

УДК 133.5:54 + 1(091) + 141 Сковорода

**НАТУРФІЛОСОФІЯ,
ПРИРОДОЗНАВСТВО ТА АЛХІМІЯ
У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**
**NATURAL PHILOSOPHY, NATURAL SCIENCE,
AND ALCHEMY IN THE WORKS
OF HRYHORII SKOVORODA**

Родигін К.,

кандидат філософських наук, Донецький
національний університет імені Василя Стуса
(Вінниця, Україна),
e-mail: rodygin88@gmail.com,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2948-5393>

Родигін М.,

кандидат хімічних наук, Інститут
фізико-органічної хімії та вуглехімії імені
Л. М. Литвиненка НАН України (Київ, Україна),
e-mail: rodygin@ukr.net

Rodyhin K.,

Candidate of Philosophy, Donetsk National
Vasyl Stus University (Vinnytsia, Ukraine),
e-mail: rodygin88@gmail.com,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2948-5393>

Rodyhin M.,

Candidate of Chemical Sciences, Institute of
Physico-Organic Chemistry and Carbon Chemistry
L. M. Litvinenko, NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: rodygin@ukr.net

Стаття пропонує новий погляд на філософську спадщину Григорія Сковороди у контексті натурфілософського та природознавчого знання й зокрема феномена європейської алхімії. Вивчення творів Сковороди в натурфілософському аспекті виявляє їх природничонауковий потенціал та паралелі з філософським базисом «духовної алхімії» пізнього Середньовіччя та Нового часу. Хоча Сковорода відкидає усталене «матеріальне» бачення філософського каменя, в міркуваннях мислителя все ж простежуються паралелі з алхімічними концептами. Уявлення філософа перегукуються з сучасними поглядами масонів, що додатково свідчить про можливість інтеграції сковородинської філософії в контекст езотеричного знання. Цікаві в алхімічному контексті думки філософа є близькими до натурфілософської літературної традиції українського бароко XVII – XVIII ст. та наводять на думку, що згадана традиція в цілому була прихильною до алхіміко-натурфілософського знання.

Ключові слова: Григорій Сковорода, алхімія, натурфілософія, природознавство, міра, самопізнання, духовна алхімія, українське бароко.

The article offers a new view on the philosophical heritage of Hryhorii Skovoroda in terms of natural philosophy, natural science and in particular the phenomenon of European alchemy. The study of Skovoroda's works in terms of natural philosophy reveals their natural scientific potential and the parallels with the philosophical basis of the spiritual alchemy of Late Medieval and Early Modern periods. Although Skovoroda rejects the established "material" vision of a Philosopher's Stone, one still could trace the parallels with alchemical concepts in the thinker's thought. The views of the philosopher resemble with the Freemasons' thought of those days. This fact additionally indicates the possibility of integrating Skovoroda's philosophy into the context of esoteric knowledge. Philosopher's thoughts interesting in an alchemical context are close to the natural philosophical literary tradition of the 17th – 18th century Ukrainian Baroque, so one could suggest that the mentioned tradition in general was favorable to alchemical & natural philosophical knowledge.

Keywords: Hryhorii Skovoroda, alchemy, natural philosophy, natural science, measure, self-knowledge, spiritual alchemy, Ukrainian baroque.

Творчість Григорія Сковороди є знаним внеском у скарбницю філософської думки. Вивчення спадщини українського мислителя почалося за його життя й триває досі в найрізноманітніших напрямках на широкому тематичному полі. Аналіз його творчого доробку дозволив виявити наявність не лише певних паралелей з філософією Просвітництва, а й ознак, властивих алхімічному світогляду, хоча й виражених у дещо специфічний спосіб [17; 46].

Метою роботи є подальше виявлення та аналіз наявних у спадщині Григорія Сковороди проявів натурфілософського та природознавчого знання, паралелей з феноменом європейської алхімії, зокрема у природничому аспекті.

Феномен алхімії, в тому числі й української, слід розглядати, як комплекс філософської теоретико-умовляючої та близької до практики природознавства й ремісництва операційної компонент [20]. Виходячи з цієї амбівалентності, виникли розподіли алхімії на «оперативну» та «спекулятивну» (Роджер Бекон, XIII ст.), лабораторну (зовнішню) та духовну (внутрішню).

Хоча в усталеному «матеріальному» розумінні концепт філософського каменя, що «все європейське болото перетворює на золото» [25, с. 155], Сковорода заперечує, водночас його думки виявляються глибинно спорідненими з міркуваннями щодо пошуку «живого філософського каменя», притаманними не лише духовній алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу, наприклад, Ангела Силезія [1, с. 220], а й даоській алхімії¹ (наприклад [33, с. 22-23]). Стосовно «східного сліду» у поглядах Сковороди варто зауважити, що деякі принципи його мислення, зокрема примат «моральності» в антропології або уявлення щодо інтровертності ідеальної людини, дозволяють провести паралелі з конфуціанством та розглядати Сковороду не лише як «українського Сократа» (див.: [48]), але й «українського Конфуція» [7]. Його «духовна трансмутация» є подоланням власного «змія» та звільненням у мікрокосмі душі, коли потреба у «зовнішньому» філософському камені, власне, відпадає [46]. «... істинна ЛЮДИНА і Бог є те саме. ... завжди у всьому є таємна й невидима ІСТИНА» («Нарцис. Слово про те: пізнай себе») [27, с. 52].

Отже, важливим елементом сковородинської філософії є ідея самопізнання та самовдосконалення, хоча визнається, що справа ця не з легких [29, с. 172]. Пізнання світу можливо лише за умови пізнання себе та встановлення належного внутрішнього стандарту. Ця думка подібна до міркувань К. Г. Юнга щодо психоаналізу, де внутрішні настанови дослідника є єдиним мірилом норми та відхилень [40, с. 139] (проте, цілком можливо, що паралелі між Сковородою та Юнгом є наслідком спільності впливу на них традиції німецьких містиків, зокрема, Майстра Екгарта (XIV ст.) – див. [15, с. 191]).

¹ Чудово ілюструє цю ідею роман «Білий домініканець» [14] Густава Майринка – автора близького до езотеричних кіл Європи початку XX ст.

У діалозі «Нарцис» містяться не лише біблійні алюзії щодо поняття міри: «якою мірою будете міряти, такою відміряють вам»¹ (Мт. 7:2; також Мр. 4:24, Лк. 6:38). Фактично тут сформульовано принципові вимоги до адепта: «... коли ... всередині себе мірки не знайдемо, то чим можемо виміряти? А не змірявши себе спершу, яку користь знати міру в інших створіннях? ... Чи можна знайти міру, не зрозумівши, що таке міра? ... Чи можна міряти, не бачачи землі? Чи можна бачити, не бачачи голови її? Чи можна побачити голову ... не знайшовши й не збагнувши своєї в собі самому? ... Виміряти та взнати міру – одне й те ж» [27, с. 45], – що створюють певну контраверсію біблійному: «нерозумно самі себе міряють собою, і рівняють з собою себе» (2Кор. 10:12).

Сковородинські думки щодо міри не лише за сутністю відповідають алхіміко-натурфілософській традиції, а й перебувають у річищі української барокової філософської думки, вочевидь, теж не чужої алхімії. «Бог вогнем ущедрив – дивним елементом, що руйнує стіни з кріпким фундаментом. Неможливо в руки полум'я узяти, щоб вагу вогненну міг би хто пізнати» – писав український книжник другої половини XVII – першої чверті XVIII ст. Климентій Зиновійв [11, с. 87]. Тут натурфілософська міра вогню, що мірно спалахує та мірно згасає [5, с. 202] за Гераклітом Ефеським (Про природу, F30), органічно поєднується з містичною біблійною: «... Він [Господь] чинив вагу вітрові, а воду утворював мірою ...» (Йов 28:25).

Вчення Сковороди про макрокосм і мікрокосм («великий і малий світ» [25, с. 145]) також продовжує філософську традицію, відому з античних часів, поширену в середньовічній натурфілософії та базисну для алхімічного світогляду (див.: [49]). Проте, як зазначає Дмитро Чижевський, вчення Сковороди про мікрокосм, на відміну від відповідних вчень Ренесансу та Бароко на Заході, має радше етичне й релігійне, ніж натурфілософське забарвлення [37, с. 151].

