

УДК 133.5:54 + 1(091) + 141 Сковорода

**АЛХІМІЧНІ ІДЕЇ, ПРИНЦИПИ ТА СИМВОЛИ
У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ****ALCHEMICAL IDEAS, PRINCIPLES, AND
SYMBOLS IN HRYHORII SKOVORODA'S WORKS****Родигін К.,**

кандидат філософських наук, Донецький
національний університет імені Василя Стуса
(Вінниця, Україна),
e-mail: rodygin88@gmail.com,
ORCID ID: 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,
ORCID ID: 0000-0001-6826-7623

Rodyhin K.,

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

Rodyhin M.,

Candidate of Chemical Sciences, L. M. Litvinenko
Institute of Physical-Organic Chemistry and Coal
Chemistry, The National Academy of Sciences of
Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: rodygin@ukr.net,
ORCID ID: 0000-0001-6826-7623

У творах Григорія Сковороди міститься обширний комплекс ідей та принципів, докорінно притаманних алхімічному світогляду. Сукупність базових положень, характер їх сприйняття, формулювання, трансляції та символічного втілення принципово наближує сквородинську спадщину до європейської алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу, що є вагомим свідченням самобутнього розвитку української філософської думки в алхімічному дискурсі та характеристичними ознаками буття феномена на теренах України.

Ключові слова: Сковорода, принципи алхімії, символізм, німецький містицизм, уроборос, глобальна єдність.

The works of Hryhorii Skovoroda contain a wide complex of ideas and principles which are inherent in alchemical world outlook. The scope of basic ideas, the features of their perception, formulation, transmission, and symbolic embodiment of the Skovoroda heritage reveal its consonance with the European alchemy of Late Medieval and Early Modern periods. In turn, this fact is a valuable evidence of original development of Ukrainian philosophical thought within alchemical discourse, and meaningful features of existence of this phenomenon in Baroque-era Ukraine.

Keywords: Hryhorii Skovoroda, principles of alchemy, symbolism, German mysticism, Ouroboros, global unity.

Протягом свого більш ніж тисячолітнього існування феномен алхімії в Європі не належав до кола офіційних наук. Вочевидь, це є наслідком притаманної йому соціокультурній периферійності [63]. Проте, суперечливе співіснування офіційної науки та неофіційного знання й практик, вочевидь, було споконвічним. Паралельно з усталеними університетськими дисциплінами Середньовіччя існувало таємне знання, освячене не менш поважною та шанованою традицією [43, с. 391], оскільки християнський світогляд був здатним асимілювати знання,

що не створювало йому безпосередньої небезпеки [18, с. 45]. Природно, що згодом відбувалась повільна, але впевнена інтеграція алхімії в комплекс середньовічної вченості [48, с. 86]. Тому видається реальним, що станом на XVI – XVIII ст. чимало освічених європейців приділяли алхімії певну увагу – від поверхневого знайомства з феноменом до його аргументованого несприйняття чи щирого захоплення та специфічних фахових досліджень¹. Ці тенденції природно мали місце й на теренах України. Обставини, характер, сутність та методи їх вираження свідчать, що українська алхімія історично є інтегральною частиною загальноєвропейського феномена, а її дослідження передбачає системне вивчення на різних рівнях узагальнення.

Метою роботи є виявлення, порівняльний аналіз та систематизація ідей, принципів та символів в реаліях української алхімії на прикладі творчості Григорія Сковороди.

Враховуючи суттєвий вплив на Сковороду західних традицій, наявність у його творчості алхімічної складової не є несподіваною. Зокрема в листах до Михайла Ковалинського філософ неодноразово згадує Еразма Роттердамського [40, с. 1066, 1154]. Отже, йому напевно були відомі «Домашні бесіди» цього визначного гуманіста, зокрема, твір «Алхімік», де всерйоз чи жартома, алхімію визначено, як «найдорогоціннішу з наук, мозок усієї філософії» [14, с. 196], що за сутністю нагадує думки славетного адепта Ніколя Фламеля у трактаті «Книга прачок», де найнеобхіднішою складовою алхімії визначено «мистецтво, рівного якому нема» [44, с. 155]. Однак стосовно Сковороди таке сприйняття феномена виглядає дещо неоднозначним у контексті усталеного історіографічного напрямку розгляду сквородинської філософії в річичі традиції Просвітництва. Проте, якщо класик просвітницького матеріалізму Поль-Анрі Гольбах критично стверджував, що «людина відвернулася від вивчення природи та вибрала гонитву за примарами» [12, с. 55], то Сковорода, як демонструють наведені у даній роботі свідчення, все ж не був байдужим до того, що з просвітницьким пафосом інтерпретовано Гольбахом як «гонитва за примарами».

Дмитро Чижевський відзначав, що світоглядно думки Григорія Савовича є глибинно спорідненими з ідеями «німецької містики» – Майстра Екгарта, Якоба Беме² та Ангела Силезія. Дослідники

¹ Свідченням цього є приклади багатьох непересічних вчених. Френсіс Бекон, розглядаючи гносеологічні аспекти філософії емпіризму, вдавався до прикладу алхімії, зокрема у гл. LXX «Нового Органону» [9, с. 49]. В лабораторії Роберта Бойля регулярно працювали та стажувалися алхіміки з багатьох країн Європи [57, с. 47-57], оскільки хімік-скептик мав непересічну зацікавленість цим явищем [59]. Алхімічна складова діяльності Ісаака Ньютона є суттєвою й неодноразово викликала інтерес дослідників [55, с. 726-727; 60].

² Причетність Якоба Беме до алхімії підтверджується ним самим, хоча в дещо специфічний спосіб. Його спростування свідчить про компетентність та знайомство зі специфікою формулювання алхімічних текстів. «Ти не повинен вважати мене ... алхіміком: оскільки я пишу винятково в пізнанні Духа, а не за досвідом. Хоча я й міг би дати тут дещо більше вказівок ... неможна зробити золото в один день, але на це

додають до цього поважного переліку Миколая Кузанського, Агріппу Неттесгаймського, Емануїла Сведенборга та Парацельса [42, с. 41]. Всі означені автори певною мірою були причетними до алхімічної філософії. Ангел Силезій (напр. [3, с. 220] та Агріппа Неттесгаймський (напр. [52]) є видатними представниками течії духовної алхімії, а Парацельс – реформатором старої алхімії та творцем нової з докорінно зміненою аксіологією (див. [23]). Нарешті наявність серед авторів, що вплинули на формування та розвиток сквородинської філософії, трьох «стовпів алхімії»¹ [58] – Альберта Великого (Doctor Universalis), Роджера Бекона (Doctor Mirabilis) та Раймунда Луллія (Doctor Illuminatus) – остаточно знімають сумніви щодо її глибинної алхімічної сутності.

Переконливим свідченням цього видаються «Єлісійські» пасажи в творчості Сковороди. Вочевидь цей не найзначніший біблійний епізод² мав для філософа якесь особливе значення, оскільки згадується неодноразово, зокрема в діалозі «Нарцис. Слово про те: пізнай себе» [36, с. 32], притчі «Благодарний Еродій» [34, с. 240], «Книжечці, що називається Silenus Alcibiadis ...» [32, с. 8-9], діалозі «Потоп зміїний» [31, с. 155]. В останньому трактаті, власне, й висловлене принципове ставлення автора до алхімії. На його думку, якщо б Творіння не припинилось шостого дня, то «з'явилися б безхвості леви, крилаті черепахи ... а за ними б услід, як Єлісієве залізо, виплило ... *perpetuum mobile* і філософський, що все європейське болото перетворює на золото, камінь» [31, с. 155]. Цікаво, але якщо Сковорода, спростовуючи дива, згадує шостий день Творіння, то Якоб Беме диво філософського каменя відносить до дня четвертого («Про народження зірок та творіння четвертого дня»): «народжується ... найвища глибина ... та виявляється в нескінченній різноманітності в Божественній силі та формі ... отримує тіло свою найвищу міцність та силу, й ... забарвлюється в найвищу ступінь, та

набуває ... справжньої краси та чеснот. Й коли його ... остудити, то в нього буває ... справжня сила та колір, й воно не має ні в чому вад, хіба у тому, що дух не може піднятися ... разом зі своїм тілом, але вимушений залишатися мертвим каменем, хоча й значно могутнішим, аніж інші камені» [5, с. 340].

Посилання на дні Творіння, вочевидь, є даниною не лише біблійній, а й алхімічній традиції, оскільки принаймні в уявленнях пізньої алхімії, за класичним *modus operandi*, Велике Діяння алхімії повинно було бути подобою Божого Творіння [6, с. 222]. Зокрема, Якоб Беме в трактаті «Ключ» наводить уявлення щодо цього [6, с. 220-227]. Таким чином, в «Аврорі» Беме наведення опису філософського каменя у зв'язку з «днем четвертим» видається логічним. До нього Беме прив'язував виникнення *Quinta Essentia* – давнього прообразу філософського каменя середньовічної алхімії. «В ході четвертого дня ... вогняний меркурій приніс свій плід, а саме п'яту сутність, вищу силу або чесноту життя» [6, с. 223]. Якщо проводити паралелі між твердженнями Сковороди про можливі химерні витвори сьомого дня та уявленнями Беме, то виявляється відсутність суперечностей. За Беме Бог залишив Творіння й з того моменту будь-яка «річ є проклятою, оскільки далі ... підпорядкована лише власній волі, а не Волі Божій» [6, с. 227]. Відступ же від Божої Волі у філософії Сковороди є неприпустимим.

У своїх «Єлісійських» пасажах Сковорода наслідує погляди радше не Якоба Беме, а Поля Анрі Гольбаха, за якими «... в природі не може бути ані чудовиськ, ані примарних явищ, ані див ... Сто-совно так званих див, тобто явищ, що суперечать незмінним законам природи, зрозуміло, що це є неможливим, оскільки ніщо ні на мить не може зупинити належного перебігу подій, не зупинивши та не порушивши водночас руху всієї природи» [12, с. 107].

