будучи я занят размышлениями о правилах, внушаемых мне Сковородою, и находя в уме своем оные несогласными с образом мыслей

прочих, желал сердечно, чтобы кто-либо просветил меня в истине. В таком расположении находясь и поставя себя в возможную чистоту сердца, видел я следующий сон. Казалось, что на небе от одного края до другого по всему пространству были написаны золотыми буквами слова. Все небо голубого цвета, и золотые слова оные казались не только снаружи блестящими, но больше внутри сияли прозрачным светом, и не сово — купно написаны по лицу небесного пространства, но складами, по слогам, и содержали следующее и точно таким образом: па — мять свя — тых му — че — ник А — на — ни — я, А-за — ри — я, Ми — са — и-ла. Из самых золотых слов сыпались огненные искры, подобно как в кузнице из раздуваемых сильно мехами угольев, и падали стремительно на Григория Сковороду. Он стоял на земле, подняв вверх прямо правую руку и левую ногу, в виде проповедывающего Иоанна Крестителя, которого живописцы некоторые в изображениях представляют в таком расположении тела и каковым Сковорода тут же мне вообразился. Я стоял близ его, некоторые искры из падающих на него, отскакивая, упали на меня и производили во мне некую легкость, развязность, свободу, бодрость, охоту, веселость, ясность, согревание и неизъяснимое удовольствие духа. Я в исполнении сладчайшего чувствования проснулся». Ковалинский не без основания называет происшествие это «странным» и придает ему мистическое значение. Читатель помнит, что в детстве «любимое и почти всегда твердое» Сковородою пение был сей стих Иоанна Дамас — кина: «Образу златому на поле Деире служимому, трие твои отроцы не брегоша безбожного веления». Теперь Ковалинский, не зная об этом, увидел сон о Сковороде именно на тему о трех отроках, «пренебрегших безбожным велением».

«Представшие в велелепном виде, написанные на небеси имена трех отроков были тех самых, которых история изображена в том любимом Сковородою стихе... *Ни Сковорода о любимом сем стихе, ни друг его о виденном им никогда друг другу не рассказывали и не знали.* По прошествии тридцати одного года, за два месяца до кончины своей, Сковорода, будучи у друга своего в деревне и пересказывая ему всю жизнь свою, упомянул и о том стихе Дамаскиновом, что он всегда почти имел в устах его и, сам не зная почему, любил его паче прочих пеней. Друг, сие услыша тогда и приведя на память виденное им во сне за тридесят один год назад, в молчании удивлялся гармонии чудесной, которая в различные лета, в разных местах, то одному в уста, то другому в воображение, полагала в возбуждение сердец их к выполнению и явлению разума и силы истории одной на самом деле, в жизни. Впрочем, друг его никогда ему о сем виденном не говорил и после».

Нельзя не удивляться необычайной деликатности и внутреннему такту Ковалинского. Поистине это был человек, достойный исключительной любви Сковороды! Обрадованный вещим сном, он, встав рано, «пересказал сие видение странное почтенному и добродетельному старику, Троицкому священнику Борису у которого он жил. «Старик, подумавши, сказал с умилением: «Ах, молодой человек! Слушайте вы сего мужа: он послан вам от Бога быть ангелом — руководителем и наставником». «С того часа, — говорит про себя Ковалинский, — молодой человек сей предался вседушно дружбе Григория».

«Предавшись вседушно дружбе Григория», Ковалинский остался верен ей всю жизнь и даже через десятки лет, в чине тайного советника, сохранил нетронутой свою преданность бездомному страннику, добровольному бродяге, каким стал Скворода в последнюю, самую зрелую треть своей жизни.

Историк обязан этой замечательной дружбе двумя крупными фактами:

Ковалинский после смерти Сквороды написал прекрасное «Житие» своего друга, которое отличается проникновенным пониманием своеобразной психологии великого чудака. Не будь этой биографии, написанной любящей рукой знающего человека, историк вряд ли бы смог восстановить жизнь Сквороды из тех разрозненных, часто легендарных и противоречивых воспоминаний, которые мы имеем в позднейших заметках Вернета, Гесс де Кальве, Срезневского и др. Историкам русской литературы не мешает обратить внимание на это замечательное произведение. Оно написано в 1796 году, т. е. в эпоху зачаточного состояния русской прозы. Язык «Жития» не только выдерживает сравнение с языком Карамзина, но местами его превосходит силою, простотою и выразительностью.

Как начало, так и характер всей литературной деятельности Сквороды находятся в прямой зависимости от дружбы с Ковалинским. Если письма, эти маленькие сочинения Сквороды, были вызваны к жизни дружбой к Ковалинскому, то большие произведения Сквороды если не прямо написаны для Ковалинского и с прямым посвящением ему, то всегда с тайной мыслью о нем. «Возлюбленный друже Михаиле! Прими от меня маленький сей дарик», — говорится в письме — посвящении к диалогу о древнем мире. «"Жену Логову", — говорится в другом месте, — пришлю, аще Бог восхищет чрез Андрея Ивановича. Пришлю и" Потоп Змеин..."Тебе посвящены обе книги». Дружба с Ковалинским и дружба со многими другими людьми предохранила Сквороду от ученого и схоластического писательства. При своих познаниях Скворода мог бы с легкостью составлять многоученые тракты по самым различным отраслям знания, но вместо этого он писал хотя и очень трудные, но лирически искренние и часто дифирамбически — восторженные произведения, в которых ярко сказывается не только содержание его воззрений, но и живой, музыкально — определенный тон его философствования.

Отдаваясь дружбе и сладостно — трудному делу непрерывного воспитания даровитого и чуткого юноши, Скворода прожил в Харькове до 1766 г. В 1766 г. в харьковском училище были учреждены добавочные классы, в которых правила благонравия поручили преподавать Сквороде. Скворода охотно взялся за это дело, оговорив только, что за эти занятия он не будет брать никаких денег. Сквороде было 44 года. Он уже стал отстаиваться, осознал свою «мысль». Дружба с Ковалинским укрепила и развила его внутреннюю жизнь. Постоянная духовная забота об юноше, необходимость определенно отвечать на все его вопросы и быстро реагировать на все конкретные обстоятельства и затруднения в жизни близкого друга могли только способствовать вызреванию и органическому росту того решения, которое им было принято во внутреннем борении в конце 50-х годов. Этот рост и эта перемена в Сквороде неожиданно сказались в том, с какой решительностью он захотел внушать харьковскому юношеству правила благонравия. Вот первые слова его первой лекции,

показывающие, каким определенным языком заговорил Сковорода: «Весь мир спит, да еще не так спит, как сказано о праведнике: «аще падет, не разби — ется»... Спит, глубоко протянувшись. А наставники, пасущие Израиля, не только не пробуживают, но еще поглаживают: «спи, не бойся, место хорошее, чего опасаться!..». Как говорит Срезневский, «волнение было готово». Епископ вознегодовал. А когда эти лекции были Сковородой записаны, их потребовали на рассмотрение. «И тогда-то буря восстала на него всей силой». Пошли объяснения, в результате которых Сковорода был изгнан»[32].

Это было последней попыткой Сковороды идти по обычной дороге. И в то же время это было тем толчком, благодаря которому в насыщенном растворе его долголетних исканий вдруг началась быстрая и окончательная кристаллизация. В его жизни наступает почти тридцатилетний период (1766–1794 г.) странничества, аскетической отрешенности от всех удобств обычной человеческой жизни и учительства.

IX. СТРАННИЧЕСКИЙ ПОСОХ

«Мнения подобны воздуху: он между стихиями не виден, но твердее земли и сильнее воды, — ломает деревья, низвергает строения, гонит волны и корабли, ест железо и камень, тушит и разжаряет пламень. Так и мысли сердечные, они не видны, как будто их нет, но от сей искры весь пожар, мятеж и сокрушение; от сего зерна зависит целое жизни нашей дерево».

Мы видели, как зерно этой основной сердечной мысли было осознано Сковородой в глубокой борьбе со своей хаотической природой. Многих причисляют к великим и мудрым за одно рождение мысли. Но Сковорода отважился на подвиг, много раз больший. Зерно его мысли превращается в богатое, причудливое растение. Вся вторая половина его сознательной жизни — это замечательное осуществление творческого жизненного замысла, родившегося в период обостренной внутренней борьбы. Если он подверг коренной критике все состояния, т. е. все пути жизни, подобно тому, как Декарт в свое время подверг критике все пути теоретической мысли, то Сковорода не вернулся «к прежним мнениям», как это сделал Декарт, и не остановился на мнимом выходе из своего священного «сомнения во всем». Сковорода, много превосходя Декарта последовательностью, сделал блестящую попытку, отвергнув все проторенные пути жизни, уже не вернуться на них, а творчески, с подлинной оригинальностью, проложить совершенно новую дорогу.

Отныне он уже не будет ни учителем поэзии, ни профессором греческого языка, ни лектором по нравственной философии. Отрешаясь от всех преимуществ, связанных с его ученостью, навсегда отказываясь от желания как — нибудь усгаромгаться в жизни, Сковорода в 1766 г. окончательно переводит свою жизнь во внутренние измерения, становится странником, птицей перелетной, не имеющей ни угла своего, ни имущества и всецело преда волю Божию.

Внешние рамки этого внутреннего самоопределения уясняются из сопоставления нескольких разнородных данных: Сковорода в народной памяти сохранился под названием «старца». Андрей Ковалинский в письме своем к Ковалинскому называет Сковороду «благословенный старец Сковорода». Что это не

физиологическая категория, а какая-то другая, показывает и то, что в повести Срезневского «Майор», несомненно построенной на подлинных воспоминаниях и приуроченной к 1766 г., когда стариком Сковорода еще никак не мог быть, Сковорода сам себя с гордостью называет «старцем». На вопрос майора, «что же ты хочешь век остаться бродягой», Сковорода отвечает: «Бродягой — нет. Я странствую, как и все, и старцем навсегда останусь. Этот сан какраз по мне». Это «все» прекрасно разъясняется драгоценным показанием Хиждеу в «Сковородинском Идиотиконе»: «На Украине ведется особый, почти наследственный цех нищих, называемых старцами. Они пользуются большим уважением у простого народа и сами отличают себя от обыкновенных нищих дедов и жебраков. Это люди бывалые, носители народной мудрости. Они имеют даже свою родословную. Я был свидетелем спора двух старцев в Василькове (Киевск. губ.). «Я старец, а ты что, какой-нибудь найденыш!»... И теперь поселяне часто ссылаются на суд старцев, и в некотором отношении их можно бы назвать бродячими судьями Мира».

Итак, Сковорода становится одним из этих старцев, живущих милостыней и гостеприимством. Из ученого, высоко ценимого сановитыми Кириллами, находившимися у власти, из ученого, которого желали заполучить все люди понимающие, Сковорода героическим определением воли становится стран — ствующим нищим и нищенствующим носителем народной мудрости. Он, так мучительно искавший «стать» (т. е. состояния) на своей природе» и всегда со страстью учивший, что каждый человек должен выбирать жизненный путь сообразно своей внутренней сущности, он, с жаром сказавший губернатору Щербинину: «Если бы я почувствовал сегодня, что могу без робости рубить турков, то с сего же дня привязал бы я гусарскую саблю и, надев кивер, пошел бы служить в войско!», — он нашел, наконец, свое истинное место в жизни в смиренной роли странствующего нищего и, найдя ее, остался ей верен до конца их дней.

Когда в наши дни 83-летний старик Толстой ушел в предчувствии смерти из дома, весь мир ахнул от удивления. Говорили такие преувеличенные слова, что, казалось, в своем изумлении все потеряли меру. Со всех концов света летели запросы, в Астапове пришлось ставить новые телеграфные аппараты. Когда Сковорода оставил все и взял страннический посох, никто не выразил своего удивления, — он совершил тот решительный выход из обычных условий жизни в полном молчании и не возбуждая никаких разговоров. Но от этого внутреннее величие его поступка не уменьшается. Если мы сравним эти два замечательных явления в истории русского образованного общества (говорю «образованного», потому что в необразованном обществе, т. е. народе, такие явления встречаются часто), — уход Толстого и уход Сковороды, — то мы, оставаясь беспристрастными и отрешаясь от внешних эффектов, должны сказать, что уход Сковороды внутренне значительнее, сильнее и решительнее. Толстой ушел от мира, когда решительно все мирское было им изжито, он ушел, насыщенный днями и всеми благами мира, ушел из семьи, в которой ему становилось душно, ушел для того, чтобы спокойно умереть. Все условия ухода Сковороды иные. Он уходит не в 83 года, а в. Он отказывается от благ жизни, не вкусив их. А эти блага могли быть для него очень значительными. Ему не раз предлагали, и очень

настойчиво, сделаться «духовным князем», епископом. При его способностях, при его уме, при его большом ораторском таланте, при сильном духе он мог занять одно из самых видных мест в правящей Церкви. Перед ним широко была открыта дорога к власти, к почету, к известности, к шумному и совсем не только внешнему успеху. И, избирая свободным актом страннический посох, Сковорода действительно приносил в бескровную жертву многие возможности, перед ним открывавшиеся. Если Толстой ушел из семьи, в которой, по собственному признанию его, он не чувствовал себя хорошо и счастливо уже около 15 лет, то Сковорода уходит в странствие в самый разгар своей дружбы с Ковалинским. Мы видели, как страстно любил он своего молодого друга, как хотел быть с ним постоянно, не разлучаясь, и все же, возжаждав духом странствия, он жертвует приятностью и сладостью дружбы во имя интересов более высоких. Правда, дружба от этого не прекращается. Наоборот, отстаивается и приобретает кристалльность чисто духовной и вечной привязанности. И все же сладостью бесед и болтовни с другом, сладостью ежедневных забот о нем, Сковороде несомненно пришлось пожертвовать. Но самая главная разница та, что Толстой ушел умирать, Сковорода же ушел, полный жизненных сил, и для того, чтобы жить. Мы увидим, как в свое время мудро, просто и безбоязненно пошел навстречу смерти Сковорода. Но теперь он со странническим посохом в руке пошел не навстречу той смерти, желанной для тех, кто все уже прожил и изжил, а навстречу суровой жизни, полной лишений, трудностей и борьбы. Между уходом и смертью Толстого проходит всего лишь несколько дней; между уходом Сковороды и его смертью проходит много долгих лет. Целых 28 лет. Сковорода остается верным своему решению и, уйдя от мира, больше в него не возвращается. Величие этого шага столь огромно, что Сковорода в своей скромности смело может быть сопоставлен с двумя другими героическими типами философов, известных истории философии, — с Джордано Бруно и с Сократом. Величие характера Бруно проявляется в темнице и на костре. Беспокойная и кочевая жизнь его не представляет ничего особенного до тех пор, пока предательством коварного ученика своего он не попадает в руки венецианских инквизиторов. Его дух после нескольких колебаний в сторону слабости и растерянности загорается жертвенным пламенем в заключении. И только чтение смертного приговора придает окончательный закал его воле, и он произносит слова, которые стоят всей его философии: «Вы произносите приговор с большим страхом, чем я его слушаю». Но трагедия Джордано Бруно идет как бы против его воли. С роком он встречается без всякого желания своей эмпирической воли. Сковорода же навстречу року своему поднимается сам и свой жизненный жребий выбирает свободно, без всякого давления внешней необходимости. Если, прав Сенека, который говорит: «Улетит Гага йисит, полетет (гагшт)», то «несогласным своей судьбе» был ДБруно, и судьба его потащила, а согласным был Сковорода, и судьба его повела. Внутренние преимущества на стороне украинского мудреца, несмотря на то, что в смысле внешней эффектности судьба Д. Бруно его затмевает.

Другое дело Сократ. «Мудрейший из людей», — πάντων ἀνδρῶν ὁ σοφώτατος,, — много превосходит Сковороду и силою философского пафоса, и гениальностью воли, и несокрушимостью диалектики. Но Сократ настолько

велик, что быть ниже и меньше Сократа далеко не значит еще быть маленьким самим по себе. Сковорода достаточно велик уже тем, что в некоторых отношениях он был жизненно подобен Сократу; и современники Сковороды, и те, кто слышали о нем по рассказам отцов, были поражены и изумлены живым явлением сократического духа в Сковороде, безыскус — ственным и правдивым носителем того же самого пламени, который так божественно орел в груди аттического мудреца и от которого зажжен великий светоч Платоновых созерцаний. Поэтому Хиждеу, задумавший написать большой труд о Сковороде в 13 частях и опубликовавший только первую из них, не без оснований хотел построить всю работу свою на уподоблении Сковороды Сократу и недаром назвал Сковороду «русским Сократом». Есть действительные черты сходства между тем и другим, и этих черт достаточно, чтобы Сковорода, современник Гакуши, Сковорода, родившийся и действовавший в появарварской Украине XVIII века, был признан великим и достойным нашей внимательной и благоверной памяти.

Взяв «страннический посох», Сковорода уже не выпускает его. Он становится истинным странником, странствует со страстью, большею частью со спокойным чувством призвания, иногда с остервенением. В повести «Майор» Срезневский говорит, что Сковорода еще в детстве «бежал от родных». То был его первый побег и первая попытка «страсти странствовать»^[33]. Если мы не можем поверить в полную точность всех сообщений Срезневского, то во всяком случае большая часть того, что он сообщает о Сковороде, очень «психологична», и сообщения Срезневского можно поэтому принимать, следуя изречению: *se non e vero, e ben trovato*. Бежал ли из дому Сковорода или нет, сказать трудно, но что в нем жила неискоренимая страсть, естественно выраставшая из его хаотической воли, — это несомненно. А что мгновениями в эту страсть врывалось остервенение, показывают слова самого Сковороды: «Что жизнь? То сон турка, упоенного опиумом, сон страшный: и голова болит от него, сердце стынет. Что жизнь? То странствие. Прокладываю себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти. И всегда блуждаю несчастными степями, колючими кустарниками, горны — ми утесами, и буря над головой и негде укрыться от нее. Но бодрствуй!» Трудно лучше выразить чистую страсть к странствию, взятому вне цели, вне конечного смысла. И все же в этихнаиболее горькихи наиболеепес — симистических словах Сковороды надежда не гаснет совсем: «Но бодрствуй!», и в простого алогического бродягу он не может превратиться даже в самую остервенелую минутужизни. Смысл странствия всегда остается для него высоким и логическим. Странствие для него — добровольный подвиг отрешения от тех обычных условий жизни, которые мешают внутренней жизни духа.

Район странствия не очень велик. Это главным образом Украина и Малороссия. Иногда он заходит в Таганрог, в Воронежскую и Орловскую губернию. Но зато в этих пределах Сковорода передвигается почти непрерывно. Письма и сочинения его помечены самыми различными местами. К сожалению, отсутствие хронологических дат не позволяет установить, когда именно Сковорода был в таком-то месте, сколько в нем оставался и когда двинулся дальше. Иногда в странствии бывали и остановки. Облюбовав себе какую-нибудь пасеку или рощу, Сковорода импровизировал себе

пустынничество и оставался на одном месте, пока припадок хаотического настроения не заставлял его снова брать в руки посох. И прав поэтому Данилевский, который говорит, что «с этого времени его жизнь принимает вид постоянных переходов, хождений пешком за сотни верст и кратких отдыхов у немногих, которых он любил и которые гордились его посещениями».

«Он мог бы подарками составить себе порядочное состояние. Но что бы ему ни предлагали, сколько ни просили, он всегда отказывался, говоря: «Дайте неимущему!», и сам довольствовался только серой свитой. Эта серая свита, башмаки про запас и несколько свитков сочинений, — вот в чем состояло все его имущество. Задумав странствовать или переселиться в дру — гой дом, он складывал в мешок эту жалкую свою удобу и, перекинув его через плечо, отправлялся в путь с двумя неразлучными: палкой — журавлем и флейтой. И то, и другое было его собственного рукоделия»^[34].

«В крайней бедности, — говорит Гесс де Кальве, — переходил Сковорода по Украине из одного дома в другой... Никто, в любое время года, не видал его иначе чем пешком. Также малейший вид награждения огорчал его душу... Он обычно приставал к убогой хижине пасечника. Несколько книг составляли все его имущество».

«Усталый, — говорит Ковалинский, имея в виду пребывание Сковороды у Сошальских, Гусинку которых Сковорода называл «любимым своим пустынножительством», — усталый приходил к престарелому пче — линцу, жившему недалеко на пасеке, брал с собою во товарищество любимого пса своего, и втроем, составляя общество, разделяли они между собой вечерю»...

Среди «жалкой удобы» в мешке у Сковороды хранилось самое большое его сокровище — еврейская Библия. Он не расставался с нею никогда. Относился к ней как к живому существу, называл ее невестой своею: «Сию возлюбих от юности моя... О, сладчайший органе! Единая голубица моя Библия!.. На сие я родился. Для сего ем и пью; да с нею поживу и умру с нею!» И действительно, умирая, он под голову себе положил мешок с книгами, в котором хранилась и Библия. Эта Библия говорит о том, что и высшая степень опрощения соединялась в Сковороде с высшей степенью культурности. Этот странник, ночевавший в кустах, на сеновалах, на пасеках, читал свою невесту в ее подлинном, еврейском начертании. Уходя в нищенствующую жизнь, он не отказался таким образом ни от своих познаний, ни от той высшей культуры, которую вкусил благодаря своему же неустанному труду. Сознательно осуществляя идеал древних $\sigma\tau\omicron\iota\kappa\omicron\nu\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \zeta\eta\nu$ — жить согласно природе, Сковорода менее всего был склонен раствориться в природностихйной жизни, отдаться природе такой, какая она есть. Он отнесся к своей задаче мужественно, активно, и, читая Сковороду, менее всего можно захотеть ползать на четвереньках, как насмешливо выразил Вольтер свое впечатление от чтения Руссо.

Но всетаки человеку, чтобы жить, нужно чемнибудь питаться. И хотя Сковорода повторяет с гордостью слова Сократа: «Многие живут, чтобы есть, я же ем, чтобы жить», но все же и ему нужно было чемнибудь поддерживать свое существование. Подобно христианским отшельникам, он не сеял, не жал, но он не мог доводить свой «пост» до тех невероятных размеров, до каких доводили христианские святые, он не мог питаться одними кореньями и водой и оставаться

годами и десятилетиями безо всякой людской помощи. Сковорода прибегнул к францисканскому образу жизни. Он не сеял, не жал и во имя Господа, во имя мудрости, пользовался благодеяниями, которые оказывали ему его друзья, его почитатели и многочисленные люди, дивившиеся с хорошим чувством его необычайной, чудаческой и в то же время праведной жизни. И если в святом ригоризме он не может сравниться с Франциском, с этим истинным *rovorello di Dio*, который часто отдавал даже ту одежду, которая была на нем, и оставался, по свидетельству брата Льва, совсем нагим, то все же нужно сказать, что Сковорода сознательно жил в крайней бедности, не держал в руках никаких денег, и его поэтому можно назвать истинным и сгротмбессребреником. Его робкие просьбы к друзьям, следы которых сохранились в письмах, поистине умилительны. «Любезный благодетель Стефан Никитич!.. Ныне скитаюсь в Изюме. Скорочаю возвратиться в моя присныя степи, аще где Господь благоволит. Уже прошла половина зимы, а тулупчик ваш коснит. Аще угодно Богу и вам, пришлите через Троф. Михайловича, аще же ни, Господня воля да будет»!..¹ С достоинством он благодарит за дары: «Благодарю благому сердцу за огнедухновенное от тебя письмо твое, а без него вся мне вселенная дар приносима, не только твоя юфта, немила»^[35].

«Пишите до Михаила... я от него посланное получил. Единаго его до селе не получаю. Всех подарков милее дружных сам друг тому, иже взаимный есть друг. Получил я и от вас 4 дара. *Rependat tibi Deus, qui est omnium pauperum nutritor. Amen!* (Да воздаст тебе Господь, который питает всех бедных. Аминь!)»^[36] Сковорода старался посвоему не оставаться в долгу перед своими благодетелями. Он учил их детей, развлекал рассказами и музыкой взрослых, но главным образом благодетельствовал их духовно. И перевес его благодеяний был настолько велик, что считали за счастье, если Сковорода принимал чтонибудь, и, по свидетельству Срезневского, «уважение к Сковороде простиралось до того, что почитали за особенное благословение Божие тому дому, в котором он поселился хоть на несколько дней. Таким образом Сковорода своеобразно разрешил для себя «экономический вопрос»: он брал у друзей своих физические крохи, безусловно необходимые для его жизни, риторически отказываясь от всего, что предлагали ему лишнего, и в то же время щедрой рукой раздавал и им, и всем встречным те метафизические и духовные богатства, которые отлагались в нем как результат его глубокого и своеобразнейшего душевного опыта.

Сковорода в одном письме хорошо разъясняет, чем он был занят в это время и что было идеальной целью его пустынножительства.

«Ангел мой хранитель ныне со мною веселится пустынею. Я к ней рожден. Старость, нищета, смирение, беспечность, незлобие суть мои в ней сожительницы. Я их люблю и они меня... Недавно некто обо мне спрашивал: скажите, что он там делает? Если бы я в пустыне от телесных болезней лечился, или оберегал пчел или ловил зверей, тогда бы Сковорода казался им занятым делом. А без сего думают, что я празден, и не без причины удивляются. Правда, что праздность тяжелее гор кавказских. Так только ли разве всего дела для человека: продавать, покупать, жениться, посягать, воевать, портняжить, строиться, ловить зверей? Здесь ли наше сердце неисходно всегда? Так вот же

сейчас видна причина нашей бедности: погрузив все сердце наше в приобретение мира и в море телесных надобностей, лиш не имеем времени вникнуть внутрь себя, очистить и поврачевать самую госпожу тела нашего — душу нашу... Не всем ли мы сим изобильны? Точно, всем и всяким добром телесным; совсем телега, по пословице, кроме колес, — одной только души нашей не имеем. Есть, правда, в нас и душа, но такая, какие у шкорбутика или подагрика ноги... Она в нас расслаблена, грустна, своенравна, боязлива, завистлива, жадна, ничем не довольна, сама на себя гневна, тощая, бледная, точно пациент из лазарета, которых часто живых погребают по указу. Такая душа если в бархат оделась, не гроб ли ей бархат? Если в светлых чертогах пирует, не ад ли ей? Если весь мир ее превозносит портретами и песнями, которые одами величает, не жалобны ли для нее эти пророческие сонаты:

«В тайне восплачется душа моя» (Иеремия).

«Если самая тайна, сиречь самый центр души ноет и болит, кто или что развеселит ее? Ах государь мой, плывите к морю и возводите очи к гавани. Не забудьте себя среди изобилии ваших... «Не хлебом единым жив будет человек»,

«О сем последнем ангельском хлебе день и ночь печется Сковорода»...Ковалинский тонко дорисовывает идиллическую сторону этого пустынножительства.

«Любомудрие, поселясь в сердце Сковороды, доставляло ему благосостояние, возможное земнородному. Свободный от уз всякого принуждения, суетности, искательств, попечения, он находил исполнение всех своих желаний в ничтожестве оных. Заботясь о сокращении нужд естественных, а не о распространении, вкушал он удовольствия, не сравнимые ни с какими счастливыми».

Когда солнце, возжегши бесчисленные свечи на смарагдотратной плащанице, предлагало щедрой рукой чувствам его трапезу, тогда он, принимая чашу забав, не растворенных никакими печальми житейскими, никакими воздыханиями страстными, никакими рассеянносьями суетными, и вкушая радования высоким умом, в полном упокоении благодушества говаривал: «Благодарение всеблаженному Богу, что нужное сделал нетрудным, а трудное ненужным!..»

«Ночь была ему местом успокоения от мысленных напряжений, нечувствительно изнуряющих силы телесные, а легкий и тихий сон для воображения его был зрелищем позорищ, гармонией природы представляемых».

Итак, снискание «ангельского хлеба» и того душевного покоя, который открывает «гармонию природы» — вот главная дума Сковороды во всех его странствиях. В следующей главе мы увидим, что, снискав «ангельский хлеб» и душевный покой, Сковорода бессознательно, без всяких усилий и преднамеренности и даже почти незаметно передавал их другим. Теперь же мы постараемся выяснить еще несколько черт пустынножительства Сковороды.

Аскетическая жилка, всегда свойственная Сковороде, в этот период усиливается. Нищенствующая жизнь Сковороды есть сама по себе уже суровый вид аскетизма. От добровольно принятого подвига он с редкой неуклонностью воли уже никогда не отказывался. Он готов был в компании, среди друзей, попировать, и в одном письме он сам говорит о себе, что не только пил, но и «буянил». «Пришлите мне ножик с печаткою, пишет Сковорода харьковскому

купцу Урюпину. Великою печатью некстати и не люблю писем моих печатать. Люблю печатать еленем. Уворовано моего еленя тогда, когда я у вас в Харькове пировал и буянил. Достоинно! Бочоночки оба отсылаются, ваш и Дубровина; и сей двоице отдайте от меня низенький поклон и господину Прокопию Семеновичу». Но это только показывает, как справедливо говорит КвиткоОсновьяненко, что Сковорода «не был врагом существовавшему в его время обыкновению в дружеских и приятельских собраниях поддерживать и оживлять беседы употреблением вина и наливок». Еще важнее эта черта тем, что она говорит о свободе Сковороды от всякого педантизма и сухого ригоризма и свидетельствует, что Сковорода подвиг свой нес с легкостью и непринужденностью. Что этим «бочоночкам» нельзя придать серьезного значения и обвинять на основании этого Сковороду в невоздержанности, видно из любопытного столкновения Сковороды с «общественным мнением», о котором написал Ковалинский.

«Лжемудрое высокоумие не в силах будучи вредить ему злословием, употребило другое орудие — клевету. Оно разглашало повсюду, что Сковорода осуждает употребление мяса и вина и сам чуждается оных. А как известно, что такое учение есть ересь Манихейская, проклята от святых соборов, то законослывы дали ему имя Манихейского ученика; более того, доказывали, что он называет вредными сами по себе золото, серебро, драгоценные вещи, одежды и пр...»

Сковорода, узнав об этом, постарался энергично развеять эти слухи и в одном собрании во всеуслышание заявил: *«Было время и теперь бывает, что для внутренней моей экономии воздерживаюсь я от вина и мяса. Не потому ли и лекарь осуждает, напр., чеснок, когда велит поудержаться от употребления оною тому, у кого вредный жар вступал в глаза. Все сотворено хорошо от всещедрого Творца, но не всем всегда бывает полезно. Правда, что я советовал некоторым, дабы они осторожно поступали с вином и мясом, а иногда и совсем оттого отводил их, рассуждая горячую молодость их. Но когда отец вырывает нож из рук малолетнего сына и не дает ему в употребление оружейного пороха, сам однако же пользуясь ими, то не ясно ли видно, что сын еще не может правильно владеть теми вещами и обращать их в пользу, ради которой они изобретены... Не ложно, что всякий род пищи и питья есть полезен и добр. Но необходимо принимать во внимание время, место, меру, особу. Не бедственно было бы сосущему грудь младенцу дать крепкой водки, или не смешно ли работавшему в поте лица весь день на стуже дровосеку подать стакан молока в подкрепление сил его?»*

И Сковорода скромно прибавляет к этому: *«Когда Бог определил лишь в низком лице быть на театре света сего, то должно уже мне и в наряде в одеянии, в поступках, в обращении со степенными, сановными, знаменитыми и почтенными людьми соблюдать благопристойность, уважение и всегда помнить мою ничтожность перед ними»*[37]. Гесс де Кальве говорит, что Сковорода употреблял всегда самую грубую пищу и от суровых своих привычек не хотел отступить уже будучи больным стариком.

Но аскетизм Сковороды имел и другую, более важную сторону: душевную напряженность и внутреннюю работу духа.

«Полуночное время, — говорит Ковалинский, имел он обычай всегда посвящать молитве, которая в тишине глубокого молчания чувств и природы сопровождалась богомыслием. Тогда он, собрав все чувства и помышления в один круг внутри себя и обзрев оком суда мрачное жилище своего перстного человека, так воззвал оные к началу Божию: «Восстаньте ленивые и всегда низу поникшие ума моего помыслы! Возьмитесь и возвыситесь на гору вечности». Тут мгновенно брань открывалась и сердце его делалось полем рати; самолюбие вооружалось с миродержателем века, светским разумом, собственными брэнности человеческой слабостями и всеми тварями, сильнейше нападало на волю его, дабы пленить ее, воссесть на престоле свободы ее и быть подобным Высшему. Богомыслие вопреки приглашало волю его к вечному, единому истинному благу Его... Какое борение! Сколько подвигов!.. Небо и ад борются в сердце мудрого... Так за полуночные часы провождал он в бранном ополчении противу сил мрачного мира. Воссиявшее утро облекало его в свет правды, и в торжестве духа выходил он в поле разделять славословие свое со всею природою»¹.

Эта привычка вставать в полночь для молитвы и для благочестивых размышлений сложилась у Сковороды гораздо ранее пустынножительства. Так, в одном письме к Ковалинскому, помеченном 30 января 1763 г., Сковорода пишет. «В два часа τὼν ὀρθρινῶν εὐχῶν и я сам с собою ομιλῶν, я среди других не нечестивых размышлений написал прилагаемую ἐτῆυρσσιϋος. Помню, я читал что-то похожее в греческих ἐτῆυρσσιϋοσι, когда жил в лавре св. Сергия. Так как у меня не было их под руками, я ту же самую мысль выразил собственными стихами:

Трижды трем Музам однажды навстречу Венера попалась
С Купидоном своим и с такими словами:

«Чтите меня, о Музы! — из сонма богов я самая первая.

Власти моей покорны все люди и боги».

Музы ж в ответ: «но над нами поистине ты не имеешь власти.

Музы чтут не твой скиптр, а святой Геликон».

Эта эпиграмма показывает, что Сковорода настолько органически был проникнут языческим богословием — Theologia ethnica — что его мысль не только обыкновенно полна была эллинскими образами и воспоминаниями, но даже в молитвенные часы полуночных размышлений он свои благочестивые мысли облгал в форме греческой мифологии. И эта взаимная проникнутость христианских и эллинских элементов была столь велика, что в сознании Сковороды происходило смешение; одно свое стихотворение он кончает словами:

Так живал афинейский, так живал и еврейский Эпикур — Христос [38].

Нельзя не отметить в душевном облике Сковороды еще одного момента: в нем было нечто в роде Сократовского δαίμων'α. Почти всегда во всех движениях своей воли он повиновался своему духу. «Дух велит», «дух зовет», «дух говорит» — это постоянные выражения Сковороды. Что это не метафора и не простой способ выражения, доказывает следующий странный случай, произошедший со Сковородою. В 1770 году приехал он в Киев к родственнику своему Иустину. «Но вдруг заметил в себе внутреннее движение духа, непонятное, побуждающее его ехать из Киева». «Иустин закликает его всею святынею не

оставлять его». Приятели также удерживают его, но он отговаривается, «что ему дух настоятельно велит удалиться из Киева. Пришел на гору, откуда сходят на Подол, вдруг остановись, почувствовал он обонянием такой сильный запах мертвых трупов, что перенести не мог, и тотчас поворотился домой. Дух убедительнее погнал его из города» и «он отправился в путь на другой же день».