Втім, хоча основну увагу Григорій Савович приділяв питанням етичним, він був добре обізнаним із проблематикою природознавства, світ уявив цілісним та пізнаваним, що промовисто відбито в діалозі «Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті»: «... виміряли море, землю, повітря й небеса і потурбували земне черево заради металів, розмежували планети, дошукалися на Місяці гір, рік і міст, знайшли безконечну множину позасистемних світів², будуємо незрозумілі механізми, засипаємо безодні, повертаємо й привертаємо водні течії, щоденно нові досліді й дикі винаходи. ... Математика, медицина, фізика, механіка, музика ...» [28, с. 109-110]. У цьому розлозі і навіть дещо гіперболізованому переліку можна побачити

певні паралелі з гносеологічним оптимізмом Просвітництва, проте Сковорода не ідеалізує ці тенденції, а навпаки, проблематизує їх: «чим більше їх [науки] смакуємо, тим більше палить наше серце голод і спрага»; «Безодня душевна ними ... не наповнюється» [28, с. 110]. За Сковородою, без примату духовного природничі науки – служниці без пана або хвіст без голови. Ці порівняння відсилають нас як до відомої максими «філософія – служниця богослов'я», що вважається *locus communis* середньовічної схоластики, так і до образу змія як символу знання та мудрості [17, с. 326-327], поширеного як у творах Сковороди, так і в символізмі містиків та алхіміків.

Водночас сформульована Сковородою проблема перегукується з пізнішими міркуваннями М. Єліаде щодо духовної кризи індустріального суспільства, породженого науковою революцією та «міфом про нескінченний прогрес», що, на думку дослідника, виростає саме з давніх мрій алхіміків і парадоксально починає їх втілювати шляхом відмови від їх первинних сенсів – через десакралізацію природи, часу, людської праці та світу загалом [39, с. 251-253].

Далі в Сковороди знов згадуються «кручені науки» математика та фізика, до яких додається прикладна дисципліна – навігація [28, с. 115]. Проте, вочевидь, визначення «кручені науки» як таке не означає негативну оцінку, але йдеться про їх порівняння з базисною справою хліборобства³.

Процес набуття, накопичення та розповсюдження знання оцінюється адекватно: «Не розум із книг, а книги із розуму народилися» [28, с. 124]. Філософії Сковороди взагалі притаманне серйозне ставлення до справи пізнання: «Головне у справі те, щоб знати. Звідси народжується бажання, із бажання – пошук, потім отримання. ... Тепер збагни, що означає премудрість» [28, с. 95]. Сентенція Сковороди добре узгоджується з гносеологічним пафосом Біблії: «Мудрість пресвітла й нев'януща, – легко її лицезрять, які люблять її, і знаходять її ті, які її шукають. Хто її прагне, тим вона наперед дає себе пізнати» (Прем. 6:12-13).

Багатим на «природничонаукові» фрагменти, схожі на сентенції «Розмови п'яти подорожніх», є текст «Розмови, що називається Алфавіт, або Буквар миру». Перелік наук поступово розширюється, й до нього додається хімія: «Один звеличував механіку; другий вивищував хімію; інший хвалив геометрію; інший пришивав людське щастя до лікарської науки» [29, с. 144]. Слід зазначити, що в суспільній свідомості тієї доби природничі науки не були ще чітко диференційованими. Як зазначають сучасні дослідники В. Ньюман та Л. Принципе, в ранньомодерному дискурсі усталена опозиція «хімії» та «алхімії», типова для постпросвітниць-

¹ Цитати з канонічних книг Святого Письма подаються у перекладі проф. І. Огієнка (митр. Іларіона), з другоканонічних – за українським виданням Римської Біблії.

² Як форму організації всесвіту Сковорода неодноразово згадує «Копернікові світи», що фігурують, наприклад, в «Нарцисі...» в Розмовах другій [27, с. 42] та четвертій [27, с. 54].

³ Похвалу хліборобству знаходимо і в бароковій поезії Климентія Зиновійва: «Над усі ремесла це – річ кажу відому – хліборобство вигідне світові усьому. Бо хоч би хто срібло міг, золото робити, а без хліба чи б хотів золото вкусити?» [11, с. 265]. Привертає увагу і мотив «золоторобства», що вжитий тут як порівняння, але разом із цим може відсилати до дискурсу алхімії.

кої доби, видається анахронізмом та історіографічною помилкою (див.: [44; 45]). «Хімія» (алхімія)¹ та «медицина» в середньовічній та ранньомодерній Європі небезпідставно сприймалися, як близькі сфери діяльності, й у тогочасному «Індексі заборонених книжок» спільне визначення «медик і хімік» є непоодиноким [43, с. 520, 538]. Ще менша різниця була між «фізикою» та «хімією», які в період «Розенкрейцерського Просвітництва» (Ф. Сйтс) перебували в синтезі з езотеричним знанням як складові натуральної магії (див.: [10]). Так відомий алхімік Джон Ді був також механіком та географом, а в сучасній літературній інтерпретації П. Акройда взагалі заробляв на життя фізичними виставами. Славетний хімік-скептик Роберт Бойль залишив слід у фізиці – ізотермічний закон Бойля-Маріотта, а коефіцієнт Гука з теорії деформації носить ім'я його лаборанта.

Сковорода пов'язує щастя людства з пізнанням, яке оцінює прагматично: «У всіх науках і мистецтвах є плодом правильна практика» [29, с. 183]. «Наука і звичка – це одне й те саме. Вона не у знанні живе, але в робленні. ... Ось чим різняться SCIENTIA ET DOCTRINA!» (Байки харківські. Байка 10. Дві Курки) [22, с. 274]. «ARS PERFICIT NATURAM. ... Вправління – це батько мистецтва, знання та звички. Звідси народились усі науки, і книги, і вигадки ... БОГ, ПРИРОДА та МІНЕРВА² – це одне й те саме» (Байка 18. Пес і Кобила) [22, с. 280-281]. «Пояснює боговидець Платон: «Немає солодшого від істини». ... І не помилився якийсь мудрець, поклавши межею між ученим і невченим границю мертвого і живого» [26, с. 8].

Проте, прагнення збагачення за допомогою наук рішуче засуджуються Сковородою: «Відводити їх лукавий світ, полонивши плотськими науками й книгами, що обіцяють славу й прибуток» [29, с. 194]. «Остерігайся сріблості. ... Який

ти ... богослов, якщо сріблостілюбць ...» [29, с. 184]. Пояснення цього можна знайти у тексті «Вхідних дверей до християнського доброчестя»: «усіх віків і народів усеzagальний розум вилив нам ... всі мудрощі та мистецтва» [24, с. 19].

Порівняймо з біблійним: «Він [Господь] бо мені дав справжнє знання, ... я знаю устрій та силу первнів, часів початок, кінець і середину, ... круги років й розташування зір, природу тварин ..., потугу духів і думки людей ... Усе, що тільки є тайне і явне, – пізнав я, бо навчила мене творителька всього – мудрість» (Прем. 7:17). «Перед усіма речами створено мудрість, і розважливий розум – від віку» (Сир. 1:4). Оскільки ж людству науки Господь дав задарма, про можливість індивідуального збагачення з їх здобутків не йдеться: «Срібла й золота в мене нема ... не для гаманця навчався» («Алфавіт») [29, с. 196]. Золото цікавить філософа радше як символ: «... Аарон-першосвященик³ золотого тільця іудейського ... кинув у вогонь і розплавив ... не зупиняюся тут на хімічній роботі ... Біблія не є наука хімії, а книга священна ...» [12, с. 412]. Однак разом із цим Сковорода все одно вказує на «хімічну роботу» як перший рівень прочитання цього епізоду.

Сковорода розглядає науково-технічну практику під морально-етичним кутом: «Коли математик, медик чи архітектор щасливий, то ... щастя те залежить від природи, яка його для цього народила» [29, с. 180]. «Щастя наше всередині нас ... Хай ніхто не очікує щастя ... від високих наук ... Воно залежить ... від Бога» [29, с. 180]. «Який плід: тонка наука без серця благого? ... Природа блага є всьому началом, і без неї нічим було б те, що БЛАГОМ зоветься» («Благодарний Еродій») [23, с. 223].