Perpetuum mobile – «вічний двигун» – ця згадка видається важливою, оскільки свідчить, що компетенції Григорія Савовича не обмежувались гуманітарною сферою та поширювались і на світ матеріальних перетворень, хоча в іншому творі з «*MOBILE PERPETUUM*» порівнюється душа [39, с. 558]). Ідея вічного двигуна належала до сфери інтересів алхіміків [22, с. 98-104], що є проявом аксіологічної орієнтації герметичного мистецтва на безмежне [28]. Сковорода, вочевидь, усвідомлював це (диво-двигун згадано поруч з диво-каменем) і не вважав за можливе.

Отже, прогнозованим є його скепсис і щодо іншої мети герметичного мистецтва – тілесного безсмертя через продовження життя Еліксиром безсмертя або Панацеєю. В «Нарцисі» тілесне безсмертя визначено як неможливе, хоча й бажане: «невір'я про безсмертне тіло. ... коли б твоє зовнішнє тіло [під «зовнішнім тілом», вочевидь, слід розуміти сквородинську «зовнішню людину» – Авт.] ... через тисячу літ неушкоджене було, чи любив би ти плоть свою? ... Цього не може статися. А коли б сталося, годі не любити» [36, с. 47]. В «Розмові п'яти подорожніх про справжнє щастя»

потрібен цілий місяць» [5, с. 341]. В частині «Про метали в землі» гл. XXII трактату «Аврора» автор розгорнуто наводить опис дій практико-операційної спрямованості та водночас елементи духовної алхімії та пантеїстичних уявлень. «В ... шостому топленні ... міститься для алхіміків в їх робленні срібла та золота найбільша небезпека. ... Якщо ж вогонь при п'ятому та шостому сплавленні надто жаркий, то нове життя ... перетворюється на перегорілу піну ... й алхімік має послід замість золота» [5, с. 337-341].

¹ У 1617 р. Міхаель Маєр, алхімік із оточення імператора Рудольфа II, опублікував книгу «*Symbola aureae mensae duodecim nationum*» – «Символи золотих таблиць дванадцяти народів», де під однією обкладинкою зібрано 12 трактатів (напевно, артефактних) славних алхіміків різних часів та народів. Коло adeptів – «Гермес-єгиптянин, Марія-гебрейка, Демокрит-грек, Морієн-римлянин, Авіценна-араб, Альберт Великий-германець, Арнольд із Вілланови-галл, Тома Аквінський-італієць, Раймонд Луллій-іспанець, Роджер Бекон-англієць, Мельхіор Цибінський-угорець, Анонім-сармат» – очолює легендарний засновник герметичного мистецтва Гермес Трисмегіст, а замикає «Анонімний Сармат» (*Anonymus Sarmata*) [58, с. 1].

² «... впала сокира до води. ... І сказав Божий чоловік: «Куди вона впала?» А той показав йому те місце. І він відрубав кусок дерева й кинув туди, – і випливла сокира!» (2Цар. 6:5-6).

міркування філософа щодо здоров'я та безсмертя дозволяють припустити його ознайомленість (можливо, не з першоджерел) із теорією гуморальних соків ще одного «стовпа алхімії» [58] – Арнольда з Вілланови [62, с. 114-123]. «Тілесне здоров'я є ні що інше, як рівновага й погодженість вогню, води, повітря й землі, а приборкання хвилюючих її думок є здоров'я душі й вічне життя» – пише Сковорода [37, с. 119].

На його думку, «Пошуки філософського каменя або перетворення всіх речей на золото і створення сплаву з нього, щоб продовжити людське життя до кількох тисяч років, є залишок єгипетського плотолюбства, яке, не в змозі продовжити життя тілесне, при всіх своїх мудруваннях знайшло спосіб продовжувати існування людських трупів, відомих у нас під назвою мумій» [19, с. 411-412]. Ця ідея присутня й в інших творах, зокрема, в «Алфавіті...»: «Віднялася від них голова мудрості; ... залишилися лиш витвори з фізичними чудесами й марновірством» [38, с. 140]. Подібні міркування у гносеологічному ракурсі наводяться й Екгартом, а його «спорідненість» подібна до сковородинської «сродності». «... люди, цілком віддані зовнішньому робленню, дуже шануються в очах світу! Й відбувається це по спорідненості. Адже люди, що не розуміють нічого окрім речей чуттєвого світу, високо цінують життя, яке можуть зрозуміти зовнішніми відчуттями» [21, с. 165].

Видається важливим, що а пріорі можливість «фізичних чудес» Сковородою не заперечується, хоча й подається з негативною конотацією. Вочевидь, несхвальні відгуки автора щодо алхімії є наслідком несприйняття «єгипетського плотолюбства». «... розум історії наставляє ... набагато більше і сприяє ... внутрішньому вдосконаленню, ніж коли б я, дізнавшись, як ... все перетворювати на золото ... зайнявся ... вправами розбагатіти або хімічити»¹ – пише він М. Ковалинському [19, с. 413]. На перший погляд, тут висловлено притаманні європейському пізньосередньовічному та постсередньовічному мисленню антиалхімічні судження [26, с. 39-41], як у Лазаря Барановича: «Скільки ковтнуло людей те болото, // Золото кохали, болотнее золото!» [4, с. 298]. Проте, незважаючи на публічне спростування уявлень профанної алхімії (радіше її профанного сприйняття), тут Сковородою фактично сформульовано мету духовної алхімії – примат «внутрішнього вдосконалення» над золоторобочою практикою.

Співзвучна думка висловлена Ангелом Сілезієм у наступний спосіб:

«Камінь мудрих – у тобі

Поринь в себе, зійди на глибину.

По камінь мудреців не йдуть на чужину» [3, с. 220]

(Херувимський мандрівник, III, 118).

Майстер Екгарт у «Духовних проповідях...» постулює аналогічне судження: «... Царство [Боже

– Авт.] сприймаємо ми й у своїй душі! Тому Христос говорить ...: «Царство Боже всередині вас»» [21, с. 155]. Нарешті робиться важливе узагальнення: «душа, що діє відповідно до устрою Царства Небесного, є подібною до Бога» [21, с. 176]. Аналогічні міркування висловлює Якоб Беме: «... люди суть боги та мають пізнання Бога ... Їм довірено було ... талант та ключ; ... вони ... шукають ключа, хоча він у них ...» [5, с. 326-327]. У Пролозі до «Нарциса» Сковорода ніби продовжує цю думку: «Пізнай себе! ... Добре себе перевір. ... «Праведний вивідає свою путь ...» не у тління свого ..., а в саму свою суть закохасться» [36, с. 29]. Символом же нетлінності, есенціальності та досконалості в герметиків було золото.

Золото є одним із провідних образів у містичному світогляді. Якоб Беме, цілком по-алхімічному, вважає, що «Сутність та народження металів є таким же як і надземних прозростань» [5, с. 337]. Вочевидь це слід розуміти не лише фігурально, а й буквально: «Із землі зійшли трава ... та дерева, та в землі – срібло, золото та усілякі руди» [5, с. 325]. В Екгарта золото виступає як есенціальна сутність руд: «Найпотаємніша природа будь-якого злаку передбачає пшеницю, будь-якої руди – золото» [21, с. 3]. За поглядами герметиків поняття «золото» набуває суттєвого філософського навантаження: «*Aurum nostrum non est aurum vulgi*» – «Наше золото – не золото черні» [64, с. 252].

Незважаючи на категоричне неприйняття Сковородою сріблості, за спрямованістю його міркування більш подібні до алхімічних, ніж суто християнсько-моралістичних сентенцій, наприклад, Лазаря Барановича, де «Золото – болото, тож грудю ту злоту // Май за болотну ...» [4, с. 298]. Сковорода подає золото, як схожу на біблійні (Йов 23:10, Сир.21:21), позитивну метафору: «мудрець повинен і з гною вибирати золото» [40, с. 1132].

Ці мотиви прослідковуються в творчості Сковороди регулярно. «Ти чуєш, як мудрість називається то перлиною, то золотом. ... як золото, ховає її Бог в найглибших тайниках землі, щоб не зневажали її свині, своїм же велить шукати» [40, с. 1154]. Остання сентенція перегукується зі словами книги Йова: «має срібло своє джерело, і є місце для золота, де його чистять ... Людина кладе для темноти кінця, і докраю досліджує все, і шукає каміння у темряві та в смертній тіні ... Земля ... місце сапфіру – каміння її, й порошок золота в ній» (Йов 28:1-6). Цей біблійний фрагмент дозволяє алхімічне трактування, оскільки йдеться про золото та хімічну практику («місце для золота, де його чистять»), каміння, що можна сприймати, як філософське та безмежне пізнання, – «докраю досліджує все». Ідея досягності абсолютного знання – суто алхімічна, «фаустівська» тема європейського фольклору – присутня й у міркуваннях Екгарта. «Хоча діяльність ... [розуму] й має ... початок у вищій царині думки; вона починається з образу розуму, що за змістом визначається образом уяви, але за сутністю тим найвищим Бого-споглядальним прообразом [душі]; ним же душа так збагачується, що стає здатною сягнути правду усіх речей» [21, с. 163].

¹ Сковороді знайома і шахрайська практика фальшування: «... не натрапити на щось підроблене і мнине, ... і не дістати ... замість чистого золота ... підробку з міді» [40, с.1069].

Отже, Сковорода не вдавався до негації феномена алхімії, але визначав примат духовного над матеріальним при їх суперечливій єдності. Це є характеристичним, оскільки станом на кінець XVII – початок XVIII ст. українська філософська думка не лише категорично протиставляє матеріальну та духовну складові буття з безумовною перевагою останньої, а й усвідомлює необхідність їх гармонійного співіснування, оскільки «Духовні гроші несуть світські торби» [7, с. 656].