И что же? Прибыв в Ахтырку, он через две недели после этого получает известие, что «в Киеве оказалась моровая язва, о которой в бытность его и не слышно было, и что город заперт уже»^[39]. И вот тогда то он пережил тот восторг благодарности к Богу, о котором будет сказано ниже. Очевидно, Природа была благосклонна к своему верному сыну и наделила его какойто особой, чрезмерной остротой чувств и необычайно тонкой восприимчивостью даже к тайным, для других незаметным движениям как физической, так и психической среды.

Многих может заинтересовать вопрос: играли ли в жизни Сковороды какуюнибудь роль женщины? Ковалинский совершенно умалчивает об этом. Гесс де Кальве говорит, что Сковорода «к женскому полу склонности не имел». И. Срезневский по обыкновению сгущает краски: «Григорий Саввич ужас как боялся молодых женщин, особенно девиц». Но сам же И. Срезневский в повести «Майор» рассказывает нам об одномединственном романе Сковороды. В этой повести много несомненной беллетристики и фантазии, и в то же время несомненно, что в нее вплетены совершенно достоверные сведения о Сковороде, полученные из рассказов стариков и совпадающие с достоверными показаниями, например, Ковалинского. У нас нет поэтому оснований не доверять фактам, изложенным в повести Срезневского. А они сводятся к следующему. В конце 60х годов Сковорода набрел на хутор, в котором увидел молодую девушку, распевавшую песни. Случилось так, что он поселился недалеко от хутора на пасеке. Когда у девушки заболел отец, своеобразный старик, по прозвищу Майор, девушка, услышав от пасечника, что Сковорода умеет лечить, побежала сама к Сковороде и просила его прийти поскорей к старику. Сковорода пошел, и знакомство завязалось. Старик уже слышал о Сковороде и с удовольствием вступает с ним в беседу на высокие темы. За время болезни он привязывается к Сковороде и когда поправляется, уже не хочет с ним расставаться. Он предлагает Сковороде заняться с его дочерью. Сковорода, стоявший за то, чтобы женщины получали образование одинаковое с мужчинами, соглашается, и вот начинаются уроки с Еленой Павловной, часто наедине; Сковорода сближается с ученицей и чувствует к ней большую привязанность. Старик продолжает свои беседы со Сковородой, читают вместе Библию, и время летит счастливо и безмятежно. Девушка серьезно влюбляется в своего чудного учителя; старик, видя, в чем дело, и не имея ничего в душе своей против того, чтобы Сковород а женился на его дочери, начинает заговаривать на эту тему со Сковородой. Сковорода пугается, чувствуя естественное неприятие оседлой жизни. Наступает тяжелое время борьбы и сомнений. Сковорода несколько раз собирается уходить. Но он чувствует большую привязанность к дому, в котором нашел столько любви и привета, и не может уйти. После нескольких разговоров и размолвок он, наконец, решается, и вот он становится женихом. Начинаются приготовления к свадьбе. Старик с радостью ожидает исполнения своего глубокого желания. Наступает день свадьбы. Сковорода становится под венец. И вдруг... убегает из церкви и

пускается в безоглядное странствие. И Срезневский сообщает еще факт: через несколько лет девушка счастливо выходит замуж, и Скворода, узнав об этом, испытывает глубокую радость.

Срезневский в начале повести говорит: «В 1765 г. зашел Скворода в наши Валковские хутора». Это ошибка. Из самой же повести видно, что зашел Скворода в Валковские хутора после того, как прочел свою нашумевшую лекцию о правилах добронравия. А так как лекция эта прочтена была в 1766 году, то, очевидно, роман Сквороды мог произойти только после 1766 года, т. е. в конце 60х годов. Но это не могло быть значительно позже 1766 года, так как о лекции Сквороды Майор говорит как бы под свежим впечатлением. В таком случае роман Сквороды произошел в самом начале странничества. Только что взял он страннический посох, только что ушел из Харькова, где его прогнали из училища, как на пути его встретила женщина. Все неровности и все неблагородство его поведения объясняются, мне кажется, его духовным состоянием. Нанести страшную обиду человеку, который показал ему много любви, оскорбить девушку, к которой чувствовал огромное стремление, Скворода мог только потому, что, очевидно, перед алтарем он окончательно осознал весь свой роман как великое искушение его духа, уже самоопределившегося к странствующей жизни. Не страх перед своим эмпирическим будущим мог подвигнуть Сквороду на отчаянный шаг, а благородный и глубокий страх перед изменой своему жизненному решению. Если всю жизнь мучительно искал он свою статью, если, наконец, нашел ее в роли странствующего нищего (в повести Скворода фигурирует уже как старец), то, очевидно, жениться он не мог, и если его можно в чем-то обвинить, так это в слабости и неотчетливости его духовного сознания во время романа, а никак не его резкую решительность при его окончании. Во всяком случае этот опыт для Сквороды даром не прошел. Повторений уже не было. И хотя женщин с тех пор он сторонился, но не избегал абсолютно. Так, из письма Н. С. Мягкого к Данилевскому видно, что Скворода «от души уважал» жену помещика Андрея Ивановича Ковалинского, «умную и благочестивую женщину»¹. А о жене своего друга Ковалинского Скворода писал: «Пишите до Михаила и от меня целуйте его и ее».

Вот несколько отзывов современников о Сквороде, которые могут в своей совокупности дорисовать портрет Сквороды за это время. Иван Вернет, которого Скворода с меткостью назвал «мужинойю с бабьимумом и дамским секретарем» отмечает в Сквороде, также не без меткости, отсутствие легкости: «Ему надлежало бы по совету Платона... почаще приносить жертву Грациям. Истина в устах его, не будучи прикрыта приятной завесою скромности и ласковости, оскорбляла исправляемого». К этому отзыву мывернемся еще ниже. Срезневский с обычной своей чрезмерностью так описывает в начале повести Сквороду: «Сухой, длинный, губы изжелкли, будто истерлись; глаза блестят то гордостью академика, то глупостью нищего, то невинным простодушием дитяти; поступь и осанка важная, размеренная, но тут же при всяком удобном и неудобном случае чудная гримаса, чудная ужимка... умение и подурачить других вместе с собой и ученностью, и умом, и благочестием и часто уловками пронырливого попрошайки (?). Но он добр и честен, и прямодушен». Очевидно,

Срезневский здесь разлитературничался: «уловки пронырливого попрошайки» определенно противоречат всем достоверным и бесспорным нашим сведениям о Сковороде. Гораздо более правдиво рисуется Сковорода в словах одного старожилы, приводимых Багалеем: «Это был человек разумный и добрый, учил и наставлял добру, страху Божию и упованию на милосердие Распятого за грехи 1 гаши Господа нашего Иисуса Христа. Когда начнет нам, бывало, рассказывать страсти Господни или блудного сына, или доброго пастыря, сердир, бывало, до того размягчится, что заплачешь. Вечная память Сковороде.»

Х. УЧИТЕЛЬСТВО

Итак, Сковорода стал странником.

Мы уже говорили, что Сковорода, сживаясь с природой и уходя в нее из искусственных условий обычной человеческой жизни, был свободен от сладкого сентиментализма Руссо. Он отнюдь не думал «вываливаться из культуры» и, уйдя в пустынножителство, превратясь в нищенствующего бродягу, сделался одним из самых замечательных русских культурных деятелей XVIII столетия. Но культуру он понимал не в обычном интеллигентском смысле, как синоним европейской цивилизации, а возвышенно и глубоко, в согласии с теми великими мыслителями древности и раннего христианства, которые с юношества питали и оплодотворяли мысль. Культура в этом высоком духовном смысле слова не только не разрушается пустынножителством и аскетизмом, но, наоборот, требует их и всегда основывается на них. Такие великие создатели культуры как Платон, Данте, Микеланджело, Бетховен, всегда полны внутреннего пустынножителства. И истинное величие гения всегда равно силе внутренней аскезы, имманентно проникающей все движения его духа. Внутреннее пустынножителство иногда стремится принять формы внешнего пустынножителства у гениев менее цельных, у которых внутреннее пустынножителство не достаточно сильно и органично, например, у Боттичели, Гоголя, Достоевского, Гюисманса, Толстого. Иногда же внутреннее и внешнее пустынножителство вступают во внутреннее взаимодействие и органический синтез, и тогда получаются явления одинаково ценные и подлинные как с религиозной, так и с культурной точки зрения. Внешнее пустынножителство сохраняет от всякого загрязнения пустынножителство духа. Пустынножителство духа питает и оплодотворяет пустынножителство внешнее. Сюда относятся пророки в дохристианском мире, подвижники и святые в христианском, имеющие глубочайшую культурную ценность^[40], столь великую и исключительную, что не будь их, вся культура человеческая превратилась бы в дрянную, дешевую цивилизацию. Ибо Платон или Данте рождаются не на пустом месте, а суть благодатнейшее цветение народа или эпохи; дух же народа всегда живет подземной религиозной энергией^[41], обновители и проводники которой есть пророки, святые и подвижники. Сюда же относятся те пустынножители духа, которые с внешним пустынножителством соединяли специфическую культурную деятельность, например, св. Григорий Нисский, св. Максим Исповедник, замечательно продолжившие умозрение древности и двинувшие его дальше, или, например, Беато Анджелико, этот

Франциск живописи, чистота и святость воли в котором смело спорят с исключительной гениальностью художника.

Сковорода как культурный работник относится к третьему типу. Конечно, он не может занять первое место среди этого исключительно героического рода людей. Но уже причислиться к ним — великая честь и слава, и Сковорода этой чести заслуживает. Пустынничество внутреннее в нем соединяется с пустынножительством внешним в синтезе органическом, и если синтез этот недостаточно глубок и не проникает в культурную проблему до самого конца, то этот несомненный недостаток и эта ограниченность Сковороды не могут уничтожить глубокой ценности самого замысла Сковороды и героической решимости, с которой замысел свой он осуществлял.

Занявшись «снисканием ангельского хлеба» и обретением душевного покоя, открывающего «гармонию природы», Сковорода отнюдь не думал замкнуться в себе и ограничить всю свою деятельность одной своей внутренней жизнью. Не оставляя никогда заботы о своей душе и внутреннего бдения, Сковорода уже скоро после начала своего странствия, т. е. в конце 60х годов, начинает пытаться передавать другим результаты своего внутреннего опыта и снисканный «ангельский хлеб» и душевный покой старается раздавать всем желающим и нуждающимся. С энергией и уверенностью он становится проповедником своих религиознофилософских идей и, не делая различия между простым народом и образованными помещиками, всех пытается приобщить к той культуре духа, которая творчески создалась в нем во весь первый период его жизни. Это в высшей степени культурное деяние Сковороды направляется по трем руслам: писание философских, богословских и литературных произведений, обширная моральнорелигиозная переписка с многочисленными друзьями и знакомыми и, наконец, устная проповедь и живые беседы преимущественно с народом.

О каждом русле скажем отдельно.

Письменные сочинения Сковороды распадаются на две части: а) песни, стихотворения (большой частью латинские), переводы, басни (и, может быть, трагикомедия¹); б) произведения философские и богословские. О первом разряде, представляющем интерес для истории русской словесности, мы скажем немного.

а) «Песни» складывались Сковородой в разное время. Некоторые из них помечены 50ми годами (например, 26я относится к 1750 г., 1я — к 1757 г., 25я — к 17 58 г.), другие же — 80ми (например, песнь 29я сложена в 1758 г.). Сковорода сам собрал их в одну тетрадку и дал им общее заглавие: «Сад божественных песней, прозябший из зерн священного писания».

Стихотворения Сковорода писал преимущественно для своего друга Ковалинского. Они находятся по большей части в письмах к Ковалинскому. Обыкновенное прозаическое содержание, иногда назидательного характера, Сковорода облакал в дактилический гекзаметр, который формально ему всегда удавался. Его латинские стихи звучат гораздо строже и чище, чем русские. Весьма возможно, что, облакая свои религиознофилософские мысли в стихотворную форму, Сковорода преследрълмнемонические цели (например, четырехстишие для сына Курдюмова в письме 84 м). Переводы Сковороды вполне соответствуют его вкусам. Он, естественно, переводил то, что выражало

его собственные мысли. В письме к Ковалинскому он перечисляет семь переводов: о старости Цицерона, о смерти, о божьем правосудии, о хранении от долгов, о спокойствии душевном, о возделении богатств, — все из Плутарха, и оду об уединении Сидрония. Их этих семи переводов до нас дошло четыре.

Басням своим Сковорода придавал серьезное значение. Посылая их приятелю своему в середине 70х годов, он писал: «Друг мой! Не презирай баснословия!.. Сей забавный и фигурный род писания был домашний самым лучшим древним любомудрцам. Лавр и зимой зелен. Так мудрые и в игрушках мудры и во лжи истинны». Мы же должны констатировать, что в литературном отношении «харьковские» басни Сковороды не имеют значения и интересны лишь тем, что в них иногда встречаются блески свойственных именно ему мыслей.

б) Исключительный интерес представляют сочинения Сковороды, носящие философский и богословский характер. Это уже не забавы Сковороды и не пробы пера, а настоящие творения его духа. В них пытается он запечатлеть результаты всего своего жизненного опыта, выразить свои заветные мысли и через них приобщить других к тому высокому и творческому взгляду на жизнь, который был выработан им в борьбе с самим собой и с господствующими типами мирозерцания.

Изложению религиознофилософских и этических взглядов Сковороды будет посвящена вся вторая часть книги. Мы увидим, какой законченный плод многолетних и глубоких размышлений представляют из себя философские и богословские писания Сковороды. Теперь же скажем несколько слов о том, в какой обстановке, в каком порядке и как писал Сковорода свои произведения. Вот как описывает Ковалинский начало литературной деятельности Сковороды.

«Сковорода, побуждаясь духом, удалился в глубокое уединение. Близ Харькова есть место, называемое Гужвинское, принадлежащее помещикам Земборским, которых любил он за добродушие их. Оно покрыто угрюмым лесом, в середине которого находился пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорий, укрываясь от молвы житейской и злословий духовенства. Предавшись на свободе размышленьям и ограждая спокойствие духа безмолвием, бесстрашием, бессуетностью, написал он тут первое сочинение свое в образе книги, названное им «Наркисс», или «О том познай себе». Прежние его, до того писанные милые сочинения были только отрывочные, в стихах и прозе».

Проф. Багaley правильно замечает: «Вот в какой обстановке начал свою философскую деятельность Сковорода! Ученым кабинетом ему служила хижина, помещавшаяся возле пасеки: тишина этого уголка нарушалась только гудением пчел и звуками его собственной флейты; вся его библиотека состояла из греческой или еврейской Библии и, может быть, нескольких любимых классических авторов на латинском и греческом языке. Пища была простая деревенская, крестьянская; сама бумага, на которой писался трактат, находилась в полном соответствии со всей этой обстановкой. В наших руках имеется та самая подлинная рукопись, над которой трудился Сковорода в пасеке у Земборских: это несколько тетрадок, из грубой разношерстной и синеватой бумаги. Работал Сковорода исключительно летом. «Спешим произвести, — пишет он в письме к свящ. Правицкому, — пока есть время, ибо наступает,

вернее, стоит у дверей враждебнаямузам зима. Скоро надо будет уже не писать, а руки греть». Рукопись свою Сковорода писал необычайно четким почерком, разборчивость которого по

1,24, чти равна печатному шрифту. Это тот странный почерк, в котором каждая буква выводилась неспеша, с любовью, с истинным долготерпением. Видно, что Сковорода никуда не спешил, что время текпомедленно и полно, когда он размышлял о познании самого себя. Долго зревший плод без всякой нервности и суеты, сам собой принимал внешнюю форму, ему присущую, и Сковорода так рождал свои литературные произведения, как Природа рождает свои: без боли, уверенно, просто. Этот пасечный характер лучшие произведения Сковороды носят в высшей степени., Они проникнуты тишиной и созерцательностью улья и местами в взволнованном и неожиданно сильном подъеме изложения хранят следы глубоких восторгов, пережитых Сковородой в ясные летние дни над своими думами о Жизни и Вечности.

Для чего и для кого писал Сковорода? Писал он, очевидно, потому, что смуписалось^ «Сей еСТЬсынмой первородный, — пишет он о Наркиссе, — рожден в седьмом десятке века сего. И как сына нельзя не родить, раз он зародился, так и Сковорода не мог не написать своего первенца. Но и вообще о всей своей деятельности он выражался с точки зрения «родительства». Он как бы вступил в духовный брак с «краснейшей паче всех» дочерей человеческих Библией, и от этого союза рождались все творения его духа. «Чем было глубже и безлюднее уединение мое, тем счастливее мое сожителство с сею возлюбленною в женах. Родился мне мужеск пол, совершенный истинный человека, умираю не без чаден». Философские творения Сковороды были плоть от плоти и кость от кости того «совершенного и истинного человека», который в нем родился от мистического союза с Библией. Но если творения его есть бессознательный и необходимый плод общей жизненной работы, то все же писал он их не без некоторой мысли о других, не без некоторого идеального «для кого». «Возлюбленный друже Михаиле! — пишет Сковорода в посвящении «Диалога о древнем мире». — Прими от меня маленький сей дарик... Ты родился любиться с Богом. Прими сию лепту, читай, мудрствуй, прирасти ее и возрасти ее». «Се тебе дар, друже! говорится и в предисловий к «Благодарному Еродию», посвященному С. Н. Дятлову. — Да будет тебе плетенка сия зеркалам сердца моего и памятною дружбы нашей в последние лета». Таким образом, дружба вот вторичный побудительный мотив для писательской деятельностью Сковороды. Он пишет не только для себя, но и для друзей. Как он привык делиться с ними своими мыслями в беседах, так хочет он и в сочинениях своих беседовать с друзьями. Писания Сковороды — это идеально продолженный устный его разговор, и разговор не с первым встречным, не безразлично со всяким человеком, а с живыми и близкими душами, которых он любил и которые любили его. Вот чем объясняется крупный факт в писательской деятельности Сковороды: свои писания он не предназначал для печати. При жизни ни одно сочинение его не прошло через типографский станок. Очевидно, если бы он захотел, он мог бы прекрасно их напечатать. Но он даже списки своих сочинений оберегал от «нечестивых рук». Священнику Якову Правицкому Сковорода пишет: «Вы, снится мне, переписали «Михайлову борьбу» и паки требуете?

Обаче посылаю, негли обрящете, чего ваша перепись не образует. Не медлите ж много; обаче чрез неверные руки — не! не! не! *Mavolo apud te earn interire, quam volutari manibus impioribus*»». Проф. Багaley думает, что Сковорода оберегал свои рукописи от «литературных врагов».

Мне кажется, что он оберегал свои рукописи не столько от литературных врагов, которые при желании всегда могли бы достать то или иное из сочинений Сковороды и устроить ему большие неприятности, может быть, даже лишить свободы. Ведь списки сочинений Сковороды были широко распространены. Сковорода не желал, чтобы его сочинения попадали в нечестивые, т. е. недостойные руки. Самое выражение *volutari* — чтобы они не обращались, не ходили, среди недостойных — показывает заботу внутреннюю, а не внешнюю о своих рукописях. Внешний страх за смелость высказываемых мыслей вообще не в характере Сковороды и отвергается всеми известными нам фактами его жизни. Нет, Сковорода свои сочинения сознательно предназначает исключительно для друзей своих. Они написаны подружески, интимно. Он не заковывает их в броню диалектики, не делает их внешне и логически неуязвимыми. Он вообще не публицист, не социальный борец, не религиозный реформатор. Сражаться с людьми и порядками он вовсе не хочет. Пафос страстной борьбы проникает лучшие и важнейшие творения Сковороды. Но эта борьба — внутренняя, напряженность ее чисто духовная. В нем самом свершается непрерывная духовная борьба. В нем самом борются одни духовные силы с другими. «Брань архистратига Михаила с Сатаною», «Пря беса с Варсавою», т. е. с самим Сковородой, вот характерные названия сочинений Сковороды. И сама диалогическая форма, излюбленная Сковородой, диктуется взволнованным душевным состоянием Сковороды. Диалог есть столкновение мнений в форме диалектического состязания. Если диалектика внешняя почти отсутствует в диалогах Сковороды, если поэтому диалоги его никогда не возвышаются до степени художественнозапечатленного столкновения двух диалектических моментов и примирения в третьем, то все писания проникнуты диалектикой внутренней, теми самыми духовными столкновениями и исканиями, которыми полна его жизнь. Сковорода никогда просто не излагает. Незамиренная борьба мыслей продолжается внем и в момент писания^[42] вот отчего писания его носят характер редкой душевной подлинности, бесспорной психической документальности. Вот отчего сочинения свои Сковорода хотел видеть исключительно в руках своих друзей. Неостывшая еще душа трепещет в его чудаческих писаниях. Только друзьям можно было иметь эти осколки души. И мысль Сковороды можно распространить и на настоящее время. В лабиринт мыслей Сковороды можно проникать лишь сочувственным вниманием, и тот, кто и теперь без дружественной расположенности станет читать писания Сковороды, вряд ли почувствует скрытую в них красоту, вряд ли сумеет восстановить цельный образ его философской мысли.

Сочинения Сковороды хронологически следуют одно за другим с большой равномерностью. Весь свой страннический период он пишет преимущественно, хотя и не исключительно, летом (так, «Жену Лотову», одно из главнейших своих сочинений, он написал во время «непрестанных осенних дождей»^[43] и в общем одно сочинение приходится приблизительно на два года. Дошедшие до нас

сочинения Сковороды [44] хронологически датируются с довольно большой и бесспорной точностью. Они идут в таком порядке.

В 1766 году написаны две вступительные проповеди в курсе лекции «О христианском добронравии» и «Начальная дверь ко христианскому добронравию». В сущности оба произведения суть части одного и того же.

В конце 60х годов написаны «Наркис» и «Асхань», оба посвященные одному и тому же вопросу: самопознанию. [45] К 1772 г. относятся «Разглагол о древнем мире». и «Беседа двоих».

Приблизительно к 1774 году¹ нужно отнести написание «Разговора дружеского о душевном мире».

К концу 1774 года [46] относится «Разговор», называемый «Алфавит, или букварь, мира».

В 1776 году написан «Израильский Змий», который иначе называется «Икона Алкивиадская, диалог: душа и нетленный дух».

В 1780 году — «Жена Лотова, или Книжечка о чтении Священного писания».

В 1783 году — «Брань Архистратига Михаила с Сатаною».

В 1787 году — «Благодарный Еродиш и «Убогий Жаворонок».

В самом конце 80х годов Сковорода написал «Потоп Змиин», который «исправил, умножил и кончил» [47] в 1791 году.

Говоря приблизительно, в писательской деятельности Сковороды мы можем выделить три периода. В конце 60х годов, т. е. в начале страннической жизни, внимание Сковороды захвачено главным образом самопознанием. Найдя некоторые твердые основы, Сковорода в середине 70х годов уже в состоянии перейти к сообщению другим тех сокровищ внутреннего мира, которые он обрел, вступив на путь деятельного и динамического самопознания. Если диалоги о самопознании написаны с лирическим воодушевлением, как беседа с самим собой, и в литературном отношении грешат неровностями, совмещая очень сильные места со слабыми и неудавшимися, то диалоги о душевном мире написаны с ровным красноречием и силою уверенного проповедника, который уже не себе, а другим указывает верный и надежный путь жизни. В литературном отношении они наиболее закончены, обдуманы и потому понятны. Они могут лучше всего ввести в круг своеобразных моральных философов Сковороды. Третий период, чрезвычайно важный, составляют диалоги «Израильский Змий», «Жена Лотова» и «Потоп Змиин», относящиеся ко второй половине 70х и к 80 годам и все посвященные одному вопросу — проблеме Священного Писания. Это наиболее умозрительные, наиболее теоретические, наиболее глубокие философские произведения Сковороды. «Благодарный Еродий» и «Убогий Жаворонок» — наиболее слабые в литературном отношении — посвящены вопросам воспитания и носят эпизодический характер.

Но выделяя три периода в литературной деятельности Сковороды, мы отнюдь не думаем их разделять. Вряд ли можно констатировать какую-нибудь эволюцию во взглядах Сковороды. Легкие, несущественные колебания есть, но в существе своем мысль Сковороды едина, цельна и верна себе. Самопознание — корень и ствол; душевный мир — плоды и ветви; размышления о книге книг — вершины все одного и того же мощного дерева, которое выращивал

Сковорода всю свою жизнь. Вот отчего при изложении философии Сковороды не нужно будет разделять на периоды и на отдельные произведения мысль Сковороды, а можно охватить ее синтетически, как цельное творение, проникнутую единым, в существе тождественным философским замыслом.

Как же распространялись сочинения Сковороды? Для своих наиболее близких друзей или для людей, которым он был материально обязан, Сковорода сам переписывал свои произведения, другим же посылал оригиналы для списывания, и типографский станок оказывался совершенно излишним: Сковорода вовсе не искал распространения вширь, ему было дорого и важно распространение вглубь. И списки сочинений Сковороды в большом количестве распространялись именно среди тех, кто к мысли Сковороды относился с настоящим благоговением. Действенность Сковороды как философа и мудреца с полной ясностью доказывается важным фактом возникновения целой апокрифической литературы, приписываемой Сковороде. Мы имеем целый ряд реальных философских, моральных и богословских произведений, автором которых традиция ложно считает Сковороду. Так, например, Хиждеу приводит выписки из «Книжечки о любви до своих, нареченная Ольга Православная», в которой мысль Сковороды о самопознании прилагается к вопросу национальному. Так, Срезневский приводит целый ряд названий тех рукописей, которые он держал в своих руках: «Мученики во имя Христа», «Грешники», «Исповедь и покаяние», «Пусть к вечности», «Мрак мира» и тд. Одно из этих апокрифических сочинений напечатано в приложении к харьковскому юбилейному изданию сочинений Сковороды. Профессор Багалей с совершенной очевидностью доказал, что это замечательное сочинение не принадлежит Сковороде. Оно написано с глубоким философским настроением, развивает мысли очень родственные и близкие Сковороде и в то же время ему не принадлежит. Это сочинение в некотором смысле может быть названо оригинальной переработкой общего мировоззрения Сковороды в идеалистическом направлении[48]. Автором «Правды веры» должен был быть человек, знакомый с идеалистической немецкой философией самого конца XVIII столетия и начала XIX. Если в «Ольге Православной» неизвестный философ пытается трактовать Сковороду в направлении, впоследствии принятом славянофилами, то в «Правде веры» другой неизвестный философ на свой страх истолковывает Сковороду в идеалистическом духе.

Кто же эти анонимные авторы? Кто же эти безвестные мыслители, самоотверженно забывшие себя и приписавшие свои сочинения Сковороде? Очевидно, ученики, читатели и почитатели Сковороды. Первые мысли, первые толчки, философское свое пробуждение они получили от Сковороды и в смирении своем могли серьезно думать, что и продолжает в них мыслить не они сами, а тот удивительный странник, с которым их столкнула судьба. В существе это та же самая психология, которая заставляла Платона наиболее оригинальные и замечательные мысли свои вкладывать в уста Сократа. Относительно «Правды веры» есть много внутренних оснований предполагать, что автором ее был не кто иной, как Михаил Иванович Ковалинский. Но даже если бы это был не он, а ктонибудь другой из почитателей Сковороды, — факт остается фактом: сочинения Сковороды не только усердно переписывались и перечитывались, но

и побуждали мысль его учеников к самостоятельному философствованию. Историк русской мысли непосредственно за главою о Сковороде имеет право написать главу о школе Сковороды, т. е. об учениках Сковороды, не оставивших нам своих имен, но зато написавших целый ряд философских произведений в духе общего мировоззрения Сковороды, из которых некоторые дошли до нас полностью.

Теперь скажем о втором русле, по которому направлялась деятельность Сковороды в эпоху наибольшей его внутренней зрелости, т. е. его переписке с друзьями. Эта переписка носит в очень небольшой степени характер частный. Только изредка встречается какая-нибудь просьба о присылке «тулупа» или «речи Иоанна Златоуста». В основном письма Сковороды полны религиозного, философского и морального содержания. Поучительно сравнить переписку Сковороды с перепиской Толстого. Письма Толстого, полные захватывающего интереса в первую половину его жизни, с изумительной простотой отражающие его широкую гениальную натуру, с конца 70х годов начинают сереть и бледнеть и уже в 80х годах превращаются в скучное повторение одного и того же несложного морального «силлогизма». Для беспристрастного глаза видно, что здесь Толстой уже не живет и не движется внутренне, а коснеет и пребывает в чем-то безжизненно остановившемся. Как ни наставителен и ни поучителен в своих письмах Сковорода, ни на одну минуту письма его не делаются скучными. Все время чувствуется его беспокойная лирическая природа, поразительная живость и нескованность его свободного духа. Он ни в чем не коснеет и не пребывает, потому что то, о чем он пишет, творчески создается в нем каждый момент, ибо он непрерывно творит свою жизнь, и страннический посох его есть глубокий символ его духа. Он не только физически странствует, т. е. бродит и движется, но находится в непрерывном движении внутреннем. Ни внутренней, ни внешней Ясной Поляны в жизни Сковороды нет и следа. Оттого и письма его живы, жизненны и несмотря на поучительность свою интересны, привлекательны и просты.

Простота его писем коренится в органичности, с которой они вырастают из его жизни. В жизни своей он стал странником и учителем, всецело и без оглядки отдался велениям своей совести. И отдавшись всею душою, он не мог и в письмах своих не учить тому, что со страстью он осуществлял в самом себе. Мы имеем целый ряд известий, что в своей жизни в отношении многих людей Сковорода занял силою вещей положение наставника и руководителя. И потом письма его естественно и без всякого диссонанса продолжали тот самый основной жизненный тон, к которому целостно определил себя его своевольный и своеначальный дух. «Он учил, — говорить Гесс де Кальве, — детей примером непорочной жизни, а зрелых наставлениями». «Иногда он жил у кого-либо, — говорит Ковалинский, — совершенно не любя пороков своих хозяев, но для того только, дабы, обращаясь с ними, беседуя, ненавязчиво привлечь их в познание себя, в любовь к истине и в отвращение от зла и примером жизни заставить любить добродетель».

Н. С. Мягкий, имея в виду тестя своего А. И. Ковалевского, пишет Данилевскому: «Сковорода имел большое влияние на хозяина, укрощая его крайне вспыльчивый нрав, разражавшийся грозою над домашними и дворнею».

И это тот самый грозный и вспыльчивый Ковалевский, укрощаемый Сковородой, как мы видели уже, называет Сковороду «благословенным старцем». Затронув кого-либо своими беседами и подружившись, Сковорода не обделял своего нового друга духовной поддержкой. И письма Сковороды есть не что иное, как обильные проявления его высокой дружбы к многочисленным лицам, с которыми сталкивала его бродячая жизнь. «Дух велит мало с тобой побеседовать... Скажи мне, друже, здрав ли ты? Не вопрошаю о теле. Не потерял ли ты доселе самого себя? Т. е. мыслей твоих и сердца». Другому он пишет: «Кричи, вопи, стучи, буди: Христос честолюбив, хочет, чтоб мы Его просили и будто спит, да научит нас наша беда, горе, где искать Его», — и благодарит своего корреспондента за «огнедуховенное письмо». В своих многочисленных письмах он ободряет, утешает и вдохновенно, с большим порывом проповедует Христа. Не один Ковалинский обязан ему своим духовным возрождением. «Любезный благодетель Василий Михайлович! Христос воскрес! Давай мало побеседуем! Болишь, Лазаре! Боли, друг мой, пожалуй боли и поболи... Но боли слышь, телом: а души да не коснется рука вражая! Душа наша в руке Божией да будет! Тело наше родилось, чтобы болеть и исчезать, как луна. А душа есть чаша, наполняемая вечною радостью... Не обещал нам Бог нерушимого телесного здравия во спасение нигде; и как не может сего сделать, так и неизреченная сила его в том утаилась, чтоб ему не могли сделать ничего из тварей твердым, кроме самого себя, дабы мы, минув его, не похитили во основание счастья нашего коего либо идола или тварь. Презри пожалуй твой мех телесный. Вот тебе здравие — кушай на здоровье. Веселие сердца живот человеку и радование мужа долгоденствие. Веселым Бог сердце наш сделать может, а стерво твоё не может и безболезненным, для чего?.. О Боже мой! Коль трудно всё твоё, что ненадобное и глупое! Коль лёгкое и сладкое всё, что истинное и нужное. На что ж нам желать, чтоб плоть вечная была? Есть без неё вечный. Да исчезнет как дым всякая плоть, присный сей враг Божий и наш! а мы ещё обожить её хотим. Уже червонец есть (Бог драхма), на что желать, чтоб кошелек был червонным? Довлеет один. Но неверстие наше не видит в мехе нашем драхмы. Сей же стоит за стеною нашею (Песнь Песней). О отверзи, Господи, очи наши! Да воскреснет и блеснет нам внутренний наш человек! Да узрим живого! Да не обожаем диавола! Да услышим от небесного: Мир вам! Чего вы боитесь? Пусть дрянь исчезает! Человек есть сердце. Мир сердцу!».

Неизвестному другу, очевидно, обратившемуся к Сковороде с беспокойным вопросом о силе искушений, Сковорода пишет: «Ничему дивиться: вы ещё в сем роде баталий не очень практик, а неприятель старинный, всеобщий, а посему великий искусник. Если б Да вид не приучился к битве, конечно как прочим и ему страшен был Голиаф, но он уже с волком и львом дело имел во время паствы овец. Чего не может Бог? Он родит охоту, а охота мать труда, труд всё побеждает: по малу на гору и буди со временем сойдешь, пождут от силы в силу, что и прилежно глядит очами, что узнать, коль блаженное дело жить в мире и дружбе с Богом, а другого пути к счастью найти нельзя и самим ангельским силам!»'. Или вот ещё одно из характернейших писем: «*Любезный друже, Иван Васильевич! Дерзай и возмгай! Что ты друже? Зашел в тесные непроходимости. Но кто возвестит тебе, яко наг еси. Конечно вкусил уже ты от мирской мудрости?*

Требуешь от нас утешения? Право творишь. Мир уязвлял только нас, исцелять не может. То ли тебя мучит, что столь горько уязвиться тебе допустил Бог со Иерихонским странником равно? Но знай, что человек всех скотов и зверей упрямее, что, не наложив на него тяжких ран, не может иначе к Себе обратить его от мира Бог, не загремев страшным оным тайным громом: «Сауле! Сауле! что мя гониши! Адаме! Адаме! где еси? Куда тебе черт занес?... (Sic).