Наступний фрагмент з «Вхідних дверей ...» пояснює важливе положення відповідностей та контраверсій понять «складне – непотрібне, потрібне – нескладне» [24, с. 16] (у Байці 27 «Бджола і Шершень» Сковорода посилається на Епікура, як на автора цієї ідеї [22, с. 294]). «За золото можеш придбати село, річ трудну, але обхідну, а щастя як річ найнеобхідніша ... всюди і завжди дається задарно. Повітря й сонце завжди з тобою, всюди й задарма ... щастя ... У серці і в душі твоїй» [24, с. 16].

Міркування автора щодо наук та щастя безпосередньо пов'язуються з ідеями сродності та самопізнання, а релігійна компонента, наприклад, у «Розмові п'яти подорожніх...», набуває щонайменше незвичного звучання. «Я наук не ганю і найостанніше ремесло хвалю⁴: лиш те гідне хули, що, на них сподіваючись, нехтуємо найвищою на-

¹ Дослідник західного езотеризму В. Ханegraаф пропонує розглядати алхімію тієї доби як складний феномен, що органічно сполучає релігійний та науковий аспекти. Алхімік поєднує роботу в лабораторії зі співставленням текстів авторитетних авторів, і в такому разі його метою є не науковий прогрес, а віднайдіння втраченої Таємниці. Відтак станом принаймні на XVII ст. серед (ал-)хіміків виділяються дві групи: перша слідує традиції витлумачення текстів і символів минулих епох, а потім застосовує отримані герменевтичним шляхом знання у лабораторії, тоді як друга виходить з пріоритету експериментального знання, надаючи історичним штудіям менше часу, уваги та значущості. В цій диференціації типів алхімічного дослідження В. Ханegraаф вбачає коріння подальшого розмежування алхімії й хімії (цит. за: [16, с. 136-141]). У світлі цієї концепції стає зрозумілим, як вивчати спадщину таких авторів, як Ньютон, не створюючи при цьому викривленої шизофренічної картини, в якій алхімічні штудії вченого жодним чином не впливали на його досягнення, прийняті в науковому світі [16, с. 143].

² Образ Мінерви – покровительки наук поширений в традиції українського бароко, так само як і природничонаукові метафори. Софроній Почаський (XVII ст.) за століття до Сковороди пише у книзі, присвяченій Петру Могилі: «Королева наук Мінерва ... вродила з ласки і промислу Божого чимале гроно в православній науці ... Годилося б, може, як панові, золото. Але ж ти зі злотом разом себе Мінерві тій оддав. ... А сам ... тим будучи, чим є золото між рудами, ... себе таким не вважаєш» [31, с. 169].

³ Вочевидь, маємо неточність у посиланні на біблійний епізод, оскільки в оригіналі він стосується пророка Мойсея: «І схпив він [Мойсей] теля, що зробили вони, та й спалив на вогні, та змолот, аж став порошок ... І розсипав на поверхні води, і напоїв тим синів Ізраїлевих» (2М. 32:20).

⁴ Таке поважливе ставлення до наук та ремесел тоді, вочевидь, було характерним для українського письменництва. Наприклад, один з фрагментів твору Климентія Зиновієва так і зветься «Про людей правдивих і тих, що хочуть правди навчитися – наука» [11, с. 146] або «Потребують козаки всіх майстрів для себе, – в кожному реміснику є у них потреба» [11, с. 244].

уюко ... тому що щастя всім ... потрібне, чого ... про жодну науку не можна сказати. ... Ми ще не чули ... імені «МАТЕМАТИКА», а ... предки ... вже мали ... храми Христової школи. У ній весь людський рід навчається сродного собі щастя, і оця-бо є КАФОЛІЧНА, тобто вселенська, наука. Язичницькі кумирниці, божниці, чи капища, є ті ж храми Христового вчення ... і на них було написано ... *posce te ipsum*, пізнай себе» [28, с. 111-112]. Ці міркування не є випадковими, Сковороді, вочевидь, взагалі не був притаманним християнський радикалізм, і він радив читачеві: «Привітайся з стародавніми поганськими філософами. Побесідує з Отцями вселенськими» («Алфавіт ...») [29, с. 182].

В главі «Кілька крихт і зернин із поганського богослов'я» міркування автора щодо наук цілком відповідають духу алхімії, виражено ж їх знов у релігійному контексті: «Тільки відчутне було в них натурою або фізикою, фізика – філософією, а все невідчутне – пустою фантазією ... не пізнавши не-фізичного, не-тлінного Бога, втратили з ним ... мир душевний» [29, с. 160]. У «Нарцисі...» наголошується, що «світ складається із двох НАТУР: одна видима, а друга невидима. Видима називається створіння, а невидима – Бог. Ця невидима НАТУРА, або БОГ, всі створіння пронизує й утримує, скрізь і завжди був, є і буде!» [27, с. 62]. Актуалізована в цьому фрагменті ідея цілком узгоджується з алхімічною ідеєю *quinta essentia*, а формальний розподіл сущого на складові проведено водночас із постулюванням базового для алхімії положення загальної єдності². В «Розмові п'яти подорожніх...» ідею єдності трансформовано в ідею вічності: ««Бог є любов ...» Любов'ю називають те, що однакове і нескладне: єдність скрізь, завжди, у всьому. Любов і єдність є одне й те ж. Єдність частинам чужа. Через те їй не власне руйнування, а зникнення – цілком стороння справа» [28, с. 101]. «Чому ж цей ... мир називається Богом? ... він все закінчує, сам безконечний, а безконечний кінець, безначальне начало й Бог – все одне» [28, с. 116].

¹ Ототожнення Бога та Природи у Сковороди є непоодиноким, наприклад: «У Біблії Бог називається: вогнем, водою, вітром, залізом, каменем ... Чому ж його не назвати «NATURA» ...? ... не можна знайти більш ... пристойного для Бога імені ... Цим словом позначається все-все, що лиш народжується у механізмі цього світу, і що міститься ненароджене, як вогонь ... Стривай, все речовинне народилось, і народжується, і сам пан вогонь. ... слово – «Натура» не тільки будь-яку народжувану й минушу речовину означає, а й тасмну ЕКОНОМІЮ тієї вічної сили, що всюди має свій Центр ..., а кола свого не має ніде ... Вона називається натурою тому, що все ... народжується із потаємних необмежених її надр, наче із Всезагальної Матері лона, має свій часовий початок. А оскільки ця Мати, народжуючи, ні від кого не приймає, а народжує сама собою, то називається і ОТЦЕМ, і НАЧАЛОМ, що не має ні початку, ні кінця ...» [28, с. 100].

² «2. Те, що нижче, – як те, що вище, і те, що вище, – як те, що нижче, для здійснення чудес єдиної речі. 3. І так, як усі речі були від єдиного, з розмислу єдиного, так усі речі породжено з цієї єдиної речі пристосуванням» – Смарагдова скрижаль Гермеса Трисмегіста (цитовано у власному перекладі з латини за виданням [42]).