За Сковородою «зовнішнє тіло» «засноване на вічному плані» [36, с. 47]. Характерні для духовної алхімії міркування щодо «зовнішньої» та «внутрішньої» людини наводяться Майстром Еккартом навіть в тій же термінології. «Двоєко ... слід розуміти людину: з одного боку, як зовнішню, з іншого, як внутрішню. Внутрішню, чії справи духовні, зовнішню, чії справи тілесні. Внутрішня людина шукає Бога в житті споглядальному, зовнішня шукає його в житті діяльному» [21, с. 165]. В цьому контексті «внутрішня справа» людини [21, с. 74] набуває сенсу *Opus Magnum* алхіміків, хоча принципово не заперечується й дослідний шлях – пізнання Бога через творіння. Біблійна книга Ісуса, сина Сирахового орієнтує дослідника на здобуття наочних результатів: «Схована мудрість і скарб незримий – яка з одного і другого користь?» (Сир. 20:30). Такої ж думки дотримується Григорій Савович: «Коли в твоєму домі закопаний скарб, а ти про те не знаєш, це все одно, ... що його немає» [36, с. 35].

«Справді дурні ... ті люди, які не пізнали Бога, які через видимі блага не здолали пізнати Суцього, і, розважаючи над творами, не дійшли до впізнання Майстра» (Мудрости 13:1). Ця біблійна сентенція сприймалася в алхімії цілком природно. «Тільки зовнішні речі дають пізнання внутрішнього. В інший спосіб не може бути пізнано жодну внутрішню річ» – писав Парацельс (цит. за [49, с. 171]). Аналогічні думки розвинено Сковородою у трактаті «Потоп зміїний» із широким застосуванням відомих понять світової філософської спадщини. «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 має 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*, *видимість* і *істина*, *смерть* і *життя*» [31, с. 145].

Згадку щодо «великого та малих світів» можна інтерпретувати як прояв ще однієї важливої алхімічної ідеї – паралелі Мікрокосм-Макрокосм [68]. За часів середньовіччя античну гносеологічну схему протиставлення об'єкта та суб'єкта пізнання було змінено. Людина набувала знання щодо Творіння зсередини, лишаючись його частиною, що вочевидь суттєво вплинуло на формування ідеї – *Microcosmus id est minor mundus* – «Мікрокосм це є малий світ» (лат.). «ЛЮДИНА є маленький світик, і так важко пізнати його силу, як нелегко

у всесвітній машині ПОЧАТОК віднайти» – пише Сковорода в «Нарцисі» [36, с. 55-56].

У координатах духовної алхімії безсмертя визнається Сковородою, наприклад в «Нарцисі», не лише можливим, а й імперативним. «... хто пізнав нетлінну та істинну ЛЮДИНУ, не вмирає, і смерть над ним не володіє» [36, с. 78]. Цю думку автор розвиває й далі: «Чи знаєш ... цього блаженного мужа? Він не вмирає, а *плоть* не зітліває. ... Шукай, що то за людина, яка в пам'ятнім записі у Бога? Коли знайдеш, тоді й сам будеш записаний на небесах» [36, с. 86]. Ця сентенція виглядає прямим запозиченням з алхімічного фольклору, згідно з яким адепт, сягнувши таємниці Великого Діяння, набував безсмертя. Так, свідки протягом століть стверджували, що зустрічали славетного адепта Ніколя Фламелья [8, с. 7, 19]. Проте, сковородинське «нетління» виглядає неоднозначно: «БІБЛІЯ – це джерело. ... живої води фонтан схожий на кита, який випускає вгору ... заповітну нетлінну воду» (Байки харківські. Байка 20. Верблюд і Олень) [33, с. 283]. Ідея живої води фігурує й в «Алфавіті...» і знов неоднозначно: «Вода стихійна дала привід говорити ... про воду живу, про воду Божу ... про яку Ісайя¹: «... очистите себе»» [38, с. 186].

До легендарного модусу [27] слід віднести розгляд «єгипетської» теми. Єгипет в різних варіаціях згадується Сковородою неодноразово, зокрема, в «Нарцисі...» [36, с. 29, 30, 33] та «Алфавіті...» [38, с. 140, 159]. Вочевидь автор був небайдужим до цієї теми, що є важливим, адже традиційно саме Єгипет вважається батьківщиною герметичного мистецтва [54], а його легендарного засновника Гермеса Трисмегіста іноді ототожнюють з єгипетським жерцем Гермоном [2]. «Єгипетська» тема лишається популярною протягом багатьох століть, що зумовило виникнення численних фальсифікованих трудів, не останнє місце серед яких належить алхімічним, наприклад, «Єгипетські таємниці» Альберта Великого [53].

Зважаючи на те, що в творчості Сковороди Біблія («розум історії» [19, с. 413], «вічності пам'ятна КНИГА» [34, с. 232]) посідає домінуючу позицію, варто звернути увагу на його твердження, що юдейська мудрість є запозиченням єгипетської [36, с. 29]. «І Мойсей був навчений усієї премудрості єгипетської» (Дії 7:22), «І збільшилася Соломонова мудрість над мудрість усіх синів сходу та над усю мудрість Єгипту» (1 Цар. 5:10). Вплив Єгипту на тогочасну вченість вочевидь дійсно був суттєвим. Зокрема, один із фундаторів хімічної науки Р. Бунзен вважав, що «Єгипет видавався грекам сфінксом з розумним людським обличчям» (цит. за [13, с. 60]).

До часів виходу з Єгипту та мандрів пустелею дослідники відносять легендарні свідчення щодо алхімії. Відповідно до них Мойсея можна вважати алхіміком, адже він перетворив гірку воду пустелі на солодку (2М. 15: 22-25), а ідола Золотого теляти на рідину [46, с. 25]. Цей пасаж є вільним трактуванням біблійного тексту: «І сховає він [Мойсей] теля, що зробили вони, та й спалив на вогні, та змо-

¹ Іс. 1:16.

лов, аж став порох... І розсипав на поверхні води, і напоїв тим синів Ізраїлевих» (2М. 32:20). Проте, з певними пересторогами можна побудувати логічний ланцюжок: хто в змозі перетворити золото на рідину, той може й рідину перетворити на золото, тобто сягнути мети алхімії. Принаймні саме в такому контексті цей біблійний епізод згадується рабином Авраамом Елеазаром [1, с. 65].

У спогадах М. Ковалинського наводиться ставлення Сковороди до цього епізоду саме як до хімічного, хоча й з моралістичним навантаженням. «... коли я знайду, наприклад, історію, що Аарон-першосвященик¹ золотого тільця іудейського ... кинув у вогонь і розплавив, то я не зупиняюсь тут на хімічній роботі, завжди пам'ятаючи, що Біблія не є наука хімії, а книга священна ...» [19, с. 412]. Гностичний характер творів «Монада», «Тайна книга» та «Ключ», що було приписано традицією Мойсею, не ставиться під сумнів [26, с. 388]. Проте роль, яку в процесі становлення алхімії відіграла біблійна традиція, оцінюється неоднозначно [11, с. 91]. Однак серед легендарних adeptів називають Мойсея, Марію-єврейку², Соломона, Давида, Адама, Єву, Ноя, навіть Ісуса Христа [26, с. 357, 389].

У контексті даного дослідження останнє твердження має особливе значення, оскільки в «Алфавіті...» Сковородою зроблено узагальнення, що не лише поєднує єгипетську та біблійну традиції, а й виводить у площину одного з засадничих алхімічних міфів. «... єгипетська Ізіс є те ж саме й іменем, і єством, що Павлів Ісус» [38, с. 159]. Легенда «Про Ісиду та Осіріса», наведена Плутархом [25], містить основні елементи алхімічної міфології – смерть та вічне відродження, прагнення мудрості та вдосконалення, уявлення щодо єдності та пізнання світу.

Поважливе ставлення до знання є властивим європейській містичній традиції, а «високе мистецтво» Майстра Екгарта («дайте мені навчитися цього високого мистецтва, щоб я міг радіти йому у вічності» [21, с. 75]) цілком співвідноситься з герметичним мистецтвом алхіміків. «Для пізнання створив Бог людину; як каже пророк: «Боже зроби їх обізнаними!» Там, де невігластво, там спростування та порожнеча. ... треба піднятися до вищого виду знання» [21, с. 75]. Цю думку Екгарта поділяє Якоб Беме: «... не дозволяй собі затворятися перед відчиненими дверима, оскільки тут перед тобою відчинена брама пізнання» [5, с. 325]. «Люби його [Бога] й наближайся до нього завжди, серцем і пізнанням ..., а не зовнішніми ногами й вустами» – закликає Сковорода в «Нарцисі...» [36, с. 46].

За алхімічним фольклором Ісида³ та її син Гор

(Гор-Аполлон) були алхіміками [26, с. 357, 389], послідовниками та учнями безпосередньо Гермеса Трисмегіста. Вони зберегли для людства частину знання Гермеса щодо Істини світу, викресавши тексти на камені [20, с. 8-9]. Ця історія є подібною до легенди, що таємні знання були збережені біблійним Хамом на таблицях [61, с. 2664], а есенція алхімічної мудрості міститься в тексті Гермеса Трисмегіста *Tabula Smaragdina* – Смарагдова скрижаль⁴. Перегуки її положень з думками Сковороди є очевидними.