...После ран, милость блудному сыну и примирение. А без того вечно бы он за мирскою суетою со Езоповым псом гонялся. И блажаю за вправду и поздравляют тебя с новым годом; знай, что после сих ран уродится в тебе новое сердце, а прежнее твое никуда не годится: буйе, ветхое, пепельное, а вместо сего дастся тебе и уже начинается сердце чистое, истинное, новое. Вот второе наше рождение! А если правдиво сказать, то мы прежде второго рождения никакого сердца не имеем; и безумные нарицаются у Соломона бессердыми. Удивительно, что самое нужное в человеке коснее и позднее создается, яко сердце есть существом человеческим, а без него он чучелом и пнем есть. Но почему же дивлюся? Не прежде ли корабль, потом кормило и компас, иже есть сердцем кораблю? Куда положишь новое сердце, не создав прежде телесного меха? В сию силу Павел: *primum carnale, deinde spirituale...* Проси у Бога не плотской жизни, но светозарное сердце. Тогда будет Самсон. Как? — Так лев, сиречь смерть весь род человеческий мучит и раздирает, а ты сего аспида одною рукою поведешь. А разодравши не мучительный в нем страх сыщешь, но мед. Да уразумеешь, коль храбра и сильна премудрость Божия, и коль младенческая есть слабость мирские буйя премудрости, и коль истина есть истина сия: змея возьмут.

В таком духе написаны все письма Сковороды. Сковорода не морализирует и не теоретизирует. Он всем существом страстно отзывается на запросы и духовные нужды своих друзей и отнюдь не равнодушно учит и поучает. Видимо, каждый беспокойный вопрос когонибудь из них глубоко волнует его самого, приводя в движение неокончательно утихший в нем хаос, и он с порывом говорит горячие слова столько же друзьям, сколько и самому себе. Друзья очень ценили его письма, переписывали их и делали из них общее достояние. Так, последнее письмо, адресованное к некоему Ивану Васильевичу, мы находим в сборнике писем Сковороды, принадлежащем М. И. Ковалинскому.

Третье русло, по которому направлялась деятельность Сковороды, — это беседы, обличения, споры — вообще устная речь. Не менее, чем письма, и не менее, чем философские произведения, устная речь Сковороды носила глубоко принципиальный характер. В споре ли, в импровизированной ли проповеди, в притче или в дружественной интимной беседе, Сковорода всегда говорил об одной заветной своей мысли, которую вынашивал всю свою жизнь: о том, как легко в содружестве с Богом, в послушании своей природе наслаждаться радостью и счастьем жизни, предвкушая переход в лучшие условия существования, и о том, как трудно и тяжело гоняться за обольщениями своего мирского разума и в противоречии со своей истинной природой мучительно пытаться осуще ствить неосуществимое и несбыточное. Каку вдохновенного музыканта, эта простая тема варьировалась у Сковороды все в новых, часто сложнейших, тональностях и, можно сказать, переливалась всеми цветами

умственной радуги: и мистическими, и богословскими, и поэтическими, и метафизическими, и моральными, и гносеологическими. По свидетельству многих, устная речь его была сильной, живой и привлекательной. Он был жарким собеседником и красноречивым оратором. Он умел незаметно входить в беседу, пересыпая речь шутками, брать нить беседы в свои руки и делать ее неожиданно значительной и памятной. При этом он не делал различия между простым народом и помещиками. Скорее простой народ ему был ближе, ибо из него он вышел и к нему возвратился. Он сам говорит: «Барская умность, будто простой народ есть черный, кажется мне смешной, как и умность тех названных философов, что земля есть мертвая. Как мертвой матери рождать живых детей? И как из утробы черного народа вылупились белые господа». И собеседники — простолюдины говорили о нем: «Слова его едкие, но не знаю как-то приятны». «Я знаю многих ученых. Они горды. Не хотят и говорить с поселянином. А Сковорода, — говорит один из собеседников, — человек добрый и ничьей не гнушается дружбой». Сковорода)шел разговаривать с народом, умел сделаться понятным, и, мне кажется, не речью своей, которая всегда была замысловата и при-? чудлива, а своим неподдельным энтузиазмом, своей горячей одушевленностью. «О мне говорят, что я ношу свечу перед слепцами, а без очей не узреть свечи; на меня острят, что я звонарь для глухих, а глухому не до гулу: пускай острят! Они знают свое дело, я знаю мое и делаемое, какзнаю, и моя тяга мне успокоение». Еслион был понятен темному люду, то именно знанием своего дела и уверенным, неуклонным его выполнением. Впрочем, в руках Сковороды было простое средство стать понятным народу. Он был самоучкой — музыкантом и имел с детства «отменно приятный» голос. Некоторые — из песен его были своеобразной редакцией всей его философии, и, распевая их мужикам, он с успехом делал то самое, что в 6-м веке до Рождества Христова делал Ксенофан. Он был не только философом — писателем, но и исполнителем и слагателем песен философского содержания. Его поэтому можно назвать странствующим рапсодом — явление более не повторявшееся. Фигура Сковороды, творчески слагающего какую-нибудь мудрую песню перед благоговейно слушающим народом и объединяющего своим даром певца и философа самых просвещенных помещиков с самым темным и бедным людом, представляется необычайно своеобразной и замечательной. Йемало поэтов нашего времени, гибнущих от своей келейной замкнутости и утонченной, фатальной отъединенности от окружающей жизни, должны с завистью и удивлением смотреть на этого чудака, несомненно осуществившего в своей рапсодической деятельности синтез углубленной культуры и философской и духовной сложности, почти детской простоты. Что тут не было фальши — верный судья народ, он с благоговением принял Сковороду. Песни Сковороды производили столь сильное впечатление, что достаточно было Сковороде спеть не свою, а какую-нибудь нравящуюся ему песню, чтобы в памяти народа она запечатлелась как «Сковородина» и навсегда связалась с его именем. Лирики и бандуристы подхватывали песни и мотивы Сковороды и разносили их по всей Украине и Малороссии. Но песни Сковороды немногим менее замысловаты и легки для понимания, чем его философские произведения. Очевидно, и тут мостом была его личность. Сила производимого им впечатления,

одушевленность и пафос, с которым он делал всякое дело, расплавляла темные, тяжелые слова, и они находили без труда живой и глубокий отклик в самых непросвещенных слушателях.

«Ему надлежало бы, — говорит Иван Вернет, — по совету Платона, который относил слова свои к Ксенократу, почаще приносить жертву грациям. Истина в устах его, не будучи прикрыта завесой скромности и ласковости, оскорбляла исправляемого!». Этим словам, может быть, отчасти правильно передающим некоторую угловатость и жесткость в обращении Сковороды с людьми, нельзя придавать абсолютного значения уже потому, что И. Вернет имел личные счеты со Сковородою. Мы уже говорили, что Сковорода назвал его «мужинойю с бабьим умом и дамским секретарем». И насколько мы знаем о Вернете, слова эти были очень меткими. Быть может, в житейских отношениях и при встрече с людьми безразличными ему, каким был, несомненно, Вернет для Сковороды, Сковорода не был достаточно обходителен и «ласков», но чтобы «истина в его устах... оскорбляла исправляемого», этого сказать Вернет не имел никаких оснований. Мы уже видели, с какой нежностью, с каким деликатным чувством относился Сковорода к Ковалинскому. Но таковы приблизительно были его отношения и ко всем своим ученикам. Что Сковорода глубоко ценил душевную мягкость и, умея вызывать ее у других, умел и помнить о ней, хорошо видно из посвятительного письма к Дискому при посылке «Убогого Жаворонка». «Иоанн, отец твой, в седьмом десятке века сего (в 62 м году), в городе Кугошке, первый раз взглянув на меня, возлюбил меня. Услышав же имя, выскочил и, достигши на улнце, молча влицо смотрел наменя и приникал, будто познавая меня, толь милым взором, яко до днесь, в зеркале моей памяти, живо он мне зрится. Воистину прозрел дух его, прежде рождения твоего, что я тебе, друже, буду полезным. Видишь, как далече презирает симпатия! Се ныне пророчество его исполняется! Прими от меня маленькое сие наставление: дарую тебе «Убогого моего Жаворонка». Это высшая степень ласковости и сердечности! И по свидетельству Алякринского «Ф. И. Диский к памяти Сковороды имел какое-то благоговейное почтение, а сочинения Сковороды были самым любимым его чтением».

Очевидно, слова Вернета не имеют никакого значения и характеризуют отнюдь не учительство Сковороды вообще, а совершенно частное и случайное отношение его к Вернету, обусловленное личными качествами последнего. А как относились к поучениям Сковороды более простые люди, показывают слова старожилы, уже приведенные нами: «Когда начнет нам, бывало, рассказывать Страсти Господни и блудного сына или доброго пастыря, сердце до того, бывало, размягнется, что заплачешь. Вечная память Сковороде!»

Если Сковорода с охотой беседовал со всеми и с воодушевлением излагал свои мысли тем, кто серьезно хотел слушать его, то людей посторонних он избегал и совершенно терялся, когда «перед ним величали его достоинство». Срезневский со свойственной ему литературностью передает характерный случай из жизни Сковороды, в основе своей вероятно достоверный. В доме Пискуновского, старика, любимого Сковородой, собралось однажды привычное общество послушать Сковороду. «Молча, с глубочайшим вниманием слушали старики рассказы и нравоучения старца, который, выпивши на этот раз лишнюю

чарку вина, среди разгара своего воображения, говорил хотя медленно и важно, но с необыкновенным жаром и красноречием. Прошел час, другой, и ничто не мешало восторгу рассказчика и слушателей. Скворода начал говорить о своем сочинении «Жена Лотова», в коем изложил главные основания своей мистической философии... Вдруг дверь с шумом растворяется, половинки хлопают, и молодой Хъ, франт, недавно из столицы, вбегает в комнату. Скворода при появлении незнакомого умолк внезапно. «Итак, — восклицает Хъ, — я, наконец, достиг того счастья, которого столь долго и напрасно жаждал. Я вижу, наконец, великого соотечественника моего Григория Саввича Сквороду! Позвольте...» и подходит к Сквороде. Старец вскакивает; сами собою складываются крестом на груди его костлявые руки; горькой улыбкой искривляется тощее лицо его, черные впалые глаза его скрываются за седыми повисшими бровями, сам он невольно изгибается, будто желая поклониться, и вдруг прыжок, и трепетным голосом: «Позвольте! Тоже позвольте!» исчез из комнаты. Хозяин за ним, просит, умоляет, — нет... «С меня смеяться!» — говорит Скворода и убежал».

Из этого анекдота видно, что Скворода, несмотря на жизнь при дворе Елизаветы, несмотря на многолетнюю дружбу с помещиками, оставался настоящим простолудином. Он не трепещет перед теми глубочайшими вопросами, которые приводили в смущение самые отважные умы человечества, и с бесстрашием сделал и в своей жизни, и в своей философии попытку решить их, и он же совершенно теряется перед петербургским франтом, который с любезной риторикой подходит к нему знакомиться.

XI. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Отдаваясь литературной и учительской деятельности, Скворода отнюдь не забывал своего основного жизненного решения и продолжал вести странническую, нищую, бродячую жизнь. Шли годы, десятилетия, а Скворода все с палкой журавлем и с жалкой котомкой, в которой хранилось его сокровище — Библия и, может быть, несколько рукописей, странствовал по своим друзьям, всегда пешком, из одного конца Украины или Малороссии в другой. Единственно, что появилось в нем нового, — это черты старческой суровости к себе. Как нужно представлять душевный стан Сквороды за это время? Затих ли в нем окончательно хаос его природы? Иначе говоря, прекратилась ли внутренняя борьба?

Из писем и стихотворений Сквороды видно, что попрежнему иногда налетала на него скука, попрежнему челнок его жизни, как щепку, бросали волны жизни [49]. И все же нужно сказать, что основное внутреннее решение его жизни давало несомненный свой плод. Бороться он не перестает до самой смерти, но светлые моменты, полные мудрой, возвышенной тишины и невозмутимой душевной ясности, становятся более частыми и более длинными. Основная цель его жизни — «новая земля не мертвых, но живых людей» — уже ясно рисуется ему. В 1784 г. он пишет: «Я издали взирая на сию землю, очами веры как зрительную трубою, что на обсерваториях астрономских, все мои обуревания и горести сим зрелищем услаждаю, воспевая песнь Аввакумову: «На страже моей стану и взойду на камень» [50]. А в 1788 г., т. е. уже почти на исходе дней своих,

он пишет Ковалинскому «Мнози глаголют, что делает в жизни Сковорода, чем забавляется? Аз же о Господе радуюся. Веселюся о Бозе Спасе моем... Вечная мати святыня кормитмою старость[^], сосца ее сосу без омерзения и алчу паче и паче. Я во веки буду с нею, а она со мною. Вся бо преходит, любезная же любовь, ни!». Эту же самую мысль о непреходящей любви Сковорода выражает и в письме к неизвестному, который прислал ему юфту. «Благодарю благому сердцу за огнедухновенное от тебя письмо твое, а без него вся мне вселенная в дар приносима не только твоя юфта не мила. Внял ли ты сему Павлову слову: вас ищу, не имений ваших. Хвалит тебя благий во мне дух мой, что постоянствуя в любви и к нищему моему странничеству обличил, что и сам ты не искал во мне ни моих ниплоти и крови... Ты же, о человеце Божий, бегай сих, держися любви; вся преходят, любви же никогда, вся тебя оставит, кроме любезного, внутри тебе сущего; сей стоит за стеною нашею, в тюрьме нашей он свет. Если взволнуется море, если возыграет плоть и кровь, если возвеют смертного страха волны, не беги искать помощи по улицам и по чужим домам, вниди внутрь себя»... Странствуя физически, Сковорода метафизически входит в себя, возвращается в дом свой и обретает в себе «любезного сущего внутри его человека». Стихийноприродное алкание его воли переходит в одно чистое алкание вечной любви, и он, питаясь ею, хочет ее все больше и больше. Вдохновение, и раньше в нем жившее, принимает яркие формы. Недаром архиерей Гавриил (следуя Хиждеу) называет Сковороду «теомантом, испытавшим все переходы вдохновения», и говорит: «Сковороде в энтузиазме казалось, что его дух носится в океане беспредельных идей, как бы осязает вселенную в ее бесконечности».

Об одном из таких припадков энтузиазма Сковорода рассказывал Ковалинскому в таких выражениях: «Имея разженные мысли и чувство души моей благоговением и благодарностью к Богу (он только что избавился от опасности), встав рано, пошел я в сад прогуливаться. Первое ощущение, которое я осязал сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в сие расположение духа всю волю и все желания мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Мгновенно изливание некое сладчайшее наполнило душу мою, от которого вся внутренняя моя возгорелась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, а бегать, аки бы носим неким восхищением, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимого впространстве кругобытия. Весьмир исчез предо мною; одно чувство любви, спокойствия, вечности оживляло существование мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили некую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви уверение».

В такие минуты, когда Вечность касалась его души, Сковорода чувствовал ясно ход времени, и с радостью констатировал своему другу: «Приходит образ мира сего и, яко сон встающгго, уничтожается». А противникам, которых у него было немало, он с гордостью мог говорить: «Прошу господ не заказывать мне своих воценных чучел, я ваяю не из воску, а из меди и камня».

Какое же впечатление производила на современников причудливая жизнь этого странного человека? Очевидно, огромное. Уже про начало

густынножительства Сковороды Ковалинский говорит: «И добрая, и худая слава распространилась о нем во всей Ураине, Малороссии и далее». «Стихи его делались народными песнями», — говорит Гесс де Кальве. «В его краю многие его изречения вошли в пословицы», — говорит И. Снегирев. И. Срезневский указывает, что большая часть псалмов, распеваемых слепцами-лирниками, есть сочинения Сковороды. И. Срезневский записал народную переделку стихотворения Сковороды «Всякому городу нрав и права». В песне Сковороды было пять строф, а в народной переделке — 1. Это сотрудничество ученого профессора с простым народом характерно. «Уважение к Сковороде, — говорит И. Срезневский, — простиралось до того, что почитали за особенное благословение Божие тому дому, в котором поселился он хоть на несколько дней». Данилевский говорит, что о Сковороде и «доныне (написано в 1862 г.) в редком уголке его родины не вспоминают с сочувствием». Костомаров говорит об этом еще сильнее: «На всем пространстве от Острогжска (Ворон, губ.) до Киева во многих домах висят его портреты; всякий грамотный малороссиянин знает о нем, имя его известно очень многим из неграмотного народа; его странническая жизнь — предмет рассказов и анекдотов; в некоторых местах потомки от отцов и дедов знают о местах, которые он посещал, где любил пребывать, и указывают на них с почтением; доброе расположение Сковороды к некоторым из его современников составляет семейную гордость внуков». «Но лучшее доказательство общественного значения Сковороды, — говорит Данилевский, — состоит в том, что без него, в известной степени, не было бы долго основано университета на Украине. Дело Каразина — открытие харьковского университета — кончилось так легко потому, что в 1803 г. первые из подписавшихся помещиков на беспримерную сумму в 618 тысяч рублей серебряных для основания этого университета были большею частью всепниученики, или короткие знакомые и друзья Сковороды».

Так Сковорода в смиренном образе нищего странника сумел стать одним из влиятельнейших русских людей XVIII столетия.

«Не орю убо, ни сею, ни куплю дею, ни воинствую, так писал он другу своему из пустыни, — отвергаю же всякую житейскую печаль. Что убо дею? Се что, всегда благословяще Господа, пою воскресение Его. Учуся, друг мой, благодарности: се мое дело! учуся быть довольным о всем том, что от промысла Божия в жизни мне дано. Неблагодарная воля есть ключ адских мучений, благодарное же сердце есть рай сладостей. Ах друг мой! поучайся в благодарности, сидя в доме, идя путем, засыпая и просыпаясь; приемли и обращай все во благо доволен сущими; о всем приключаемом тебе не воздавай безумия Богу; всегда радуешься, о всем благодаряще, молился». Приведя эти слова, Ковалинский с горечью говорит: «Можно было жизнь Сковороды назвать жизнью. Не таково было состояние его друга. Мы описывали дружбу Сковороды с Ковалинским в самый разгар ее. Теперь нужно досказать эту трогательную историю».

Жизнь разделила двух друзей. Сковорода определил себя к странничеству, а Ковалинский, влекомый голосами «сирен», вступил на обычный путь жизни. Последний раз они виделись в 1775 году, после того как Ковалинский вернулся

изза границы. С тех пор обменивались письмами и снова свиделись, глубоко, как истинные друзья, перед самой смертью Сковороды, т. е. через 19 лет.

Ковалинский в немногих словах так передает скорбную историю своей жизни.

«Обращение в великом свете, удаля его малопомалу от него самого, заведя в лестные внешности, усыпя в нем доверие к внутреннему гласу духа, пробудя жар истинного любомудрия, возжгло в нем разум светский и возбудило свойства, собственные сему кругу бытия.

Свет облагодетельствовал его своими дарами. наложив на него усыпление, дал ему жену, друзей, приятелей, благодетелей, преданных знакомых, свойственников, житейские связи и выгоды. Но дары сии были напоены соком корня их и свойствами начала их. Он увидел в счастье превращение, в друзьях измену, в надеждах обман, в успехах пустоту, в союзах самовидность, в ближних остуду, в своих лицепрятие...

Удручен, изможден, истощен волнениями света, обратился он в себя самого, собрал рассеянные по свету мысли в малый круг желаний и, заключа оные в природное свое добродушие, прибыл из столицы в деревню, надеясь тамо найти и пристань житейскому своему обуреваемым

Свет и тамо искажил ее. В глубоком уединении остался он один, без семейства, без друзей, без знакомых, в болезни, в печалях, в беспокойствах, без всякого совета, помощи, участия, соблезнования. Тогда он, возведя очи свои на позорище света, на круг обстоятельств своих, на заблуждения свои, которых жертвою он сделался, и видя, что не на камени основан был храм житейского счастья его, в сердечном чувствии сожаления, ободрясь добродушием своим, воспел оную преисполненную истины песнь,

О Иерихон проклятый, как ты меня обманул!»

Из письма Андрея Ковалевского к Ковалинскому, помеченного 2 м апреля 1794 г., можно заключить, что в апреле 1794 года Ковалинский еще не приезжал из столицы и только собирался. Значит, процесс внутреннего самоочищения и самоуглубления, пережитый в деревне, свершился очень быстро, потому что песнь, «исполненную истины», Ковалинский воспел до августа 1794 года, т. е. до свидания со Сковородой. Может быть, именно вследствие сложности своего настроения Ковалинский не обращался за помощью к Сковороде и не звал его к себе.

Сковорода тосковал по своему другу. Так, в письме из Гусинки в 1887 году он пишет неизвестному в конце письма: «Пишите до Михаила и от меня целуйте его и ее. Я все от него посланное получил. Единого его (человечески глаголю) доселе не получаю. Всех подарков милее дружных сам друг тому, иже есть взаимный друг». Это «единого его доселе не получаю» звучит несомненной тоской и желанием свидеться. В письме Ковалевского к Ковалинскому в розе бспршт говорится: «Вы нам часто во сне видите и мы всякой почти день с Григорием Савычком о вас беседуем и желаем, чтобы вы в наших местах купили деревню и для его старости уготовали приют». И вот теперь, узнав о прибытии друга, сам побуждаемый дружбой, прибыл к нему на помощь.

«Промысл Божий, — пишет Ковалинский, — воззрел на него (Ковалинского) в развалинах бытия его, воздвигнул дух мудрого, сердце друга

его, и Сковорода семидесятитрехлетний, по девятнадцатилетнем несвидании, одержим болезнями старости, несмотря на дальность пути, на чрезвычайно ненастливую погоду к краю сему, приехал в деревню к другу своему, село Хотетово, в двадцати пяти верстах от Орла, один разделить с ним ничтожество его».

«Бодрость духа, веселость нрава, мудрая беседа, сердце свободное от всякого рабства свету, суетности, пристрастиям, торжество благодушия, утвержденное на семидесятилетних столбах жизни и увенчаемое при исходниках века спокойствием вечности, возбудили в друге его усыпленные силы разума, восперили чувства его, возвысили желания, устроили волю его к воле Вседержателя.

Сковорода привез к нему сочинения свои, из которых многие приписал ему; читывал оные сам с ним ежедневно и между чтением занимал его рассуждениями, правилами, понятиями, каковых ожидать должно от человека, искавшего истины всю жизнь не умствованием, но делом и возлюбившим добродетель ради собственной ее красоты». Ковалинский со своей стороны задавал много вопросов, касающихся неоднозначных пунктов в учении Сковороды, и Сковорода давал ему объяснения. Так в серьезных философских и богословских беседах два старинных друга провели около трех недель.

ХII. СМЕРТЬ

Это было последнее свидание. Насытившись беседой с другом, Сковорода стал проситься на Украину.

«Старость, осеннее время, непрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровье Сковороды, усилили кашель и расслабление... Друг его упрашивал остаться у него, зиму провести и век свой окончить со временем у него в доме. Он сказал, что дух его велит ему ехать, и друг отправил его немедленно».

Ковалинский хотел дать ему что-нибудь в дорогу.

«...Может быть, в пути болезнь усилится и заставит где остановиться, то нужно будет заплатить... — Ах, друг мой, — сказал Сковорода, — неужели я не приобрел еще доверия к Богу, что Промысел Его верно печется о нас и даст все потребное во благовременность».

И вместо того, чтобы брать от друга своего «приношение», сам, обнимая его, оставил ему завет: «Может быть, больше я уже не увижу тебя! Прости! Помни всегда во всех приключениях твоих в жизни то, что мы часто говорили: «Свет и тьма, добро и зло, вечность и время»». Это было 26го августа 1794 г., а 29го октября он скончался.

О смерти Сковорода давно уже думал и успел к ней внутренне приготовиться. Уже несколько лет его угнетали болезни. Но его бодрый дух торжествовал над телесными немощами и спокойно ждал своего исхода.

В 1792 году он пишет священнику Правицкому: «О, Боже! Ей! мне давно скучно, что с вами не беседую. А еще в сию зиму или весну не совлеку моего телесного бренного линовища потщусь видеть вас и насладиться беседою во Христе, иже мя весь и аз Его. Ныне уже голубиными любви крилами вас посещаю. Прости Любезный, что на твое и на твоего чада письмо не

ответствовал. Сердце воистину желает; но старость и леность есть студено кровна. Пишу ведь к вам: обаче болен. Благословен Бог мой! Егда немоществую, тогда силен семь с Павлом. Болезнь моя есть старость, ток кровный и огневица: не столь из невоздержные, сколько из несродныя пищи. Шуия часть моя угрызает мя: а часть благая, во боках дому моего, Сарра моя, поглаждает. О *discordia rerum!*». Но эта *concordia* не без борьбы далась самому Сковороде, и в чем именно она состоит, он высказал в последнем свидании Ковалинскому. «Иногда разговор его с другом касался смерти. Страх смерти, — говорил он, — всего сильнее нападает на человека в старости его. Потребно благовременно приготовить себя вооружением противврага сего не умствованиями — они суть недействительны, — но мирным расположением воли своей к воле Творца. Такой душевный мир приуготовляется издали, тихо в тайне сердца растет и усиливается чувствием сделанного добра по способностям и отношениям бытия нашего, к кругу занимаемому нами. Сие чувство есть венец жизни и дверь бессмертия; впрочем преходит образ мира сего и яко соние восстающего уничтожается».

«Имел ли ты когда, — продолжал он, — приятные или страшные сновидения? Чувствования сих мечтательных удовольствий или страха не продолжались ли только до проснутия твоего? Со сном все кончилось. Проснутие уничтожало все радости и страхи сонной грезы. Тако всяк человек по смерти. Жизнь временная есть сон нашей мыслящей силы... Придет час, сон кончится, мыслящая сила пробудится и все временные радости, удовольствия, печали и страхи временности сей исчезнут. В иной круг бытия поступит дух наш, и все временное, яко соние восстающего уничтожится. Жена егда родит, младенец вступает в новый порядок бытия, новую связь существ, вместо той, в каковой находился он в бытность свою во чреве матернем. Чрево матери и великий мир сей: по вступлении младенца из того в сей, все прошедшее, теснота, мрак, нечистоты отрешаются от бытия его и уничтожаются».

Эта душевная ясность, эта светлость взгляда дала Сковороде спокойный и безбоязненный исход: если он жил, как учил, и учил, как жил, то умер он так, как жил и учил: твердо, безропотно, мудро.

«Приехав (после свидания с Ковалинским) в Курск, пристал он к тамошнему архимандриту Амвросию, мужу благочестивому. Проживя несколько тут ради непрерывных дождей и улуча ведро, отправился он далее; но не туда, куда намеривал. В конце пути своего почувствовал он побуждение ехать в то место, откуда проехал к другу, хотя совершенно нерасположен был. Слобода Ивановка помещика Ковалевского было то местопребывание, где несколько времени жил он прежде и куда прибыл скончать течение свое».

И. Срезневский так описывает последние минуты Сковороды: «В деревне у помещика Кго небольшая комнатка окнами в сад, уютная, была последним его жилищем... Был прекрасный день. К помещику собралось много соседей погулять и повеселиться. Послушать Сковороду было также в предмете... За обедом Сковорода был необыкновенно весел и разговорчив, даже шутил, рассказывал про свое бывшее, про свои странствия, испытания. Изза обеда встали, будучи все обворожены его красноречием. Сковорода скрылся. Он пошел в сад. Долго он ходил по излучистым тропинкам, рвал плоды и раздавал их

работавшим мальчикам. Под вечер хозяин сам пошел искать Сковороду и нашел под развесистой липой. Солнце уже заходило; последние лучи его пробивались сквозь чащу листьев. Сковорода с заступом в руке рыл яму, узкую длинную могилу. «Что это, друг Григорий, чем это ты занят?» — сказал хозяин, подошедши к старцу. «Пора, друг, кончить странствие! — ответил Сковорода. И так все волосы слетели с бедной головы от истязаний! Пора успокоиться!» «И, брат, пустое! Полно шутить, пойдем!» — «Иду! Но я буду просить тебя прежде, мой благодетель, пусть здесь будет моя последняя могила». И пошли в дом. Сковорода недолго в нем остался. Он пошел в «комнатку», переменял белье, помолился Богу и, подложивши под голову свитки своих сочинений и серую свитку, лег, сложивши на крест руки. Долго ждали его к ужину. Сковорода не явился. На другой день утром к чаю тоже, к обеду тоже. Это изумило хозяина. Он решился войти в его комнату, чтоб разбудить его; но Сковорода лежал уже холодный, окостенелый». Это описание несколько расходится с тем, что говорит Ковалинский. «Проживая тут (у Ковалевского) больше месяца, всегда почти на ногах, Сковорода часто говаривал с благодушием: «Дух бодр, но тело немощно». Помещик, видя изнеможение его крайнее, предложил ему некоторые обряды для приуготовления к смерти. Он, как Павел апостол, почитая обряды обрезания ненужными для истинно верующих, отвечал, подобно как Павел же иудеям обрядствующим. Яо представляя себе совесть слабых, немощь верующих и любовь христианскую, исполнил все по уставу обрядному и скончался октября 29 числа, поутру, на рассвете 1794 года».

Ковалинский сообщает нам важный факт. Сковорода перед смертью «исполнил все по уставу обрядному», т. е. исповедался и причастился. Но принадлежат ли приведенные Ковалинским мотивы, по которым он сделал это, Сковороде или самому Ковалинскому, — это остается неясным. Ковалинский не присутствовал при смерти Сковороды, и потому его слова имеют характер догадки и истолкования, и сам он в полемическом примечании сообщает о том, что существовало и иное истолкование предсмертного акта Сковороды: некоторые считали, что он покаялся в своем своеобразном отщепенстве и перед смертью примирился с Церковью.

Незадолго до кончины, как говорит Ковалинский, Сковорода завещал похоронить его на возвышенном месте, близ роши и гумна, и сделать следующую надпись: «Мир ловил меня, но не поймал».

Что это? Горделивость, показывающая, что притязательная воля чудака дала о себе знать перед самой кончиной и увековечила себя в эпитафии, или же, наоборот, правдивое свидетельство, что этот человек действительно не пойман был миром?

Трудно сказать. Во всяком случае и могила Сковороды обладала какимито особыми свойствами. Когда владельцы, к которым переходил сад с могилой философа, забывали об этой могиле, с ними случались несчастья: или лишались своих жен, или спивались. Так говорит молва. И молва эта говорит еще более странные вещи:

1.39. «По другую сторону рва, где была хижина Сковороды, садовник построил себе избу и рассказывал мне, — говорит Н. Мягкий в своем письме к Данилевскому, — о странном событии, бывшем с ним. Однажды, вслед за его

переселением, откуда ни взялся вихрь, влетел с визгом и громом в окно, растворил настежь двери, чуть не сорвал двери и перепугал до смерти его жену. Бедный садовник не знал, что на том месте жил необыкновенный старец, Сковорода. Наконец, когда Ивановка принадлежала ПА Ковалевскому, жене последнего одна юродивая сказала: «У тебя, матушка, в имении есть клад!».

Владельцы усердно принялись за искание клада, перерыли весь сад, но клада не нашли.

Прорицающий голос юродивой под кладом разумел могилу Сковороды.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. МИРОВОЗЗРЕНИЕ

*Совершенно человека видит и
сердце его любит, кто любит мысли его.*
Сковорода.

I. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Если жизнь Сковороды привлекала к себе внимание в продолжение всего XIX века и о ней было написано немало статей, заметок и воспоминаний, то мысль Сковороды, его философское мировоззрение игнорировалось почти всеми. Мы можем назвать только одну статью Зеленогорского, серьезно и с достаточным знанием обсуждающую философию Сковороды. Но и в этой статье центральные мысли Сковороды не получают достаточно полного изложения. Зеленогорский приводит много пунктов заимствования Сковороды у античных мыслителей, но не дает почувствовать самого главного: Сковорода отнюдь не исчерпывается этими заимствованиями, у Сковороды есть своя собственная центральная мысль. Если он многому учится у античных мыслителей и еще больше у отцов Церкви (чего тоже нельзя терять из виду), то все эти научения он как пчела перерабатывает в чистый мед своей основной жизненной мысли и разноцветными, часто у других заимствованными нитями тклет свой собственный, глубоко оригинальный и замечательный узор.

Шестидесятые годы, проникнутые пафосом отрыва от прошлого, дали характерный пример чисто варварского отношения к мысли Сковороды. Когда появилось в Петербурге издание нескольких диалогов и стихов Сковороды, выпущенное книгопродавцем Лисенковым, в «Русском слове», в тогдашнем толстом журнале, Всев. Крестовский написал хлесткую рецензию. «Вот что за мысль терзала нас неотступно от начала книги и до самого ее конца: для кого и для чего неизвестный издатель Сковороды издавал в свет всю эту схоластическую ерунду, семинарскую мертвечину? Кому какое до нее дело...». «В этом вертограде бездна репейнику и крапивы, и вашему языку предстоят судороги и корчи, а уху яд невыносимых диссонансов». «Я нахожу Григория Саввича ни более ни менее как семинарской тупицей, каких порождала тысячами киевская бурса прошлого века». Когда Костомаров, возмущенный вандализмом решительного рецензента, пробовал было ему указать на то, что Сковорода очень почитается народом, Крестовский с писаревской развязностью отвечает, что «очень жаль, что ерунда эта была известна народу», и еще раз выкрикивает своим читателям: «Нам неизвестна жизнь Сковороды, но сколько мы можем судить по известным нам творениям «украинского философа», повторяем открыто: подобного тупоумия и бурсацкой мертвечины нам пока еще нигде не

приводилось читать». А на Костомарова за несвоевременную и дерзостную попытку защитить Сквороду Крестовский в этой же статье пишет либеральный донос.

В сущности не так уж далеко от этих курьезных выпадов Крестовского мнение Данилевского, автора самой обстоятельной биографии Сквороды. Он говорит, что сочинения Сквороды для нашего времени не имеют значения, что прочесть вычурные и тяжелые рассуждения Сквороды добровольно решится «разве записной библиоман», и что поэтому ценен Скворода не как философ, не как мыслитель, а как «общественный человек», «делец и боец» своего века. В этом духе написаны и две статьи гжи Ефименко. Но мы видели уже, что Скворода не был ни «общественным человеком», ни «дельцом и бойцом». Вся жизнь его есть замечательное осуществление его философских мыслей, и отделять его жизнь от его философии — это значит отрезать себе путь к пониманию всего жизненного пути Сквороды и отказываться от уяснения смысла всех его исканий и всех его борений.