У діалозі «Нарцис» Бог набуває ознак, подібних до Аристотелевої абстракції форми форм, а відтак опосередковано перегукується і з алхімічним концептом філософського каменя, який важко знайти, але який знаходиться повсюди: «у чому Бог не був би головою й замість начала? ... Він у дереві справжнє дерево, ... у музиці музика ... Він є все в усьому, тому що істина є Господня» [27, с. 44]. Ця ідея присутня й у інших творах Григорія Савовича, наприклад у «Вхідних дверях ...»: «дух, утримує в русі весь світ ... називається всезагальним законом чи статутом, знову перетворює в грубу матерію» [24, с. 18] (тут очевидним є співзвуччя з міркуваннями Анаксимена Мілетського [8, с. 77-78] та Діогена Аполонійського, що «повітря – це душа світу» [8, с. 78-80]). Премудрість за Сковородою «дістала собі різні імена ... воскресіння, ... шлях, ... істина, ... камінь віри ...» [24, с. 22]. Проте, навіть в межах одного трактату ці міркування не є однозначно та чітко оформленими. Бог виступає протилежністю матерії (речовини), тобто формою – «у давнину часто через ... помилку вшановували речовину за Бога» [24, с. 18]. Однак, прояви матерії можуть сприйматися лише як певні форми. Невидимими можна мислити або першоматерію (алхімічна *materia prima* позбавлена форми; за Зосимою вона навіть не має тіні), або форму, що включає в себе решту форм (філософський камінь або *quinta essentia*), і тому теж не може бути візуалізованою. Проте в алхімічному світогляді концепти філософського каменя та первинної матерії можуть не лише мислитися як граничні точки всесвітньої ієрархії досконалості, а й змішуватися до невідмінності [18, с. 66], і тоді ієрархічна вертикаль замикається в кільце, символізоване спільним для Сковороди та алхіміків образом Уробороса, змія, що «хвіст свій у вустах тримає» [25, с. 153]. Стосовно базової настанови пізнання «від видимого до невидимого» Д. Чижевський зауважує, що вона є підґрунтям не лише для філософії Сковороди, а й для поглядів Я. Беме та «містичної інтерпретації альхемії» [37, с. 53].

Роздуми «Нарциса...» стосовно «відчутного-невідчутного» можуть розглядатися й у іншій площині, де вони набувають певної подібності до міркувань засновника пневматичної хімії, алхіміка XVII ст. Йогана Баптиста ван Гельмонта, що запровадив у природничонаукову лексику термін «газ» [35, с. 154-155]. «Скільки разів чуємо про повітря? ... Воно твердіше від заліза. Однак дерев'яну стіну кожен ... помітити може. А повітря вважають за порожнечу. ... Тому що воно не таке примітне. ... А потрібне настільки, що дихнути без нього годі. ... природа ... У ній те сильніше, що непоказніше» [27, с. 55]. В сквородинській сентенції – «найчистіший дух весь попіл твоєї плоті містить» [27, с. 39], можна побачити не лише біблійні алюзії³, але й відлуння дослідів ван Гельмонта, Р. Бойля, А. Лавуазьє зі спалювання речовин. Малоюмовір-

³ «...І вивів Я огонь з твоєї середини, і він пожер тебе, і Я зробив тебе попелом на землі на очах усіх, хто бачить тебе» (Єз. 28:18).

но, що в наступному пасажі «Розмови п'яти подорожніх...» обговорюються номенклатурні питання органічної хімії: «який блювотний засіб вони приймали? Спирт. Як цей спирт називається?» [28, с. 122]. Проте, якщо абстрагуватися від релігійного контексту твору, тут можна побачити логічний ланцюжок понять «газ – дух – spirit – спирт».

Міркування Сковороди часто є дивною сумішшю природничих уявлень з маловизначеними абстракціями та алегоріями. «Маленька тріщина ... впускає ... страшну течію. ... Не думай, що невидиме й безсиле є одне й те ж. ... Бомба небезпечна не чавуном, а порохом або прихованим у поросі вогнем. Усе невидиме сильніше від свого видимого, і від невидимого залежить видиме» («Алфавіт...») [29, с. 168]. Характерною рисою сквородинських спостережень є образність їх вираження. Наприклад, в «Алфавіті ...»: «віра ... ніде не знайдеш її, коли іскри її не викрешеш ... всередині себе» [29, с. 183], або «Прилипає так, як сталь до магніту» [29, с. 137]. Сентенція «вогонь і світло затаїлось у кремінці» («Благодарний Еродій») [23, с. 227] перегукується з текстом Климентія Зиновієва [11, с. 87], де міркування щодо природи та значення вогню піднесено на рівень натурфілософської проникливості Лукреція (напр., Про природу речей, VI, 161-163) [32, с. 205].

Як і в старших українських філософів [19], в міркуваннях Сковороди присутні сприйняті алхімічним вченням уявлення, близькі до натурфілософії Аристотеля: «єством своїм є всяка плоть, складена зі стихій» («Нарцис...») [27, с. 77]. Наступні твердження подібні до Аристотелевих поглядів на «варіння» та «внутрішній жар», викладених, зокрема, в четвертій книзі «Метеорології» [2, с. 531-533]. «Хай буде душа твоя, мов шунок пташиний, який і пісок ..., й камінці обертає варінням міцного внутрішнього жару в животворні соки» («Благодарний Еродій») [23, с. 225]. «Алмаз. – Я та сама ... земля ... перепалений сонячним варінням шлак» (Байка 22. Гній і Алмаз) [22, с. 286].

Сковорода заглиблюється в питання гносеологічного спрямування, зокрема вивчення природничих сутностей за їх проявами, що мисляться суголосно Аристотелевим міркуванням, за якими душа є суть буття і форма (logos) такого природного тіла, що в самому собі має початок руху і спокою (Про душу, II, 1) [3, с. 395]. Виразні свідчення цього містяться, наприклад, в діалозі «Нарцис...»: «душа, тобто справжнє єство, й суцільна справжність, і сама ЕСЕНЦІЯ» [27, с. 54]. Пізнання мислиться релятивним: «Хто може говорити про білість, коли б йому не була знайома чорнота? ... У той час проявиться старе, коли зрозумієш нове» [27, с. 68-69]. Немає світла без темряви, чорного без білого, відмінності між якими є природною даністю: «Богостворена стіна як же не може зватися преділом, коли вона межує між світлом і ... тьмою? Та стіна має темний бік, який дивиться до тьми. Але бік її ... внутрішній ... світлом вишнього Бога позолочений» [27, с. 73].

Сковородинські міркування щодо домінування форми над матерією¹ не обмежено констатацією факту. Наголошено на загальносвітових закономірностях – існуванні глобального Плану, що отожднюється з Духом, щонайменше з його прерогативною функцією. «... що вважаєш живописом? Фарби чи захований у фарбу малюнок? Фарба є ... порох і пустош: малюнок або пропорція і розміщення фарб – це сила» [27, с. 42]. «... симетрії ..., пропорції та розмір ... усьому матеріалові є зв'язок та голова ... Що у фарбах малюнок, те ... у письменях є фігурою, а в будові планом. ... і в інших створіннях невидимість першенствує ... Дух все на все виліплює. Дух і утримує. ... шануючи в нашому тілі зовнішній прах, не підіймаємося думкою в план, який утримує ... цей порох» [27, с. 43].

Притаманну аристотелізму, що був вельми поширеним у вченому середовищі Києво-Могилянської академії (С. Яворський, Т. Прокопович, Х. Чарнуцький та ін.) [38, с. 259, 267, 291], термінологію «матерії і форми» Сковорода трактує у платонівському дусі: «Всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих МАТЕРІЯ і ФОРМА. Ці форми у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи. ... У великому й у малому світі речовинний вид дає знати про сховані під ним форми чи вічні образи. Таке ж і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже єство, до якого своїм знаменням веде створіння, є форма. Бо і в цьому світі є матерія і форма, тобто плоть і дух ...» («Потоп зміїний») [25, с. 145].

Іноді міркування Григорія Савовича щодо сутності буття набувають виразно алхімічного звучання. «... Бог називався ВСЕСВІТНИЙ РОЗУМ. ... були різні імена ... вічність, час ... Розум, Істина. ... істина вічним своїм перебуванням цілком супротивна непостійній речовині» («Вхідні двері...») [24, с. 17-18]. За сквородинським аналізом, світ постає фрагментованим на складові, де речовині надано не лише звичного підпорядкованого стану, а й безпосередньо протиставлено Істині – втіленню вічного незмінного базису. В цих визначеннях можна побачити перегук з важливими для алхімічної доктрини судженнями Аристотеля щодо есенціальних та акцидентальних властивостей речей. Проте, видається за можливе зробити й інші висновки: всі зміни буття та сутностей – в тому числі й вдосконалення – слід віднести до речовини (матерії). Таким чином, матерія вже не видається лише уособленням тліну та земної скорботи, а набуває статусу носія вічних змін, варіабельності якого, власне, й забезпечує існування інваріанта (стосовно лабільності та інваріантності самого феномена алхімії див. [47]). Тобто, актуалізується шлях по-

¹ Іоанікій Галатювський (? – 1688) розуміє «матерію» не лише як речовину в прямому сенсі, але й – цілком в дусі аристотелівських концепцій – як взагалі щось, чому можна надати форми. «... де маємо взяті матерію, з якої б змогли вчинити казання? ... треба читати Біблію, життя святих ... історії і хроніки ..., і уважати на їхню натуру, якості та наслідки ... Коли ті книги ... читатимеш, знайдеш у них достатню матерію, з якої зможеш скласти казання на Божу хвалу ...» [9, с. 426-427].