Смарагдова скрижаль. Слова таємниць Гермеса Трисмегіста

1. Істинно без облуди, достовірно та безперечно.
2. Те, що внизу, є подібним до того, що вгорі, і те, що вгорі, є подібним до того, що внизу⁵, 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.
4. Батьком її є Сонце, матір'ю – Місяць. Вітер носив її у своїм череві. Годувальниця її – земля.
5. Тут батько всілякої досконалості цілого світу.
6. Сила його є повною, якщо її обернено на землю.
7. Відділи землю від вогню, тонке від густого, зі втіхою та великою вправністю.
8. Він підноситься з землі на небо і знову сходить на землю, набуваючи сили того, що вище, і того, що нижче. Так здобудеш славу всього світу. Тому побіжить від тебе всіляка темрява.
9. Це є всілякої сили міць потужна, оскільки всі речі тонкі вона перемагає, всі густі пронизує.
10. Так створено світ.
11. Тому будуть чудовими пристосування, спосіб яких тут викладено.
12. І тому звуся я Гермесом Тричі Великим, що осягнув три частини філософії всього світу.
13. Це все, що сказав я про діяння Сонця.

Панівною ідеєю Скрижалі є декларація загальної єдності світу. Положення «все є Єдине» докорінно обґрунтовує можливість природного перетворення та вдосконалення аж до алхімічної трансформації, а «здійснення чудес єдиної речі» можна трактувати як вдосконалювальну дію філософського каменя. Хоча у християнських містиків розуміння загальної Єдності буття набуває рис міркувань щодо Святої Трійці: «Коли відійде від душі все образне, коли вона буде бачити лише одне Єдине, тоді сприйме чиста сутність душі близьку сутність божественної Єдності, навіть суперсутність» [21, с. 145].

Врешті-решт, таке розуміння Єдності приводить до категоричного спростування відмінностей

devoted to the history of science and its cultural influences), що приділяє значну увагу алхімії та проявам окультизму.

⁴ Текст наводиться у власному перекладі з латини за виданням [56].

⁵ Буквально: «Те, що нижче, – як те, що вище, і те, що вище, – як те, що нижче».

¹ Ковалинський допустився помилки. Фігурантом цього епізоду є Мойсей, а не Аарон. Навряд чи знавець Біблії Сковорода міг переплутати цих персонажів.

² Марія Коптська – легендарна винахідниця, що впровадила в хімічну практику водяну баню також відому, як «баня Марії» [41, с. 194]. Можливо саме її мав на увазі Авраам Елеазар, коли у зв'язку з алхіміко-операційною практикою згадував сестру Мойсея Марію [1, с. 65].

³ Таке сприйняття образу єгипетської богині закріпилося в дослідницькій традиції. Зокрема, з початку ХХ ст. видається респектабельний науковий журнал *Isis* (an international review

між тілами (акциденції нехтуються, а Бога подано есенцією речей універсуму), а якщо так, то й сутності трансмутатії металів чи алхімічної панацеї, хоча досконалість і вічність як такі не заперечуються, навпаки, стверджуються. «... прообразом душі – всіма речами є Бог. Кисле та солодке, добре та зле, мале й велике, – все є єдиним у цьому прообразі. ... мало змінюється божественна природа від усього, що належить тому, що закінчується ...» [21, с. 162].

Сковородинська ж сентенція зі «Вхідних дверей до християнського доброчестя» – «таємнича сила, яка по всьому розлита й усім володіє» [35, с. 18], – має відмінні акценти та видається парафразом Гермесової – «всілякої сили міць потужна, оскільки всі речі тонкі вона перемагає, всі густі пронизує». Також очевидно видається схожість із твердженням Я. Беме, що Тінктура Божої могутності «пронизує всі властивості ... проникає крізь землю та всі стихії та надає колір і запах всьому; тому рай був на землі та в людині ...» [6, с. 226]. Певні аналогії з цією тезою можна побачити в «Нарцисі»: «невидима сила все наповнює ... Ти ... назвав невидимість головою, а видимість хвостом у цілому Всесвіті. ... Бачу намальованого ЧОЛОВІКА. Він стоїть на змії, розчавивши ногою зміїну голову» [36, с. 42]. Вочевидь, тут Сковорода черговий раз звертається до уявлень щодо Людини-Мікрокосма у Всесвіті-Макрокосмі. В такому ракурсі Людина постає не лише частиною Єдиного, а й носієм усіх властивостей Всесвіту, що треба лише відшукати у собі та в належний спосіб реалізувати.

Уявлення щодо єдності буття є органічною частиною сковородинського світогляду, а форми їх відображення набувають типових рис алхімічного символізму. «... блаженне є лише ТЕ, що ЄДИНЕ по суті своїй. На цьому ЄДИНОМУ ... птах віднайде собі храм ... «Нечестивий ... марно борсається, не досягнувши ЄДИНОГО»» [34, с. 229]. В цьому контексті символічні «птахи» і «храм» Сковороди видаються подібними до «Змія» та «храму» елліністичного алхіміка Зосими: «Змій лежить перед входом, охороняючи храм ... увійди. Там ти знайдеш те, що шукав»¹ [67, с. 90].

В наступному фрагменті «Вхідних дверей до християнського доброчестя» Сковородою наведено в аксіологічному контексті цілу низку суто алхімічних символів та міркувань. Премудрість «схожа ... на маленький ... камінець, у якому затаїлася жакхлива пожежа. ... вона ... мала свої портрети, печаті й символи, різні у різні віки й у різних народів. Це її був символ, наприклад, змії, повішений на кіл перед юдеями. Її герб – голуб з оливковою гілочкою у дзьобі. Являлася вона в образі лева та ягняти, а царський жезл був її прикметою ... своєю таємною присутністю зробила ті книги мудрими» [35, с. 20-21]. Змій повішений на дереві (хресті) неодноразово фігурує на алхімічних гравюрах, зокрема №2 в трактаті «Давнє хімічне роблення» Ав-

раама Елеазара [1, с. 30, 122]. Акварель XVIII ст. за цими мотивами (хоча з посиланням на гравюру №4 з книги Авраама) зберігається в університетській бібліотеці м. Глазго (див.: [44, с. 97]. Чергові варіанти зображення представлені на гравюрі №10 у трактаті Самуеля Баруха «Donum Dei»² [1, с. 122] та в «Ієрогліфічних фігурах» (1624 р.) Ніколя Фламелья [44, с. 96] (Рис. 1).

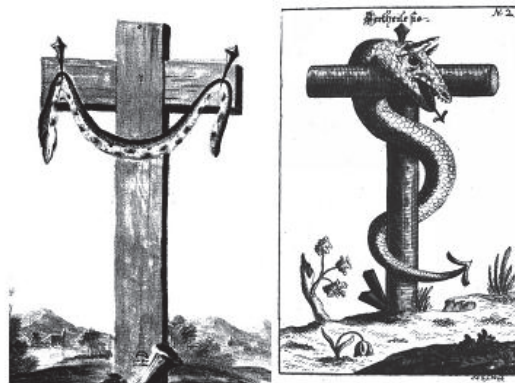


Рис. 1. Фігура змія на хресті в «Ієрогліфічних фігурах» Фламелья (ліворуч) та «Donum Dei» Самуеля Баруха

Образ змія в алхімії має безліч візуальних втілень та змістів. У наведеній вище цитаті Сковороди [35, с. 20-21] змії алхіміків постає подібним до біблійного з його гносеологічним пафосом: «ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (1М. 3:5).

Певно, найхарактернішим та найпоширенішим алхімічним символом, що можна розглядати як загальний репрезентант феномена, є уроборос – змії, що ковтає власного хвоста, – в численних варіаціях його зображення. В алхімічному трактаті елліністичної доби «Хризопея Клеопатри» саме зображення уробороса супроводжується написом «ἐν τὸ παν» (Єдине Все), що, вочевидь, є неоплатонічною ремінісценцією [67, с. 90]. Цей напис поєднує символ і з течією гностицизму – все походить від Єдиного та повертається до Єдиного. Для алхіміків цей комплекс, вочевидь, символізував роботу, що не має ані початку, ані визначеного кінця [65]. В статті [66] наведено численні зображення символу, характерні для різних історичних етапів розвитку алхімії та проаналізовано його космогонічне значення. Важливі герметичні трактати «Давнє хімічне роблення» Авраама Елеазара та «Donum Dei» Самуеля Баруха містять численні зображення уробороса часів розвинутої алхімії [1, с. 20, 63, 65, 100, 128]. Одне з найвідоміших зображень уробороса в образі крилатого дракона міститься у трактаті «Про філософський камінь» Ламбспрінка (XVII ст.) (Рис. 2).

¹ Алгоритмі Зосими з Храмом та Змієм сприймаються не лише абстрактно. Іноді вони трактуються як символічний опис дистилляції [30, с. 21]. Символ Змія, згорнутого кільцем, добре ілюструє циркуляторну природу цього процесу [65; 67].

² В основі хреста розміщено важливий для алхімічного світогляду напис – «Азот» (AZON), що слід розуміти як символ співіснування латинського, грецького та юдейського світів.



Рис.2. Зображення уробороса у трактаті
Ламбспрінка
«Про філософський камінь»

Уроборос алхіміків є варіантом образу дракона, що поєднує хтонічне начало з небесним [51, с. 303]. Авраам Елеазар в трактаті «Давнє хімічне роблення» наводить одне з найвідоміших пізньосередньовічних зображень уробороса (гравюра №1) саме для ілюстрації цього положення, цитуючи четверту тезу Скрижалі. Крилатого Дракона зображено у верхній половині гравюри підписаній «Світло» (Вогонь), а безкрилого Змія у нижній – «Земля», що символізує Матерію земну та небесну водночас. Ця Матерія, чий батько є Сонце, а мати – Місяць, має очиститися й вдосколитися через цикли колообертання [1, с. 20-21]. Гравюри №3-4 з *Donum Dei* при загальному збереженні ідеї значно розширюють царину трактовок та змістовних навантажень символу: від Матерії та Тіла, до Духу та Душі, від операційних дій (зокрема, фіксації) до невизначеного поняття «Райського» [1, с. 100-101]. Тобто не видається дивним, якщо саме Уроборос криється за сквородинською сентенцією, що вводить символ за межі матеріального буття в сферу духовного: «те, що найкраще, те й найвище, а що найвище, те голова й кінець усього. Це найголовніше добро назване у стародавніх філософів завершенням всіх благ і найвищим благом» [37, с. 94].