Скворода правильно говорит: «Совершенно человек видит и сердце его любит, кто любит мысли его». Если мы не попытаемся проникнуть в мировоззрение Сквороды, мы ничего не поймем в разрозненных фактах его чудаческой жизни. Ибо лучшая и высшая часть его жизни отложилась в глубокой его философии. Для нас даже не будет дорисована личность Сквороды, если мы отбросим его постоянную упорную и своеобразную мысль о жизни, не говоря уже о том, что сами по себе, взятые вне связи с личностью, сочинения Сквороды представляют огромную философскую ценность. Если под мыслью человека подразумевать не лихорадочную мозговую деятельность, в которой проносятся тысячи образов, бессвязных и противоречивых, не согретых кровью сердца, не приносящих плода и бесследно гибнущих, а то сердечное, что отстаивается, как кристально чистый результат целой жизни, тогда действительно в мысли человека мы найдем идеальный образ его личности, и «нельзя совершенно увидеть человека и полюбить его сердце», не полюбив его мыслей. Мысль Сквороды глубоко сердечна, т. е. исходит из глубины его души и всегда согрета живым дыханием его личности. «Человек есть сердце», — говорит Скворода. «Утаенная мыслей наших бездна и глубокое сердце есть одно и то же». Поэтому, изучая философию Сквороды, мы отнюдь не вступаем на почву оторванной от всякого живого опыта силлогистики. Скворода — глубокий и принципиальный противник той безличной, бесцветной и бессодержательной мысли, которая в моде в наши дни. Его мысли всегда рождаются из душевного опыта. Скворода бесстрашный и оригинальный сторонник экспериментальной метафизики, которая враждебнейшим образом относится ко всякой школьной, т. е. схоластической философии. Вся жизнь Сквороды есть огромный и глубоко интересный метафизический эксперимент, и его философия есть не что иное, как логическая запись этого эксперимента. Мы можем критически относиться к постановке этого эксперимента, мы можем критиковать философию Сквороды с точки зрения недостаточно адекватного выражения всех результатов того, что открыл ему и на что логически обязывал его же собственный опыт. Но мы не можем отнять у философии Сквороды его метафизической документальности. Если Шеллинг совершенно правильно говорил, что «поэзия есть документ

философии, то можно сказать, что Сковорода в своем целом, т. е. и в своей жизни, которая была основой его мировоззрения, и в своем мировоззрении, которое было философским раскрытием его жизни, есть глубоко ценный философский документ, и с этой точки зрения я пытаюсь истолковать его философию в нижеследующем изложении.

Когда хотят охарактеризовать какогонибудь поэта, то выбирают не те его стихи, в которых он подражателен, и не те его вещи, в которых он повторяет других и зависит от мастеров более ранних или более сильных, а те стихи и те вещи, в которых он творчески осознал себя, в которых его гений нашел подлинное и в высшем смысле личное выражение. Подобный же метод должен применяться ко всякому творцу. Чтобы изложить великую мысль философа, необходимо в центр изложения поставить его творческие идеи и только на периферии отметить все заимствования, им сделанные, и все влияния, им испытанные. Сковорода как философ нуждается прежде всего в сочувственном истолковании своего рода центральном изложении, потому что источники, питавшие его философскую мысль, для нас совершенно ясны, он постоянно их называет. Это Сенека, Эпикур, Плутарх, Филон, Платон, Аристотель и вообще эллиноскоримская мысль с одной стороны и великие философы из отцов Церкви — Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник, Августин, Ориген и Климент Александрийский — с другой. Как бы механически мы ни соединяли учения только что названных мыслителей, мы Сковороды никак не получим. Для того чтобы получить мировоззрение Сковороды, нужно непременно исходить из самого Сковороды как творческого центра и источника, и только тогда сможем мы по достоинству и во всей мере оценить всю глубину его своеобразной мысли.

II. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ NOSCE TE IPSUM (ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ)

Первая черта, которая фундаментальным образом характеризует всю мысль Сковороды, — это глубокий и бесстрашный антропологизм. Для Сковороды ключ ко всем разгадкам жизни, как космической, так и божественной, есть человек, потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него в человеке. Не разгадав себя, человек не может ничего понимать в окружающем; разгадав же себя до конца, человек проникает в самые глубокие тайны Вселенной.

Антропологизм этот имеет тройкий смысл: онтологический, гносеологический и моральнопрактический.

Человек — это микрокосм. Вселенная вся сполна присутствует в нем, метафизически в немреальна. Человеку некуда из себя выходить, ибо все реальное в нем метафизически заключено, в нереальное же реального выхода быть не может. Эта старинная мысль человечества не получает у Сковороды особенного развития. Он просто принимает ее как несомненную базу своего философствования. «Я верю и знаю, — говорил он Ковалинскому, — что все то, что существует в великом мире, существует и в малом, и что возможно в малом мире, то возможно и в великом мире, по соответствованию оных и по единству всеисполнения исполняющего духа».

Центр тяжести для Сковороды переносится на следующие два момента: гносеологический и моральнопрактический. На эту тему у него много своеобразных, замечательных мыслей.

Человек есть микрокосм. В таком случае ничего познавать человек не может иначе как через себя. Познание «вообще», это все равно что генералы «вообще» у Тентетникова. Познавать вне себя и отвлеченно от себя человек не может. Самая задача познания нечеловеческого есть задача совершенно вздорная и нелепая. Всякое познание в существе и в основе своей есть самопознание. «Если хотим измерить небо, землю, моря, должны, Во первых, измерить самих себя с Павлом собственной нашею мерою. А если наше внутри нас, меры не сыщем, то чем измерить можем... Может ли сыскать меру, не уразумев, что ли есть мера? Можем ли мерить, не видя земли? Можем ли видеть, не видя головы ее? Можем ли усмотреть голову и силу ее, не сыскав и не уразумев свою в самом себе? Голова головою и сила понимается силою». «Кто может узнать план в земных и небесных пространственных материалах, прилепившихся к вечной своей симметрии, ещ прежде не мог его усмотреть в ничтожной плоти своей? Сим планом все на все создано или слеплено. И ничто держаться не может без него. Он всему материалу цепь и веревка. Он есть рука десная, перст, содержащий всю персть и пядь Божию, всю тлень измерившая и самый ничтожный наш состав... Что может обширнее разлиться, как мысли? О сердце! Бездна всех вод и небес ширшая!.. Коль ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебя ничто не вмещает». «Человек есть маленький мирокитактрудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машине начало сыскать». Больше того. «Один труд., познать себе и уразуметь Бога. Ведь истинный человек и Бог есть тожде». Таким образом, самопознание становится для Сковороды центральным вопросом.

Но самопознание имеет не только теоретикопознавательную сторону, но и моральнопрактическую. В самопознании раскрывается та истина о человеке (а значит, и обо всей жизни), что сущность его отнюдь не исчерпывается одной интеллектуальной стороной; существо человека в его сердце, в его воле; и Сковорода исповедует самый решительный волюнтаризм. Не бытие для познания, а познание для бытия. Человек познает не для того, чтобы знать, а для того, чтобы истинно быть. «Не измерив себя прежде, что пользы знать меру в прочих тварях?»⁵ «Сердце твое есть голова внешностей твоих. А когда голова, то сам ты есть твое сердце. Но если не приблизишься и не сопряжешься с тем, кой есть твоей голове головою, то останешься мертвою тенью и трупом». «Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо и сущая иста, и самая эссенция, и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит родная жизнь и живот наш, а без нее мертвая тень есьмы... Коль несравненная тщета потерять себя самого, хотя бы кто завладел всеми Коперниковыми мирами». «Брось тень; спеши к истине. Оставь физические сказки беззубым младенцам». «Не добиваюсь я знать, как и когда Моисей разделил жезлом море в великом сем мире, в истории, а поучаюсь, как бы мне в малом мире, в сердце, разделять смесь склонностей, природы растленные и непорочные и провести волю мою непотопленно по пути житейского быгамя».

Ате, которые забывают волю и бытие, для Сковороды суть «некие без центра живущие, будто без гавани плывущие».

Отсюда с неизбежностью вытекает критическое отношение к какому бы то ни было отвлеченному, оторванному от жизни знанию. То знание, которое не увеличивает ценность жизни и не подымает качество бытия, есть знание вздорное и бесполезное. В глубочайшем отрицании такого бесполезного знания Сковорода не останавливается и перед наукой. Через сто лет Толстой, высказывая свой протест против науки, ничего принципиального не прибавил к тому, что было давно и с силой сказано Сковородой.

«Мы в посторонних околичностях чересчур любопытны, рачительны и проицательны: измерили море, землю, воздух, небеса и беспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в луне гор, рек, городов, нашли закомплектных миров неисчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, вопящем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изображения. Боже мой! Чего мы не умеем! Чего не можем! Но то горе, что при всем том кажется, чего-то великого недостает. Нет того, чего и сказать не умеем: одно только знаем, что недостает чего-то, а что оно такое, не понимаем. Похожи на бессловесного младенца: он только плачет, не в силах ни знать, ни сказать, в чем его нужда, одну досаду чувствует. Сие явное души нашей неудовольствие не может ли нам дать догадаться, что все сии науки не могут мыслей наших насытить? Бездна душевная, видишь, оными не наполняется. Пожерли мы бесчисленное множество обращающихся (как на Английских колокольнях часов) систем с планетами, а планет с горами, морями и городами, да однако ж алчем; не утоляется, а рождается наша жажда. Математика, медицина, физика, механика, музыка с своими буими сестрами, чем изобильнее их вкушаем, тем пуще палит сердце наше голод и жажда, а грубая наша остолбенел ость не может догадаться, что все они суть служанки при госпоже и хвост при своей голове, без которой весь тулуп не действителен». Истинная госпожа наук — жизнь. Если они ей не служат, они никуда не годны. Не жизнь для науки, а наука для жизни, и не просто для жизни, а для жизни истинной, духовной, той, которая имеет вечную ценность и метафизическую сущность.

«Ах, человек! — восклицает Сковорода в другом месте. — Если червонееет запад солнечный, пророчествуем, что завтрашний день воссияет чистый, а если зарумянится восток, стужа и непогода будет сегодня, все говорим, и бывает так. Скажи пожалуй, если б житель из городов, населенных в луне, к нам на наш земной шар пришел, не удивился ли бы нашей премудрости, видя, что небесные знаки столь искусно понимаем, а в то время вне себя стал бы наш лунатик, когда бы узнал, что мы экономии крошечного мира нашего, как в лондонских маленьких часах, слепые несмыслы и совершенные трутни, ничего не примечаем и не родим о удивительнейшей всех систем нашего тельшка. Скажи пожалуй, не заслужили бы мы у нашего гостя имени бестолкового математика, кой твердо разумеет циркуль, окружим своим многие миллионы миль вмещающий, а в маленьком золотом кольце той же силы и вкуса чувствовать не может? Или безумного того книжника дал бы нам по самой справедливости титуляцию, который слова и письмена в 15 аршин разумеет и читать может, а тое ж Альфа и

Омега, на маленькой бумажке или на ноте написанное, совсем ему не понятно? Конечно назвал бы нас тою ведьмою, которая знает, какое кушанье в чужих горшках кипит, а в своем доме и слепа, и нерадива, и голодна». И Сковорода ясно указывает глубокую основу такого резкого своего отрицания. «Я наук не хую и самое последнее ремесло хую; одно то хулы достойно, что на их надеясь, пренебрегаем верховнейшую науку, до которой всякому веку, стране и статье, полу и возрасту для того отворена дверь, что счастье всем без выбора есть нужное, чего кроме ее ни о какой науки сказать не можно. Науки же, вышедшие из повиновения верховнейшей госпоже, приносят только вред и мучения. «Что не сытее, беспокойнее и вреднее, как человеческое сердив, симирабынями без своей начальницы вооруженное? Чего ж оно не дерзает предпринять? Дух несытости женет, наряд способствует стремиться за склонностью, как корабльколяска без управителя, без совета, предвидения и удовольствия, взалкавши яко пес, с ропотом вечно глотая прах и пепел гибнуций». Служанки должны вернуться на свое место, а истинная госпожа на свое. Госпожа же истинная есть жизненная школа Христовой философии. «В ней обучается род человеческий сродного себе счастья, и сие то есть кафолическая, то есть всеродная наука». Эта наука поистине универсальна, не ограничена ни во времени, ни в пространстве. «Языческие кумирницы или капища суть тоже храмы Христового учения и школы: в них и на них написано было премудрейшее и всеблаженнейшее слово сие: позсе ге хрзшп». Следуя великим отцам Церкви, питавшим его мысль, Сковорода христианство, т. е. кафолическую свою науку, понимает как космический факт, а потому, например, язычник Платон для него самый настоящий и подлинный боговидец.

Итак, не многие частные науки, т. е. «рабыни», должны быть предметом культа у человечества, а сама госпожа единая и кафолическая — всеродная наука. Она учит самопознанию, а вне самопознания для человека нет выхода ни в теоретикопознавательном отношении, ни в моральнопрактическом.

Посмотрим же, что представляет из себя кафолическая наука Сковороды.

III. HIEROGLYPHICA, EMBLEMATA, SYMBOLA

Заменяя культ отдельных и частных наук служением единой и царственной кафолической науке или же, употребляя другое выражение Сковороды, «блаженнейшей христианской философии», Сковорода отнюдь не ограничивался, как поступали многие философы, одним переименованием, пустой заменой одного термина другим. Наоборот, с новым именем Сковорода вносит совершенно новое содержание, которое коренным образом отличается от содержания старого. И это новое содержание есть в значительной мере творческое создание самого Сковороды. Говорю «в значительной мере», потому что отчасти это новое для XVIII века содержание есть рецепция античных и патриотических представлений. Но и самая рецепция эта через десятки столетий не может не быть признана творческим делом. Все замечательные революционные нововведения Сковороды можно охарактеризовать одной фразой: он сознательно вернул серьезное значение символу и сделал символ одной из центральных категорий своего философствования. Внимательного читателя в сочинениях Сковороды поистине изумляет изобилие образов, эмблем,

символов. Но еще более поразительно то, что эти образы и символы у него нанизываются не на рассудочную основу мировоззрения, а имеют совершенно самостоятельный, ни от чего другого не зависящий смысл, и если в мировоззрении его есть рационалистические ляписы, то они показывают только, что, начав замечательное нововведение, Сковорода не мог один его завершить и иногда ниспадал с основной своей точки зрения. В общем же рассудочные моменты него подчинены принципу символическому, а не наоборот. В этом он коренным образом отличается от Д. Бруно, которому некоторые хотели бы уподобить Сковороду. Хаотическая и лишенная художественной чуткости фантазия переполняла мышление Д. Бруно образами и кстати, и некстати. Но все образы Д. Бруно вертятся на рассудочной оси. Их всегда нужно расшифровывать рационалистически, переводить на язык рассудка. Без перевода они не имеют смысла и правды. Поэтому вся картинность и цветистость сочинений Бруно в существе своем риторична, т. е. метафизически лжива и неправдива. Поэтому Спиноза в сравнении с Бруно есть шаг вперед. Многие из того, что Бруно не может сказать отчетливо и ясно, говорит Спиноза в изумительно чистой форме.

У Сковороды же, как у Платона, язык символов имеет самодовлеющее значение. Ни на какой другой язык его перевести нельзя. Этим языком он говорит не потому, что он не владеет языком рассудка, а потому, что никаким другим языком, кроме языка символов, невозможно выразить то, что он хочет сказать. И это вытекает с логической необходимостью из основной точки зрения Сковороды, из его антропологизма. В. Эрн

Рассудок оперирует языком схем и понятий. Всякая схема и всякое понятие неконкретны. Отвлекаясь оттого живого, полнозвучного и полнокрасочного впечатления, которое человек имеет от жизни во внутреннем опыте, рассудок гасит в отвлеченности внутренний характер впечатления и старается подыскать ему какой-нибудь внешний выразитель и закрепляет его в понятии или схеме. Как искусственная абстракция, понятие и схема мезоничны и призрачны, потому что им не соответствует никакого бытия, ибо всякое бытие может быть дано лишь во внутреннем опыте, так как абсолютно внешнее бытие, как показано давно философской критикой, есть понятие абсолютно бессмысленное. Его, если мы хотим истолковать Вселенную в терминах живого и конкретного внутреннего опыта человечества а в этом и состоит точка зрения антропологическая — мы должны отбросить схематический язык рассудка. Если схема, продукт анализа и отвлечения, дробит и искажает цельность внутреннего опыта, то символ, синтетический и конкретный по своей внутренней природе, никакого разложения во внутренний опыт внести не может. Цельность и многозначительность живого опыта неискаженно живет в символе, и потому символ есть натуральный язык всякой внутренней мысли, вырастающей из конкретного жизненного опыта. Чтобы истолковать весь мир антропологически, т. е. человеком и в человеке, необходимо реалистически понять символ и придать исключительное метафизическое значение внутреннему языку человеческих образов. Вот отчего с неизбежностью связывается с антропологической точкой зрения символизм.

Уже цитированные слова Сковороды получают новый смысл: «Если хотим измерить небо, землю и моря, должны, Во первых, измерить самих себя

собственною нашею мерою. А если нашей внутри нас меры не сыщем, то чем измерить можем?1» Та мера, которой хотим мы мерить небо и землю, т. е. совокупность нашего внешнего опыта, должна быть собственною нашею мерою, взятою из внутреннего нашего опыта. И она не может уже быть относительной. Ибо относительной мерой ничего с достоверностью мерить нельзя. Мера должна быть внутренне абсолютной, т. е. в себе замкнутой, цельной. И она должна быть всецело собственностью нашей, т. е. насквозь внутренней, во всех частях своих доступной нашему внутреннему опыту. Но это и будет символ.

«Истина острому взору мудрых не издали болванела так, как подлым умам, но ясно, как в зеркале, представлялась, а они, увидев живо живой ее образ, уподобили оную различным тленным фигурам. Ни одни краски не изъявляют розу, лилию, нарцисс столь живо, сколько благолепно у них образует невидимую Божью истину тень небесных и земных образов. Отсюда родились hieroglyphica, emblemata, symbola». В символе нет ни внутреннего, ни внешнего, есть одно цельное. Если это цельное разлагается, если внешнее начинает отделяться от внутреннего и брать над ним верх, получается великое ниспадение, которое Скворода отмечает в древних религиях. Сфинкс «значит связь или узел. Гадание сего уroda утаевало ту же силу: узнать себя. Не развязать сего узла была смерть мучительная, убийство души, лишение мира. Для сего египтяне оногo урода статуи поставляли по улицам, дабы как многочисленные зеркала, в очи попадая, сие самонужнейшее знание утаевающий узел на память приводили. Потомки их были не таковы. Отнялась от них глава мудрости, долой пала чистая часть богопочтения, остались одни художества, с физическими волшебствами и суеверием. Монумент, напоенный всеполезнейшим для каждого советом, обратился в кумир, уста имущий и не глаголющий, а только улицы украшающий и будто источник в лужу отродился». Эту мысль об историческом затемнении и порчесимвола Скворода выражает еще сильнее в другом месте. «Божественное начало в разные века и разные народы изображали фигурами, монументами. Но подлость, видя изваянные или нарисованные в почетных местах фигуры и не проникши в тайно образуемое ими богопочтение, ухватила за ничтожную сень образов, и погрязла в ней». «Жизнь живет тогда, когда мысль наша, любя истину, любит выслеживать тропинки ее и, встретив око ее, торжествует и веселится сим незаходимым светом». Вся тварь непостоянна и обманчива, но она поле следов Божиих, и проникая в то, что тайно образуют следы эти, мысль достигает истины. «Седмистолпный дом Премудрости Божией бесспорно что на улицах наших и среди наших стезь, будто лествица утвержденная, на земле стоит, но на высоких краях и на острейших остнах и на горних горах почивает». Символ, открывающий мысли истину, озаряет мысль точно живым взглядом самой Истины, и мысль сама становится живым оком, видящим второе, прекрасное всемирное Око. «Всякая мысль подло, как змий, по земле ползет, но есть в ней око голубицы, взирающее выше вод потопных на прекрасную ипостась истины». Мысль, которая «никогда не почивает», которая «продолжает равно молнийное своего летанья стремление через неограниченные вечности, миллионы бесконечные», мысль голубиным оком своим, встретив око божественной истины, «возносится к вышней, господственной природе, к родному своему и безначальному началу, дабы сиянием его и огнем тайного зренья очистившись,

уволниться телесной земли и земляного тела. И сието есть выйти в покой Божий, очистися от всякого тления, сделать совершенно вольное стремление и беспрепятственное движение, вылетев из телесныхвещества границ на свободу духа» Этот покой Божий, вечную субботу духа Сковорода называет «символом символов».

Но освободиться от схем плотского нашего разума и всецело предаться правде символического миропонимания не так легко. «Плотского нашего жития плотская мысль началом и источником есть, иоземле ползет, плоти желает, грязную нашу пятау наблюдает и бережет око сердца нашего, наш совет... Но кто нам сотрет главу змеину? Кто выколет враново око, вперившееся в ночь? Кто нам уничтожит плоть? Где Финеес, пронзающий блудницу? Где ты, меч Иеремеин, опустошающий землю?». Для того чтоб видеть все в символах, нужно «истинное око», нужно оно для того, чтобы «ты мог истину в пустоше усмотреть. А старое твое око никуда не годится. Пустое твое око смотрит во всем пустошью»⁴, и того, кто видит только феноменальную сторону вещей, кто занимается только видимостью, Сковорода называет идолопоклонником и неверным язычником. Философствовать о тлене и разумом плотским, это значит для Сковороды «мучиться легионом бесов». Но минуя «тайнообразуемую силу» и прилепляясь к одной видимости, человек не только умом своим вовлекается в обман, но и сам превращается вложь. «А о чем размышляешь, там твое пусто сердце. Оно думает, что плотское брение сильно и важно. В сем ложном мнении пребывая, делается оно и само пустошью».

В одном диалоге, коснувшись древних афинян и сказав, что Сократ был истинным мудрецом и премудрым наставником, Сковорода говорит следующие резкие слова: «А когда таких собеседников не стало в Афинах, тогда источник, напаяющий сад общества иродник мудрости совсем стал затаскан и забит стадами свинями. Стада сии были сборища обезьян философских, кои кроме казистой маски (разумей философскую епанчу и бороду) ничего существа от истинной мудрости не имели. Сии растлением спортили самое основание афинского общества». «Одно тленное естество в сердцах их царствовало. Зевали они на мирскую машину, но одну только глинку на ней видели. Глинку мерили, глинку считали, глинку существам шгзывалигак, как неискusstный зритель взирает на картину, погрузив свой телесный взор в одну красочную грязцу, но не свой ум в невещественный образ носящего краски рисунка, или как неграмотный, вперивший тленное око в бумагу и в чернило букв, но не разум вразумение сокровенные под буквами силы... У них только одно было истиною, что ощупатьможно... Одно точию осязаемое у них было натурою или физикою, физика философией, а все не осязаемое пустою фантизиєю, безместными враками, чепухою, вздором, суеверием и ничтожностью». Эти слова имеют универсальный характер. Они относятся не только к афинянам времен апостола Павла, но и ко всем забывшим «господственное естество» и применившимся к «пепельной натуре». Идолопоклонство перед наукой, столь широко распространившееся в последние века, находит себе в этих словах принципиальную и глубокую критику. Наука также «глинку мерит, глинку считает», а идолопоклонники науки эту вымеренную и исчисленную глинку «существом считают». Но для Сковороды «глиняное естество, в коем сердце их

обитает, есть идол, разумеи видимость, и одно ничто, тьма и тень», лишь тайнообразуемой силой «свидетельствующая о живой натуре, нетленным Словом своим века сотворившей». От этого принципиального и глубокого символизма в мышлении Сковороды нужно отличать символику и эмблематику, к которой он имеет большое пристрастие. Символика всегда имеет значение подчиненное и выводное. Эмблема, или символ, во внешнем смысле не имеют внутренней опоры, не держатся своим внутренним содержанием и могут превратиться в простую метафору, имеющую лишь риторическое значение, если основа мысли, к ним прибегающей, подчинена рассудочному принципу схемы. Поэтому одно присутствие эмблематического элемента не говорит еще о принципиальном символизме мысли и относится скорее к форме изложения, а не к материи внутреннего логического содержания мысли. Но зато при наличии символической основы мышления эмблематика и могут иметь важное вспомогательное значение. И это значение они имеют у Сковороды. В изложении своих мыслей Сковорода искусно пользуется ими и символизм основных своих принципов умело выражает при помощи уподоблений, аналогий, притч и символов, большей частью заимствованных или из Библии, или из эллинскоримской литературы. «Ластовица и голубь означают Израиля. Взглянь, Фарра, на стену... видишь... картинку, где написана птичка, подавшаяся из морского берега и летящая на другой невидный берег. Сие есть Израильская картина, нареченная символ. Ластовица, убегая зимы, летит через море, от северного берега на южный и летя вопиет: нетмнемира здесь. В сейто символ ударяет Езекеина сердца луч сей: яко ластовица, тако возопию. Израиль везде видит двое. Ластовицу осязает, а через нее будто чрез примету, ведущую к мети, провидит духом чистое, светлое и божественное сердце, возлегающее выше непостоянных вод, к матерой и теплой тверди». «Посылаю вам один и другой гостинец, 1й слон, 2й солнце, если их сложить, то сделают символ... Слон с удовольствием на солнце светом облившееся взирает, подняв хобот будто для объятия руки своей. Взирайте на сей символ почаще: он вам не меньше будет полезен, как израильтянам змеи повешенные... Слоны в лето собираются всякой день, чтоб поздравить восходящее солнце. Случилось и в Библии читать, что весь Израиль рано пред Господом предстает. Вот что поет Давид: Заутра предстану ти. Не кажется ли вам, Давид со слонем, солнце поздравляющим, — весьма сходное зрелище». «Род каменного льна, неопалемый в огне, образует нетление. Злато такожде имеет свои отребы; огнем же очищенное и светится и не сгорает и есть бессмертия образ». «Что ли есть Церковь аще не гора святая». «Сердце, трудолюбствующее с мужем Руфиным Воозом на гумне библейном, очищающее от половы вечное зерно Святого Духа, сердце Израильское укрепляющий, скажи не вопли естъмолотящий... Сердце выпрь сверкающее, как молния, постигающее и низвергающее всякие пернатые мечты и замысловатые стихийные думы не сокол ли есть?». «Дело благословенное Господом будто полная роза и благовонный ландыш сокровенною дышит красотой». «Что есть стрела, если не стремление? Что ж есть стремление, если не Божие побуждение, всю тварь к своему месту и своим путем движущее?». «Анфракс есть слово эллинское, значит уголь горящий, значит же и драгоценный камень, его же вид

есть, аки уголь горящий. Все же драгоценные камни яко сапфир, фарсис и прочие, суть красотою своею и твердостью образы Божией Премудрости».

Подобными сближениями и уподоблениями не только наполнено, но насыщено все мышление Сковороды. И за редкими исключениями метафоризм и эмблематизм его языка носит существенный, а не случайный характер, потому что находится в полной гармонии с его решительным отказом от рационалистического принципа схемы во имя сверхрассудочного «логического» начала: символа. Древняя поговорка, которую приводит Сковорода: *imilem ducit Deus ad Similem*, имеет для него глубокий метафизический смысл. Подобие и символический характер мира коренятся в самом Боге и имеют потому онтологически объективный характер, а отнюдь не человечески субъективный. В век исключительного упоения рационализмом Сковорода с бесстрашием истинного философа не только жизнь, но и мысль свою подчинил тому принципу, который несколько десятилетий спустя был торжественно и поэтически исповедан стариком Гете: *Alles vergangliche ist nur ein Gleichniss...*

IV. ПРОБЛЕМА БИБЛИИ

Что символ играл в мировоззрении Сковороды отнюдь не случайную роль и занимал не второстепенное, а центральное место, показывает тот замечательный факт, что мировоззрение Сковороды в своих основах символично и носит сплошь внутренний характер. Если рационализм занимают вопросы бессмертия души, доказательства бытия Божия, априорного обоснования возможности естественнонаучного познания, и одни из рационалистов эти вопросы решают в положительном смысле, догматически, другие в отрицательном смысле, скептически, третьи в ограничительном смысле, критически, то Сковорода, сходя с проторенных путей, задается совершенно иного рода вопросами, логически вытекающими из основной, внутренней его точки зрения.

Если из антропологизма, как я показал выше, логически вытекает неизбежность и значительность категории символа, то из символизма с такой же неизбежностью вытекает неизбежность вопроса... о Библии. В этом ничего нет случайного, произвольного, и если Библия становится одной из центральных тем в философии Сковороды, то в этом есть своя внутренняя логическая закономерность. Каждая религия представляет из себя замкнутый цикл символов определенного порядка и качества. Один цикл может быть враждебен другому, и одна система символов может быть тусклее, примитивнее и частнее, чем другая. Когда частные и примитивные символы заменяются универсальными и всеохватывающе развитыми, то старое не только заменяется, но и отменяется. Получается квалификация низшей, превзойденной ступени, и всякое ниспадение в нее есть уже зло, грех. Отсюда внутри самой области символов завязывается ожесточенная борьба. Борется один символ с другим, одна иерархия образов с другой. Ни один историк религии не сможет отрицать того, что Библия есть наиболее крупный и законченный плод многовековой борьбы символов. В нее входят элементы самых разнообразных и примитивных религий. В нее втекают все отдельные русла многочисленнейших религий, и в то же время Библия едина и цельна по замыслу как художественное произведение. Она начинается творением мира и завершается преображением и Судом, т. е. по качеству, по

силе, по вдохновенности система библейских символов занимает такое огромное и бесспорное место в историческом сознании человечества, что миновать ее и не отдать в ней отчета абсолютно не может тот, кто решительно вступил на путь символической мысли. Отсюда для антропологизма внутренняя необходимость проблемы Библии.

Отношение Сковороды к Библии настолько живое, личное, трепетное, влюбленное и исключительное, настолько Библия центральна для философского сознания Сковороды, что объяснить это отношение одним влиянием отцов Церкви никак нельзя. Сковорода вносит в отношение к Библии такую страстную личную ноту, что, очевидно, внутренняя неотразимость проблемы Библии была почувствована им глубочайшим образом и была осознана с творческою, первоначальною радостью.

Его влечет к Библии «тайная сила и мание»¹. «Библию я начал читать, — говорит он, — около тридцати лет рождения моего, но сие прекраснейшая для меня книга над всеми моими любовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду водой и хлебом, сладчайшей меда и сота Божьей правды и истины, и я чувствую к ней особливую природу. Убегал, убегаю и убежал за предводительством Господа моего всех житейских препятствий и плотских вожделений, дабы мог спокойно наслаждаться в пречистых объятиях краснейшей паче всех дочерей человеческих сей Божьей дщери... Никогда не могу надивитися довольно пророчей премудрости. Самые праздные в ней тонкости для меня кажутся очень важными. Так всегда думает влюбившийся... Чем было глубочае и безлюднее уединение мое, тем счастливее мое сожителство с сею возлюбленною в женах и сим Господним жребием я доволен. Родился мне мужеск пол, совершенный и истинный человек, умираю не безчаден».

Что же такое Библия для Сковороды?

Выяснению этого вопроса он посвящает три специальных сочинения: «Жена Лотова», «Потоп Змиин», «Израильский Змий» (все эти сочинения не изданы, за исключением отрывка из «Израильского Змия»), не говоря уже о том, что и в других сочинениях и в письмах Сковорода не раз возвращается к вопросу о Библии.