шуку Істини (вдосконалення як такого) через зміни речей – пізнання Бога через його творіння.

У справі пізнання Сковорода закликає до обережності та консерватизму мислення. «Прощай, моя тіне! Вітаю тебе, бажана ІСТИНО! Будь мені обітованою ЗЕМЛЕЮ! Досить мені бути робітником¹. ... Хто швидко приліплюється до нової думки, той скоро й відпадає. ... Випробовуй обережно кожне слово ...» [27, с. 37]. Аналогічна сенція в «Нарцисі...» повторюється й далі [27, с. 38]. Образ «тіні» в питаннях пізнання використовується Сковородою в багатьох роботах, вочевидь, він вкладає в нього особливий сенс (пригадаймо відомий «міф про печеру» Платона – філософа, якого Сковорода дуже шанував). Так в «Алфавіті...» стверджується: «Будь-яка таємниця має свою викривальну тінь. ... та зовнішня тінь, наче побільшувальне скло, ставить на виду гострим спостерігачам навіть сердечні завулки»² [29, с. 173]. «Будь-яка таємниця», тобто, вочевидь, й таємниця Великого Діяння, мислиться досяжною людині, хоча в «Розмові п'яти подорожніх...» філософ принципово звужує ці можливості: «А без свічки ... як ... шукати? Ось тобі свічка: ... Отець наш усім відкрив шлях до щастя ... Цим каменем випробовуй золото й срібло. ... А що, коли хто не здатний випробовувати? ... Чи можуть усі ... бути живописцями й архітекторами?» [28, с. 105]. По-перше, тут можна побачити відлуння античної байки про пошуки Діогена Синопського [6, с. 227], що органічно перетікає в мораль алхімічної гравюри – «Чим можуть допомогти смолоскипи, свічки або окуляри, якщо люди не хочуть бачити?» [35, с. 112]. По-друге, тут неважко побачити біблійні алюзії – «Почуєте слухом, і не зрозумієте, дивитися будете оком, і не побачите...» (Мт. 13:14). Проте, присутня й суттєва для алхімії природнича складова. Не лише золото та срібло, але й властивості важливої алхімічної речовини – меркурію – фігурують в творах філософа, наприклад у притчі «Благодарний Еродій»: «який потішний стрибунець! Як живе срібло» [23, с. 239].

Вивчення обставин життя Сковорода виявляє факти, що дозволяють припустити певну обізнаність філософа в питаннях хімії та безпосередньо лабораторної практики. Григорій Савович неодноразово гостював у свого доброго знайомця Петра Федоровича Пискунівського у Харкові. Пан Пискунівський був провізором, у 1770 р. відкрив у Харкові аптеку [30, с. 1314]. Провізорська робота є спорідненою з хімічною, й Сковорода, вочевидь, дещо розумівся на цьому. Принаймні в листі від 10 червня 1790 р. він просить Пискунівського прислати йому деякі інгредієнти для виготовлення лікарської настоянки [30, с. 1288-1289]. З незалежних

¹ «Ora et labora» – «Молись та працюй» – є імперативною настановою для майстра-алхіміка, що зафіксовано в гравюрі до трактату Генріха Кунрата «Amphitheatrum sapientiae aeternae», де поле діяльності алхіміка поділено на дві рівні частини – Oratorium і Laboratorium. Не виключено, що згаданий Сковородою «робітник» є відлунням масонських впливів на Григорія Савовича.

² Порівняймо: «Немає нічого захищеного, що не виявиться, ні таємного, що воно не пізнається, і не вийде наяв» (Лк. 8:17).

джерел можна стверджувати, що принаймні за півстоліття до згаданого листа лікарська справа була не новиною в Україні: «Є потреба в лікарях немало на світі, міг би лікаря собі кожен захотіти» [11, с. 262], а отже була потреба в роботі провізорів. Існувало й виробництво спеціального обладнання, що з рівним успіхом могло використовуватися як в аптечній, так й суто хімічній практиці. В переліку різноманітних ремісничих виробів, що наводять автор-старший сучасник Сковорода, нарівні з іншими фігурують «ленбики» [11, с. 244]. Йдеться про «алембіки» – дистиляційне приладдя, що можна вважати одним з символів-уособлень алхімії.

Проте, в міркуваннях філософа зазвичай таки домінує духовна складова пізнання, що наближує їх до характерних тому часові поглядів масонів. «... істинна людина має істинне око, яке, минаючи видимість, через те, що бачить під нею новизну ... тому й зветься вірою» [24, с. 40]. Згадане «істинне око» є однією із засадничих ідей масонства, відбитою у символі «ока в трикутнику» або «Всевидючого Ока». Цей символ присутній і на сквородинській ілюстрації до діалогу «Потоп Зміїний»: «Якщо хто з Піфагором зрозумів фігурний трикутник, що зображає істину, той бачить, що в ньому 3, 2 і 1 є одне й те ж» [25, с. 159]. Мотив, що поєднує символи трикутника, ока та істини, повторюється в трактаті «Ікона Алквіадська»: «Піфагор, зрозумівши емблему трикутника і побачивши в ньому істину, з радістю гукає: «Знайшов! Знайшов!» ... життя тоді живе, коли думка наша, полюбуючи істину, любить висліджувати стежини її³ і, зустрівши око її, торжествує...» [26, с. 8].

Згодом Сковорода так само в піфагорійському контексті згадує «єгипетський трикутник» – однак це, вочевидь, не є синонімом згаданого раніше трикутника зі Всевидючим Оком, оскільки останній зображується рівнобічним, а термін «єгипетський трикутник» в геометрії закріпився за прямокутним зі співвідношенням сторін 3:4:5, досліджуючи який, Піфагор сформулював відому теорему. Згодом, «трикутний» пасаж у Сковорода може бути інтерпретованим як зразок апеляції до «єгипетської мудрості» (в різних варіаціях ця тема неодноразово фігурує в творах філософа, зокрема в «Нарцисі...» [27, с. 29, 30, 33] та «Алфавіті...» [29, с. 140, 159]), що знаходиться цілком у річищі європейської езотеричної філософії – з урахуванням того, що Єгипет вважається не просто місцем, де грецька філософія народилася [8, с. 74-77], а й батьківщиною таємного герметичного знання.

Хоча дослідники й ставлять під сумнів належність Сковорода до масонства [4, с. 184], певна схожість поглядів є очевидною. Принаймні, його філософські трактати та діалоги користувалися популярністю в масонських колах Російської Імперії щонайменше з 90-х років XVIII ст. [34, с. 47]. Ці-

³ Порівняймо з біблійним образом «мисливця за істиною»: «Щасливий муж, який над мудрістю роздумує, і здібності розуму свого обмірковує; який розмислює серцем над її дорогами і який над тайнами її розважає. Він слідував за нею, мов той мисливець, і на її стежках учиняв засідки» (Сир. 14:20-22)

кавим моментом у цьому контексті є зафіксована у тогочасних літературних творах асоціація масонства з алхімією в річці просвітницької критики, яскравий приклад чого знаходимо в одній із антимасонських п'єс імператриці Катерини II (див.: [41]), з якою Сковорода можливо, був знайомий особисто [13, с. 1381]. І хоча в даному випадку антиалхімічна риторика може бути не самоціллю, а радше одним із засобів політичної кампанії проти масонства¹ [21], це тим не менше є свідченням щодо усталеного зв'язку між тогочасним масонським рухом та алхіміко-герметичним знанням.