Образ змія в творчості Сковороди можливо є найпоширенішим, а один з важливих трактатів навіть має назву «Потоп зміїний». До розгляду філософського навантаження образу Григорій Савович неодноразово повертається в «Нарцисі». «... ти бачиш тільки хвіст свій, а голови не знаєш. ... ти ніколи не бачив ... цілого твого тіла, крім його останньої частини, яка називається П'ЯТА, ХВІСТ або ТІНЬ. То ж хіба можеш сказати, що знаєш самого себе? Немає ... цілого тебе, крім лише самої тіні. ... хвіст – остання частина, вона йде за головою, а сама нічого не започатковує» [36, с. 36]. «Плотського нашого життя плотська думка є початком і джерелом, по землі повзе, плоті бажає, ... нашу п'яту спостерігає ... Але ХТО нам зітре голову

ЗМІЙНУ? Хто нам знищить плоть? Але знайшов Бог мудрого супроти мудрого, змія на змія» [36, с. 38]. Людина, що «стоїть на змії, розчавивши ногою зміїну голову» [36, с. 42] згадується й далі, і ці міркування врешті-решт виводять до наступних засадничих алхімічних образів та ідей – Камея та Жертви.

«... цей змій ... Чи не він є той Даниїлів бовван¹ стертий філософським, краще скажу ізраїльським каменем?» [31, с. 157]. Філософський камінь набуває додаткових рис, а маніпуляції з ним характеру сакральної жертви. «Зніми з нього [Змія] шкіру та відділи плоть від кісток; потім, возз'єднавши його члени з кістками на вході до храму, зроби з них камінь, стань на нього ...» – вчить Зосима [67, с. 90]. На гравюрі №3 «Давнього хімічного роблення» зображено чимало Зміїв, що різними шляхами прямують до однієї Печери. Гравюра має підпис: «Після розділення їх треба знову з'єднати» [1, с. 40], що відтворює настанову Зосими. На шляху вдосконалення ці дії є жертвними: «приносив жертву, що відтворює мене, відкидає грубість тіла й ... я стаю духом» [67, с. 90]. Аналогічні думки висловлює й Екгарт: «Такий сенс цієї смерті душі, через яку належить їй стати божественною» [21, с. 168].

Відомими є численні приклади використання образу Камея, що дозволяють алхімічну інтерпретацію. Серед найвідоміших слід згадати біблійну сентенцію: «Бог сказав так: ... поклав каменя Я на Сіоні, каменя випробуваного, наріжного, дорогого, міцно закладеного. Хто вірує в нього, не буде той засоромлений!» (Іс. 28:16). Наступні сквородинські міркування з «Нарциса...» видаються безпосереднім трактуванням цього фрагменту суто в алхімічний спосіб: «приходить спасіння твоє ... і Спаситель дає замість заліза срібло, замість міді золото, покладає в основу твою камінь сапфір, тобто небесну, нерукотворну хоромину» [36, с. 78].

Трактат «*Donum Dei*» обіцяє пояснити змістовне наповнення поняття Філософського Камея: «хочу ще описати цей суб'єкт та його дії, ... щоб ти ще повніше міг пізнати, що це за цінний Камінь». Проте, окрім обережних вказівок на операційні лабораторні дії (подрібни, сублімує, тощо) пояснення врешті-решт зводяться до суто алхімічної невизначеності: «В камені звільнюється, повертаючись з основ гір» [1, с. 127]. Аналогічні маловизначені думки можна знайти й в українських авторів, зокрема у творчості письменника XVII ст. Івана Величковського. «Трапився камінь твердий і непевні // Легко зламає і дарди пекельні, // Камінь той легко каміння сокрушить, // Зійти примусить» або ««Камея зсуньте!» – наказує нині // Камінь, з котрого вода жива плине» [10, с. 24-25].

Фраза Величковського «В камінь Христовий смерть бодень ламає» [10, с. 24] виводить у площини

¹ «Цей бовван такий: голова його – з чистого золота, груди його та рамена його – зі срібла, нутро його та стегно його – з міді, голінки його – з заліза, ноги його – частинно з заліза, а частинно з глини. ... одірвався камінь ... і вдарив боввана по ногах його ... і розтросив їх. ... розтросилося, як одне, – залізо, глиня, мідь, срібло та золото ... а камінь ... став великою горою, і наповнив усю землю» (Дан. 2:32-35).

ну міркувань щодо порівняння Христа та філософського каменя. Що дійсно мав на увазі автор, стверджувати проблематично, адже, як зазначав Дмитро Чижевський, епосі бароко притаманна риторична патетика. Деякі з тогочасних порівнянь в контексті цього дослідження видаються цікавими. Наприклад, «Христос – аптекар «небесної аптеки»» [47, с. 32].

Викупна жертва Христа, його смерть та наступне воскресіння цілком лежать в рідичі ідеології Великого Діяння, де матерія вмирає (стадія Nigredo чи меланозіс, пугрефакція), щоб згодом відродитися досконалою (стадія Rubedo або хризопея, іноді іозис через Albedo чи аргіропею). Згадку щодо життя через смерть наведено в «Нарцисі...» у формі біблійної алюзії: «Як трава молода, розцвітуть ваші кості» [36, с. 33]. (пор.: Іс. 40:6-7). Миколай Кузанський обґрунтовує це положення в такий спосіб: «Стражденний та смертний чоловік Христос не міг прийти до слави Отця, який як абсолютне життя є саме безсмертя, без огортання свого смертного тіла в безсмертя. Але це не могло відбутися без його смерті. Справді, як смертне могло огорнутися в безсмертя, не скинувши з себе своєї смертності? А як воно могло неї позбутися, не віддавши належне смерті?» [24, с. 162]. «... безперервно через смерть народжується життя» – погоджується з цим Якоб Беме [5, с. 335].

Майстер Екхарт розуміє смерть не буквально, але зречення мирського визначає обов'язковою передумовою вдосконалення в канонах духовної алхімії. «... в Святому Письмі сказано: «Ніщо не рівно Богу!» Таким чином, щоб стати рівною Богу, чи не повинна душа перетворитися на Ніщо?» [21, с. 140]. «... треба духу піднятися над речами та ... матеріальністю, ... навіть над ... подобою сутності» [21, с. 143]. «... доки людина не стане настільки вільною від себе, якою була, коли не була, доти не здолати їй ніколи шлях справжнього самозречення» [21, с. 164].

Життя та смерть, Місяць, Сонце й Земля Гермесової «Скрижалі», єдність та відносність верхньої та нижньої сфер Всесвіту фігурують у «Нарцисі...» в міркуваннях «Про воскресіння». Брама небесна «... вона подібна Місяцю, коли Місяць між Сонцем і Землею. Тоді одне півколо його темне, а те, що до Сонця, – світле. Ця посередниця схожа й на міст, що робить сполучення між богом і смертними. Коли цей дивний МІСТ приводить смертних у життя, то достойно і праведно може назватися воскресінням. ... Ця ж бо голубиця є справжнє воскресіння мертвих ... Вона нас, що впали з гори додолу, підіймає знову до тієї ж гори» [36, с. 74]. Ці думки за духом є співзвучними з розенкрейцерськими маніфестами, що поєднують християнську містику з духовною алхімією. Крістіан Розенкрейц «... радіє не тому, що він може робити золото, ... але тому, що він бачить небо розкритим і Ангелів Божих такими, що сходять догори й донизу» [16, с. 93].

В цих рядках наведено ще одну алхімічну ідіому – уявлення щодо сходів вдосконалення подібних до Аристотелевої драбини матерії та форми.

В основу її покладено біблійний фрагмент: «І натрапив він був на одне місце ... І взяв він з каміння того місця, і поклав собі в голови. ... І снилось йому, – ось драбина поставлена на землю, а верх її сягав аж неба. І ось Анголи Божі виходили й сходили по ній. ... І злякався він і сказав: «... Це ніщо інше, як ... брама небесна». І встав Яків ..., і взяв каменя, що поклав був собі в голови, і поставив ... за пам'ятника» (Ім. 28:11-18). Цей епізод зображено на Гравюрі №1 та процитовано в зміненому вигляді на Гравюрі № 15 алхімічного трактату Mutus Liber (Німа книга) 1677 р. [41, с. 256]. За трактовкою її – Яків це алхімік. Він бачить драбину вдосконалення – шлях здійснення Великого Діяння, а камінь з-під голови має перетворитися на Філософський (див.: [29, с. 107]). В інтерпретації першої гравюри Еженом Кансельє два янголи, що перебувають на драбині вище й нижче, символізують відповідно два шляхи Великого Діяння – довгий «вологий» шлях та короткий, оповитий найбільшою таємницею «сухий» шлях [17, с. 58-63]. На 15-й гравюрі Mutus Liber янголи підносять старця (ймовірно Якова), а драбина лежить на землі. У трактаті ж Соломона Трисмозіна «Splendor Solis» драбина фігурує в одному з алегоричних сюжетів, де людина, що на кольорових мініатюрах зображується в чорному (символ стадії нігредо), збирає плоди з алхімічного дерева (Рис. 3).



Рис.3. Образ драбини в алхімічних гравюрах: Mutus Liber (1, 2 ліворуч); Splendor Solis

В інтерпретації Фулканеллі однієї з фігур Собору Паризької Богоматері фігурує «філософська драбина» (scala philosophorum): фігура Алхімії, сидячи на троні, тримає закриту і відкриту книгу, що символізують езотеризм та екзотеризм відповідно, а колінами затискає драбину з дев'ятьма сходинками, що символізує терпіння, яке мусить проявити алхімік під час проведення дев'яти операцій Великого Діяння [45, с. 43, 110]. Проте в інших авторів число операцій та відповідно сходинок символічної драбини відрізняється, зокрема поширеними є згадки про сім операцій.