«Всяк рожденный есть в мире сем пришлец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм Премудрости Бога мир сей? Суть же три мира. Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир миров и есть великий мир. Другие два суть частные и малые миры. Первый микрокосм, сиречь мирик, мирок или человек. Второй мир символичный, сиречь Библия. В обительном мире солнце есть око его и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава, тогда не дивно, что человек назван микрокосмом, сиречь маленький мир. А Библия есть символичный мир затем, что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей Фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечной Натуры, утаенной в тленной как рисунок в красках своих». «Все три мира состоят из двух единосоставляющих естеств, называемых материя и форма. Сии формы у Платона называются Идеи, сиречь видения, виды, образы. Они суть первородные миры, нерукотворенные тайные веревки, преходящую сень или материю

содержащие. В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных по ним формах или вечных образах. Такое и в символическом и библиическом мире собрание тварей составляет материю. Но Божие естество, куда знаменем своим ведет тварь, есть форма». Так, например, «солнечная фигура есть материя или тень. Но понеже оно значит положившего в солнце селение свое, тогда, посреди того рода, вторая мысль есть форма и дух, будто второе в солнце Солнце. Как из двоих цветов два благоухания, так из двоих естеств две мысли, и два сердца, тленное и нетленное, чистое и нечистое, мертвое и живое». «Семь дней творения есть семь солнц. В каждом же солнце есть зеница и второе прекрасное солнушко. Сии солнушки из своей сени блистают Вечности светом так, как горящий елей сияет из лампад своих... Солнце есть храм и чертог вечного, а в горницах стулия, где субботствует... Сии солнечные субботы, сиречь чертоги и покои вечного, называются тоже седмицею коров или юниц и седмицею пшеничных колосков, а у Захарии седмицею очей. Слепые и гадательные сииочи, сидящие на херувимах, отверзает тогда, когда из внутренностей их вечные Зеницы, как из солнца солнушки нетленным воскресения светом блистать начинают. Таким образом, Солнце есть в Библии центральный символ. Оно «есть ар&гькос, сиречь первоначальная и главная фигура. А копии и вицефигуры суть бесчисленные, всю Библию исполнившие. Такая фигура называется осутиожж; (прообраз, вицеобраз), сиречь вместо главныя фигуры поставлена иная. Но все они как к своему источнику стекаются к Солнцу. Такие вицефигуры суть, например, темницы и Иосиф, коробочка и Моисей, ясли и младенец, плоть и Христос. Краснейшее всех есть фигура солнечная. Она первая благословляется и освещается в покой Богу». «И Давидовы очи есть исчезающий прах, но стель их востекает туда, дабы, исчезая, преобразиться в вечную Зеницу, во второй Разум, и в животворящее Слово Божие». Гора, Камень, Суббота, Покой символизируют одно: «Сие то есть столица Сион, яже есѣ Мати всем нам, вопиющая всем нам: тамо дам тебе сосцы моя». «В сей зале таинством и благоуханием бессмертия дышущая вечеря и Фомино уверение. В сей горнице сделался ветер и шум из крил параклитовых. В сем храме изливание странных языков и надежды совершение». «Вот тебе малое число херувимов, окружающих Господа Славы. А не дышат ли во уши твои ветер и шум орлиных крил, несущих Апокалипсую Жену с прекрасным Ее сыном. Посребренные крила Ее высоко парят! И Она желает в горах святых укрыться от гонящего Змия: «и полещу и ночью». О целомудрия Мати! Невеста невестная!»... Это и есть «весна цветоносная, вечное лето, всем воскресение, просвещение и освящение». Таким образом, второе Солнце, второй Разум, божественной Зеницей глядящий изпод всех образов и прообразов Библии, есть «нетленный свет воскресения», «весна цветоносная», «посеребренные крила Апокалипсной Жены». Но для того, чтобы добраться до второго Разума Библии, нужно презреть первый, для того, чтобы в солнце увидеть второе солнышко, нужно мечом Иеремии разделить в Библии тлен от вечности, материю от формы, вещественный феноменальный рассказ от божественных и сущих идей. «Змий хитр и вьется в кольца, так что не видно, куда ползет, если не приметить голову его. Так и вечность везде есть и нигде Ее нет, тем что не видна, закрывая свою Ипостась. Подобна ей и наука о ней. Притом свертки и кольца ее суть Иконы вечности и свитков таинственных науки

божественные. Кроме того имеет он преострый взор: как видно из его имени. Эллинское сие слово берхсо — значит зрю. Дрсс ю — значит узрю. Дрссх0 ~ могущий впредь узреть, сиречь Прозорливый». Змий, свиваясь кольцами, отливает всем множеством библейских символов, и кто смотрит на тленную сторону этих символов, тот впадает в величайшую ложь, и, наоборот, величайшие и глубочайшие истины открываются в таинственных свитках библейской символики для того, кто смотрит на них голубиным оком второго Разума. Слова Сковороды о «библейской лжи» поистине смелы и замечательны, особенно если вспомнить, что он произносил их о «возлюбленной своей невесте». «Да будет свет! Откуда же свет сей, когда все небесные светила показались в четвертый день? И как день может быть без солнца? Блаженная натура постоянна. Все, что ли то днесь, то всегда не есть статочное. Таким вздором через всю седмицу рыгает. Будто бы был зрителем вселенского сего чудотворного театра и будто нужда знать, прежде ли цвет родился или гриб? Наконец, всю сию Божию фабрику самым грубым юродством запечатлел: «почи от всех дел своих!» Будто истомлен! Ничего создать не мог уже больше!.. А то бы у нас появились бесхвостые львы, крылатые черепахи, правдолюбивые ябедники, премудрые шпицбубы, *Alles vergangliche ist nur ein Gleichniss...* и философский камень. Сей клеветник нашепчет тебе, голубица моя, что Бог плачет, ярится, спит, раскаивается... Потом наскажет, что люди преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ездят в колясках по морскому дну и по воздуху. Солнце, будто карета, останавливается... Горы, как бараны, пляшут, реки плещут руками, волки дружатся с овцами и пр. и пр. Видишь, что Змий по лжи ползет, лжеюрыгает». «Не знай и ты его, душа моя!.. Бог верою, он же суеверием в тайне ловит». Некоторые, пораженные этим местом, сочли Сковороду за резкого отрицателя Библии в духе XVIII столетия. Гжа Ефименко называет его рационалистом *pur sang*. Но это, конечно, недоразумение. Недоразумение довольно печальное, потому что оно показывает, как малоунас знакомы с историей христианства. Так называемый «аллегорический метод» процветал целые века в в Александрийской школе и затем вошел через Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина составным элементом в православное понимание Библии. У Оригена, например, о лжи Змия мы можем встретить места, не менее резкие, чем вышеприведенное»[\[51\]](#). А ведь поклонниками и учениками Оригена были такие, несомненно православные отцы Церкви, как св. Григорий Нисский. Отрицательная нота в отношении к Библии не сближает Сковороду ни с научнорационалистической критикой протестантизма, ни с моральнорационалистической критикой Толстого. От того и другого Сковороду отделяет бездна: протестантские ученые и Толстой критикуют Библию, стоя на почве рационализма и потому веря в схему, как в истинную и документальную передачу сущей Истины. Отвергая принципиально схему, как категорию «отвлеченной внешности», Сковорода по всему смыслу своих воззрений может относиться к символу лишь реалистически, т. е. символ для него орудие познания внутреннего бытия, в котором, по Платону, он различает действительное от еще более действительного, простое б V от бутах; ОУ, геаНа от геаНога. Он отнюдь не задается целью все полноту библейской истины свести к схематическому, кабинетному срединному и обыденному

опыту немецкого профессора, точно так же, как не думает мерить Библию мелким критерием рационалистического и бескровного морализма Толстого. Как метафизика, так и мораль Сковороды мистичны и космичны, и потому его спиритуализм в понимании Библии, будучи односторонним и страдая некоторым рационалистическим уклоном, в существе дела сверхрационалистичен. В Сковороде есть слабые стороны платонизма, но он совершенно свободен от какого бы то ни было «просветительства». Если он и отвергает некоторые чудеса Библии потому, что «натура постоянна», то он же глубочайшим образом утверждает основное чудо Библии как слова Божьего, а не человеческого. И это свое утверждение он уже не подчиняет рациональному принципу «постоянства природы», а, наоборот, с совершенным преодолением рационализма связывает его с символом ползущего змия, рыгающего ложью, которая для чистого духовного ока отливает всеми оттенками и степенями божественной Правды. Змий этот отнюдь не метафора, не риторическая фигура, метафизическая реальность, глубоко и таинственно связанная с самой сущностью Божества (об этом ниже). Таким образом, тот основной принцип, которым обличается для Сковороды «ложь» буквального смысла некоторых библейских рассказов, сам по себе символичен и сверхрационалистичен и потому с библейской критикой XVIII века не имеет ничего общего. Это основное различие прекрасно оговаривает сам Сковорода. Суд XVIII века над Библией для него «наглый суд». И когда Душа, участвующая в диалоге «Потоп Змиин», начинает вторить Духу, который произнес только что приведенную резкую тираду, Дух энергично ее останавливает: «Цысс, цысс, цысс! Тише, потише, голубка моя! Не спеши! Рыдает мати, родившая дерзкого сына». И сказав о губительности наглых суждений, Дух продолжает: «Эй, душа моя, бегай суда наглаго, опасно суди суд Божий. Знаешьлм, что есть Библия? Ведь она го и есть древняя оная Σφύζ, ЛевДева или ЛьвоДева... Г Уста мудрых, яко гвозди вонзенные, опасно ходи около них, душа моя». Если Сковорода грешит в частностях; то не в главном, не в основных принципах. Он ясно указывает, что для понимания Библии мало одного желания понять нужны еще руководители. «Проходит море сие великое и пространное за руководством Ангелов Божиих должно... Ангел, Апостол, истинный богослов есть тоже... Посланник совета Божия есть тот, кто толкует к нравоучению, паче жквере, без коей и добродетель не добродетель. Таковы суть: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Назианзин, Амвросий, Иероним, Папа Григорий Великий и сим подобные. Сии то могли с Павлом сказать: мы же ум Христов имамы». И «приступая к небесным оным писателям, должно принять очистительные пилули и все старинные с глупого общества вдохновенные мнения так изблевать, как Израиль ничего не взял от разоренного Иерихона».

В Библии две стороны, тленная и вечная, материя и форма. Но тем она замечательна и единственна, что весь тлен пронизывает вечность, и материя ее вся полна божественными идеями. «Библия есть ложь и буйство Божие не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжи напечатлела следы и стези, ползущий Ум возводящие к превыспренней Истине». «Являясь Истина по лицу фигур своих, будто ездит по ним. А они, возвышаясь в тонкий Божества разум, будто вземляются от Земли и, достигши к своему Началу с Иорданом, паки отпадают, как после плодов листвие в прежнее тлени своей место».

Библия, таким образом, «поле следов Божиих». Каждый след в символе. Символы, цепляясь один за другой, возводят ползущий разум наш к полноте божественной Истины. Они открывают в нашем грубом практическом разуме второй разум, тонкий, созерцательный, окрыленный, глядящий чистым и светлым оком голубицы. Библия поэтому вечнозеленеющее, плодоносящее дерево. И плоды этого дерева — тайно образующиеся символы. Когда ум человеческий, приступив к дереву, срывает зрелый плод божественной истины, «листвие», окружавшее плод, «паки отпадает в прежнее тлени своей место».

V. УЧЕНИЕ О ВНУТРЕННЕМ ЧЕЛОВЕКЕ

Теперь мы можем правильно понять второй центральный вопрос философии Сковороды: самопознание. Впрочем для Сковороды это не второй, не другой, а тот же самый вопрос. Сковорода пишет священнику Правицкому: «Пришли, Друже, Златоуста речь о том, что человек есть всей Библии конец и центр, и гавань». Между библеизмом и антропологизмом Сковороды теснейшая, неразрывная логическая связь. Начало и конец Библии — человек. Но какой человек? Человек эмпирический? Тот гнусный человек, которого обожествить хочет антропологизм Фейербаха или даже отчасти Конта? Нет, это человек внутренний, вечный, нетленный — божественная идея человека, сущая в Боге. Это человек сокровенный, созданный по образу и подобию Божию. Библия полна этим сокровенным человеком, и потому в свою очередь Библия есть начало и конец, Альфа и Омега внутреннего человека. О внутреннем человеке нельзя говорить языком схематического рассудка. Единственный язык, могущий чтонибудь выразить из сокровенных тайн человеческой души, — это язык символического, второго Разума. Вот почему нужно было сначала познакомиться с воззрениями Сковороды на Библию, и только на основе их возможно правильно изложить его учение о человеке. В другом контексте мысли Сковороды о самопознании будут лишены центрального смысла.

Мы уже видели, с какой остротой поставлен Сковородой вопрос о самопознании. Вне самопознания невозможно никакое познание. Если человек не узнает прежде себя, он ничего не может узнать. Всякое знание, не основанное на самопознании и из него не вытекающее, есть мнимое, иллюзорное, мертвое знание. «Если наше внутри нас, меры не сыщем, то чем измерить можем небо, землю и море?»¹ Нужно установить раньше меру, критерий и потом уже пускаться в измерения и рассуждения. Но где же взять эту меру? Она нам не дана. Хоть она и внутри нас, но ее нужно найти. Где же, в каком месте искать? Если мы возьмем эмпирического, внешнего человека, то никакой меры, никакого устойчивого законченного критерия мы в нем не найдем. «Видишь в себе одну землю. Но сим самым ничего не видишь, потому что земля и ничто — одно и то же.

Видишь тень свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себя от рода ты не видывал». На вопрос: «Разве мы не имеем и не видим у нас людей?» Сковорода отвечает: «Что же пользы иметь и не разуметь? Вкушать и вкуса не слышать? А если хочешь знать, то знай, что так видим людей, как если бы кто показывал тебе одну человеческую ногу или пяту, закрыв прочее тело и голову; без оной же никак узнать человека невозможно. Ты и сам себя видишь, но не

разумеешь и не понимаешь сам себя. А не разумеешь себя самого, слово в слово, одно и то же есть, как и потерять самого себя. Если в твоём доме сокровище зарыто, а ты про то не знаешь, слово в слово, как бы его не бывало». Сковорода с необычайной точностью формулирует сущность проблемы. «Знай, что мы целого человека лишены». «Знай, что тебя всего нет». «Ты соние истинного твоего человека. Ты риза, а он тело. Ты привидение, а он в тебе истина. Ты то ничто, а он в тебе существо». Итак, мера и критерий в целом, существенном, ноуменальном, истинном человеке, сном которого можно назвать человека эмпирического, разодранного, феноменального, тленного. «Все мы любопрахи! Кто только влюбился в видимость плоти свой, не может не гоняться за видимостью во всем небесном и земном пространстве». «Не внешняя наша плоть, но наша мысль — то главный наш человек. В нейто мы состоим. А она есть нами». Но «утаенная мысль наша бездна и глубокое сердце все одно». «Все внешнее члены наши закрытое существо свое в сердце имеют так, как пшеничная солома содержится в своем зерне»⁸. В человеке поэтому два сердца: одно старое, другое новое; одно тленное, другое вечное, одно нечистое, другое чистое. «Ты видел доселе одну стену болванеющей внешности. Теперь подними очи свои, если они озарены духом истины, и глянь на нее. Ты видел одну только тьму. Теперь уже видишь свет. Всего ты видишь теперь по двое: две воды, две земли. И вся тварь теперь у тебя на две части разделена. Но кто тебя разделил? Бог... Когда ты усмотрел новым оком и истинным Бога, тогда ты уже все в Нем, как в источнике, как в зеркале увидел то, что всегда в Нем было, а ты никогда не видел. И что самое есть древнейшее, то для тебя, нового зрителя, новое есть, потому что тебя на сердце не всходило... Итак, ты теперь видишь двое: старое и новое, явное и тайное. Но осмотришь на самого себя». «Есть тело земляное и есть тело духовное, тайное, сокровенное вечное. Видел ты и любил болвана и идола в твоём теле, а не истинное тело, во Христе сокровенное. Ты любил сам себя, то есть прах, а не сокровенную Божию истину в тебе, которой ты никогда не видел, не почитал ее за бытие». «Любовь ктени есть мать голода, а сего отца дочерь есть смерть». И вот чему уподобляет Сковорода людей «внешних», гонящихся за одной тенью и лишь ей верящих: «Видал ли ты в великих садах большие круглые, наподобие беседок, птичьи клетки? Они железными сетями обволочены. Множество птичек, чижей, щеглов непрестанно внутри их колотятся, от одной стороны в другую бьются, но нигде пролета не получают. Вот точное изображение сердец, кои в разные стороны как молния мечутся. Мечутся и мучатся в стенах заключенные. Что есть столь узко и тесно как видимость? Как пролететь сквозь сеть на свободу духа? Но как же нам опять вылететь туда, чего за бытие не почитаем. Мы ведь давно из самого детства напоены сим лукавым духом, засеяны сим змеиным семенем, заняты внедрившеюся в сердце ехидною, дабы однутолько грубую видимость, последнюю пята, внешнюю тьму любить, гоняться, наслаждаться всегда, во всем». Человек, осознавший свою глубочайшую двойственность и озаренный надеждой увидеть свою истинную, в Боге сущую идею, «похож на жителя глубокие Норвегии, который по шестимесячном зимнем мраке видит чутьчуть отверзающееся утро и всю тварь, начинающую несколько болванеть».

Тут охватывает человека сила божественного Эроса. Человек видит себя другим, истинным и влюбляется в эту свою вечную идею, глядящую на него новым творением. «Кто прозрел в водах своей тлени красоту свою, тот не во внешность какуюлибо, не во тления своего воду, но в самого себя и в самую свою точку влюбится. «Блаженный самолюб» становится Нарциссом, который «в зеркале прозрачных вод при источнике взирает сам на себя и влюбляется смертно в самого себя». «Не любить сердце, не видя красоты. Видно, что любовь есть Софиина дочь. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истина; ей глаголю истинная, аще обрела и узрела единую оную красоту и истину». «Нарцисс мой жжется, разжигаясь углем любви, ревнуя рвется, мечется, мучится... печется о едином себе, едино ему есть на потребу. Наконец весь аки лед истаяв от самолюбного пламя, преобразуется во источник... Реки проходят. Потоки иссыхают. Ручаи исчезают. Источник вечно парю дышит, оживляющею и прохлаждающею. Источник един люблю и исчезаю»... Но эта самовлюбленность отнюдь не эгоистична и не субъективна. Нарцисс любит не себя, а «сокровенную в себе истину Божию». Таким образом, эта влюбленность объектомимет другое, Божье, вечное, а не свое, человеческое, тленное. Здесь предметом любви становится дом Божий, который «снаружи кажется скотскою пещерою, но внутри Дева родит того, которого ангелы поют непрестанно. В сравнении сея премудрости все световые мудрости суть не что иное, как рабские ухищрения. В сей дом воровским образом не входи. Ищи дверей и стучи, поколь не отверзут. Не впускают здесь никого с одною половиною сердца»¹. Образ Нарцисса становится недостаточным. Двери, ведущие к вечному образу, в который влюбляется Нарцисс, — Евангелие. И душа, возлюбившая истину Божию, в ней сокровенную, становится подобной псалмопевному царю. «Сколь горел Давид любовью к сему дому! Желал и истаевал от желания дворов Господних. Знал он, что никоим образом нельзя выбраться из началородного безумия человеческого тьмы, разве чрез сии ворота. Знал он, что все заблудили от самого матерного чрева И хотя говорили: се дверь! вот путь! — однако все лгали. Знал он, что никакая птица и никакая мудрость человеческая, сколько ль она быстра, не в силах вынести его из пропасти, кроме сея чистые голубицы. Для того из нетерпеливости кричит: кто даст мне крылья. Да чтоб они таковы были, каковы имеет сия голубица, то есть посребренны, а между связью крил блистало бы золото. А если б не так, то не надобно для меня никаких летаний, сколько хочь они быстропарны. Сей то нескверною голубкою он столь усладился, столь ею пленился, что, как Магдалина при гробе, всегда сидел у окошка своей возлюбленной. Просил и докучал, чтобы отворила для него дверь, чтоб окончила его страдание, чтоб разбила силу и мятеж внутренний. Окрылател Давид, боится, любит, удивляется, от места на место перелетает, все видит, все разумеет, видя того, в руке которого свет и тьма».

Нельзя не отметить, что это учение о любви, как о силе, влекущей внешнего эмпирического человека к его вечной идее, сущей в Боге, есть своеобразная и глубокая переработка Платонова учения об Эросе в духе библейской антропологии. Это есть настоящий синтез между конкретным индивидуализмом Библии, в котором личность человеческая занимает первостепенное место, и несколько отвлеченным универсализмом Платона. Метафизические свойства

идеи Платона — вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благодать — Сковорода переносит на неповторимую личность человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего внутренним фактом духовной жизни. Предмет любви и тоски, к которому порывается душа мудрого, желанный объект патетической влюбленности, дарящий крыльями и вздымающий в умопостигаемые сферы божественного, находится не вне, как у Платона, а внутри. Это сам человек, его внутренняя суть, таинственное и непостижимое зерно его духовной индивидуальности. И влюбленность Платона превращается у Сковороды в самовлюбленность, и мудрый, которого посетил Эрос, становится блаженным самолюбом, Нарциссом. Дружба же (воззрения Сковороды на дружбу мы изложили в первой части книги) есть уже не первое, а второе явление философского Эроса.

К чему же влечет сила божественного Эроса? Что такое внутренний человек? По чему томится блаженный самолюб?

«Узрел я на полотне протекающей моей плоти нерукотворный образ, иже есть сияние славы Отчей». Истинный человек — это есть вечный план, на котором основано само тело мое, вечная мысль, которая пронизывает саму плоть мою. «Не верю, что рука твоя сгниет, а верь, что она вечна в Бозе. Одна тень ее гибнет, а не истинная рука; истинная же рука и истина есть вечна, потому что невидима, а невидима потому что вечна». «Подними от земли мысли твои и уразумей человека в себе от Бога рождена, а не сотворена в последние жития время». «Сила его бесконечна». «Новый и нетленный человек не только поперет тленные законы зла, но совсем вооружен мезтью до конца его разрушит, низвергнет с престола». Но не только сила, правда, нетленность отличают истинного человека от эмпирического. Отличие еще глубже: истинный человек «един есть во веки». Сама множественность и дробность прекращаются в единстве и цельности ноуменального человека. «Я тебе говорю, что не тысячи, а все наши всех веков человеки во едином Господнем человеке так обретаются, как безщетный всех наших миров хор сокрывается в Божьем мире и в рай первородного мира». Но единство нетленного человека столь велико, что оно охватывает не только людей, но тлВселенную: «Истинный человек и Бог есть то же». «А как в Бозе разделения нет, но Он есть простирающееся по всем векам, местам и тварям единство, то Бог имир его и человек его есть то едино». Отсюда понятно, что такой человек не может быть существом тварным. Он не творение, он Сын Божий. «Предвечному отцу своему он существом и силою равен, един во всех нас и во всяком целый, его же царствию нет конца... Познавший нетленного и истинного человека не умирает и смерть им не обладает, но со своим господином верный слуга вечно царствует»⁸. Таким образом, истинный человек, объединяющий в себе все человечество и Вселенную, состоящую из бесчисленных миров, есть Христос ⁹. Сей человек жизнью и неприступным светом блистает: «церковные церемонии» перед этим светом только «некою тенью видятся» и так обещают «блаженное во время свое явление сего краснейшего паче всех сынов человеческих, как обещает цветущая смоковница сладчайшие плоды». Для эмпирического человека человек ноуменальный есть огонь, пламя. «Если согрелось сердце твое в тебе, должен ты в поучении твоём

раздувать вечнующую Воскресения искру, дондеже возгорится ярость блаженного сего пламеня и пояст всю себе сопротивную тлень, дондеже наполнился огненная река Божия потопляющая нечестивые». Чрезвычайно важный момент в характеристике нетленного человека это то, что «новый человек имеет и язык новый». Уста мудрых в сердце их. А потому в новом сердце и новые уста. Это язык Господний, «подлинно новый», тайный, нетленный. Этим языком говорит Библия. Это язык образов, символов, веры. «Верую отход, а не видением. Вера роет и движет горы. Вот светильник стезям твоим, язык новый». Новый язык становится светильником, освещающим путь к нетленному человеку. «Пойду вслед за новым моим языком, за нетленным человеком. Не пойду во нетление за грешным языком. Закричу с Исаиею: *Божий есмь*».

Не только учение об Эресе, но, как мы видим, и все учение о внутреннем человеке у Сковороды есть органический синтез Платона с Библией. Сковороду можно назвать христианским платоником, примыкающим к той великой платонической традиции в христианстве, которая представлена многими великими учителями Церкви и христианскими мыслителями. Насколько глубок и всеобъемлющ этот синтез? Все ли из библейской антропологии включено Сковородой в этот синтез? Об этом мы еще будем иметь случай говорить, теперь же скажем об одном частном вопросе: о вопросе бессмертия у Сковороды. Вопрос о бессмертии тесно связан с учением о внутреннем человеке. Что в человеке вечного? Какие стороны эмпирической индивидуальности торжествуют над смертью? Смерть отделяет человека внешнего от внутреннего; внутренний человек погибнуть не может, потому что он природы негибнущей. «Истинный человек никогда не умирает». С другой стороны, и все в мире не подвержено смерти. «Ничто же не может погибнуть, только тень свою теряет». Гибнет только тень, все же истинно сущее пребывает. Но что же пребывающего в человеке? «Все не наше, все погибнет, и сами болваны наши. Одни только мысли наши всегда с нами, одна только истина вечна, а мы в ней, как яблоня в своем зерне скрываемся». Эти слова нельзя толковать в смысле отрицания индивидуального бессмертия. Сковорода его признавал, хотя и не останавливался на нем подробно: «Жизнь временная есть сон мыслящей силы нашей... Придет час, сон кончится, мыслящая сила пробудится и все временные радости, удовольствия, печали и страхи временности сей исчезнут. иной круг бытия поступит дух наш и все временное, яко соние восстающего уничтожится».

VI. УЧЕНИЕ О МИРЕ

Учение о мире у Сковороды вытекает из тех основоположений, которые мы только что изложили. Сковорода и не пытается ставить космологический вопрос отвлеченно и оторванно от человека. Внутренняя сущность мира однородна с внутренней сущностью человека. И человек, в глубинах своей души обретающий нетленного вечного человека, обретает, как мы видели, и мир, и Бога в абсолютном единстве с собой. Путь к абсолютному единству с Богом и миром — а это и будет реальное познание Бога и человека — лежит через человека. А потому вне обретения себя нет и не может быть обретения, т. е. познания мира и Бога. Сфинкс, затаивший в себе все мировые загадки, находится в груди человека, в сердце его, и сколько бы человек ни гонялся за видимостью, т. е. за

«внешностью», сколько бы ни измерял ее и не изучал ее, труд его будет совершенно напрасен, если он не обретет ее в себе. Мы видели, что Сковорода единицу философской меры полагает во внутреннем человеке. И потому мерит мир, Библию, Бога этой, а не какойлибо другой мерой. Ту глубочайшую двойственность, которой полон «маленький мир», микрокосм, человек, Сковорода видит и в «великом мире», Макрокосме, Вселенной. «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая». Видимая природа не ограничена ни во времени, ни в пространстве. Подобно Д. Бруно, Сковорода определенно говорит о бесчисленных мирах, допускает, что луна, например, заселена и имеет города. Но эта внешняя бесконечность мира нисколько не интересует Сковороду. Его интересует двойственность этого мира. «Мир Господень... есть то древо жизни. А наш дряхлый, тенный и тленный мир его то древо смерти. Он глупомудрым сердцам видится добром, по естеству же своему есть лукавое. Мир наш есть риза, а Господень — тело». Наш мир есть тень, потому что «проходит и непостоянствует». Он царство времени и потому смерти. Но Сковорода говорит: «Не люблю жизни, печатлеемой смертью». Смех в нем только снаружи, «внутри же душою он тайно рыдает». «Горе ти мире!» И мы видели уже, говоря о личности Сковороды, с какой глубиной и силой он почувствовал злую сущность мира. Если бы у мира была только эта сущность, не было бы никакого выхода. Сирены своими лживыми песнями наполняют землю и «не дивно, что вселенную влекут за собою». Но подобно тому, как во внешнем человеке живет внутренний и сокровенный, подобно этому и в лживом, «потопном», «сиренском» мире блистает иной мир. Как «тьень не мешает меститься яблоням», так не мешают старое небо и старая земля, наполняющие все беспредельные мировые пространства, «меститься» новому, единому божественному миру в нашем дробном, небожественном мире. «Видишь, что не такова природа, как ты рассуждаешь. В ней то сильней, что непоказнее. Если о воздухе почти увериться не можем и за ничто почитаем будто бы его в природе не бывало, хоть он шумит, гремит, трещит и сим самым дает знать о пребывании своем, тогда как можем почесть то, что утаено от всех наших чувств, освобождено от всех шумов, тресков и перемен, в вечном покое и в покойной вечности, блаженно пребывает? Спортив от самого начала око нашего ума, мы не можем никак проникнуть до того, что одно достойное есть нашего почтения и любви во веки веков». «Под нашим сокрушением» таится «весна вечности будто злато в сумах Вениаминовых и воздает Израилю вместо меди злато, вместо железа серебро, вместо дров мед, вместо камня железо, вместо песочного фундамента адамант, сапфир и анфракс».

Что же это за адамантовое основание мира? В чем весна вечности, в чем блаженный нерушимый покой? Эта — вторая Природа, господственная Натура или Бог. «Сие невидимая натура или Бог всю тварь пронизает и содержит. Везде, всегда был, есть и будет». «Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не Он ли истиною в пустоше, истинным и главным основанием в ничтожном прахе нашем? Не Он ли бытием всему? Он в дереве истинным деревом, в траве травую, в музыке музыкаю, в доме домом, в теле нашем перст — ном новым есть телом точностью или главою его... Он един, дивное во всем и новое во всем делает сам собою, и истина его во веки пребывает, прочая же вся

крайняя наружность не что иное такмо тень его и пята его, и подножие его, и обветшавшая риза». «Бог, или Натура, неточию всякое рождаемое и применяемое вещество значит, но тайную экономию той присно — сущной силы, которая везде имеет свой центр или среднюю, главнейшую точку, а околичности своей нигде... Она называется натурою потому, что все наружу происходящее или рождаемое от тайных неограниченных недр ее, как от всеобщей матери чрева, временное свое начало имеет. А понеже сие мати рождая ни от кого не принимает, но сама собою рождает, для того называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим; живописцы изображают ее кольцом, перстнем или змием, в коло свитым, свой хвост своими ж держащим зубами».

Пантеизм ли это? Т. е. смешивает ли Бога с миром Сковорода? На первый взгляд кажется, что да. Но стоит только глубже вникнуть в мысль Сковороды, чтобы увидеть, что он принципиально далек от пантеизма. И спасают его же собственные истинные основоположения и его же собственные недостатки. Для него Бог не просто деревом в дереве и травою в траве, а в дереве истинным деревом и в траве истинною травою, и в человеке внешнем человеком внутренним является. И это одно слово «истинный» кладет глубочайшую грань между эмпирическим и ноуменальным, между внешним и внутренним. Бог есть природа, но природа вторая, творящая и несотворенная, вечная, в себе содержащая первородный мир, т. е. мир в его вечной идее. Единство Бога с этим миром не есть пантеизм, а о другом единстве Сковорода и не говорит. Подобно Д. Бру — но, он делает метафизическое различие между Богом и миром. «Правда, что вся стихийная подлость будто риза носима Богом. Его же самого она есть и Он в ней везде. Но ни она Им есть, ни Он ею. И хотя в ней, но кроме ее и выше ее пребывает не местом, но святынею»*. Чтобы достигнуть «оной господственной святой вроды» (природы), нужно «возвесть сердечное око свое от подлые нашае натуре» «превыше небес и выше всех наших стихий». Но ДБруно делает только чисто формальное различие. По содержанию мировоззрение ДБруно пантеистично. Он все время отождествляет Бога с миром, вопреки собственному различию. У Сковороды же различие проникает в самую глубь мировоззрения. Мысль Сковороды колеблется между высшим, сверхсущественным, отнюдь, не пантеистическим монизмом христианства и идеалистическим дуализмом Платона. Подобно тому как у Платона мир тот и этот остаются навеки разделенными и по существу несоединимыми, подобно этому Сковорода проводит такую резкую грань между внутренним и внешним, вечным и тленным, горним и здешним, что они органически соединиться как будто и не могут. Внешнее не может стать внутренним. Тленное не может превратиться в вечное. Исключение только для человека, который из внешнего может стать внутренним. Но в таком случае тленное становится необходимым элементом вечного, т. е. получает своего рода дурную вечность. Если дерево вечно, то вечна и его тень. Если вечна натура господственная, то вечная и натура пепельная. Мир наш не ограничен не только в пространстве, но и во времени. Он всегда был и всегда будет. «Тогда ж зачинается цыпленок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в бесконечность. Все исполняющее начало и мир сей, находясь тенью его, границ не имеет. Он всегда и везде при своем начале, как

ть при яблоне. В том только рознь, что древо жизни стоит и пребывает, а тень то умалывается, то приходит, то рождается, то исчезает и есть ничто. Мазепа»... Но если вечна материя, вечен меон (ничто), то, значит, материя есть элемент Абсолютного, и меон есть составная часть Сущего, и Сущего без меона нет. Но так как зло, меон и материя для Сковороды понятия равнозначные, то и злоечно и без него нет Бога. И «нетленный человек» Сковороды, хотя и обладает «бесконечной силой», зла до конца уничтожить не может. Он может только «низвергнуть его с престола и сделать его ничтожным ошибом». Но «ошиб» этот все же будет всегда и вовеки. «Все крайняя наружность не иное что токмо тень Бога и пята Его, и подножие, и обветшавшая риза». Таким образом Бог Сковороды имеет свою тень, должен непременно опираться в подножии своем на пустошь и тлень и хотя постоянно творит новое и чудное, но всегда носит иечно будет носить старые, ветшающие, тленные ризы. Дуализм принимает абсолютные формы и переносится в само Абсолютное. Вечность бессильна над временем, добро над злом, Истина над ложью, новое над старым. Как масло не смешивается с водой, так эти противоположности не объединяются ничем и ни в чем и обречены на вечное и бессильное сосуществование.

Но это только один момент в мышлении Сковороды, обусловленный его упрямой волей, самоутверждающейся оппозицией учению Церкви. Этот рационалистический уклон, это ниспадение в дурной платонизм, этот ряд метафизических нелепостей противоречит основным принципам философии Сковороды. Во — первых, дерево и тень, вечная материя, «ошиб» — все это внебиблейские понятия, так же как и то «постоян — ство природы», которое противоречит чудесам библейских рассказов. Символ «дерева и тени» противоречит библейским символам и враждует с ними. Очевидно, нужно устранить или этот символ, или всю библейскую символику. Но мы видели, как важна и основопо — ложительна для мировоззрения Сковороды Библия. Понятие же вечной материи не символично, а схематично, т. е. относится к тому принципиально осужденному Сковородой внешнему пониманию мира, которое резко противоречит «внутреннему» символическому характеру его мышления. Во — вторых, соотношение внутреннего и внешнего, допускаемое Сковородой в учении о мире и Боге, определенно противоречит учению Сковороды о «внутреннем человеке». Как может внешний человек превращаться во внутреннего, если между внутренним и внешним нет космического моста? Ведь человек, по Сковороде, часть Космоса, органическая единица вселенского бытия, как же возможно в человеке то, что невозможно в Космосе? Или лучше сказать: почему в макрокосме, в великом Божьем мире, невозможно то, что ежеминутно происходит в человеке, в микрокосме, в маленьком, но том же Бо — жьем мире? Опять дилемма: или моста между внутренним и внешним, между вечным и тленным нет нигде, потому что он по существу невозможен, но тогда нелепость все центральное учение Сковороды о внутреннем человеке, или же мост этот возможен и действителен во внутреннем опыте человека, но тогда отрицать его возможность и действительность во внутренней жизни мира и Бога нет никаких оснований. Ряд дуалистически — языческих мыслей Сковороды о вечности материи и зла коренится не в принципах его философии, а в уклоне его воли.

Но в мышлении Сковороды есть и иные моменты, гораздо более глубоко соответствующие основным принципам его философии, а также, что не менее важно, основным стремлениям его жизни. Платонический дуализм он преодолевает библейским монизмом, имост, который он склонен был отрицать в своих рационалистических уклонах, обретается им в религиозном и мистическом факте воскресения. «Темный житель», т. е. внешний человек, подходя к дому Божию, т. е. к царству небесному, видит тьму, но акт веры разрывает эту тьму и «паче чаяния отверзаются двери в то время светом Воскресения облиставшись». Мир подобен луне, которая посредствует между землею и солнцем. «Сия посредственница похожа на мост, делающий сообщение между Богом и смертными. Если сей чудный мост переводит смертных в живот, то достойно и праведно называться может Воскресением... Не могу больше молчать, услышав блаженнейшее и сладчайшее имя Светлого Воскресения. Я правда между прочими и сам сижу в холодном смертном мраке. Но чувствую во мне тайную лучу, тайно согревающую сердце мое. Ах Памво! Сохраним сию божественную искру в сердце нашем! Побережем ее, дабы прах и пепел гробов наших не затушил ее». Воскресение есть не только факт человеческий, но и космический. «Согретое сердце есть огненный Духа Святого язык, новое на небеси и на земле поющий чудо Воскресения. Предмет его веры «все радостное и самого последнего волоса нашего воскресение». Итак, чудо Воскресения распространяется и на землю, и на небеса, и о нем поет новый язык, который для Сковороды безмерно выше старого языка. Но о вечной материи лепечет старый язык, т. е. плотский, рассудочный, схематический язык, а не новый, нетленный, символический язык второго тонкого Разума. «Вырви вперившееся в прах око твое... Не сливай в тождество ночи и дня... Не чувствуешь, что преходящмир сей. И не вчера начал. Преходит всеминутно. Конечно ж тут некая тайна». «Мужеск ли пол или женск, как только явился ему Воскресший человек, бежит и благовествует, с радостью великою возвещает о нем. Воскрес! Воскрес! Воистину воскрес Господь». Первое наше эмпирическое время разрывается вторым, не нашим, Господним временем, и это второе, вечное время есть Царствие Божие. «Дева чистая и по рождестве твоём! Ты одна рождаешь и девствуешь. Твое единое Святейшее семя, един сын твой, умерший по вечности, а сим самым воскресший и воцарившийся, может стерти главу змиеву, язык поношающий Господеви». Царица небесная, возвышаясь над миром, им правит невидимо, и чудо всемирного воскресения открывает двери в небесные чертоги седмистолпной Премудрости. Тайнственная и глубочайшая сущность мира связывается в мышлении Сковороды с Пречистою Девой.

«Разбирая древних любомудрцев, тайнообразующие Божию Премудрость картины, не видите на главнейшем месте будто всеми ими владеющий образ Христов. Вверху написано: Образ Ипостаси Его. Внизу: Иисус Христос вчера и днесь. В круге, окружающем главу Его, сие: б ож Сиречь: сый.