Згідно до постулатів європейської духовної алхімії, без самопізнання та вдосконалення майстра Діяння є неможливим. Суголосно цьому Сковорода розбудовує загальну схему, що відбиває його уявлення щодо організації та гармонії буття: Матерія – Міра – План – Дух. «... хто може взнати ПЛАН у земних і небесних простірних матеріалах, що пристали до вічної своєї симетрії, коли спершу не міг уздріти його у ... плоті своїй? Цим планом все на все створене і зліплене. ... це і є план, що по всьому матеріалу у Всесвіті невідчутно простягнувся, все утримує і наповнює» [24, с. 46]. Нарешті в «Байках харківських» цю думку викладено у формі, що дозволяє побачити не лише біблійні алюзії (Іс. 28:16) та відгуки містики тамплієрів (в західних джерелах початку XX ст. Сковорода згадується, як філософ-містик [34, с. 47]), але й суто алхімічні постулати: «Він [закон Віри] є НАРІЖНИМ КАМЕНЕМ для будівничих благословенного мешкання, і сього каменя твердість утримує всі чини та науки в користі» (Байка 16. Жаби) [22, с. 279].

Висновки. Вивчення творчості та обставин життя Г. Сковороди свідчить щодо його обізнаності у природознавстві, зокрема в питаннях хімії та лабораторної практики. Філософ у цілому посідав позиції ґносеологічного оптимізму, а щастя людства пов'язував із пізнанням, зокрема – хоча й із певними застереженнями – за допомогою природничих наук.

Хоча Сковорода відкидає усталене «матеріальне» бачення філософського каменя, в міркуваннях мислителя все ж простежуються паралелі з алхімічними концептами філософського каменя та квінтесенції: Бог набуває ознак подібності до Аристотелевої абстракції форми форм, а ідея загальної єдності трансформується в ідею вічності. Погляди Сковороди мають спільне ґносеологічне підґрунтя з містичною інтерпретацією алхімії.

За Сковородою пізнання світу можливо лише за умови самопізнання, самовдосконалення та встановлення необхідного внутрішнього стандарту. Фактично це є загальними вимогами до адепта, оскільки згідно з постулатами духовної алхімії, Велике Діяння є неможливим без самопізнання та вдосконалення майстра. Філософ наводить загальну схему, що відбиває його уявлення щодо органі-

зації та гармонії буття і є подібними до тогочасних поглядів масонів.

Цікаві в алхімічному контексті думки філософа є близькими до натурфілософської літературної традиції українського бароко XVII – XVIII ст. та наводять на думку, що згадана традиція в цілому була прихильною до алхіміко-натурфілософського знання, і їй не були чужими засадничі положення європейської духовної алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу.

Автори висловлюють щире подяку кандидату філософських наук Ю. Ф. Родиченкову за цінні та значущі поради стосовно теми алхімії в (анти-) масонському контексті Російської імперії кінця XVIII ст.

Список використаних джерел

1. Ангелус Силезиус (1999). *Херувимський странник*. СПб: Наука.
2. Аристотель (1981). *Метеорологіка*. В кн.: *Сочинения в 4-х тт.* Т. 3. (с. 442-556) М.: Мысль.
3. Аристотель (1976). *О душе*. В кн.: *Сочинения в 4-х тт.* Т. 1. (с. 370-448). М.: Мысль.
4. Білоконь С. (2002) Масони і Україна. *Пам'ятники України: історія та культура*, 34(2), 181-207.
5. Гераклит Эфесский (2012). *Музы или О природе*. В кн.: Гераклит Эфесский. Все наследие (с. 183-211). М.: Ад Маргинем Пресс.
6. Диоген Лаэртский (1986). *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль.
7. Додонов Р. О. (2002) Східні мотиви у філософствуванні Г. С. Сковороди. *Ноосфера: Збірник філософських праць*, 2, 56-61. Донецьк.
8. Дрэпер Дж. В. (1896) *История умственного развития Европы*. В 2-х тт. Т.1. К.-Х.: Южно-русское книгоиздательство.
9. Іоаникій Галатовський (2006). *Наука, або спосіб складання казання*. В кн.: Шевчук, В., Яременко, В. (упоряд.) *Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII ст.) Книга 2* (с. 417-447). К.: Аконті.
10. Йейтс Ф. (1999) *Розенкрейцерское просвещение*. М.: Алетея, Энигма.
11. Климентій Зиновій (2006). *Вірші*. В кн.: Шевчук В., Яременко В. (упоряд.) *Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII ст.) Книга 3* (с. 86-318). К.: Аконті.
12. Ковалинський М. І. (2005) *Життя Григорія Сковороди*. В кн.: Сковорода Г. *Твори: У 2-х тт.* Т.2. (с. 380-418). К.: Обереги.
13. Ковалинський М. (2016). *Жизнь Григорія Сковороды*. В кн.: Сковорода Г. С. *Повна академічна збірка творів* (с. 1375-1386). Х.: Видавець Савчук О. О.
14. Майрінк Г. (2012) *Білий домініканець*. Львів: ЛА «Піраміда».
15. Мейстер Экхарт (1991). *Духовные проповеди и рассуждения*. Репринтное изд. 1912 г. М.: Политиздат.
16. Носачев П. Г. (2013) Алхимия в контексте изучения западного эзотеризма. В кн.: *Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. I межд. науч. конф.* (с. 136-144). Вязьма: Филиал ФБГОУ ВПО «Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского» в г. Вязьме Смоленской обл.; Смоленск: Принт-Экспресс.
17. Родигін К. М. (2012) «Духовна алхімія» Григорія Сковороди. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*, 65 (10), 323-330. К.: ВІР УАН.
18. Родигін К. (2013) Симптоми «Осені Середньовіччя» в алхімічних візіях Джеффри Чосера. *Наукові запис-*

¹ Взаємовпливи ідей масонства та сковородинської філософії в «духовно-алхімічному» аспекті слід досліджувати в контексті розвитку російського масонства XVIII ст. (щодо останнього див., наприклад, [36]). Проте це окрема та вельми обширна тема, що виходить за межі даного дослідження.

ки. Серія «Філософія», 13, 62-68. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».

19. Родигін К., Родигін М. (2012) Алхімія та натур-філософське знання в ментальному та геополітичному просторі Східної Європи XV – XVII століть. *Cxiid*, 2 (116), 164-172.

20. Родигін К., Родигін М. (2017) Модуси соціокультурного буття феномена української алхімії. *Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка*, 44, 268-279.

21. Родиченков Ю. Ф. (2018) «Бессмертные капли чрезвычайной науки»: Алхимия в русской литературе второй половины XVIII в. *Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистицизм и эзотеризм в России и других странах постсоветского пространства. Сб. материалов Девятой всероссийской научной конференции с международным участием* (с. 152-166). СПб.: Издательство РХГА.

22. Сковорода Г. (2017) Байки харківські. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 264-303). Львів: Terra Incognita.

23. Сковорода Г. (2017) Благодарний Еродій. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 214-241). Львів: Terra Incognita.

24. Сковорода Г. (2017) Вхідні двері до християнського доброчестя. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 14-27). Львів: Terra Incognita.

25. Сковорода Г. (2005) Діалог. Назва його – Потоп зміїний. В кн.: Сковорода Г. *Твори: У 2-х тт. Т.2.* (с. 140-178). К.: Обереги.

26. Сковорода Г. (2005) Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська. В кн.: Сковорода Г. *Твори: У 2-х тт. Т.2.* (с. 7-33). К.: Обереги.

27. Сковорода Г. (2017) Нарцис. Слово про те: пізнай себе. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 28-91). Львів: Terra Incognita.

28. Сковорода Г. (2017) Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій). В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 92-135). Львів: Terra Incognita.

29. Сковорода Г. (2017) Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 136-211). Львів: Terra Incognita.

30. Сковорода Г. С. (2016) Листи. В кн.: Сковорода Г. С. *Повна академічна збірка творів* (с.1060-1327). Х.: Видавець Савчук О. О.

31. Софроній Почаський (2006). Євхаристиріон, або Вдячність. В кн.: Шевчук В., Яременко В. (упоряд.) *Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII ст.) Книга 2* (с. 168-192). К.: Аконт.

32. Тит Лукрецій Кар (1983). *О природе вещей*. М.: Художественная литература.

33. Торчинов Е. (2001) Китайский путь золота и киноари. В кн.: *Даосская алхимия* (с. 5-38). СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение.