Сходження ступенями вдосконалення є популярним алхімічним сюжетом. К.Г. Юнг зазначає, що ініціації пізньоантичного синкретизму, вже насичені алхімією, були особливо пов'язані з темою сходження, тобто сублимації, символом чого часто були сходи [50, с. 348]. «Я сягнув спуску на 15 сходин темряви й сходження сходами світла»,

стверджував Зосима [67, с. 89]. Сюжет представлено на алхімічних гравюрах, зокрема у «Philosophia Reformata» Й. Мілія (Франкфурт, 1622) або «Cabala, Speculum Artis et Naturae in Alchymia» С. Міхельшпахера (Аугсбург, 1654). В останньому випадку сходинки співвіднесено з 7 алхімічними операціями (Рис.4). Юнг згадує в алхіміко-містериальному контексті сходи семи планет [50, с. 348].

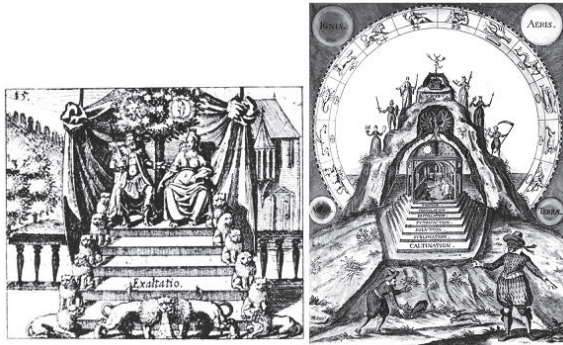


Рис. 4. Образ сходів в алхімічних гравюрах: «Philosophia Reformata» Й. Мілія (ліворуч) та «Cabala, Speculum Artis et Naturae in Alchymia» С. Міхельшпахера

Чутки про «драбини для сходження з неба фальшивого Месії» наводить у своїй хроніці львівський бургомістр Бартоломей Зіморевич, оповідаючи про спалах зарази у передмістях Львова у 1543 р. [15, с. 120].

Тема драбини неодноразово підіймається й Сковородою, наприклад в «Алфавіті...». «... безглузда нісенітниця! Драбину, що відводить від земних нищостей, повернути на сходження в безодню» [38, с. 193]. «Премудрість Божа ... наче утверджена на землі драбина стоїть» [38, с. 182].

Уявлення про Премудрість формалізуються Сковородою в притчі «Благодарний Еродій» до загальних принципів Діяння про допомогу Природі. «... все буде премудра і блаженна натура ... Усяке діло спіє під її рукою. Не заважай тільки їй, а ... відвертай перешкоди і ... дорогу їй очищай. ... Учитель і лікар – не лікар і вчитель, а тільки служитель природи, єдиної й істинної і лікувальниці, і навчительки» [34, с. 222] (Natura sanat. Medicus curat (лат.). – «Природа зціляє. Лікар лікує» – стверджує давня мудрість). В «Алфавіті...» цей постулат підкріплено латинською цитатою. «ARS PERFICIT NATURAM (Мистецтво вдосконалює природу) ... наука вдосконалює сродність. Та коли сродність не дана, то що може зробити наука? Наука є практика й навички, і є дочкою природи» [38, с. 179].

Далі ці думки розвинуто в наступний спосіб: «Хто вбиває науки й мистецтва? Несродність. ... не досить, що ти спритний і вчений. Треба бути другом покликання, а не любителем прибутку від нього» [38, с. 191]. Хоча філософ постійно виводить міркування щодо сродності в сферу морально-етичну, в цілому вони відповідають поглядам

тогочасного природознавства¹. «... чому він створив землю й воду прихиленими донизу, а повітря й вогонь спрямованими вверх? Чому вогонь поїдає все, крім вісону, чи кам'яного льону ...? ... є подібність між душею й тим ділом, до якого вона прагне, ... подібність між їжею й шлунком. «Подібне йде до подібного». ... закон сродностей. ... Що для одного створіння буває отрутою й смертю, те для іншого живою й здоров'ям» [38, с. 171-172]. Аргументація цих спостережень виглядає наївно: «Все те сродне, що природне, і симпатія означає природну схильність до дружби» [38, с. 180].

«Сродність» трактується Сковородою не лише в традиційному алхімічному розумінні – «SIMILEM AD SIMILEM DUCIT DEUS. ПОДІБНОГО ДО ПОДІБНОГО ВЕДЕ БОГ» [33, с.299] (Байка 30. Соловей, Жайворонок і Дрозд), – а й набуває рис діалектичної єдності протилежностей. «Не знайдеш дня без тьми й світла, а року без зими й тепла. ... Супротивне супротивному сприяє» [38, с. 185].

Висновки. Творчість Григорія Сковороди демонструє численні перегуки з постулатами духовної алхімії. Порівняльний аналіз свідчить, що ідеї «німецьких містиків» є або асимільованими Сковородою, або генерованими незалежно, оскільки є світоглядно близькими. Привертає увагу, що спільність мотивів та поглядів спостерігається на широкому змістовному полі – від природничих відомостей до морально-релігійних настанов, від ранніх проявів європейської духовної алхімії в творах Майстра Екгарта (XIII-XIV ст.) до їх пізніх метаморфоз у Якоба Беме (XVI-XVII ст.). Це є свідченням історичної самотності розвитку української філософської думки в алхімічному дискурсі.

Сковороді були відомі практика та цілі алхімії не лише в духовному, але й матеріальному ракурсах з природознавчими, фантастичними та шахрайськими складовими останнього.

Основні положення його філософії гармонують з тезами базисного алхімічного тексту Tabula Smaragdina легендарного Гермеса Трисмегіста. Уявлення щодо Єдності світу та загальної сили, що пронизує, єднає та регулює універсум, притаманні їм рівною мірою. Сковородинські міркування щодо сродності дозволяють широкі трактування від духовних абстракцій герметичного мистецтва до традиційних уявлень операційної алхімії та діалектичних суперечностей тогочасного природознавства.

Провідним полісемантичним символом, що безперечно є найхарактернішим репрезентантом феномена алхімії у площинах світової історії, філософії та соціокультурного буття, є Змій в його гностичному розумінні та уробонос алхімічної Єдності, циклічності, неперервності та нескінченності. Все це за змістом та формою рівною мірою

¹ Наприклад, Гольбах радить імперативно користуватися здобутками природознавчого світогляду в найширших межах. «... в усіх своїх міркуваннях людина повинна слідувати досліді та фізиці: їх порадами він повинен користуватися в своїй релігії та моралі, ... науках та мистецтвах, в своїх задоволеннях та стражданнях. Природа діє за простими одноманітними незмінними законами, пізнати які нам дозволяє досвід» [12, с. 62].

стосується системи поглядів Сковороди в їх найширшому розумінні.

Характерні для єгипетської мудрості та юдео-християнського світогляду ідеї жертви, смерті та відродження в новій якості, що було сформульовано в алхімічному спрямуванні за часів еллінізму Зосимою з Панаполіса, значною мірою присутні в сквородинських творах. На загал можна стверджувати, що в цьому аспекті погляди Зосими, Майстра Екгарта, Миколая Кузанського, Якоба Беме та Григорія Сковороди є ланками єдиної традиції.

Базові уявлення щодо чудодійного Каменя філософів та алхімічного безсмертя також фігурують у Григорія Савовича, хоча їх розуміння та способи актуалізації відмінні від інших авторів, що є персональним внеском філософа в розвиток теми. Алхімічні ж уявлення щодо Мікро- та Макрокосма в його творчості представлено в типовому вигляді.

Символ драбини у Сковороди має різні наповнення – від класики натурфілософських уявлень щодо послідовностей «матерія-форма» до сходнок матеріального чи духовного вдосконалення та врешті-решт райської брами Святого Письма.

Нарешті, актуалізоване філософом гасло «*Ans Perficet Naturam*» – «Мистецтво вдосконалює природу» – є стосовно феномена алхімії есенціальним. Алхімік прагне вдосконалення Природи, а його Мистецтво дозволяє ці прагнення реалізувати.