На взаимном месте образ Пречистые Матери Его, венец ее от звезд. Под ногами луна, система мира и змий, держащий во устах яблоко. Но в руках ее цвет лилий, а в сердце сияние Святого Духа, задумчив и целомудренный взор.

Вверху написано: Сотвори мне величие, Сильный. Внизу: Радуйся, честного таинства двери! Радуйся, премудрых превосходящая разум! Радуйся, верных озаряющая смыслы!».

VII. О БОГЕ

В предыдущем изложении нам пришлось касаться теологии Сковороды, т. е. его мыслей и представлений о Боге. В этой главе мы дополним уже сказанное и постараемся выяснить, как представляет себе Сковорода божественное Существо в Его внутреннем бытии. Сделать это не так легко, потому что все мысли Сковороды о Боге всегда преломляются его основным положением о внутреннем человеке. Так же как к миру, Сковорода восходит и к Богу от человека; альфа и омега всей его метафизики есть внутренний опыт, и если поэтому его богосознание ограничено его личными душевными переживаниями и не охватывает во всей широте и во всей глубине бесконечность философских задач, связанных с умозрением о Боге, то зато его частные и не вполне сведенные к единству утверждения о Боге носят конкретный и документальный характер личных переживаний и глубокой жизненной серьезности, далекой от простых умствований и квазилогических умозаключений.

Мы уже видели, что божественное Существо есть для Сковороды глубочайшая и необходимая основа всех трех миров, на которые он делит всю совокупность бытия: мира малого, или человека, мира большого, или Вселенной, и мира символического, или Библии. Внутренний человек есть само божественное в человеке. Идеальная форма человеческого существа, находящаяся каждым человеком в глубоких и сокровенных «тайностях» своего сердца, есть образ Божий, извечно существующий, не могущий погибнуть. Все частные формы отдельных человеческих существ коренятся в единстве совершенного и единого человека Иисуса Христа. Этот единый человек уже не сотворен Богом, а рожден. Он — Сын Его едиnorodный. И поскольку мы соединяемся с Христом и находим в Нем свою идеальную природу — мы уже не творение Божие, а дети Божий.

Далее в природе видимой «зарыта» природа невидимая, и мир временный в шелухе своей таит зерномира вечного. Метафизическая основа Вселенной в близорукие минуты смешивалась Сковородой с Самим Богом, его «Натура» явно пантеизировалась. Но в более вдохновенные и подъемные минуты, которым, конечно, всегда принадлежит первенство, Сковорода в какойто странной, но, несомненно, творческой интуиции презирает таинственную основу мира в Деве, «превосходящей разум премудрых». Белесоватое пятно пантеизма разрывается сверкающими линиями, и Сковорода как бы против воли своей устанавливает и метафизическую самостоятельность мира, т. е. его отличие от Бога, и его подлинную божественность.

Точно так же божествен и третий мир — символический. Библия отнюдь не есть книга простая, подобная другим человеческим книгам. Если Сковорода не ортодоксален в своих представлениях о боговдохновенности Священного Писания, то он ничего общего не имеет и с, рационалистической критикой Библии. Библия для него есть подлинное Слово Божие, реальное, отнюдь не метафорическое откровение и воплощение Бога (инкарнация). И потому сама Библия в своем внешнем явлении становится существом божественного порядка.

Сковорода прямо говорит, что Библия есть Бог. Но если Бог подлинно открывается в Библии, то с понятием Бога связывается понятие откровения. То есть в Боге признается наличие другого, которому и открывается Он в процессе истории.

Все указанные три момента в мысли Сковороды вносят различия в понимание Божественного Существа. Бог уже не может быть пустым и безразличным единством. Он не есть даже, потому что «всё» в свою очередь расчленено на единства, хотя и подчиненного, но тем не менее абсолютного характера. Идеальная форма единства метафизически присуща человеку, а потому единство это отнюдь не временно и феноменально, а вечно и ноуменально. Также точно единство мира, обретаемое в девственном существе Богоматери, имеет метафизический, а отнюдь не эмпирический характер. Итак, в самом божественном Сковорода чувствует отличия, и эти отличия порядка божественного. Божество не однообразно по своей сущности, а многообразно, не только не исключает множественности, но в Себе Самом множественно, хотя множественность эта отнюдь не равнозначна дробности и разделенности. Божество имеет свою внутреннюю жизнь, которая, конечно, не может протекать в форме нашего эмпирического времени, но Сковорода говорит о времени втором, умопостигаемом, которое имеет абсолютную, божественную наполненность и тождественно для него с Царством Божием... И наступление Царства Божия не может не быть поэтому некоторым моментом в самой божественной жизни.

Что же такое Бог для Сковороды? На тот вопрос он отвечает решительно: «Высочайшее Существо свойственного Себе имени не имеет». Мы знаем источник этого утверждения. Сковорода не только сам был знаком, но и Ковалинского познакомил с сочинениями Дионисия Ареопагита. В них дается углубленное христианское применение того апофатического метода богопознания, который был впервые утвержден неоплатонизмом. Всякое название, всякое имя, всякий предикат, как взятые из нашего ограниченного опыта, как относящиеся к частной и оторванной области бытия, не могут прямо быть отнесенными к Существо Абсолютному и Бесконечному и могут иметь лишь метафорическое и очень отдаленное применение.

Но Сковорода особенно не настаивает на апофати — чesком моменте и в этом смысле остается далеко позади св. Максима Исповедника и И. Скота Эригены, из которых первого он хорошо знал. Хотя в прямом смысле к Богу не может быть отнесено ни одно из названий нашего немощного человеческого языка, тем не менее в ограничительном и переносном смысле Сковорода пользуется целым рядом «божественных имен». «У древних Бог называется ум всемирный. Ему ж у них были различные имена, например, натура, бытие вещей, вечность, время, необходимость, фортуна. А у христиан знатнейшие Ему имена суть следующие: Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина. Последние два имени кажутся мне свойственнее прочих, потому что ум вовсе не веществен, а истина вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу». В другом месте Сковорода говорит: «Что до моего мнения надлежит, нельзя сыскать важнее и приличнее имени как *Natura*». На замечание одного из собеседников: натура твоя пахнет идолопоклонством, — Сковорода устами

Якова отвечает: «Для чего ж ты боишься называть Бога натурою, если первые христиане усвоили языческое название Бог — θεός?»³ Этот «натурализм» не должен нас обманывать. Во — первых, он становится легким, воздушным и духовным от того символизма, который проникает все мышление Сковороды. Во — вторых, он уживается в Сковороде с принципиальным признанием троичности Божества. «Я» и «Мы» — видишь, что здесь (в Боге) значит то же. Аще кто с Пифагором раскусил фигурный триугол, образующий истину, тот видит яко в нем,¹ есть тожде». «Вот тебе горлица, египетский триугол! Вот для чего влюбился в Его мудрец самийский! Не ведущее себе и Бога сим соблазняются и ругаются. Светлые же Ангелы озаряют смыслы, яко с нами Бог. Триугол, квадрат, коло, Солнце, просфорный хлеб с вырезанным среди его и выня — тым через иерея квадратом или триуглом... все сие едино суть». И Сковорода приводит священную фигуру круга, с вписанным треугольником, на трех вершинах которого стоят буквы α, β и ω, а в середине глядит божественная всеведущая Зеница. Это и есть то божественное Око, которое может быть встречено голубиным оком нашей мысли и озарить его встречным живым взглядом самой пресущественной Истины.

С апофатическим утверждением неприменимости к Богу человеческих категорий и слов человеческого языка у Сковороды связывается катафатическое применение библейской символики и тех образов, которыми наделяется Бог в Слове божественном, а не человеческом, т. е. в Священном Писании. Бог есть любовь, а уаят\, — много раз повторяет Сковорода. «О пречестный Амур! о Вечности! Пресладчайший и ненасытный Мусте! Идущие те еще взалчут, а поющие те еще возжаждут. Бог любовь есть». «Любовь же одна делает ангельский язык действительным». И то, что невозможно для языка человеческого, то становится возможным для ангельского языка Библии. Символы Библии становятся тем, чем были теофании для св. Максима Исповедника и для Скота Эригены. Они суть богоявления. В них отбывается смертным непостижимо и сверхсущесгвенное Божество. Без теофании и без библейских символов было бы невозможно никакое познание Божества. В символе и свершается теофания. В его человеческой шелухе зреет вечный плод божественной мысли. Приходит момент, он раскрывается, и мысль человеческая приобщается к мысли божественной, а шелуха и «листвие паки отпадают в прежней тлени своей место». Библия есть сфера всех теофании, и потому она сама становится частью Божественного Существа. В Библии «бесчисленный мрак божественных Гаданий». «И Слово было к Богу. Когда Библия сделана к Богу и для Бога, тогда сия Богодышущая книга и сама стала Богом. И Бог был Слово. Так, как вексельная бумажка или ассигнация стала монетою, а завет сокровищем. Все в нем богозданное иничего нет, что не текло бы к Богу, и как в ничтожной вексельной бумажке скрывается империял, так и в тленной и смертной сих книге сени и во мраке образов таится пречистое, пресветлое и живое».

Тут нельзя не отметить любопытного момента в теологии Сковороды. Он не думает отрицать Боговоплощения Евангельского. Но для него столь же истинное и материальное Боговогшощение есть Библия. «И Бог есть Слово» он понимает: и Бог есть Библия. Библия — это целокупность Божественного Разума, это вся

неисследимая Премудрость Его. Боговоплощение в Библии для Сковороды есть первое и принципиальное, а воплощение Сына Божия есть лишь подчиненный момент этого общего Боговоплощения, начавшегося для людей в незапамятные времена и простирающегося на все народы и религии. Но в Библии это общее Боговоплощение сосредоточивается и централизуется, ибо Сам Бог избирает Библию как единственную сферу Своего полного, хотя и символического, откровения. Всю тварь в Библии Бог «сделал славы своей фигурами, особенным же портретом сделал день субботний. Как лев в ложе своем, так образуемая сила Его в фигуре пчелы и сие то значит 'ЕцрХгцкх». «День субботний есть покой покоев и символов символ». «Если кто из одной сих светлых суббот увидит восстающего Жениха, тот может из прочих фигурных сосцов высосать сладчайшую Сота и Муста Вечность». «Сей светосолнечный свещник просвещает исходы в входы в сию запечатленную книгу, а сие седмивзорное око весь дом свой в целости доселе сохраняет — Господня земля». Но если Библия есть реальное воплощение божественной Премудрости, то она поистине становится самостоятельным метафизическим Существом. Она целит и спасает. «Бедняче! Досели не знаешь, что царский врачебный дом есть святейшая Библия. Там аптека, там больница горняя и ангелы, а внутрь тебе сам архиатор». Она полна искупительной, очищающей силы. Она уже не свидетельствует только и не пророчит, не возвещает только божественную реальность Искупления и спасения, а сама есть новаяжшкь и новая Божья земля. «Знай, что Библия есть новый мир и люд Божий, земля живых, страна и царство любви, Горний Иерусалим и сверх подлого азиатского Вышний. Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствия, все там общее, общество в любви и любовь в Боге, Бог в обществе и вот кольцо Вечности».

Библия как посредник между Богом и людьми Существо, как живая метафизическая реальность лестницей вонзилась в сердце земное и своими невидимыми умопостигаемыми ступенями уходит о внешние тайны божественной жизни. «Кто не рожден пороною к вышней оной стране, тот не может найти оногу пути и взойти в горняя!» Только избранные обретают этот мост и достигают вышнего Иерусалима. Нужно второй раз родиться, обрести в себе внутреннего человека, и только тогда шелуха божественных образов Библии начнет отпадать и душа, ищущая спасения, питаясь все новым рядом откровений, может добраться по чудесной невидимой лестнице в самые недра сладчайшей Вечности.

Из этого признания метафизической и существенной реальности Библии вытекают новые утверждения: имея жизнь в себе и путеводствуя к горнему, Библия не имеет никакого отношения к эмпирической Вселенной, к миру обительному. Образы Библии предназначены для спасения и для ведения тайн духовной жизни, а отнюдь не для эмпирического и отвлеченного знания. «Моисей, ревнуя к священникам египетским, собрал в одну громаду небесные и земные твари и придав род благочестивых предков своих слепил книгу Бытия, сиречь Мироздания. Сие заставило думать, что мир создан за 7000 лет. Но обительный мир касается до тварей. Мы в нем, а он в нас обитает. Моисейский же символический (тайнообразный) мир есть книга. Она ни в чем не трогает обительного мира, а только следами собранных от него тварей путеводствует нас

кПрисносущному Началу, единственно как магнитная стрела, взирая на вечную тварь Его. А в том не очень нужная мудрость, чтобы знать, прежде ли создан цвет или родился гриб». «В начале сотворил Бог небо и землю. А дабы сие разумелось о книге, написано: «Я Гиммел к я Гарец», сиречь сие небо и сию землю. Речь сия никак не пристала к вселенскому миру, если обитаемым мирам нет числа... А другое, десятое, тысячное (небо) кто создал?». Итак, Библия имеет внутреннюю самостоятельную и замкнутую жизнь. Она не смешивается с нашим миром, не проникает и не претворяет его. Она чудесным призывным видением и в то же время реально умопостоигаемою лестницей висит над миром, и избранные, отыскивая входы к ней, реально восходят по ней в недра божественной жизни. Ну, а что же остается с миром великим, с вещественной Вселенной, с Природой? Физическая природа, как бы по контрасту со слепительным сиянием мира духовного, заволакивается в сознании Сковороды, темнеет и навеки остается косным и мертвым подножием божественной жизни. Дуалистический момент в мышлении Сковороды опять подчеркивается и выступает с платонической резкостью и непримиримостью.

Бог не творит мира обительного, материального — вот одно из борющихся положений Сковородиной метафизики. Сказать, что Бог сотворил небо и землю в физическом смысле — это для него «самая главная критская и сикамская ложь. Поколь яблонь, потоль с нею и тень ее. Тень значит местечко, яблоню от солнца заступаемое. Но древо вечности всегда зеленеет и тень его ни временем, ни местом есть не ограничена». Итак, тень вечно сосуществует Богу, и вечным становится не только добро, но и зло, ибо на вопрос «откуда у Змия злоба и упрямство к Вышнему?» Сковорода отвечает: «Плоть по природе враждебна духу, т. е. добру. Противоположение Бог и Его тень равнозначно противоположению: Дух и плоть, Добро и зло. Этот абсолютный дуализм борется с другими двумя моментами в мышлении Сковороды: с гностическим сведением зла на добро и с христианской верой в окончательную победу Добра над Злом и преображение мира.

Гностическое истолкование зла у Сковороды смело и характерно. «Почему же тебе Змий чересчур страшен? Он не всегда вредит и юродствует, но бывает вкусный и полезный. Если нащептал Еве по сатанинску, может и Марии возблаговестить по Архангельску». Если во все века народы ругают и поносят Змия, то это не дивно. Он их потопом мучит. Он на поругание создан. (Опять колебание: если создан, то он не совечен Богу и есть Его творение, но тогда и тень у Бога не всегда была и получила бытие по Божьему произволению). «Змий он же и Бог. Лжив, но и истинен, юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ. Коль благ Бог израилев правым и мудрым девам. Бude в нем станешь видеть одну злость и плоть, не престанет тебя уязвлять и пытаться оною». «Нужно произвести праведный суд ему, точно узнать силу дела его и тогда малое отроча поведет его». Неложная печать веры в том и состоит, «чтобы понять змия чудного Сего, как пишется знамение верующим... языками возглаголят новыми, змия возьмут и вознесут». «Он только тогда вреден, когда по земле ползет». «Аще вознесен буду от земли тогда вся привлеку к себе».

Это дурное единство мира и Бога, находимое в гностической разгадке сущности Зла, точно зло есть интеллектуальная шарада, разрешить которую

можно напряженным актом познания, находится в противоборстве с другим единством христианским, катастрофическим, которое нашло сильное и взволнованное выражение в «Брани архистратига Михаила с сатаною». Это сочинение носит апокалиптический характер. Сам Сковорода называет его своим видением. Силы небесные борются с адскими. В последний момент появляется образ апокалиптической Жены. «Вдова, бродящая по земле, облаченная в темные ризы, имущая родить сына, ищет места, но не обретает, гонима змием, пожерти плод чрево ее хотящим и во след ее изbleвающим потоп блевотин». «Архангелы возлюбили прекрасную сию невесту Божию, скитающуюся по земле и не имущую, где главы преклонити, милосердствуя о ней. Михаил же, рожден ревностью, расширил посребренные крыла своя и устремился, аки ко страждущему своему птенцу орел, восхитил жену и посадил ее на радуге». Тогда горнее воинство ангельское начинает славить песней Христово крещение и сошествие Духа Святого. «Сей Мессия обновит все естество ваше, поют ангелы, и когда мрак покрывает землю, они умолкают для того, чтоб в молчании созерцать Божию Невесту, пленяясь краснейшие всех земных дочерей красотой небесные Сусанны». В молчании они молятся и вдруг в радости восклицают а будет новый свет. «И бысть новый свет. Абие проникнуло радостное утро. Воссияло солнышко, просветило небеса, проповедующие славу Божию, и обновило лице земли... А как только пришел и зашел ветхий мир, воссияло же купно и Ноево и новое время и лето». Зло исчезает с лица земли. Все темные силы во мгновение ока по звуку последней трубы свергаются в бездну, и Сковорода посвоему описывает наступление тысячелетнего царства. Ангелы продолжают славить Отца и Сына, и Святого Духа, над головами святых сияют лучезарные венцы. «Тогда, — говорит Сковорода, — и на мою голову возложен был венец нетленный». «Сие видение, аз старец Даниил Варсава, воистину видех».

Дуализм и гностический монизм преодолеваются таким образом видением грядущего преображения мира. И опять единство обретается в таинственном образе апокалиптической Жены. Это обновление, это новое творение Божие уже не может быть оторванным от мира обительного, вселенного. Ибо преображается самый корень эмпирии — время. Первое время кончается. Начинается время второе, вечное. Этот ряд мыслей и настроений Сковороды коренится глубоко в его основных утверждениях и отнюдь не является неожиданным. Скорее неожиданны его отрыв Библии от вещественного мира и его гностическое трактование зла. Ведь он же говорит, что в нашем физическом мире запечатлены идеи, вечные и божественные мысли. «Догадался древний Платон, когда сказал: Бог землемерит... В великом и в малом мире вещественный вид дает знать о утаенных по ним формах или вечных образах». А эти образы в своей совокупности составляют «первородный мир».

Этот первородный мир, или Премудрость Божия, открывается в нашем мире сначала в символах различных религий, в обрядах Израиля, а затем «в последовавшие времена показала она в образе мужском, сделавшись Богочеловеком. Богочеловечество Христа Сковорода фактически признавал. Об этом свидетельствует и Ковалинский. «Богочеловек наш, — говорит Сковорода, — есть венец наш: не умираем, но изменяемся от смерти в живот, от

тления в нетление... Грядет час и ныне есть, где мертвые услышат глас Сына Божия и елишавшие оживут»'. С этими христианскими убеждениями Сковорода вполне гармонирует его апокалиптическое «видение»,

Но Сковорода не настаивает на Богочеловечестве Христа. Только что сказав о Боговоплощении евангельском, он спешит прибавить: «Какovým же способом Божия сия Премудрость родилась от Отца без матери и от Девы без отца, как Она воскресла и опять к своему Отцу вознеслась и прочая, пожалуй не любопытствуй, и имеются в сей, как и в прочих науках, тонкости, в которых одних может себе занять место тая недействительная вера, которую называют умозрительною». Этот отказ от центральной проблемы христианского сознания — Боговоплощения принципиально признанного — кажется нам очень странным. Ссылка на тонкости совершенно не имеет смысла после всех несомненных тонкостей учения Сковороды о Библии. Дело, очевидно, не в тонкостях, которые отнюдь не мешают иметь самую действительную веру, хороший пример чего Сковорода мог видеть в св. Максиме Исповеднике, соединившем глубокую и тончайшую богословскую мысль с мученичеством за свою веру, а в чем-то другом.

Сковорода необычайно тверд в основах своего мировоззрения, в учении о самопознании и учении о внутреннем человеке. Тут он жизнью своею свидетельствует, до какой степени всерьез он признает непоколебимую истинность своих философских созерцаний. В учении о Библии мысль его еще крепка, но уже в учении о мире и особенно о Боге он начинает колебаться и двоиться. Неокончательно умиранный хаос его воли проступает наружу. Как в жизни своей, незадолго перед смертью, он чувствует себя обуреваемым волнами житейского моря.

В. Эрн и спасительный образ Петры — для него желаемое только, а не достигнутое, так и в мысли своей он не вполне достигает непоколебимого камня христианского Богои мирознания и колеблется между несоединимыми и отрицающими друг друга точками зрения.

VIII. МИСТИЧЕСКАЯ МОРАЛЬ

Сковороду принято считать моралистом, т. е. характеризовать его философию как практическую. Эта точка зрения удобна тем, что она освобождает исследователя от труда внимательно заняться умозрительной стороной его мировоззрения. С другой стороны, и читателю приятно быть освобожденным от страниц, которые могли бы потребовать с его стороны усилий и напряжения, и он с удовольствием готов согласиться, что Сковорода — это автор любопытных моральных сентенций; в лучшем случае — большой знаток человеческого сердца, хороший податчик мудрых жизненных советов. Все предыдущее изложение, вопреки этой точки зрения, свидетельствует, что Сковорода был прежде всего философом, т. е. незаинтересованным и бескорыстным искателем теоретической Истины. Если в нем был силен мотив практический и волевой, то с тем большей страстью он был заинтересован в полном бескорыстии при отыскании объективного смысла и безотносительной правды жизни, ибо ему нужно было найти не мнимую Петру среди волн житейского моря, а истинную, и отыскать подлинный, а не иллюзорный исход из

хаоса своей природы. Поэтому моральная философия Сковороды есть отнюдь не первое и не единственное, а второе и выводное. Практический мотив его философствования, весь исчерпывающийся желанием обрести истинный мир душевный и подлинное блаженство духа, заостряется и преобразуется в волю к Истине, в чистое алкание вечной и божественной Правды. Но если алкание высшей Правды освобождает душу от всякого иного пожелания, кроме Истины, и тем уничтожает и поглощает всю корыстность волевого искания, то это отнюдь не значит, что сама Истина статична, что правда философа только созерцательна и лишена всякой движущей творческой силы. Для Сковороды воля не гаснет в истине и энергия духа не парализуется познанием. Ибо если степень познания соразмерна воле к истине, то и воля, очищаясь вкушением Истины, только повышается в качестве, но отнюдь не убывает в количестве. «Премудрости дело в том состоит, чтобы уразуметь, в чем счастье; вот правое крыло. А добродетель трудится сыскать — вот левое. Без сих крыл никоим образом нельзя выбратся и взлететь к благополучию. Премудрость, как орлиное крыло, а добродетель, как мужественные руки с легкими оленьими ногами». Воля и разум в своей божественной основе едины: и разум в основе деятелен и воля разумна. Сковорода называет это божественным супружеством. Но в эмпирическом явлении разум и воля в человеке разделены надвое, и оба страждут от этого, и единственное спасение их во взаимном слиянии, в возврате древнему, родимому единству. По этому поводу Сковорода пересказывает посвоему древнюю басню: «Вообрази себе, что видишь путника, возле пути сидящего; живое око его с веселою жадностью взирает на замок, через пирамидных гор верхушки издали блистающий. Сей замок есть дом отца его... конец и венец всех подорожных трудов его. Но то беда, что наш обсерватор ни рук ни ног действительных не имеет, а только мучится как евангельский богач, смотря на Лазаря». Вдруг он оборачивается назад и видит слепого, который «бредет, прислушивается, ощупывает посохом то вправо, то влево будто пьян из дороги слоняется, подходит ближе, вздыхает». Светлоокий разум узнает родного брата в этом беспомощном, но сильном ногами слепце, напрасно ищущем дорогу к тому самому отчему дому, который он в внутреннем смысле, в ее неразрывной связи с трепетным сыновним чувством Бога. «Страх Божий и есть венец мудрости, вера есть символ лонгус и печать христиан». Страх Божий относится преимущественно к Ипостаси Отчей, вера же — к Ипостаси Сына. Но как Отец и Сын — одно, так внутренне едины страх Божий и вера. «Отец нас влечет к Сыну и Сын к Отцу. Но Отец в Сыне и Сын в Отце. Страх Божий в вере, а вера в страхе. Страх Божий есть внутреннее свидетельство о Сыне Его. Вера Христова есть наружное пред человеком свидетельство».

«Есть же и другого рода страх Божий: он не веселит, но мучит, не ублажает, но погубляет, не живот душе, но смерть люта... И как страх есть погубительный, так и вера есть суетная, лицемерная, бесовская, рабская». «Иное дел верить в то, что Бог есть, а иное верить в Бога, любить, положиться на Него и жить по Бозе. Бесы веруют, что есть точно Бог, и трепещут. Видишь в бесах веру, видишь в них и страх, но не веруют в Бога и не идут по Нем, как путем счастья. Веруют разбойники, что есть суд гражданский, и боятся его, но не живут по законам его, а сим самым не вверяются ему, избрав собственный путь к мнимому своему

счастью. Но тот есть богатый, кто верует о том, что золото находится в недрах земных, но кто погнался за ним, влюбясь в оное и собрав, обогатился оным и укрепил дом свой, вверяясь в оное. Так верный христианин не тот, кто верует о том, что находится в свете Бог, но следует Ему, влюбясь в Него, и основал дом счастья на любви Божией, утвердив оное соблюдение воли его блаженной».

Итак, со страхом Божиим и верой неразрывно и внутренне связано исполнение воли Божией, священных велений божественной Правды. «Кто дерзнет от божественной двоицы (страха Божия и веры) нераздельной отделить бессмертного божества сокровище — заповеди Божий? Они плод, совершение, окончание всему, конца неимеющие, а конец начала все одно. Бог всему начало, Бог средство, Бог и конец всему, ничто не может от Бога родиться лучшее, как Он Сам. Тем он и Бог, что лучший всего. Что ж ты мне сыщешь лучше заповедей? Где на небеси или на земли? Когда в сей век или будущий? Право, я и сам бы хотел их оставить, если б чтолибо лучшее от них сыскал, но не могу затем, что не хочу, и затем, что не могу». «Видишь, вера не разделяется от правды, суда, милости и щедрот, что есть правда». Но и заповеди Божий есть лишь предписания, исполняя которые мы идем прямой дорогой к Отчему дому и овладеваем сокровищами внутреннего человека. То же, что непосредственно единит человека с Богом, что таинственно вводит его в чертоги Отца Небесного, что возвращает его в самый центр его умопостигаемого внутреннего существа, есть любовь. «Любовь одна ангельский язык делает действительным». Посещая человека «голубиными крыльями», она роднит его с самой святынею Бечмостм, ибо «вся приходит, — любит повторять Скворода, — любезная же любовь ни!». Само обучение таинствам Царствия Божия, в котором и состоит католическая «всеродная» наука христианская, подчинено, как высшему началу, любви. «Начало всему и вкус есть любовь. Как пища, так и наука не действительна от нелюбимого». «Разве ты позабыл, что искусство во всех инструментах тайнах не стоит полушки без любви... Любление Господа есть преславная глава премудрости». «Древнейшее любомудрцов изречение: любовь составляет мир все побеждает любовь. О сей то преблаженной всем владеющей любви и симпатии невеста в песни песней: крепка яко смертьлюбовь, жестока яко ад ревность, крылья — ее крылья огня, углие огненное — пламя ее».

Страх Божий, как начало мудрой, т. е. моральной жизни, вера, как ее необходимое и живое условие, любовь, как ее венец, завершение и цветение, — все это понятия тонические. Это принципиально возвышает Сквороду над рационализмом, который всегда связан в этике с нормативизмом. Норма, как внешняя схема долженствования, приводит к гетерономной морали. Категорический императив Канта в своей трансцендентальной отрешенности от конкретного содержания для живого реального человека есть внешний здтсон. Автономность морали Канта и призрачна, и словесна. Личная жизнь человека должна подчиняться безличному и бездушному универсалу долга, и ее непередаваемо интимный характер неизбежно гасится в трансцендентально общих предписаниях, совершенно бессильных охватить моральную жизнь данного, этого человека, — единственной и неповторимой мысли Божией. Мораль Сквороды глубочайшим образом внутренна и автономна. У Сквороды моральная задача каждого человека носит специфический, лишь ему одному

свойственный, абсолютно личный характер. Не норма подчиняет себе действия человека, а тоусх; горения и самовозгарания. Каждый человек должен, по мысли Сковороды, искать своего идеальную форму, осуществить ту специфическую энтелехию, которая метафизически содержится в Боге. Сковорода говорит: «Ищи расцвета своей природы, найди свою подлинную суть, расцвети вечной энтелехией божественной мысли о тебе».

IX. ПРИКЛАДНАЯ МОРАЛЬ

То моральное проповедничество, которым особенно прославился Сковорода среди современников, тесно связано с его мистической моралью и без нее не может быть правильно понято. Метафизическое и религиозное основание всех нравственных увещаний и воздействий Сковороды всегда одно и то же — это основная жизненная идея его о внутреннем человеке, которую он посвоему воспринял из Евангелия и святоотеческой литературы. Нов Сковороде жил темперамент настоящего моралиста, неустанного проповедника. И его моральные воззрения наиболее творческий и оригинальный характер получают там, где ему приходится говорить не о самых принципах, а об их приложении к жизни. Здесь он с особою силой находит свои слова, и его речь, все время сохраняя принципиальный характер, становится особенно своеобразной, страстной, дышащей убежденностью и пафосом его личности.

Ему приходилось обращаться к людям, которые не знали его теории знания и метафизики, не знали и мистических основ его моральных воззрений. Ему нужно было поэтому найти особый путь для выражения своих идей, отыскать для них такую форму, которая бы внешним образом ничего не предполагала, не требовала дальнейших углублений в его метафизическую мысль и была понята сама по себе. Он прекрасно разрешил эту задачу, и его прикладная мораль может показаться с первого взгляда совершенно самостоятельной областью его мысли, как будто даже и внутренне не связанной с его умозрительной философией.

«Нет приятнее для путешественника, как говорить с ним о городе, который все труды его покоем увенчает. Мы родились к истинному счастью и путешествуем к нему, а жизнь наша есть путь, как река текущий». Истинное счастье и есть тот дом Отчий, который искал Сковорода в своем умозрении. Но если дома Отчего не знают и знать не хотят все ослепленные и прельщенные суетой, то счастья жаждут все. Самая слепая воля темна, бессознательна, но всетаки хочет истинного блага своего. Поэтому всем понятно обращение Сковороды: «Развяжите мне сей вопрос: что такое есть для человека лучше всего?» Этого и «великие мудрецы усмотреть не могли и поразнились в своих мнениях так, как путники в дорогах». Они назвали высшее благо «окончанием всех добр и верховнейшим добром, но кто же может развязать, что такое есть край и пристанище всех наших желаний?». К этому труднейшему и в то же время насущнейшему вопросу жизни Сковорода подходит диалектически. Он начинает с критики обычных представлений о счастье. Как образчик этой критики приведу отрывок из «Разговора дружеского о душевном мире».

Яков. Ты будто муравейник палкою покопал, так вдруг сим вопросом взволновались наши желания.

Афанасий. Я бы желал быть человеком высокочиночным, дабы мои подкомандные были крепки, как россияне, а добросердечны, как древние римляне; когда б у меня дом был, как в Венеции, а сад как во Флоренции; чтоб быть мне и разумным, и ученым, и благородным, и богатым, как бык... Григорий. Что ты врешь?

Афанасий. Богатым, как жид, дюжим, как бык, пригожим, как Венера, спокойным, как однодворец... Яков. Взшла мне на память Венера, так называемая собачка.

Григорий. Позвольте, государь мой, прибавить? Яков. Хвостатым, как лев, головатым, как медведь, ухатым, как осел...

Григорий. Сумнительно, чтоб могли войти во уши Божий столь бестолковые желания. Ты со своими затеями похож на вербу, которая быть желает в одно время и дубом, и кленом, илипою, и березою, и смоквиною, и маслиною, и явором, и фиником, и розою, и рутою, солнцем илуною...».

В этом исходная точка для критики обычных представлений о счастье. Бестолковые желания, взаимнопротиворечащие, уничтожают сами себя и делают невозможным достижения счастья. Мы не можем сыскать

П,8. П,8. счастья потому, что не желаем его как следует и пожелать так не умеем. «То беда, что не ищем знать точно, в чем оно имеет свое поселение. Хватаемся и беремся за то, как за твердое наше основание, что одним только хорошим прикрылось видом. Источником несчастья есть нам наше бессоветие. оното нас пленяет, представляя горькое сладким, а сладкое горьким. Но сего бы не было, если бы мы сами с собою посоветовали. Порассудимся, друга мои, и справимся, к доброму делу приниматься никогда не поздно. Поищем, в чем твердость наша. Пораздумаем. Таковая дума есть самая сладчайшая Богу молитва».

Как аксиомы устанавливаются два положения, все мы несчастны, и никому путь к счастью не заказан.