34. Ушкалов Л. (2016) Григорій Сковорода. В кн.: Сковорода Г. С. *Повна академічна збірка творів* (с. 9-48). Х.: Видавець Савчук О. О.

35. Фигуровский Н. А. (1969) *Очерк общей истории химии. От древнейших времен до начала XIX в.* М.: Наука.

36. Халтурин Ю. Л., Кучурин В. В., Родиченков Ю. Ф. (2015) «Небесная наука»: западная алхимия и российское розенкрейцерство в XVII – XIX вв. СПб.: Издательство РХГА.

37. Чижевський Д. І. (2004) *Філософія Г. С. Сковороди*. Х.: Прапор.

38. Шевчук В. (2006) *Просвічений володар: Іван Мазепа як будівничий Козацької держави і як літературний герой*. К.: Либідь.

39. Элиаде М. (1998) Кузнецы и алхимики. В кн.: Элиаде М. *Азиатская алхимия* (с. 140-253). М.: Янус-К.

40. Юнг К. Г. (1994) *Воспоминания, сновидения, размышления*. К.: АйЛанд.

41. Bayer N. (2009) The Société Antiabsurde: Catherine the Great and Freemasonry. In: Önerfors, A., Collis, R.

(eds.) *Sheffield Lectures on the History of Freemasonry and Fraternalism. In 2 vol. Vol. 2. Freemasonry and Fraternalism in Eighteenth-Century Russia* (pp. 109-132). Sheffield: The University of Sheffield.

42. Hermes Trismegistus (1702). *Tabula Smaragdina*. In: *Bibliotheca Chemica Curiosa. T. 1* (pp. 380-382). Geneva.

43. *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus. Pro universis Hispaniarum regnis serenissimi Ferdinandi VI, Regis catholici. T.II.* (1747) Matriti.

44. Principe L. M., Newman W. R. (2001) Some Problems with the Historiography of Alchemy. In: Newman W. R., Grafton A. (eds.) *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* (pp. 385-431). Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.

45. Principe L. M. (2011) *Alchemy Restored. Isis*, 102 (2), 305-312.

46. Rodygin K. M. (2013) The «Alchemical Anti-alchemism» of Hryhorii Skovoroda. In: *The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference* (pp. 3-13). Vyazma: Vyazma branch of K.G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Express.

47. Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. (2012) The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. In: *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference* (pp. 130-135). St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities.

48. Shore M. J. (1941) G.S. Skovoroda: The Ukrainian Socratic Rousseau. *The Educational Forum*, 6(1), 73-79.

49. Titley A. F. (1937) The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy. *Ambix*, 1(1), 67-69.

References

1. Angelus Silesius (1999). *Kheruvimskiy strannik*. Saint Petersburg: Nauka. (The Cherubic Wanderer)

2. Aristotle (1981). *Meteorologika*. In: *Sochineniya v 4-kh tt. T. 3.* (p. 442-556) Moscow: Mysl. (Meteorology. In: Works in 4 vols. Vol. 3)

3. Aristotle (1976). *O dushe*. In: *Sochineniya v 4-kh tt. T. 1.* (p. 370-448). Moscow: Mysl. (On Soul. In: Works in 4 vols. Vol. 1)

4. Bilokon S. (2002) Masony i Ukraina. *Pamiatnyky Ukrainy: istoriia ta kultura*, 34(2), 181-207. (Freemasons and Ukraine. In: Monuments of Ukraine: History and Culture)

5. Heraclitus of Ephesus (2012). *Muzy ili O prirode*. In: *Geraklit Efesskiy. Vse nasledie* (p. 183-211). Moscow: Ad Marginem Press. (Muses, or On Nature. In: Heraclitus of Ephesus. All Heritage)

6. Diogenes Laertius (1986). *O zhyznii, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov*. Moscow: Mysl. (On Lives, Teachings and Sayings of Eminent Philosophers)

7. Dodonov R. O. (2002) *Skhidni motyvy u filosofstvuvanni H. S. Skovorody. Noosfera: Zbirnyk filosofskykh prats*, 2, 56-61. Donetsk. (The Oriental Motifs in H. S. Skovoroda's Philosophizing. In: The Noosphere. A Digest of Philosophical Works)

8. Draper J. W. (1896) *Istoriya umstvennago razvitiya Yevropy. V 2-kh tt. T.1.* Kiev – Kharkov: Yuzhno-russkoye knigoizdatelstvo. (History of the Intellectual Development of Europe. In 2 vols. Vol. 1)

9. Ioanykii Haliatovskiy (2006). *Nauka, abo sposib skladannia kazannia*. In: *Shevchuk, V., Yaremenko, V. (eds.) Slovo mnohotsinne: Khrestomatiia ukrainskoi literatury, stvorenoi riznymi movamy v epokhu Renesansu (druha polovyna XV – XVI stolittia) ta v epokhu Baroko (kinets XVI – XVIII st.) Knyha 2* (p. 417-447). Kyiv: Akonit. (A Science, or a Way of Composing a Sentence. In: A Precious Word: Anthology of Ukrainian Literature Created in Diverse Languages in Renaissance (second half of 15th – 16th century) and Baroque (late 16th – 18th centuries) Eras. Book 2)