Список використаних джерел

1. Авраам Елеазар (2006). *Древнее химическое делание*. К.: Пор-Рояль.
2. Алхимия (1911). В кн.: *Русская энциклопедия*. Т.1 (с. 249-250). СПб.: Деятель.
3. Ангелус Силезиус (1999). *Херувимский странник*. СПб: Наука.
4. Баранович Л. (2006) 3 циклу «Про зодіак та чотири пори року». В кн.: *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. 291-301) К.: Аконт.
5. Беме Я. (1990) *Аврора, или Утренняя заря в восхождении*. Репринтное изд. 1914 г. М.: Политиздат.
6. Беме Я. (2001) Ключ. В кн.: *Герметическая космогония* (с. 170-273). СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение.
7. Братковский Д. (2006) Світ, по частинах розглянутий. В кн.: *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. 527-663). К.: Аконт.
8. Бутузов Г. (2001) Фламель, алхимия и колесо истории. В кн.: Фламель Н. *Алхимия* (с. 9-34). СПб.: Азбука, Петербургское Востоковедение.
9. Бэкон Ф. (1978) Новый Органон. В кн.: *Сочинения в 2-х тт.* Т.2 (с. 7-222). М.: Мысль.
10. Величковский И. (2006) Панегірики [Вірші до Лазаря Барановича]. В кн.: *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. 19-29). К.: Аконт.
11. Гастер М. (1901) Алхимия. В кн.: *Еврейская энциклопедия* (с. 91-98) СПб.: Брокгауз-Ефрон.
12. Гольбах П. А. (1963) Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. В кн.: *Избранные произведения в 2-х тт.* Т.1 (с. 53-685). М.: Изд-во соц.-эк. лит.
13. Дрэпер Дж. В. (1896) *История умственного развития Европы*. В 2-х тт. Т.1. К.-Х.: Южно-русское книгоиздательство.
14. Еразм Роттердамський (1993). Алхімік. В кн.: *Похвала Глупоті. Домашні бесіди* (с. 195 – 202). К.: Основи.
15. Зіморевич Б. (2002) *Потрійний Львів: Leopoldis Triplex*. Львів: Видавництво «Центр Європи».
16. Йейтс Ф. (1999) *Розенкрейцерское просвещение*. М.: Алетея, Энигма.
17. Канселье Э. (2012) Алхимия. М.: Энигма.
18. Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. (1988) Наука и религия: историко-культурный очерк. В кн.: *Христианство и наука в Западной Европе эпохи средневековья* (с. 45-125). М.: Наука.
19. Ковалинский М. І. (2005) Життя Григорія Сковороди. В кн.: Сковорода Г. *Твори: У 2-х тт.* Т.2. (с. 380-418). К.: Обереги.
20. Лукомский Л. Ю. (2001) О личности и сочинениях Гермеса Трисмегиста. В кн.: *Высокий герметизм* (с. 5-13). СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение.
21. Мейстер Экхарт (1991) *Духовные проповеди и рассуждения*. Репринтное изд. 1912 г. М.: Политиздат.
22. Михал С. (1984) *Вечный двигатель вчера и сегодня*. М.: Мир.
23. Морозов В. Н., Никаноров С. Н. (2010) Numerus и Quantitas Николая Кузанского: от неопифагорейства к «парацельсианскому повороту». В кн.: *Coincidental orproslogit: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву* (с. 362-375). СПб.: Алетея.
24. Николай Кузанский (1979) Об ученом незнании. В кн.: Николай Кузанский. *Сочинения в 2-х тт.* Т.1 (с. 48- 263). М.: Мысль.
25. Плутарх (1996). *Изида и Осирис*. К.: «УЦИММПРЕСС».
26. Рабинович В. Л. (2012) *Алхимия*. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха.
27. Родигін К., Родигін М. (2017) Модуси соціокультурного буття феномена української алхімії. *Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка*. Т. 44. (с. 268-279).
28. Родигін К. М. (2013) На межі безмежного: горизонти цілепокладання в алхімічній філософії. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. Вип. 71 (№ 4) (с. 544-549). К.: ВІР УАН.
29. Родыгин К. М., Родыгин М. Ю. (2017) Longissima via: западная алхимия в мифологическом измерении. *Aliter: Научно-теоретический журнал*. № 7 (с. 88-115).
30. Сабадвари Ф., Робинсон А. (1984) *История аналитической химии*. М.: Мир.
31. Сковорода Г. (2005) Діалог. Назва його – Потоп зміїний. В кн.: Сковорода Г. *Твори: У 2-х тт.* Т.2. (с/ 140-178). К.: Обереги.
32. 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.
33. Сковорода Г. (2017) Байки харківські. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 264-303). Львів: Terra Incognita.
34. Сковорода Г. (2017) Благодарний Еродій. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 214-241). Львів: Terra Incognita.
35. Сковорода Г. (2017) Вхідні двері до християнського доброчестя. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 14-27). Львів: Terra Incognita.
36. Сковорода Г. (2017) Нарцис. Слово про те: пізнай себе. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 28-91). Львів: Terra Incognita.
37. 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.
38. Сковорода Г. (2017) Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. В кн.: Сковорода Г. *Найкраще* (с. 136-211). Львів: Terra Incognita.
39. Сковорода Г. С. (2016) Кольцо. В кн.: Сковорода Г. С. *Повна академічна збірка творів* (с. 558-644). Х.: Видавець Савчук О. О.

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

41. Соловьев Ю. (ред) (1983) Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. Всеобщая история химии. М.: Наука.

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

43. Февр Л. (1991) Научный порыв Возрождения. В кн.: Февр Л. *Бои за историю* (с. 388-392). М.: Наука.

44. Фламель Н. (2001) *Алхимия*. СПб.: Азбука, Петербургское Востоковедение.

45. Фулканелли (2008). Тайна соборов и эзотерическое толкование герметических символов Великого Делания. М.: Энigma.

46. Центнершвер М. Г. (1927) *Очерки по истории химии*. Ленинград: Химтехиздат.

47. Чижевський Д. (2006) Сімнадцять століття в духовній історії України. В кн.: *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. 27-51). К.: Аконтіт.

48. Штрубе В. (1984) *Пути развития химии Т. 1. От первобытных времен до промышленной революции*. М.: Мир.

49. Юнг К. Г. (1996) Парацельс как врач. В кн.: Юнг К. Г. *Дух Меркурий* (с. 164-185). М.: Канон.

50. Юнг К. Г. (1997) Индивидуальный символизм сновидения в отношении к алхимии. В кн.: Юнг К. Г. *Сознание и бессознательное* (с. 336-473). СПб.: Университетская книга.

51. Юнг К. Г. (1997) *Психология и алхимия*. М.: Рефл-бук, К.: Ваклер.

52. Agrippa, Henricus Cornelius (1533). *De Occulta Philosophia*. Coloniae.

53. Albertus Magnus (1993). *Egyptian Secrets*. Montan: Kessinger Publ. Comp.

54. Berthelot M. (1885) *Les Origines de l'Alchimie*. Paris.

55. Davies M. (1991) Isaac Newton, the Alchemist. *J. Chem. Educ.*, Vol. 68, № 9. (p. 726-727).

56. Hermes Trismegistus (1702) *Tabula Smaragdina*. In: Manget, J. (ed.) *Bibliotheca Chemica Curiosa*. T. 1 (p. 380-382). Geneva.

57. Ihde A. J. (1964) Alchemy in reverse: Robert Boyle on the degradation of Gold. *Chymia*, Vol. 9 (p. 47-57). Philadelphia: Pennsylvania Univ. Press.

58. Maier M. (1617) *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti.

59. Maia Neto J. R., Pereira Maia E. C. (2002) Boyle's Carneades. *Ambix*, Vol. 49, Part 2 (p. 97-111).

60. Newman W. R. (2018) *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*. Princeton University Press.

61. Oesper R. E. (1930) Alchemy: Folly or Wisdom? *J. Chem. Educ.*, Vol. 7, No. 11 (p. 2664-2674).

62. *Regimen Sanitatis Salernitanum. Code of Health of the School of Salernum* (1871). Philadelphia.

63. Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. (2012) The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. *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 (December 2-5, 2011, St. Petersburg)* (p. 130-135). St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities.

64. Senioris Zadih filius Hamuel (1622). *Senioris Anti-quissimi Libellus*. In: *Theatrum Chemicum*. Vol. 5 (p. 219-266). Strasbourg.

65. Sheppard H. J. (1957) Gnosticism and Alchemy. *Ambix*, Vol.6, No. 2 (p. 86-101).

66. Sheppard H. J. (1962) The Ouroboros and the unity of Matter in Alchemy. *Ambix*, Vol.10., No. 2 (p. 83-96)

67. Sherwood Taylor F. (1937) The Visions of Zosimos. *Ambix*, Vol. 1, No. 1 (p. 88-92).

68. Titley A. F. (1937) The Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Alchemy. *Ambix*, Vol.I, No. 1 (p. 67-69).

References

1. Abraham Eleazar (2006). *Drevnee khimicheskoe delanie*. Kyiv: Port-Royal. (The Ancient Chymical Work)

2. Alkhimiia (1911). In: *Russkaya entsiklopediya*. T.1 (p. 249-250). Saint Petersburg: Deyatel. (Alchemy. In: The Russian Encyclopedia)

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

4. Baranovych L. (2006) Z tsykladu «Pro zodiak ta chotyry pory roku». In: *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. 291-301). Kyiv: Akonit. (From the cycle “On Zodiac and Four Seasons”. 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)

5. Boehme J. (1990) *Avrora, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdennii. Reprintnoe izdanie 1914 g.* M.: Politizdat. (Aurora, or Rising Dawn)

6. Boehme J. (2001) Klyuch. In: *Germeticheskaya kosmogoniya* (p. 170-273). Saint Petersburg.: Azbuka; Peterburgskoye Vostokovedenie. (The Key. In: Hermetic Cosmogony)

7. Bratkovskii D. (2006) Svit, po chastynakh rozghlianyty. In: *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. 527-663). Kyiv: Akonit. (The World Considered by Parts. 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)

8. Butuzov G. (2001) Flamel, alkhimiya i koleso istorii. In: Flamel N. *Alkhimiya*. Saint Petersburg.: Azbuka; Peterburgskoye Vostokovedenie. (Flamel, Alchemy and the Wheel of the History. In: Alchemy)

9. Bacon F. (1978) Novyi Organon. In: *Sochineniya v 2-kh tt. T. 2*. (p. 7-222). Moscow: Mysl. (Novum Organum. In: Works in 2 vols. Vol. 2)

10. Velychkovskii I. (2006) Panehiryky [Virshi do Lazaria Baranovycha]. In: *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. 19-29). Kyiv: Akonit. (Panegyrics [poems to Lazar Baranovych]. 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)

11. Gaster M. (1901) Alkhimiya. In: *Evrejskaya entsiklopediya* (p. 91-98) Saint Petersburg: Brockhaus – Efron.

12. Holbach P. H. (1963) Sistema prirody, ili O zakonakh mira fizicheskogo i mira dukhovnogo. In: *Izbrannye proizvedeniya v 2-h tt. T.1* (p. 53-685). Moscow: Izdatelstvo sotsialno-ekonomicheskoy literatury. (The System of Nature or, the Laws of the Moral and Physical World. In: Selected Works in 2 vols. Vol. 1)

13. 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)