Первое положение есть эмпирическая истина, для всех очевидная. Второе есть метафизическое убеждение Сковороды о высшей благодати той природы среди которой мы живем. Все мы несчастны, но счастье для всех возможно, всем близко. Откуда же такая нелепость? Почему при полной и абсолютной возможности счастья для всех только единицы довольны? Сковорода отвечает просто: потому что мы своевольны. Мы не хотим того реального и бесконечного счастья, которое предлагает нам Мать наша Природа, и своевольно ищем иллюзорного счастья в том, что не имеет в себе бытия и есть лишь обманчивый призрак. Мы ищем здоровья, богатства, земель, славы. «Но не прогневайся, друг мой, — говорит Сковорода, — на чистосердечие мое. Представь себе бесчисленное число тех, коим никогда не видать изобилия, вообрази больных и престарелых, приведи на память всех с нескладным телом рожденных. Неужели ты думаешь, что премилосердная и попечительная мать наша натура затворила им двери к счастью, сделалась для них мачехою? Ах, пожалуй, не стесняй мне премудрого ее помысла тужкие пределы, не клевети на всемогущее ее милосердие, она для всякого дыхания добра, не для некоторыхвыборных из одного точию человеческого рода; она рачительнейшим своим промыслом все

тое изготовила, без чего не может совершиться последнего червяка счастье, а если чего не достает, то конечно лишнее. Очей не имеет крот, на что ж ему? Птицы не знают корабельного строения, не надобно; а кому надобно, знает. Лилия не знает фабрик, она и без них красна»!. И так, не в богатстве дело, не в изобилии, не в здоровье. Искание их совсем не приводит к счастью. «Справься, сколько тысяч людей оно погубило? До коих пороков не приводит здравие с изобилием? Целые республики через оно пропали. Как же ты изобилия желаешь как счастья? Счастье несчастливими не делает». А у людей, живущих в изобилии, «души чрезмерными затеями, какмельничные камни, сами себя сная, без зерна крутятся. Внешние блага, столь всем желанные, напоены ядом и горечью, потому они природы тленной, мирской, суетной и преходящей. А между тем «где мне сыщешь душу, не напоенную квасом сим? Кто не желает чстей, сребра, волостей? Вот тебе источник ропота, жал об, печалей, вражды, тяжб, войн, граблений, татьбы, всех машин крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунт, заговоры, похищения скиптров, падение государств и вся несчастий бездна. Господи! — говорит Петр С. в «Деяниях». — Ничто же скверно вниде во у ста мои. На нашем языке скверное, а на эллинском *χοινον*, то есть общее, все то одно, общее светское, скверное. Мирское мнение не есть то в сердце мужа чистая вода, но бласто, хош)У, соепит, свиньям и бесам водворение. Кто им на сердце толь глубоко напечатлел сей кривой путь к счастью? Конечно, отец тьмы». Искание всеобщего материального благосостояния есть задача цивилизации. Это желание внешнего счастья и довольства принципиально отвергается Сковородой в том, что он говорит о философском камне. «Его искание... или превращение всех вещей в золото и соделание состава из оногo, дабы продлить жизнь человеческую до нескольких тысяч лет, есть остаток египетского плотолюбия, которое, не продлив жизни телесной, при всех мудрованиях своих, нашло способ продолжать существование трупов своих, известных у нас под именем мумий». «Видите, родное счастье ни в знатном чине, ни в телесных дарованиях, ни в красной стране, ни в славном веке, ни в высоких науках, ни в богатом изобилии». Где же оно? Сковорода отвечает: и везде, и нигде. «Мы ищем счастье по сторонам, по векам, по статьям, а оно везде и всегда с нами. Нет его нигде затем, что есть везде. Не ищи его нигде, если не сыщешь везде. Оно преподобное солнечному сиянию, отвори только вход ему в душу твою». Счастье, благость объемлет нас со всех сторон. Нам нужно только открыть свое сердце, чтобы оно хлынуло на нас. Но как же это сделать? Нужно утишить бесплодные и призрачные желания, влекущие нас к несбыточному и невозможному. Нужно умирить самопоедающую волю нашу и найтиср душевный. «Мир отворяет мыслям твоим храм покоя, одевает душу твою одеждою веселья, насыщает пшенична тука и утверждает сердце. О мире! — вопиет Григорий Богослов. — Ты Божий, а Бог твой». Сковорода повторяет несколько раз: мир превосходит всякий разум. «Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердце нашего мира, а мир в согласии с Богом... Телесное здоровье не иное что есть, как равновесие и согласие огня, воды, воздуха и земли (отголосок учения Аристотеля!), а умирение бунтующихся мыслей есть здравие души и живот вечный». Истинный мир, разум превосходящий, принес на землю

Христос. Кто его постигнет, тот не может уже к нему не стремиться. «Кто не ищет мира, видно, что не понимает бесценной цены его, а усмотреть и горячо искать его обе сие суть лучи блаженного правды солнца, как два крыла святого духа».

Итак, высшее и единственное счастье — в душевном мире. Где же найти этот мир? Как приобрести его? Сковорода, всю жизнь мучаясь этим вопросом и разрешив его опытно, на самом себе, твердо указывает и другим верный, испытанный путь. Мир душевный в сродности, в наследовании своей природе.

«В божественном мраке Моисейских книг почти 20 раз находится сие: воньми себе — внемли себе и вместо ключа ко всему предвручается то же, что узнай себе». Нужно узнать свою природу, вслушаться в себя, понять, что именно мне, а не комунибудь другому, нужно и смело определиться в жизни сообразно истинным влечениям своего духа. «И сие то есть счастливо вступить в звание, когда человек не по своим прихотям и не по чужим советам, но вникнув в самого себя и вняв живущему внутри и зовущему его святому духа, последуя тайному Его мановению, принимается и придерживается той должности, для которой он в мире родился, самым Всевышним к тому предопределен... Пожалуй, друг мой, не начинай ничего без сего царя в жизни твоей! Чудо, что тебя доселе не могут тронуть сии слова: ищите прежде Царствия Божия. Ищи, и день, и ночь вопи: да придет Царствие твое. А без сего наплюй на все дела твои, сколько ни хороши они и славны. Все то для тебя худая пища, что не сродная, хотя бы она и царская».

Сродность — это «тайнопишемый божественный закон». Но никто не хочет ему внимать, и в этом причина, почему люди живут несчастливо. «Не сыщешь столь подлой души нигде, которая не рада бы хоть сегодня взойтись и на самое высокое звание, нимало не рассуждая о сродности своей. Сие Царствие Божие невежество все сердца помрачило». Царствие Божие тем и отличается от человеческого, что в него могут входить только званые, т. е. оно все основано на принципе сродности. Искать Царствие Божие это значит искать специфической своей призванности, искать сродной себе стати, и когда оно найдено, все остальное прилагается. «Божие Царство везде присутствует и счастье во всякой стати живет, если входишь в оное под руководством Создателя, на и то самое тебя в мир сей произведшего, и во сто раз блаженнее пастух овцы или свиньи с природою пасущий, нежели священник, брань против Бога имущий. Почему нам столь подлым кажется хлебопашество, что все оного убегаем? Счастлив, кто родился к медицине, к пиктуре, к архитектуре, к книгочетству. Я их благословенную, яко природную школу блажу и поздравляю. Радуюсь, если и сам в одной из сих наук, только бы сие было с Богом, упражняюсь, но чем несчастнее земледелец, если с природою землю пашет? Признаюсь, друга мои, пред Богом и пред вами, что в самую сию минуту, в которую с вами беседую, брошу мое нынешнее статье, хотя я в нем состарился, и стану последним горшечником, как только почувствую, что доселе в нем находился без природы, имея сродность к скудельничеству. Поверьте, что с Богом будет мне во сто раз и веселее и удачнее лепить одни глиняные сковороды, нежели писать без природы. Но доселе чувствую, что удерживает меня в сем состоянии нетленная рука Вечного. Лобызаю оную и ей последую».

Веселье, удача и счастье прямо пропорциональны сродности. «Коль сладок труд, если он природен, с коликим веселием гонит зайца борзая собака! Кой восторг, как только дан сигнал к ловле. Сколько услаждается пчела в собирании меда! За мед ее умерщвляют, но она трудится не перестанет, пока жива. Сладок ей как мед и слаже сота труд. К нему она родилась. О Боже мой! коль сладкий самый горький труд с Тобой». «Без сродности все ничто... Если кто владеющий грунтом (землею) живет счастливо, не потому счастлив, что владеет им: счастье к грунту не привязано; самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою часть и цену так, как хорошая пища делается гадкою, приемлемою изуринала (от слова иппа)... Слаще меда сия русская притча. Где был? У друга. Что пил? Воду, слаже неприятельского меду. Вспомните поселянина, поднесшего пригорстью из источника воду проезжавшему персидскому монарху! Вспомните, чему мы недавно смеялись, мужичка Конона репицу, принесенную в дар Людовику 12му, королю французскому! Сколько сии монархи веселились грубою сею, но усердною простотой! Зачем же окаеваешь себе, о маловерная душа, когда твой отец небесный родил тебе земледелом, или горшечником, или бандуристом? Зачем не последуешь званию его, уклоняясь в высшее, но тебе не сродное?.. Разумным и добрым сердцам гораздо милее и почтнее природный и честный сапожник, нежели бесприродный штатский советник». «Не пялься к тому, чего не дано от природы. Без Бога, знаешь, нельзя и до порога: если не рожден, не суйся в книгочетство. Ах, многие через то в вечную пали муку! Не многих мати породила к школе. Хочешь ли блажен быть? Будь доволен долей твоей природы». Тот кто рожден к деревенской жизни, да не мечтает о городе, о царских чертогах! Если ты изменишь своему призванию, своей природе, «знай, — говорит Сковорода, — грусть загрызает душу твою среди позлащенных палат и заплачешь, вспомнив поля зеленые». Сковорода не отрицает ни науки, ни государства, ни культуры. В этом смысле он бесконечно далек от Толстого. Он отрицает не культуру, а ее извращения. И корень всех извращений для него в несродности — в том, что люди механически, без зова своей природы устремляются на различные поприща жизни. И не только они сами находят свое несчастье, но приносят вред всему обществу. Страдают от этого не только отдельные частные лица, но и целое государство. Все неблагополучие культуры, которое Сковорода ощутил с большой силой, вытекает из ее несродности. Но несродность эта не принципиальная, а фактическая. Есть люди, рожденные к живописи или архитектуре. Есть люди, рожденные к медицине. Сковорода признает даже больше: есть люди, рожденные к книгочетству, т. е. к жизни среди книг. И эти люди нигде не найдут своего счастья, кроме своих специальных призваний. Мало того: человечеству они могут быть полезны только своими дарами, только верным развитием своих специальных талантов. И если бы они вздумали изменить Духу Святому, призывающему их к делу, им предназначенному, «тоска бы загрызла их» среди самых необыкновенных, но несродных им условий, они «заплакали бы» о зеленых полях своего настоящего призвания. «Скажи мне, откуда суеверия, лицемерия, ереси? Откуда у христиан ругательство священные Библии! Где рачение сладчайшие дружбы? Где согласие дражайшего мира? Где живость сердечного веселья? Кто безобразит и растлевают всякую должность?

Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? Несродность. Кто обесчестил чин священнический и монашеский? Несродность. Она каждому званию яд и убийца. Учителю, иду по Тебе. Иди лучше паши землю или носи оружие, отправляй купеческое дело или художество твое. Делай то, к чему рожден». Ты, кто изменяют своему призванию и не слушают тайного голоса своей природы, совершают величайший грех против Духа Святого и впадают в симонию, потому что они торгуют Духом Святым и дары Бога, дары Природы, употребляют корыстно в свою пользу». «Не сие ли и значит данным для живота хлебом задавиться? Шед удавился. Если любишь прибыль, 1000 на то пред тобою благословенных ремесл. Учителю, иду по Тебе. Иди... и будешь естества лишенный чучел, облак бездождный, прелестная денница, сатана, с небесной должности к подлым похотям падший».

Государство законно и необходимо. И то сословие, которым держится внешняя сила государства, может тоже пополняться по призванию, по природе. «Воином кто рожден — дерзай, вооружайся... Защищай земледельчество и купечество от внутренних грабителей и внешних неприятелей. Тут твое счастье и увеселение. Береги звание, как око. Что слаже природному воину, как воинское дело?. Закал ать обиду, защищать страждущую и безоружную невинность, заступать общества основание — правду — сей есть пресладкий его завтрак, обед и ужин. Не бойся! Ранг носить может всякий, но дело делает действительно один тот, кто природный. Дело и без ранга делом, но ранг без дела ничто, а дело без Бога!3

В полном согласии с этим основным принципом Сковорода и не думает отрицать ни христианского богословия, ни проповедников христианской истины. Он критикует лишь способ, каким у нас вербуются богословы, их беспризванность. «Да умножит же Господь Царствия своего благовестники! Да возобновит время, написанное у Исаяи: иже до конца не примолкнут поминающие Господа». Искренность и сила этого желания очевидны. Но именно поэтому Сковорода так резко и говорит против цеховых, казенных, бесталанных богословов. «Сии проповедники, как из червячков пчелы, рождаются из студентов. Студент ли ты рожден, смотри ж, так ли оно? Ты можешь стать червячком, но подложный: из сих рождаются трутни. Они вначале с великим шумом ведут свой хор, но, наконец, бывают постыдны и изгнаны из дому Божия»'. Главная тема христианского богословия — Царствие Божие. Но Царствие Божие в сродности. Без сродности, без обретения своей природы, невозможно никакое Царствие Божие. Богословам, как проповедникам Царствия Божия, нужно с особенной силой подчиняться принципу сродности, т. е. быть богословами по призванию, по таланту, по вдохновению. Богослов должен всех превосходить в природное™ своего дела, потому что иначе он будет совершенно бесплоден, своей непризванностью, т. е. несродностью, уничтожая всю силу своих словесных призывов к сродности. «Долго сам учись, если хочешь учить других. Во всех науках и художествах плодом есть правильная практика. А ты, проповедуя слово истины Божия, утверждай оное непорочно жития чудесами. Неязя построить словом, если тое ж самое разорять делом. Сие значит, давать правила для корабельного строения, а делать телегу. Без святости жития корабельным мастером, может быть, можно сделаться, но проповедником никак

нельзя, разве мартышкой его». Сковорода «природность» своего учения видит в том, что «сей суд наш несомненно подтверждаем таковым же житием нашим пред людьми. Когда же его обвиняли, что «некоторым молодцам внушал, что сия или другая какая человеческой жизни стать вредна и неблагополучна», он с раздражением отвечал: «Многократно я говаривал, что тебе или тому быть священником или монахом не по природе; но чтобы сказать, что священства или монашества стать вредна, никогда сего не было. Кто по натуре своей хлопотлив и ретив, такому можно сказать, чтобы быть градоначальником берегся, где беспрестанные оказии к гневу и здорам. Но могу ли помыслить, чтобы своевольству людскому командиры надобны не были? Помилуйте меня! Не толь я подлаго родился понятия, чтоб ниспуститься в такие сумасброды. Многие называют меня разумным человеком, но такие рассуждения не могут прийти разве в бешеную голову». Здесь же отметим характерный выпад Сковороды против того внешнего «равенства», которое с таким пафосом было провозглашено XVIII веком. «Что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир ввести всеу покушаются?»² И это потому, что внешнее равенство предполагает всеобщую беспризывность, универсальную несродность, против которой ратует Сковорода прежде всего. «Куда глупое все то, что противно блаженной природе». Но это отнюдь не значит, что Сковорода скольконибудь освящает неравенство внешнее, историческое, грубое. Его мысль глубже. Он «равенству равному», т. е. равенству внешнему, предполагает «равенство неравное», т. е. внутреннее, религиозное, умопостигаемое. «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись: неравное всем равенство. Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Меньший сосуд меньше имеет, но в том равен большему, что равно есть полный». Самый последний калека может быть так же счастлив, как самый первый любимец фортуны, потому что принцип счастья для обоих один, сродность, специфическая, чисголичная призыванность, верность и последование своей природе.

Хотя эти принципы развиваются Сковородой индуктивно, т. е. выводением из наглядных и всем доступных примеров, но нетрудно показать, что они находятся в полном согласии с его мистикометафизическим учением о внутреннем человеке и могут быть из него выведены дедуктивно. Для этого нужно только подняться ступенью выше и раскрыть окончательный смысл принципа сродности. Что такое в конечном смысле сродность? Что такое та природа человека, которой верными быть призывает Сковорода? Конечно, это не внешняя, эмпирическая, плотская природа. Это природа внутренняя, умопостигаемая, духовная. Т. е. это есть сокровенный, в тайностях сердца живущий, нетленный, метафизический человек. Сродность в последнем счете имеет мистический смысл. «Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный Его закон, всю тварь управляющий». Сродность к званию, как и склонность к дружбе, «ни куплею, ни просьбою, ни насилем не достается, но сей есть дар Духа Святого». «О сем у язычников была пословица: 1гш1а Мтегуа... Если кто без природы сунулся во врачебную науку или в музыку, говорили: туКо АроШпе, 1гап5 ггш515 — без благословения Аполлона, без милости Муз». В таком чисто внутреннем, мистическом определении

наивысшее проявление сродности — в Евангелии. О Христе Сковорода говорит: «Кто ж природнее был как сей?». «Сродность обитает в Царствии Божиим». Итак, сродность, как и царствие Божие, человек находит внутри себя, в сердце своем, в своей тайной умопостигаемой природе. А если так, то все устанавливаемое Сковородой индуктивно можно было легко пройти в обратном порядке, т. е. дедуктивно, и показать, что раз счастье заключается во внутреннем человеке, все внешнее теряет свою абсолютную цену и становится лишь относительно ценным, в зависимости от тех или иных конкретных условий. Гностицизм в понимании зла, который мы отметили в теологии Сковороды, имеет некоторый отголосок в его моральном учении. По мысли Сковороды, все должности имеют природный, т. е. благой характер и все зло заключается лишь в неправильном выборе, лишь в непризванности того или иного дела. Но тогда природна, т. е. блага в себе, и должность палача, например. Сковорода не говорит этого. Но зато он говорит, что борзая собака, согласно природе своей, гонит зайца, причем природа, сродность отождествляются у него с охотой, с природною склонностью. Но мало ли у нас самых злых природных склонностей? Если допустить, что в склонностях наших есть две природы: одна добрая, другая злая; одна пепельная, другая господственная, — тогда не может быть гностического сведения зла на добро, но тогда все учение о сродности Сковорода должен был бы углубить и показать, что не всякая сродность носит характер благой, или по крайней мере не всякую охоту, не всякую склонность можно называть сродностью. И тогда для различения сродностей нужно было бы указать дополнительные и более объективные критерии. Трудность, которую мы отмечаем, занимала самого Сковороду. Блага ли всякая сродность, т. е. нет ли сродностей злых, это значит спросить, что такое зло — реальная сила или просто недоразумение? Если оно реальная сила, на добро отнюдь не сводимая, тогда быть добрым трудно, ибо Царство Божие силою берется и прикладываемые усилия восхищают его. Если же зло по природе своей призрачно и малосильно, тогда быть благим очень легко: стоит только захотеть. Сковороду не только занимал, но и мучил постоянно вопрос: легко или трудно быть благим. «Спор беса с Варсавою» специально посвящен этому вопросу; немалое место он занимает и в «Брани Архистратига Михаила с Сатаною». Мы видим, что была действительная трудность в учении Сковороды о сродности, и его напряженные диалектические борения есть не что иное, как борьба в нем двух стихий — христианской и гностической — которые борются и в его богословии и метафизике. Какая стихия была в нем сильнее? Я думаю, что христианская, и хотя он окончательно останавливается на том, что быть благим легко, но это имеет уже не гностический, а христианский смысл, ибо по слову евангельскому иго истины Христовой легко, но не потому, что зло бессильно и борьба с ним нетяжела, а потому, что всю тяжесть мирового греха взял на Себя Христос. С Ним путь добра легок, и недаром истина эта открывается Сковороде в апокалиптическом видении и в напряженной борьбе.

Итак, счастье в сродности, в следовании своей природе. Вот основная мысль Сковороды. Каждый должен творчески определять себя в жизни, искать свое дело. Только в призванности, во вдохновенном и чутком исполнении велений своего духа человек может и должен обрести свое блаженство. Ничто внешнее

не должно смущать его. Бедность, болезнь, физическое убожество, противность всем обычаям и мнениям мира, все это ничто перед счастьем быть самим собою, перед той блаженной легкостью, с которой человек, обретший себя, живет в самых тяжелых внешних условиях. «Бегай молвы, объеми уединение, люби нищету, целуй целомудренность»¹ — вот высшие заветы Сковороды, все вытекающие из основного его увещания: будь внимателен к себе, возлюби свободу внутреннюю и ничего чуждого своей природе не делай.

Х. ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Нельзя обойти молчанием педагогические идеи Сковороды. В них нашло своеобразное выражение его общее мировоззрение. Мы уже видели, что в жизни своей Сковорода был замечательным педагогом. Он умел глубоко перевоспитывать на свой манер, в духе своих идей тех, кто был с ним в близких отношениях. Внутренний облик Ковалинского есть в значительной мере дело педагогики Сковороды. Но Сковорода был не только педагогом-практиком, но и педагогом-теоретиком, и в основе его педагогической деятельности лежали определенные педагогические принципы.

Он был горячим противником того обезьянства в воспитании, которое было в такой моде в России XVIII века. В диалоге «Благодарный Еродий», где разговор ведется между аиистом (Еродиём) и обезьяной (Пишек), Сковорода желчно иронизирует над современностью.

Пишек. Мартушка моя поиграет тебе на лютне. Вертушка запоет или потанчит. Они через верх благородно воспитаны и в моде у господ. А Кузя и Кузурка любимы за красоту. Знаешь ли, что они песенки слагают? И веришь ли, что они в моде у марокского владельца? Там сынок мой пажем. Недавно к своей родине прилетел оттуда здешний попугай и сказал, что государь пожаловал золотую табакерку.

Еродий. На что ему табакерка?

Пишек. Ха, ха, ха! На что? Наша ведь честь зависит что никто удачнее не сообразуется (приспособляется) людям, как наш род, Носи и имей, хоть не нюхай».

Так же резко выражается он и в басне «Собака и Кобыла». Здесь между прочим «ученая» кобыла говорит собаке: «Ты неученая невежа! Разве не знаешь, что я обучалась в Париже? И тебе ли смыслить то, что ученые говорят: агз регйс¹¹ пашгат». Бесприродный, «денатурализированный» XVIII век противопоставил природе искусство, сделал их непримиримыми противоположностями и, объявив природу слишком грубой для себя, решил превзойти ее, усовершенствовать бесприродным искусством, в результате чего были утеряны и природа, и искусство и вместо них получилась искусственность. Для Сковороды, как глашатая принципа сродности, это было непереносимо. Заклучая басню, он говорит от себя: «Без природы, как без пути... Как обуялая соль без вкусу, как цвет без природного своего духа, а око без зенищйры<ж несродное делание всегда чего-то тайного естлишенное... Госпожа Диана, яко чересчур обученная, но с недостатком благоразумная животина, изьолитпротивоставить: агз регГесИ: пашгат. Но когда сродности нет, тогда скажи, пожалуй, что может привести в совершенство обучение?»¹

В противоположность своему времени, Сковорода убежден, что природа есть главное и верховное в воспитании, и не искусство главенствует над природой, а природа над искусством. «От природы яко матери, легесенько спеет наука. Сокола вскоре научишь летать, а не черепаху. Орла во мгновение научишь взирать на солнце и забавляться, но не сову... Всякое дело спеет, если она (природа) путеводствует. Не мешай только ей, а если можешь, отвращай препятствия и будто дорогу ей отчищай: воистину сама она чисто иудачно совершить» Яблони не учи родить яблока, уже сама натура ее научила... Учитель и врач не есть учитель и врач, а только служитель природы, единственной и истинной и врачевницы, и учительницы». Эти педагогические убеждения выработаны без всякого влияния Руссо, которого Сковорода не знал и не мог знать, потому что эти принципы, по свидетельству Ковалинского, он прилагал на практике уже в середине 50х годов, обучая Василия Тамару. И то, что составляет великую славу Руссо, то творчески и лично было открыто Сковородой, причем в сравнении с Руссо идеи Сковороды носят более зрелый, глубокий и трезвый характер. Итак, природа есть альфа и омега воспитания. «Все прочее: чин, богатство, науки и все ветроносные их блонды и пукли с кудрями вменяю во хвост, без коего голова и живет, и чтится, и веселится, но не хвост без головы». Но природа в человеке есть его сердце. И потому «природное» воспитание должно быть направлено не на ум, не на интеллект и даже не на волю и не на чувства, взятые в их раздельности, а на сердце, на тот целостный корень, из которого произрастает вся душевная жизнь человека. «Сердце благое есть то же, что приснотекущий источник, точащий чистые вечно струи, знай, мысли». Мысли же суть «семя благих дел». «Вся влага от корня, от сердца же все советы». В духе Фонвизина, но сильнее его Сковорода говорит: «Какая польза от ангельского языка без доброй мысли? Какой плод тонкой науки без сердца благого?». Воспитание природное, воспитание целостного духа, гармонической, в мире с собой живущей личности, — вот основная педагогическая мысль Сковороды, для того времени новаторская и замечательная.

Не менее замечательно и развитие этой мысли в том общем плане воспитания, который мы находим в «Благодарном Еродии».

Воспитание распадается, по мысли Сковороды, на три периода и в зависимости от этого имеет три задачи:

Хорошо родить.

Сберечь жизнь ребенку в первые годы.

Развить в нем целостный дух.

Воспитание ребенка начинается до его физического рождения. Природа детей теснейшим образом связана с природой родителей. «Чада суть родительский список, изображение, копня. Как от яблони соки во ветви своя, так родительский дух и нрав приходит в чада» ь. Живое наследование детьми духовной и физической природы отцов и матерей требует от родителей внимания к себе еще до рождения детей. Если они хотят хороших детей, они сами должны быть хорошими, потому что их настоящие качества передаются детям. Момент физического зарождения детей особенно священен и торжествен. Достоин удивления отчетливость педагогических советов Сковороды в этом отношении. Зачинать детей нужно после «пиров и бесед священных». Нельзя быть пьяным в

это время или взволнованным каким-нибудь страшным зрелищем. После зачатия физическое общение должно прекращаться. Женщина же зачавшая должна плод свой носить в тишине духа, смотря лишь на хорошее, ведя лишь святые беседы «в тихом бесстрастии, во зрении святых».

На втором пункте Сковорода не останавливается; важно уже то, что он приписывает ему принципиальное значение: дети в первое время нуждаются прежде всего в физическом уходе.

Что же касается третьего пункта, то Сковорода на нем очень настаивает: в ребенке, в юноше нужно развивать прежде всего его сердце, т. е. тот целостный корень, из которого вырастает вся душевная жизнь. «Все прочие науки суть рабыни сея царицы». «Не разум от книг, но книги от разума родились». Разум же есть природная способность, которой нужно дать только расти, и Сковорода был решительно против того, чтобы «безвременно обременять разум науками». Замечательно то, что, восставая против отвлеченного интеллектуализма, Сковорода в то же время был горячим сторонником женского образования, только образование это должно быть целостное в его духе. «Разговорившись о воспитании, — передает Срезневский, — Григорий Савич стал доказывать, как необходимо оно всем, и женщинам более даже, нежели мужчинам». Разум для Сковороды есть самое священное в человеке, но разум он понимает целостно, логистически, а не оторвано, рационалистически. «Мысль есть невидная глава языка, семя делу, корень телу. Мысль есть движимость непрерывная, движущая и носящая на себе будто обветшавшую ризу, тленную телесную грязь». И Сковорода прямо ставит знак равенства между существом человека, его сердцем и «неисчерпаемым сокровищем мысленных тайн». Чтобы процветал этот разум, нужно, чтобы здоров был корень душевной жизни, т. е. сердце, а здоровье сердца всецело зависит от «мирности» воли. Мир же сердечный, ясное спокойствие и необуреваемость воли всецело зиждутся на благодарности. Благодарности Сковорода придает огромное значение и понимает ее не по обычному глубоко. «Сыне, учися единые благодарности!.. Неблагодарная воля — ключ адских мучений, благодарная же воля есть всех сладостей рай». Благодарность все обращает во благо, во всем находит радость и довольство. «Да будет душа твоя желудком птиц, кои песок, черепашины и камушки обращают себе, варением крепкого своего внутреннего жара, в питательные соки свои. Неблагодарная и ропотливая душа есть то же, что большой желудок, гнушающийся всякой пищи». Гордостью держится все мирское, в том числе и мирские науки. Но гордость рождается от зависти, зависть от похоти, похоть от неблагодарности. Дальше же идти некуда. «Тут корень и адское тут дно».

Итак, «сыне, учися благодарности», — это значит: «сыне, отвори очи твои от сует мирских; перестань примечать враки его; обрати сердечное око твое во твое же сердце. Тут делай наблюдения; тут стань на страже со Аввакумом; тут тебе обсерваториум». «Очеловече! — повторяет Сковорода слова св. Исидора. — Почто дивишься высотам звездным иморским глубинам? Войди в бездну сердца твоего! Тут то дивися, аще имаше очи».

Здесь педагогические наставления Сковороды уже переходят в моральные увещания, обращенные к взрослым, но и эти увещания (с которыми мы

ознакомились в предыдущей главе) носят педагогический характер и проникнуты специфическим педагогическим пафосом»[\[52\]](#)

XI. СКОВОРОДА И ЦЕРКОВЬ

Теперь, изложив мировоззрение Сковороды, мы можем разрешить важный вопрос об отношении Сковороды к Церкви. Это окончательно дорисует его жизненный и философский облик.

Мы уже отмечали, что в отношении своем к Церкви Сковорода испытывал большую трудность. Какого же характера эта трудность, в чем именно она заключается? На этот вопрос ответить не легко, потому что у самого Сковороды не было сознательного и определенного отношения к Церкви. Это отношение складывалось из целого ряда бессознательных признаний Церкви, глубоких совпадений с церковным учением и столь же бессознательных отталкиваний как от Церкви в ее иерархическом строе, так и от кристаллически ясного догматического сознания Церкви.

Целый ряд фактов свидетельствует, что между Сковородой и Церковью не стояло никаких принципиально непреходимых преград. Рассудок не позволял Толстому с головою войти в православие. Для рационалистически настроенного Толстого церковное учение «это Бог и, это творение в 6 дней, дьяволы и ангелы и все то, что я не могу принять, пока я не сошел с ума». В мировоззрении Сковороды рационалистические моменты отнюдь не занимают первого места. Для него высший судья в вопросах знания — это целостный разум, Логос, живущий в нерушимом мире с целостным жизненным опытом. Но у разума высшего не может быть мелких рассудочных счетов с учением Церкви. И мы видим, что Сковорода эту разумность чувствовал и против нее рассудочно не восставал.

Данилевский передает следующий случай из жизни Сковороды, рассказанный ему КС. Аксаковым. «Однажды в церкви, в ту минуту, как священник, выйдя из алтаря с дарами, произнес: «Со страхом Божиим и верою приступите», Сковорода отделился от толпы и подошел к священнику. Последний, зная причудливый нрав Сковороды и боясь приобщить нераскаявшегося, спросил его: «Знаешь ли ты, какой великий грех ты можешь совершить, не приготовившись? И готов ли ты к сему великому таинству?» — «Знаю и готов», — отвечал суровый отшельник, и духовник, веря его непреложным словам, приобщил его охотно».

Срезневский, описывая пребывание Сковороды в Валковских хуторах, говорит про «Майора» с дочерью и Сковороду. «Были они все трое в церкви, слушали. обедню. Григорий Саввич молился, как. следует молиться доброму христианину.

В «Песне» 26й Сковорода прославляет епископа Иоанна Козловича, «входящего во град Переяслав»: Христе, источник благ святой!

Ты дух на пастыря излий твой...

В «Песне» 27й епископу Иосафу Миткевичу Сковорода говорит:

Пастырю наш Образ Христов

Тих, благ, кроток, милосердный,

Зерцало чистое доброт!

Ты сад напой, сей святы́й сад
Током вод благочестивных
С самых апостольских ключей.
Не допусти ересей яд.

И в примечании добавляет: «Сей архиерей родился близ Киева, во граде Козельце. Был пастырь просвещен, кроток, милосерден, правдолюбив, престол чувства, любви светильник. В вертограде сего истинного виноградаря Христова и я свято и благочестиво три лета был делателем, удивлялся его прозорливому, щедрому и чистому сердцу с тайною моею любовью». Со своей стороны и «добрый пастырь Иосаф», по свидетельству Ковалинского, высокого ценил Сквороду и относился к нему очень хорошо». Очевидно, просвещенный иерарх, близко зная Сквороду, отнюдь не считал ни его самого, ни поведение его еретическим.

В полном согласии с этими фактами находятся суждения Сквороды о церкви, до нас дошедшие. Так, сопровождая Ковалинского в Киев, Скворода «при обозрении древностей тамошних был ему истолкователем истории места, нравов и древних обычаев и побудителем к подражанию духовного благочестия почивающих тамоусопших святых, но не жизни живого монашества». Это свидетельство очень важно. Оно показывает, что идеал духовного благочестия не носил у Сквороды антицерковного характера. Усопшие святые суть носители духовного благочестия; значит, понятие духовности отнюдь не рационалистично у Сквороды. Точно также его резкий отпор на приглашение монахов надеть рясу: («Риза, риза! коль не многих ты опреподобила! Коль многих окаянствовала!»)¹ Совсем не есть принципиальная, критика монашеского состояния. Мы уже приводили слова Сквороды: «Множкратно я говаривал, что тебе или тому быть священником или монахом не по природе; но чтоб сказал что священства или монашества стать вредна, никогда сего не было». И он прибавляет, что подобное мнение может прийти разве в «бешеную голову» — до такой степени далека от него мысль отрицать священство и монашество по существу. «Помоему, монах и есть ученик Христа, во всем уподобляющийся своему Учителю. Ты скажешь: апостол выше монаха. Согласен, но ведь апостол может получиться лишь из монаха. Тот, кто властвует над собой одним, есть монах. Кто же покоряет других, становится апостолом. Христос пока был в уединении, Так говорит Скворода в письме к Ковалинскому.

Что же держит Сквороду в несомненном отдалении от Церкви? Почему он, принципиально не враждуя с Церковью, тем не менее находится к Ней в какойто глухой, бессознательной оппозиции?

С одной стороны, его враждебно настраивает «жизнь живого монашества». В современном христианстве он видит упадок, вырождение. Мы отродились от древних христианских предков, пред которых блаженными очима истина Господня от земли возведена и сила светлого воскресения от гроба воздвигнутая в полном своем сиянии блистала». Но этих мотивов недостаточно. Как бы ни жили современные монахи, как бы ни «отродились» мы от древнего христианства, бытие и святыня Церкви этим совершенно не могут поколебаться. Камень Церкви имеет внеисторическую, сверхфеноменальную пребываемость, «врата адовы не одолеют его». Если Скворода, посещенный прозрениями

«разума второго», Камня Церкви не отвергал, как же мог он свою Петру найти вне ограды церковной, в сокровенной, наличной тайне своего внутреннего человека, а не в сокровенной, но вселенской тайне космического бытия Церкви? Что-то мешало Сковороде раскрыть глаза свои до конца. Что-то мешало ему понять до конца свои же собственные прозрения, так приближавшие его к Церкви. Когда он неожиданно заговаривает о таинственном существе «Девы, превосходящей разум», или видит апокалиптическое видение преображения мира — все низшие моменты его мировоззрения и все косные стороны его личности начинают светлеть, легчать, и кажется вотвот еще больше увидит он и вырвется у него существенное, жизненное признание Церкви, но порыв ослабевает, не дойдя до предельной своей цели, и Сковорода, спускаясь с высот вдохновения и экстаза, забывает о пережитом, и мысль его, работая уже дискурсивно, движется в сравнительно серых и непросветленных сферах. Тут мы натываемся на какуюто умопостигаемую грань его духа. Он искренне стремился к вселенскости. Мартинисты, о которых ему рассказывал Ковалинский, по его мнению, грешат «особничеством». Какое бы то ни было сектантство искренне им отрицается. И все же в Сковороде чувствуется иногда если не сектант, то потенциальный сектант; вселенскости своих стремлений он не мог завершить и утвердить, и не мог именно потому, что его Петра не есть объективный божественный камень Церкви, а всего лишь субъективный принцип уединенноиндивидуальной духовной жизни.