10. Yates F. (1999) *Rozenkreiterskoye prosveshcheniye*. Moscow: Aletea, Enigma. (The Rosicrucian Enlightenment)

11. Klymentii Zynoviiv (2006). Virshi. In: Shevchuk V., Yaremenko V. (eds.) *Slovo mnohotsinne: Khrestomatiia ukrainskoi literatury, stvorenoi riznymi movamy v epokhu Renesansu (druha polovyna XV – XVI stolittia) ta v epokhu Baroko (kinets XVI – XVIII st.)* Knyha 3 (p. 86-318). Kyiv: Akonit. (The Verses. In: A Precious Word: Anthology of Ukrainian Literature Created in Diverse Languages in Renaissance (second half of 15th – 16th century) and Baroque (late 16th – 18th centuries) Eras. Book 3)
12. Kovalynskii M. I. (2005) Zhyttia Hryhoriia Skovorody. In: Skovoroda H. *Tvory: U 2-kh tt. T.2.* (p. 380-418). Kyiv: Oberehy. (The Life of Hryhoriia Skovoroda. In: Works. In 2 vols. Vol. 2)
13. Kovalynskii M. (2016). Zhyzh Grygoriia Skovorody. In: Skovoroda, H. S. *Povna akademichna zbirka tvoriv* (p. 1375-1386). Kharkiv: Vydavets Savchuk O. O. (The Life of Hryhoriia Skovoroda. In: Full Academic Collection of Works)
14. Meyrink G. (2012). *Bilyi dominikanets*. Lviv: LA «Piramida». (The White Dominican)
15. Meister Eckhart (1991). *Dukhovnye propovedi i ras-suzhdeniya. Reprintnoye izdaniye 1912 g.* Moscow: Politizdat. (Spiritual Preaches and Discourses)
16. Nosachev P. G. (2013) Alkhimiya v kontekste izucheniya zapadnogo ezoterizma. In: *Fenomen alkhimii v istorii nauki, filosofii, kulture. I mezhdunarodnaya nauch-naya konferentsiya* (p. 136-144). Vyazma: Vyazma branch of K. G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Express. (Alchemy in the Context of the Western Esotericism Studies. In: The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference)
17. Rodyhin K. M. (2012) «Dukhovna alkhimiia» Hryhoriia Skovorody. *Hileia: naukovyi visnyk*, 65 (10), 323-330. Kyiv: VIR UAN. (The “Spiritual Alchemy” of Hryhoriia Skovoroda)
18. Rodyhin K. (2013) Symptomy «Oseni Seredno-vichchia» v alkhimichnykh viziiakh Dzheffri Chosera. *Naukovi zapysky. Seriya «Filosofia»*, 13, 62-68. Ostroh: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademii». (The Symptoms of “the Autumn of the Middle Ages” in Geoffrey Chaucer’s Alchemical Vision. In: Scientific Notes. Series Philosophy)
19. Rodyhin K., Rodyhin M. (2012) Alkhimiia ta naturfilosofske znannia v mentalnomu ta heopolitychnomu prostori Skhidnoi Yevropy XV – XVII stolit. *Skhid*, 2 (116), 164-172. (The Alchemy and Natural Philosophical Knowledge in the Mental and Geopolitical Space of the XV – XVII Centuries Eastern Europe)
20. Rodyhin K., Rodyhin M. (2017) Modusy sotsiokulturnoho buttia fenomena ukrainskoi alkhimii. *Donetskyi visnyk Naukovoho tovarystva im. Shevchenka*, 44, 268-279. (The Modes of Socio-cultural Being of the Phenomenon of Ukrainian Alchemy)
21. Rodichenkov Yu. F. (2018) «Bessmertnye kapli chrezyestestvennoy nauki»: Alkhimiya v russkoy literature vtoroy poloviny XVIII v. *Mistiko-ezotericheskiye dvizheniya v teorii i praktike: mistitsizm i ezoterizm v Rossii i drugikh stranakh postsovetetskogo prostranstva. Sbornik materialov Deviatoy vserossiyskoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiyem* (p. 152-166). Saint Petersburg: Izdatelstvo RKhGA. (“Immortal Drops of Supernatural Science”: Alchemy in Russian Literature of the second half of the 18th century. In: Mystical and Esoteric Movements in Theory and Practice: Mysticism and Esotericism in Russia and Other Countries of Post-Soviet Area. Proceedings of 9th All-Russian Conference with International Participation)
22. Skovoroda H. (2017) Baiky kharkivskii. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 264-303). Lviv: Terra Incognita. (The Kharkiv Fables. In: The Best Works)
23. Skovoroda H. (2017) Blahodarnyi Erodii. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 214-241). Lviv: Terra Incognita. (Thankful Erodios. In: The Best Works)
24. Skovoroda H. (2017) Vkhidni dveri do khrystyian-skoho dobrochestia. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 14-27). Lviv: Terra Incognita. (An Entrance to Christian Piety. In: The Best Works)
25. Skovoroda H. (2005) Dialoh. Nazva yoho – Potop zmiiny. In: Skovoroda H. *Tvory: U 2-kh tt. T.2.* (p. 140-178). Kyiv: Oberehy. (A Dialogue Named The Serpent’s Flood. In: Works. In 2 vols. Vol. 2)
26. Skovoroda H. (2005) Knyzhechka, shcho nazyvaiet-sia Silenus Alcibiadis, tobtio Ikona Alkiviadska. In: Skovoroda H. *Tvory: U 2-kh tt. T.2.* (p. 7-33). Kyiv: Oberehy. (A Book Named Silenus Alcibiadis, that is Alcibiades’ Icon. In: Works. In 2 vols. Vol. 2)
27. Skovoroda H. (2017) Nartsys. Slovo pro te: piznai sebe. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 28-91). Lviv: Terra Incognita. (Narcissus. A word of: Know Yourself. In: The Best Works)
28. Skovoroda H. (2017) Rozмова p’iaty podorozhnykh pro spravzhnie shchastia v zhytti (Druzhnia besida pro dushevnyi spokii). In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 92-135). Lviv: Terra Incognita. (A Conversation of Five Wanderers about True Life Happiness (A Friendly Talk on Peace of Mind. In: The Best Works)
29. Skovoroda H. (2017) Rozмова, shcho nazyvaiet-sia Alfavit, abo Bukvar myru. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 136-211). Lviv: Terra Incognita. (A Talk Named an Alphabet, or an Alphabet of Peace. In: The Best Works)
30. Skovoroda H. S. (2016) Lysty. In: Skovoroda H. S. *Povna akademichna zbirka tvoriv* (p.1060-1327). Kharkiv: Vydavets Savchuk O. O. (Letters. In: Full Academic Collection of Works)
31. Sofronii Pochaskyi (2006). Yevkharystyryon, abo Vdiachnist. In: Shevchuk V., Yaremenko V. (eds.) *Slovo mnohotsinne: Khrestomatiia ukrainskoi literatury, stvorenoi riznymi movamy v epokhu Renesansu (druha polovyna XV – XVI stolittia) ta v epokhu Baroko (kinets XVI – XVIII st.)* Knyha 2 (p. 168-192). Kyiv: Akonit. (Eucharistion, or Gratefulness. In: A Precious Word: Anthology of Ukrainian Literature Created in Diverse Languages in Renaissance (second half of 15th – 16th century) and Baroque (late 16th – 18th centuries) Eras. Book 2)
32. Titus Lucretius Carus (1983). *O prirode veshchey*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (On the Nature of Things)
33. Torchinov E. (2001) Kitayskiy put’ zolota i kinovari. In: *Daoskaya alkhimia* (p. 5-38). Saint Petersburg.: Azbuka; Peterburgskoye Vostokovedenie. (The Chinese Path of Gold and Cinnabar. In: Taoist Alchemy)
34. Ushkalov L. (2016) Hryhoriia Skovoroda. In: Skovoroda H. S. *Povna akademichna zbirka tvoriv* (p. 9-48). Kharkiv: Vydavets Savchuk O. O. (Hryhoriia Skovoroda. In: Full Academic Collection of Works)
35. Figurovsky N. A. (1969) *Ocherk obshchey istorii khimii. Ot drevneyshikh vremen do nachala XIX v.* Moscow: Nauka. (An Outline of General History of Chemistry. From the Ancient Times to Early 19th Century)
36. Khalturin Yu. L., Kuchurin V. V., and Rodichenkov Yu. F. (2015). «Nebesnaya nauka»: zapadnaya alkhimiya i rossiyskoye rozenkreytserstvo v XVII – XIX vv. Saint Petersburg: Izdatelstvo RKhGA. (“Heavenly Science”: Western Alchemy and Russian Rosicrucianism in 17th – 19th Centuries)
37. Chyzhevskii D. I. (2004) *Filosofia H.S. Skovorody*. Kharkiv: Prapor. (The Philosophy of H. S. Skovoroda)
38. Shevchuk, V. (2006) *Prosvichenyi volodar: Ivan Mazepa yak budivnychiy Kozatskoi derzhavy i yak literaturnyi heroii*. Kyiv: Lybid. (The Enlightened Ruler: Ivan Mazepa as an Architect of the Cossack State and as a Literary Hero)
39. Eliade M. (1998) Kuznetsy i alkhimiki. In: Eliade M. *Aziatskaya alkhimiya* (p. 140-253). Moscow: Yanus-K. (Blacksmiths and Alchemists. In: Asian Alchemy)
40. Jung C. G. (1994) *Vospominaniya, snovideniya, raz-myshleniya*. Kyiv: AirLand. (Memories, Dreams, Reflections)
41. Bayer N. (2009) The Société Antiabsurde: Catherine the Great and Freemasonry. In: Önerfors A., Collis R. (eds.) *Sheffield Lectures on the History of Freemasonry and Fraternalism. In 2 vol. Vol. 2. Freemasonry and Fraternalism*

in *Eighteenth-Century Russia* (pp. 109-132). Sheffield: The University of Sheffield.

42. Hermes Trismegistus (1702). *Tabula Smaragdina*. In : *Bibliotheca Chemica Curiosa. T. I* (pp. 380-382). Geneva.

43. *Index librorum prohibitorum, ac expurgandorum novissimus. Pro universis Hispaniarum regnis serenissimi Ferdinandi VI, Regis catholici. T.II.* (1747) Matriti.

44. Principe L. M., Newman W. R. (2001) Some Problems with the Historiography of Alchemy. In: Newman W. R., Grafton A. (eds.) *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* (pp. 385-431). Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.

45. Principe L. M. (2011) Alchemy Restored. *Isis*, 102 (2), 305-312.

46. Rodygin K. M. (2013) The «Alchemical Anti-alchemism» of Hryhorii Skovoroda. In: *The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture. The First International Scientific Conference* (pp. 3-13). Vyazma: Vyazma branch of K. G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Express.

47. Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. (2012) The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. In: *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference* (pp. 130-135). St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities.

48. Shore M. J. (1941) G. S. Skovoroda: The Ukrainian Socratic Rousseau. *The Educational Forum*, 6(1), 73-79.

49. Titley A. F. (1937) The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy. *Ambix*, 1(1), 67-69.