14. Erasmus of Rotterdam (1993). Alkhimik. In: *Pokhvala Hlupoti. Domashni besidy* (p. 195 – 202). Kyiv: Osnovy. (The Alchemist. In: The Praise of Folly. Colloquies)

15. Zimorowic B. (2002) *Potriiny Lviv: Leopoldis Triplex*. Lviv: Vydavnytstvo “Tsentr Evropy”. (The Triple Lviv)

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

17. Canseliet E. (2012) *Alkhimiya*. Moscow: Enigma. (Alchemy)
18. Kimelev Yu. A., Polyakova N. L. (1988) Nauka i religiya: istoriko-kulturnyi ocherk. In: *Khristianstvo i nauka v Zapadnoy Evrope epokhi srednevekovya* (с. 45-125). Moscow: Nauka. (The Science and the Religion: A Historical and Cultural Overview. In: The Christianity and the Science in the Medieval Western Europe)
19. 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 Hryhorii Skovoroda. In: Works. In 2 vols. Vol. 2)
20. Lukomskiy L. Yu. (2001) O lichnosti i sochineniyakh Germesa Trismegista. In: *Vysokij germetizm* (p. 5-13). Saint Petersburg: Azbuka; Peterburgskoye Vostokovedenie. (On the Personality and Works of Hermes Trismegistus. In: Higher Hermeticism)
21. Meister Eckhart (1991). *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya. Reprintnoye izdaniye 1912 g.* Moscow: Politizdat. (Spiritual Preaches and Discourses)
22. Michal S. (1984) *Vechnyi dvigatel vchera i segodnya*. Moscow: Mir. (Perpetual Motion Machine Then and Now)
23. Morozov V. N., Nikanorov S. N. (2010) Numerus i Quantitas Nikolaya Kuzanskogo: ot neopifagoreistva k "paratselsianskomu povorotu". In: *Coincidentia oppositorum: ot Nikolaya Kuzanskogo k Nikolayu Berdyayevu* (p. 362-375). Saint Petersburg: Aletheia. (Numerus and Quantitas of Nicholas of Cusa: from Neo-Pythagoreism to the "Paracelsian Turn". In: *Coincidentia Oppositorum: from Nicholas of Cusa to Nikolai Berdyayev*)
24. Nicholas of Cusa (1979) Ob uchenom neznanii. In: *Sochineniya v 2-kh tt. T.1* (p. 48-263). Moscow: Mysl. (On Learned Ignorance. In: Works in 2 vols. Vol. 1)
25. Plutarch (1996). *Isida i Osiris*. Kyiv: "UTsIMM-Press". (Isis and Osiris)
26. Rabinovich V. L. (2012) *Alkhimiya*. Saint Petersburg: Izdatelstvo Ivana Limbakha. (Alchemy)
27. 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)
28. Rodyhin K. M. (2013) Na mezhi bezmezhnoho: horyzonty tsilepokladannia v alkhimichnii filosofii. *Hileia: naukovyi visnyk. Zbirnyk naukovykh prats. 71 (№ 4)* (p. 544-549). Kyiv: VIR UAN. (On the Threshold of the Infinite: the Goal-Setting Horizons of the Alchemical Philosophy)
29. Rodyhin K. M., Rodyhin M. Yu. (2017) Zapadnaya alkhimiya v mifologicheskoy izmerenii. *Aliter: Nauchno-teoreticheskij zhurnal*. № 7 (p. 88-115). (Longissima via: Western Alchemy within its Mythological Dimension)
30. Szabadvary F., Robinson A. (1984) *Istoriya analiticheskoy khimii*. Moscow: Mir. (The History of Analytical Chemistry)
31. Skovoroda H. (2005) Dialoh. Nazva yoho – Potop zmiinyi. 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)
32. Skovoroda H. (2005) Knyzhechka, shcho nazyvaietsia Silenus Alcibiadis, tobo 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)
33. Skovoroda H. (2017) Baiky kharkivski. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 264-303). Lviv: Terra Incognita. (The Kharkiv Fables. In: The Best Works)
34. Skovoroda H. (2017) Blahodarnyi Erodii. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 214-241). Lviv: Terra Incognita. (Thankful Erodus. In: The Best Works)
35. Skovoroda H. (2017) Vkhidni dveri do khrystianskoho dobrochestia. In: Skovoroda H. *Naikrashche* (p. 14-27). Lviv: Terra Incognita. (An Entrance to Christian Piety. In: The Best Works)
36. 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)
37. 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)
38. Skovoroda H. (2017) Rozмова, shcho nazyvaietsia 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)
39. Skovoroda H. S. (2016) Koltso. In: Skovoroda H. S. *Povna akademichna zbirka tvoriv* (p. 558-644). Kharkiv: Vydavets Savchuk O. O. (The Ring. In: Full Academic Collection of Works)
40. 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)
41. Solovyov Yu. (ed.) (1983) Vozniknovenie i razvitie khimii s drevneyshikh vremen do XVII veka. Vseobshchaya istoriya khimii. Moscow: Nauka. (The Origin and Development of Chemistry from the Ancient Times till the 17th Century. The General History of Chemistry)
42. Ushkalov L. (2016) Hryhoriia Skovoroda. In: Skovoroda H. S. *Povna akademichna zbirka tvoriv* (p. 9-48). Kharkiv: Vydavets Savchuk O. O. (Hryhorii Skovoroda. In: Full Academic Collection of Works)
43. Febvre L. (1991) Nauchnyi poriv Vozrozhdeniya. In: Febvre L. *Boi za istoriyu* (p. 388-392). Moscow: Nauka. (Scientific Impulse of the Renaissance. In: Combats for History)
44. Flamel N. (2001) *Alkhimiya*. Saint Petersburg: Azbuka; Peterburgskoye Vostokovedenie. (Alchemy)
45. Fulcanelli (2008). *Tayna soborov i ezotericheskoe tolkovanie germeticheskikh simvolov Velikogo Delaniya*. Moscow: Enigma. (The Mystery of the Cathedrals. Esoteric Interpretation of the Hermetic Symbols of The Great Work)
46. Centnerszwer M. G. (1927) *Ocherki po istorii khimii*. Leningrad: Khimtekhnizdat. (Essays on the History of Chemistry)
47. Chyzhevskii D. (2006) Simnadtsiate stolittia v dukhovnii istorii Ukrainy. In: *Slovo mnohotinne: 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. 27-51). Kyiv: Akonit. (The 17th Century in the Spiritual History of Ukraine. 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)
48. Strube W. (1984) *Puti razvitiya khimii. T. 1. Ot pervobytnykh vremen do promyshlennoy revolyutsii*. Moscow: Mir. (Development Ways of Chemistry. Vol. 1. From Primitive Times till the Industrial Revolution)
49. Jung C. G. (1996) *Paratsels kak vrach*. In: Jung C. G. *Dukh Merkurii* (p. 164-185). Moscow: Kanon. (Paracelsus as a Physician. In: Spirit Mercurius)
50. Jung C. G. (1997) Individualnyi simvolizm snovideniya v otnoshenii k alkhimii. In: Jung C. G. *Soznanie i bessoznatelnoe* (p. 336-473). Saint Petersburg: Universitetskaya kniga. (Individual Dream Symbolism in its Relation to Alchemy. In: Consciousness and the Unconscious)
51. Jung C. G. (1997) *Psikhologiya i alkhimiya*. Moscow: Refl-buk, Kyiv: Vakler. (Psychology and Alchemy)
52. Agrippa, Henricus Cornelius (1533). *De Occulta Philosophia*. Coloniae.
53. Albertus Magnus (1993). *Egyptian Secrets*. Montana: Kessinger Publ. Comp.
54. Berthelot M. (1885) *Les Origines de l'Alchimie*. Paris.
55. Davies M. (1991) Isaac Newton, the Alchemist. *J. Chem. Educ.*, Vol. 68, № 9. (p. 726-727).
56. Hermes Trismegistus (1702) *Tabula Smaragdina*. In: Manget J. (ed.) *Bibliotheca Chemica Curiosa*. T. 1 (p. 380-382). Geneva.

57. Ihde A. J. (1964) Alchemy in reverse: Robert Boyle on the degradation of Gold. *Chymia*, Vol. 9 (p. 47-57). Philadelphia: Pennsylvania Univ. Press.
58. Maier M. (1617) *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti.
59. Maia Neto J. R., Pereira Maia E. C. (2002) Boyle's Carneades. *Ambix*, Vol. 49, Part 2 (p. 97-111).
60. Newman W. R. (2018) *Newton the Alchemist: Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*. Princeton University Press.
61. Oesper R. E. (1930) Alchemy: Folly or Wisdom? *J. Chem. Educ.*, Vol. 7, No. 11 (p. 2664-2674).
62. *Regimen Sanitatis Salernitanum. Code of Health of the School of Salerno* (1871). Philadelphia.
63. Rodygin K. M., Rodygin M. Yu. (2012) The Adaptability and Sociocultural Lability of Scientia Immutabilis. *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 (December 2-5, 2011, St. Petersburg)* (p. 130-135). St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities.
64. Senior Zedith filius Hamuel (1622). Senioris Antiquissimi Libellus. In: *Theatrum Chemicum*. Vol. 5 (p. 219-266). Strasbourg.
65. Sheppard H. J. (1957) Gnosticism and Alchemy. *Ambix*, Vol.6, No. 2 (p. 86-101).
66. Sheppard H. J. (1962) The Ouroboros and the unity of Matter in Alchemy. *Ambix*, Vol.10., No. 2 (p. 83-96)
67. Sherwood Taylor F. (1937) The Visions of Zosimos. *Ambix*, Vol. 1, No. 1 (p. 88-92).
68. Titley A. F. (1937) The Macrocosm and Microcosm in Mediaeval Alchemy. *Ambix*, Vol.I, No. 1 (p. 67-69).