Эта умопостигаемая «ограниченность» Сковороды находит свое феноменальное выражение в незамиренной до конца жизни хаотичности его воли и в дурном платонизме его мировоззрения. Мы видели, что полного и абсолютного покоя душа Сковороды все же не нашла, и в самые высшие моменты своей духовной жизни Сковорода достигал лишь преддверия истины, а не Самой Истины, лишь предвкушал блаженство полного душевного мира, а не реально им обладал. В этом отношении Сковорода бесконечно далек от духовного состояния христианских святых. В то время как он минутами с остервенением страннически блуждал вне ограды церковной в поисках света и мшностию Божию (как сам признается) лишь издали взирал очами веры на божественную Петру, в это время в Сарове разгорался в самых недрах православной Церкви один из величайших светочей христианства — «пламенный» Серафим. Одно упоминание о св. Серафиме, который в последние годы жизни Сковороды принимает на себя подвиг долголетнего молчания, достаточно, чтобы с яркостью показать всю отдаленность Сковороды от идеальной цели всех его жизненных стремлений, от существенного претворения себя в своего внутреннего человека, в истинный образ и подобие Божие. Сковорода за всю свою жизнь не ушел дальше первых ступеней таинственной жизни духа, и не ушел именно потому, что не видел дальнейших ступеней и не мог увидеть по своей умопостигаемой слепоте и по хаотичности своей эмпирической воли, отгалкивавшей его от Камня Церкви. Эта слепота и эта хаотичность объективировались в гностицизме его мировоззрения. То он поплатоновски унижал «плоть» и «мир», не чувствуя христианской тайны плоти и мира, а то от этого абсолютного дуализма переходил в дурной гностический монизм, сводя зло на добро и теряя окончательно чувство изначальной

божественной свободы человека, лежащей в основе космического зла. Так, в колебаниях между абсолютно несоединенными точками зрения его дух, выходя из области первых ступеней и первых прозрений, начинал путаться и плутать, и он застывал в какойто психической отдаленности от Церкви, логически вовсе ее не обосновывая.

Констатируя эти границы в духовном облике Сковороды и несомненные дефекты в его мировоззрении, я вовсе не хотел бы закончить характеристику Сковороды этими отрицательными чертами. Сковорода отнюдь не настаивал на периферических моментах своего мышления. Если он впадал в ошибки, то в основе их не лежит недобрая воля, активное противление Истине. Вся его жизнь проникнута необычайным порывом к запредельной, божественной Правде. По страстному стремлению к Истине, не отступающему перед радикальной ломкой своей жизни, не боящемуся суровостей и лишений тридцатилетнего скитания и нищенства, фигура Сковороды — одна из самых замечательных на протяжении всей истории человеческой мысли, и жизнь его есть одна из тех редких, чистых и благородных жизней, которыми по справедливости может гордиться человечество. Дня правильной и беспристрастной оценки Сковороды нужно принять во внимание и другой момент, кроме вышеотмеченных недостатков. Если Сковорода, минуя монашеский, т. е. церковный, путь совершенствования и существенного овладения тайнами внутреннего человека, на свой страх избрал роль странствующего и нищенствующего старца, то это произошло отнюдь не потому, что монашеский путь он отвергал принципиально и по существу. Он нашел его непригодным лишь для себя, а не вообще, скорее он себя нашел неподходящим для этого пути, и хотел ли он быть ниже или выше его — это большой вопрос. Его неоднократные слова о том, что в театре света сего он предпочитает играть низкую роль, потому что на высокую он неспособен, звучат истинным смирением и правильным сознанием своего христианского долга. Он внял своей природе, он не хотел искусственно ломать и калечить свой дух, — это должно быть одобрено с точки зрения самого монашества, ибо и монашество живо только теми, кто идет в него с призванием, внимая голосу своей тайной природы. Но если Сковорода не мог быть ни монахом, ни священником, что ему оставалось делать? Он избрал щгьнаиботе христианский из всех возможных для него. Если вместо пути послушания и смиренного повиновения к водительству Церкви он пошел путем дерзновения, путем самостоятельных исканий и вслушиваний в свою природу, то этот путь он совершал с истинным благочестием, с истинным страхом Божиим и с истинной влюбленностью в невидимую Красоту божественной Правды. Церковь признает благочестивого сотника, благочестивого живописца или строителя храма; чем же принципиально отличается от них благочестивый мудрец-философ, который от рассмотрения своей внутренней Природы восходит к поклонению божественному началу и других учит так поступать?

Сковорода идет от природы к Богу, от свойства своего сокровенного человека к тайнам Евангелия. Свобода нахождения Истины на этом пути неразрывно связана со свободой блуждания и заблуждения. В Сковороде косная природа человека, охваченная благородным исканием высшего закона жизни, начинает просветляться; смутными, но страстными словами начинает говорить о своей

запредельной таинственной родине. Природа, затихая в своем злом существе, загорается в Сковороде темными прозрениями и, как добрый зверь, умирная ложится у подножия Церкви. Перед многими святыми смирились дикие звери, столь страшные для обыкновенных людей, и тогда святые, в какойто тайне общаясь с ними, кормили их из своих рук. Космическая святость Церкви может касаться непросветленной и дикой человеческой природы, и тогда в природе этой рождаются те самые порывы, те страстные влечения, которые и составляют весь глубокий и значительный смысл и жизни, и философствования Сковороды.

Это уже священная и положительная сторона в Сковороде, которую не могут умалить частые заблуждения его мысли и его сознания.

ХII. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

СКОВОРОДА И ПОСЛЕДУЮЩАЯ РУССКАЯ МЫСЛЬ

Природность Сковороды, его глубокая и благочестивая верность своей натуре украсила его духовный облик не только чертами творческой оригинальности и подлинного своеобразия, но и сделала его родоначальником русской философской мысли, духовным зачинателем и основоположником всех крупных последующих умственных течений в русском обществе.

Обыкновенно видят начало русской мысли в немецких источниках. Яд йУго русской мысли видят в славянофилах, которых ставят в прямую зависимость от немецкой романтической философии. Мы теперь видим, насколько поверхностен этот взгляд. Русская философская мысль имеет туземную подпочву, которая находится в прямом соприкосновении с логической философией отцов Церкви и почти никакого отношения не имеет к рационалистической философии Новой Европы. Своеобразная русская философия в лице Сковороды выступила на свет Божий за много десятилетий до рождения романтической философии в Германии и на несколько лет предшествует пробуждению Канта из «догматического сна». В дальнейшем русская мысль вступила в плодотворное взаимодействие с западной мыслью, под ее влиянием глубже и все бездоннее стала сознать духовные сокровища своего народа и своей веры, но в этом взаимодействии она была уже самостоятельным членом отношения, явлением зш §епеп§, зародившимся творчески и самостоятельно на русской почве.

Что Сковорода не был случайным явлением в истории русской мысли, каким-то умпостигаемым ее анекдотом, ни с чем не связанным и ни к чему не приведшим, показывает замечательный и бесспорный факт глубокого духовного родства между Сковородой и дальнейшей русской мыслью и постоянного их идеального совпадения. То, что Сковорода не стоит в эмпирической связи с последующей русской мыслью, только сильнее это подчеркивает. Мне уже приходилось указывать [\[53\]](#), что русские мыслители, разделенные эпохами и незнанием друг друга, перекликаются между собой. На примере Сковороды этот тезис подтверждается с полной наглядностью. Разъяснение этого пункта будет лучшим заключением к нашему исследованию жизни и мировоззрения Сковороды.

Сковорода — это та природная национальная стихия, свойствами которой обусловлено произрастание божественных семян Логоса, оплодотворяющего

нашу народную душу. Ряд великих святых, идущих в глубь веков, свидетельствует о силе и обширности божественных посевов. Участвует и родит в них сама народная душа... В Сковороде наступает некоторый новый момент. Подпочвенная таинственная сила православной святости дает в нем первый росток, обращенный к миру, направленный на текущий поток истории. Впервые в России пробуждается разум философский как отдельная способность, вызываемая к жизни усложнением условий и нашего национального бытия, и необычайной, все растущей сложностью истории всемирной. Пришли времена, когда философия становится силой, и чрезвычайно важно для жизни народа, какой силой станет в нем разум философский, — хаотизирующей или организующей, направленной против святости народной или порыцарски ей служащей. Что разум Новой Европы определил себя рационалистически, т. е. враждебно к мистическому началу, которым жила и потаенно продолжает жить Европа, — об этом мы говорили уже во «Введении». В лице Сковороды происходит рождение философского разума в России; и в этом первом лепете звучат новые, незнакомые Европе ноты, объявляется определенная вражда рационализму, закладываются основы совершенно иного самоопределения философского разума.

Значение Сковороды как родоначальника русской философской мысли не только огромно, но и показательно. В Сковороде проводится божественным плугом первая борозда, поднимается в первый раз дикий и вольный русский чернозем. И в этом черноземе, в этой земляной народной природе Сковороды мы с удивлением видим основные черты, характеризующие всю последующую русскую мысль. После него восстает ряд великих, гениальных творцов русской мысли. Его примитивное мировоззрение почти во всех частях (за исключением его мыслей о Библии) перерастает, разрывается по всем швам, и все же, как ни замечательны эти новые претворения, как ни далеко уходят новые достижения, — в них почти в полном виде можно констатировать субстанцию мысли Сковороды и его душевной природы. Сковорода умирает в истории русской мысли лишь на мгновение, целое его мысли дробится лишь для того, чтобы ожить в новой силе и подняться в новые, более высокие культурные измерения.

Основная черта глубокого духовного родства между Сковородой и последующей русской мыслью есть странничество. Страннический посох, столь серьезно взятый Сковородой и уже им не выпускаемый на продолжении 28 лет, до самой смерти, есть подлинный символ всей русской мысли, ознаменовывающий самую благородную и самую глубокую ее черту. У нас есть странники в полном внешнем смысле этого слова. Печерин, жизнь которого увлекательно рассказана М. О. Гершензоном, оставляет науку, друзей, родину в расцвете своей богато одаренной природы и без всякой заботы о хлебе насущном пускается в безоглядное странствие по Западу в поисках своего идеала. Декадентский поэт Добролюбов, выпустив книжку стихов, вдруг на наших глазах исчезает в безмерных даях России и вновь появляется на горизонте, уже опрошенный до степени первобытного русского странника. Толстой, 73-летний старик, к удивлению всего культурного мира, уже отвыкшего от таких явлений, неожиданно уходит из дома и замышляет также пропасть в родимых и

смиранных пространствах. Но эти яркие примеры странничества внешнего отступают на второй план перед огромным фактом странничества внутреннего, которым проникнута вся творческая русская мысль. Тревожность мысли Гоголя, Соловьева и особенно Достоевского — непревзойденной вершины нашего самосознания — совершенно нова для современной Европы. Эта специфически русская тревога в своих высших явлениях ощущает с силою исторический ход времени, эпох, сознает страннический, переходный и преходящий характер всей земли, всего мира и начинает чувствовать Апокалипсис, как живую книгу Истории, которая перелистывается на наших глазах. Сковорода первый снимается с насиженных мест новоевропейской истории, первый устремляется в будущее, первый исходит из Египта материальной механической цивилизации и отдается поискам Нового, Вечного, Непреходящего.

Их этой основы вытекают и все другие черты духовного родства между Сковородой и последующей русской мыслью. Их очень много. Я скажу только о главных и коренных.

Взяв посох, Сковорода странствует не только по Украине и Малороссии. Его страждущий дух странствует по всей Вселенной, по всей совокупности бытия, в поисках непоколебимого Камня, истинной Петры, умопостигаемого покоя — «сладчайшего муста Вечности». В лице Сковороды русская мысль делает какой-то значительный поворот, принимает некоторое основополагающее решение, берет направление, которого более уже не покидает.

Новоевропейская мысль, все более рационализирующаяся, с неизбежностью подчиняется во всех моментах своей категории внешности. Все становится чистым объектом. Сам субъект, отрываясь от вселенского бытия, разрешается в недоступный предмет познания, в серию внешних для познающего разума определений. Начиная с Д. Бруно, новая европейская мысль все «внутреннее» в мировоззрении античном и средневековом выворачивает во внешнее. Интимную, религиозную и поэтическую бесконечность средневековых небес Д. Бруно мятежным порывом превращает в дурную и мертвую бесконечность мировых пространств. Цельную, божественно полную бесконечность человеческого духа рационализм новой Европы уродливо искажает в частную, раздробленную, оторванную от человека и потому внешнюю для него бесконечность одного рассудка и в конце концов одних только мертвенных и пустых рассудочных форм.

Сковорода решительно становится на точку зрения прямо противоположную: он всю ценность придает только «внутреннему» и обесценивает абсолютно все «внешнее». Исторический вывих мысли, характеризующий переход от средних веков к новому времени, Сковорода пытается вправить, — по крайней мере, делает в этом направлении замечательную попытку. И дальнейшая русская мысль остается упорно верной этому основополагающему решению Сковороды.

Интериоризм мысли Сковороды в противоположность неизбежному экстериоризму новоевропейского рационализма находит принципиальное выражение прежде всего в его символизме. И этот символизм становится одним из самых глубоких принципов русской мысли. Цельное поэтическое

мировоззрение, полное откровений и постижений, с гениальностью возводится Тютчевым на принципе чисто символическом. К стихам Тютчева, обличившим невидимый мир метафизической реальности в самые напряженные моменты своей мысли, прибегает Достоевский не только как к любимым цитатам, а как к неким мистическим формулам, как к уже воплощенному слову и слову священному. В минуты настоящих видений Соловьев, когда в нем немотствовал («как идиот») схематический разум «внешности», весь покоряется принципу символическому и может выразить свои мистикопоэтические прозрения лишь в слове художественном. В эстетикофилософских статьях Вяч. Иванова этот исконный символизм находит достойного теоретика и ставится в связь с реалистическим, существенным символизмом средних веков (Данте) и с мистическим символизмом древнегреческого мифа. Этот ряд глубоких творческих трансформаций символического принципа бесконечно далеко уходит от Сковороды. И все же Сковорода первый сделал решительный шаг и первый в новое время вернул символу серьезное значение.

Символизм Сковороды, как мы показали, логически вытекает из его антропологизма. Антропологизм есть истинный корень символизма. Человек есть центр и малое «всё» мира. Все разгадки и загадки в человеке. Отсюда вытекает задача внутреннего, метафизического изучения человека. Эта задача с непревзойденною гениальностью разрешается в русской художественной литературе и достигает мировых вселенских вершин в творчестве Достоевского и Толстого. Здесь тот узел, которым неразрывно и навсегда связана русская мысль с художественным творчеством. Это вечная и благодатная спайка разума поэтического и разума философского в русской мысли. Рационализм в разрыве с разумом поэтическим привел к созданию тех отвлеченных дисциплин, которые называются экспериментальной и всяческой другой психологией. Логизм, как внутренне проникнутый принципом символическим, обуславливает в русской мысли поразительный расцвет художественнофилософского испытывания глубин и метафизических свойств человеческой души. И тут опять мы видим глубокое родство со Сковородой. В своей антропологии Сковорода отчетливо отделяет человека эмпирического от человека умопостигаемого и в исследовании и овладении последним видит высшую и главную цель своей философии. Что же как не ослепительное блистание этого умопостигаемого человека в трагической тьме грешной, преступной жизни запечатлевает высшей духовной красотой творения Достоевского? Что же как не это возносит его пламенный антропологизм на всемирноисторическую высоту?

Черты духовного родства между Сковородой и последующей русской мыслью идут еще дальше. Сковорода первый в новой философии заговаривает о «целомчеловеке», о том целостном духе, в котором отдельные эмпирические стороны душевной жизни (чувства, воля, разум) ставятся в гармоническую связь с ноуменальным единством и с метафизическими свойствами человеческой личности. В поисках этой всем духом возжажданной целостности Сковорода в морали приходит к глубокому формулированию принципа сродности. Весь пафос славянофилов, все их богословские, философские и политические идеи сознательно подчиняются двум верховным принципам: принципу целостности духа и принципу сродности. Первый принцип с особенной силой вдохновляет

Киреевского, второй — Хомякова. Все дело славянофилов есть не что иное, как грандиозное применение ко всему русскому народу, ко всей русской истории того самого принципа сродности, который с таким сократическим упорством Сковорода прилагал в сфере индивидуальной по отношению к себе самому и ко всем, кто с ним приходил в соприкосновение. Мы имеем и промежуточные звенья. Так, в сочинении «Ольга Православная», вышедшем изпод пера какого-то ученика Сковороды, приводится такая молитва Сковороды. «Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспошлешь нам Сократа, который бы научил нас познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, природная. «Наша, природная наука», т. е. наше, отвечающее глубочайшим чертам народного духа самосознание, было заветной и священной мечтой славянофильства. Кроме того статья Хиждеу о Сковороде, напечатанная в 1835 году, по своему тону, воодушевлению и идеям явно упреждает славянофильство. Это показывает, между прочим, насколько славянофильство было явлением кровнорусским и насколько зависимость его от немецкой романтической философии носит характер временный и периферический. Тайным отцом славянофильства был Сковорода.

С принципом целостности, выставленным Сковородой, связана в русской мысли глубокая черта пренебрежительного отношения к кабинетному, отвлеченному знанию и постоянный протест против идола научности. В этом одинаково сходятся славянофильство, Соловьев и Толстой. Великий протест Толстого против «научничества» есть прямое продолжение мыслей Сковороды. Идея цельного знания обуславливает у Соловьева великолепную критику отвлеченных начал... Философская критика гегельянства и в лице его всякого рационализма и у славянофилов положительной своей основой имеет живую интуицию целостного духа, но первым сознательным глашатаем и философом целостности был Сковорода. Характерно, что можно констатировать совпадение и в деталях чрезвычайно существенных. Так, учение Сковороды о сердце как центре и целостном начале душевной жизни повторяется Юркевичем и становится у него основой первой в России глубокой критики Канта, повлиявшей на Соловьева, а через Соловьева отразившейся и на Л. М. Лопатине. И тут опять мы видим органический рост и плодотворное развитие тех самых идей, первые ростки которых находим у Сковороды.

Наконец, укажу еще на одну черту, менее показательную, но тем самым более важную. Мы видели, что Сковорода в высших моментах своего философского созерцания заговаривал о женственной сущности мира, о таинственном отношении его к Деве, превосходящей разум премудрых. Это прозрение есть глубочайшая основа новой чисто русской метафизики. В высших моментах своего творчества Достоевский загадочно заговаривает о том же. Марья Тимофеевна в «Бесах» по — наивному рассказывает: «Богородица что есть, как мнишь?» «Великая мать, — отвечаю, — упование рода человеческого». — «Так, — говорит, — Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. Соловьева можно назвать философом вечной женственности, до такой степени мистическое содержание «Трех свиданий» лежит в основе всего философского дела и есть

скрытый фундамент не только его эротики, эстетики и позиции, но и гносеологии, метафизики и катастрофических «Трех разговоров».^[54]

О кровной связи всего многочастного целого русской мысли со Сковородой свидетельствует и тот замечательный факт, что не только высшие моменты мысли Сковороды имеют свое продолжение в дальнейшей истории, но и низшие. Его гностицизм возрождается у Соловьева; его близорукость в понимании сущности зла расцветает теократическим искушением, которое с такою властью чаровало мысль Соловьева до конца 90-х годов. Бессознательное отталкивание Сковороды от Церкви, стоящее в противоречии с высшим разумом его же собственного мировоззрения, повторяется в невысказанной трагедии жизни Толстого. Этот великий гений внутренне надламывается от того же самого, что удерживало Сковороду от высшего просветления и не давало ему окончательно вспыхнуть и загореться вселенским светом.

Сопоставления можно было бы умножить. Но для всякого беспристрастного читателя уже должна стать ясной вся значительность жизненного дела и мысли Сковороды.

Сковорода стоит у самого порога русской мысли. Он первый творчески начинает то, что потом гениально растет, множится и цветет. Блеск и величие последующего ни мало не должно заслонять его скромную, но героическую фигуру и отнимать у него хоть частицу славы и признания, которые ему подобают. Сковорода имеет специфическую прелесть примитива, чары соединения гениальности с наивной и целомудренной скованностью культурных форм, и эта прелесть, как неповторимая, навсегда останется за ним.

Примечания

1. Здесь следует указать, что я беру новую философию в ее главном русле. Для меня важна магистраль новой философии, т. е. та ее линия, по которой она двигалась и развивалась. В этом смысле Декарт или Кант больше характерны для новой философии, чем Бёме или Баадер, ибо последние, во — первых, отрицают магистралью новой философии, во — вторых, по существу являются продолжателями средневекового и античного умозрения и ничего нового в себе не заключают. Они новы, как ново все гениальное, но содержание их старое и давно известное.

2. Об этом см. «Беркли и имманентная философия» в моем сборнике

3. Ср. «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и «Культурное непонимание» в «борьбе за Логос».

4. Например А. И. Введенский. Судьбы философии в России. «Вопр. ф. и псих.», кн. 42, или «Логос» вып. I, введение.

5. В дальнейшем мы будем пользоваться рассказом Ковалинского, дополняя его параллельными данными. Рассказ Ковалинского прост, мягок, задушевен и фактически безусловно достоверен. Но он недостаточно полон. Конечно, он нуждается в разработке. Ограничиваться одним рассказом Ковалинского и считать все сообщаемое другими лицами и не встречающееся в рассказе Ковалинского за недостоверное или сомнительное (как это склонен делать профессор Багалея) нет никаких оснований. Ковалинский изображает только образ жизни и личность Сковороды, и какни верно схвачены общие черты, как

ни чуток и деликатен сам тон жизнеописания у Ковалинского, — он находился, очевидно, под впечатлением Сковороды, как мудреца, как учителя, и потому почти совсем игнорирует человеческие черты Сковороды, хаотическую и стихийную основу его характера. Он сам говорит, что пишет жизнеописание «в древнем вкусе», т. е. отчасти стилизуя всю жизнь Сковороды и всю его психику, — тот образ мудреца, который принял Сковорода под конец жизни. Не отвергая ни единой черточки в жизнеописании Ковалинского, мы должны образ и психику Сковороды углубить и разработать по весьма характерным данным, встречающимся в сочинениях самого Сковороды. «Житие Г. Сковороды», написанное Ковалинским в 1796 г., напечатано в юбилейном издании сочинений Сковороды, отредактированных профессором Багалеем, в 1894 г. Это прекрасное издание, снабженное обстоятельной критикобиблиографической статьей, распадается на две части. В первой помещены «Житие» Ковалинского и «Письма» Сковороды (чрезвычайно важный материал); во второй — большинство из сохранившихся сочинений Сковороды. На это издание мы будем делать постоянные ссылки, обозначая римской цифрой часть, а простыми цифрами страницы.

6. См. превосходное исследование профессора Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях И. С. Эригена». СПб, 1898 г., стр. 193–194.

7. Ibid., 19. Замечателен подлинный текст св. Максима Исповедника. Ουεν ἀναγηαίως αμφοτέρων ἐπιδεισΟοα φημι τον προς θεον ἀμέμπτως εϋύπορεϊν βουλόμενον, της τε γραφιχής εν πνεύματι γνώσως, χαί της των όντων χατά πνεύμα φυσχής Θεωρίας ώατε ισοτίμους χαϊ τα αυτά άλλήλοις παιδεύοντας τους δύο νόμους, τον τε φυσοτχόν, χαι τον γραпτον, χαί μηδέτερον θατέρον έχοντα πλέον ε"λλαπτον, δύνασι5αι δειξαι ως ειχος τον τελείας έραστήν γενέσΟαι της σοφίας τελεν Migne, Opp. S. Mafimi Confessoris, t. 90–91, 145 b. 363

8. II, 2.

9. Г. П. Данилевский. Г. С. Сковорода. Поли. собр. соч. изд. Маркса. Т. XX1, стр. 28. Биография Сковороды, написанная Данилевским, имеет свои крупные достоинства. Для того, чтобы сделать ее полнее, Данилевский произвел обширные изыскания, общался со многими лицами, у которых сохранились какиенибудь документы о Сковороде, и в этом смысле труд Данилевского навсегда сохранит первостепенное значение для изучающих жизнь Сковороды. Но нельзя не отметить и крупных недостатков работы Данилевского. Это не столько жизнь Сковороды, сколько формуляр, биографическая канва. Внутренне Сковорода совершенно чужд Данилевскому, и если бы Сковорода не был малороссом, то Данилевский никогда ни одной строчки не написал бы о нем. Он отрывает жизнь Сковороды от его учения и, давая довольно высокую оценку первой, совершенно игнорирует второе, считая, что сочинения Сковороды для нашего времени не имеют никакой цены (стр.37). Чтобы чемнибудь «оправдать» (Данилевский писал о Сковороде в 60х годах) свой интерес к Сковороде, Данилевскому пришлось подчеркнуть в Сковороде «смелость в обличении тогдашних местных злоупотреблений» (стр.26). Но роль местного обличителя, как мы увидим ниже, ничего общего не имеет с действительной жизнью

Сковороды. Работа Данилевского напечатана первый раз в «Основе» 1862 г., кн. 8 и 9.

10. Ibid, p. 28. Ibid., p. 28. Ibid1, p. 29.

11. Срезневский в повести «Майор» говорит, что Сковорода бежал ребенком из дому. Очевидно, это ошибка.

12. 31, II,2.

13. Данилевский, 7. 4,3.

14. «Украинский Вестник», 1817 г. Ibid, p. 110

15. Статья АК в «Воронежском Сборнике», стр. 256.

16. В повести И. Срезневского «Майор» («Московский наблюдатель», 1836 г., ч. V!) определенно говорится, что Сковорода убежал из Офень и странствие совершал беглым дьячком. О повести «Майор» речь еще впереди.

17. 11,105. В «Жене Лотовой» Сковорода говорит: «Когда наш век или наша страна имеет мудрых мужей гораздо менее, нежели в других веках или сторонах, тогда виною сему есть то, что шатаемся по бесчисленным и разнородным стадам книг, без меры, без разбора, без гавани. Скушай одно со вкусом. Нет вреднее, как разное и безмерное. Пифагор, разжевав один треугольник, сколько насытился!» Рук Рум. Музея № 1488. В письме к свящ. Правицкому Сковорода говорит: «Не многочтение делает нас мудрыми, а многожевание». Сочин. Сковороды, изд. Лисенковым, СПб, 1861 г., стр. 301.

18. Арх. Гавриил в шестой части своей «Истории философии», посвященной русской философии, говорит: «Сочетав религиозность свою с идеями германской философии, Сковорода возвратился в отечество». Это свидетельство не может быть подтверждено ни одним фактам. Арх. Гавриил писал о Сковороде на основании опубликованных материалов, которые имеются и в наших руках, но об усвоении Сковородой германской философии не говорится ни в одном первоисточнике. Поэтому вышеприведенное утверждение Арх. Гавриила мы должны отвергнуть. Вообще же говоря, вопреки резкому отзыву профессора Багалея (I, 27, 28), я считаю страницы, посвященные Сковороде Арх. Гавриилом, прекрасными, совершенно не теряющими своего значения от того, что Арх. Гавриил опирается в своем изложении главным образом на Хиждеу. Арх. Гавриил пишет о Сковороде с пониманием и любовью, и если принять во внимание, что Арх. Гавриил томик о русской философии напечатал в сороковых годах, невольно почувствуешь уважение к самому замыслу, столь замечательному и оригинальному для того времени.

19. Говорю уехал, Потому что генерал Вишневский взял Сковороду с собой, т. е. в экипаж. См. Крит. библ. статью проф. Багалея, I, IV. Свое же путешествие пешком он начал один, уже приехав в Венгрию и покинув генерала.

20. «Отеч. записки», 1823 г., № 42.

21. Он вовсе не хотел уходить. В одном из писем к Ковалинскому, вспоминая об этом событии, Сковорода говорит, что изгнан он был с великою для него печалью — *ejectus sum cum maximo dolore*. 1,72, письмо 36.

22. А. К говорит: «Жена Тамары была грубая и дерзкая женщина; она обходилась со Сковородой заносчиво, сажала его за стол вместе со слугами, которые потешались над Сковородой». «Ворон, сборник», стр. 255.

23. В письме 18 м к Ковалинскому Сковорода пишет, *Mitto tibi duas, quas vocant, — lapsus sum: ti es στροφός παητιχας, aptatas ad modulationem illam, quam didicimus a degenerate illo Monachorum Καλλιστράτω. Has concinnavi ut cum puero uno alterove non soli tibiis caneremus.* 1,58. 4,23.

24. Письмо 7. «Наес cantilena non est grandis lapis, sed plane pusillus lapillus, non inutilis ad aedificandam tamen pietatem. Habet certe scintillam intus; non vumino caret acie ad excidendas carnis cupiditates et aliquantum simillis us silicibus, quibus olim apud ludaeos fiebat circumcisio. I, 103.

25. Письмо 75.1, 103,10. Вот еще несколько слов о скуке из диалога «Алфавит мира»: «Сия мука лишает душу здравия, разума мира, отнимает кураж и приводит в расслабление. Тогда она ничем недовольна. Мерзит и состоянием, и селением, где находится. Гнусны кажутся соседи, невкусны забавы, постылы разговоры, неприятны горничны стены, немилы все домашние, ночь скучна, а день досадный, летом зиму, а зимою лето хвалит, нравятся прошедшие Авраамские века или Сатурновы, хотелось бы возвратиться из старости в младость, из младости в отрочество, из отрочества в мужество, хулит народ свой и своей страны обычаи, порочит натуру и ропщет на Бога и сама на себя гневается; то одно сладко, что невозможно, вождельно минувшее, завидно отдаленное; там только хорошо, где ее нет и тогда, когда ее нет... Невиден воздух, пенящий море, невидна и скука, волнующая душу; невидна и мучит, мучит и невидна. Она есть дух мучительный, мысль нечистая, буря лютая. Ламлет все и возмущает, летает и садится на позлащенных крышах, проникает сквозь светлые чертоги, приседит престолом сильных, нападает на воинские станы, достается в кораблях, находит в Канарских островах, внедряется в глубокою пустыню, гнездится в душевной точке». II, 129—130.

26. См. стихотворение «*De umbratica voluptate*». II, 301; «Песнь Рождеству Христову» в «Убогом Жаворонке», II, 250.

27. Сковорода сам делает примечание (*De umbratica voluptate*). II, 301; или препоминание).

28. Письмо 13, II, 5. Почти все письма к Ковалинскому написаны по латыни. Я привожу их в переводе

29. Письмо 7, II, 48. Дружба так и написана с большой буквы — АгшаНа.

30. Письмо 12,1,52.

31. Письмо 14,1, 53–54.

32. «Утренняя звезда», 1834 г., кн. I.

33. «Моск. Наблюд.», 1836 г., ч. VI.

34. «Утренняя звезда», 1834, ч. I.

35. Письмо 86,1,118. Письмо 96,1,129

36. 4 «Утренняя звезда», 1833, кн I.

37. См. также письмо 83.

38. 15 Борьба за Логос

39. 1 «У. В.», 1817 г.

40. Более чуткие и даровитые историки прекрасно понимают это. Например, В. О. Ключевский «Святой Сергей Радонежский как воспитатель русского народа» или книгу G. Lafenestre «*St. Fran9Ois d'Assise et Savanarole inspireurs de l'art italien*

41. В замечательной и, может быть, лучшей своей книге «Метафизика древней Греции» С. Н. Трубецкой с большой силой показывает органическую связь греческой философии с греческой религией

42. В сопроводительном письме к «Алфавиту Мира» Сковорода пишет Тевяшову, что «Разговор о дружеском мире» уже ему послал. Письмо же это помечено 1 января 1775 г.

43. апример, написав «Асхань», Сковорода через несколько лет так был недоволен ею, что «ожесточившись спалил ее в Острогорске». I, 27.

44. Рук Рум. музея, № 1488, стр. 1.

45. До нас не дошли три сочинения Сковороды: «Неграмотный Марко», «Беседа 1 я, нареченная Сион», и «Беседа 2я, нареченная Сион». Эти сочинения Сковорода упоминает в перечне своих сочинений в письме к Ковалинскому (1790 г.). 1,64.

46. Т. к. сопроводительное письмо к «Алфавиту Мира» предполагает, что сочинение это уже закончено, а помечено это письмо 1 января 1775 г.

47. Рук Рум. музея, № 1488, стр. 2.

48. 2 Вот несколько примеров идеализма, из «Правды веры» «Велика наша беда, что предмет мысли нас занимает гораздо более, нежели сама мысль». II. 333 «Действия сей жизни не что иное есть, как наша душа, которая кажется что перемещается тысячью способами». II. 33. «Все предметы, нас окружающие, суть переломления и благодатных лучей твоих, отголосок твоего духа так, как и ты переломление лучей и его существа творящего... Ты находишься в них (предметах), но они бегут тебя, хотя тобою живут и существуют, тобою же украшаются и умирают, не помышляя о тебе». II, 35,

49. Песнь 29я, II, 285. Это стихотворения относится к 1785 году.

50. Письмо 84,1,117. Письмо помечено 1784 г. II,46.

51. Например, Ориген говорит: «Кто из здравомыслящих может допустить, что были дни первый, второй и третий — с утром, вечером и ночью, когда не было еще ни солнца, ни луны, ни звезд, а в первый день даже и неба? Кто будет столь малосмыслен (Т1Алл)юс/), что поверит, что Бог, подобно человеку земледельцу, посадил в Едеме разные деревья и между ними древо жизни и древо познания добра и зла, что после полудня гулял в саду и искал Адама, скрывшегося под деревьями... Можно ли сомневаться, что все это можно понимать только в таинственном смысле?» Рппс. НБ. IV, 16. О том, что здесь Сковорода примыкал к патриотической традиции, см статью АЛебедева: Сковорода как богослов, «Вопросы фил. и псих.», кн. 27.

52. 1 Заканчивая изложение взглядов Сковороды, я пользуюсь случаем сделать библиографические указания помимо тех, которые даны мною в подстрочных примечаниях. Полную библиографию Сковороды, до 1894 года, можно найти в критикобиблиографической статье профессора Багалея, на которую мне приходилось уже ссылаться. Некоторые дополнения к ней можно найти в статье Энциклопедического Словаря Брокгауза. Из статей, появившихся позже, укажу следующие: М. Краснюк. Религиознофилософские воззрения Сковороды, «Вера и Разум», 1901 г., август, № 2; Н. И. Петров. Первый малороссийский период жизни и научнофилософского развития Григория Саввича Сковороды. Труды Киевской духовной Академии, 1902 г., № 12; В. Эрн.

Русский Сократ, «Северное сияние», 1908 г., № 1; В. Эрн. Личность Г. С. Сковороды. Теоретическая философия Сковороды. «Вопросы фил. и псих.», 1911 г. Обе статьи есть предварительный очерк, из которого выросла эта книга. Назову еще брошюру Гусева, изд. «Посредник», и фельетон АИзмаилова «Две легенды. Толстой и Сковорода» в «Русском слове», 1911 г., ноябрь. Не указана у Багалея и в Энци. Слов, статья С. Р. «Григорий Савич Сковорода. Украинский народный учитель и философ», «Мир Божий», 1894 г., ноябрь.

53. В статье «Нечто о Логосе, русской философии и научности». См. сборник «Борьба за Логос».

54. См. об этом мою статью «Гносеология В. С. Соловьева» в первом сборнике издательства «Путь».