

тяг до особистого самоудосконалення все більш заступає стремління до поліпшення громадських підвалин життя, ідеал особистого спасення задоволенням в правді і добрі дає місце ідеалові соціальної правди і справедливості. Марко-Вовчок робить значний крок од форми Квітчиних творів до більш сучасної літературної форми, дальші письменники ще більш удосконалюють її художню манеру, але у всіх їх дає себе виразно пізнати душевний лад, в якому уважне око завжди розгледить слід Сковородинської спадщини, хоч і значно модифікованої згідно з новими умовами нового часу... А часом, як от наприклад у Леоніда Глібова, улюблене навчання — „любіте щиро правдоньку“ звучить таки просто як римована теза мандрованого філософа, як цілком Сковородинською єсть у нього і вся „наука“, що доводить потребу „жити по правді“... І вже зовсім у сучасного художника Коцюбинського — в „П'ятизлотнику“ Хома і Хима знов дають образ людей, в душі яких живе заповіт Сковорода шукати щастя в задоволенні в правді і добрі... А чи не того ж „задоволення“ шукає в решті решт і „товариш Кирило“ („В дорозі“), тільки по своєму розуміючи „правду і до-

бро“, як вірність вічному — „ти мусиш“? Чи не бажання того ж таки „задоволення“ помагає йому уникнути небезпеки впасти в своєрідний гріх „аббата Мурре“? Життя різноманітне й складне, але під одежою, зовсім несхожою, стріваємо часто однаковий психологічний ґрунт, на якому відбуваються людські вчинки...

Великий вплив мандрованого філософа позначається на всьому розвитку нової української літератури. Його „абстрактні постулати“ була формою, в якій смутний час руїни українського національного життя тільки й міг „прийти“ ідеали, що давали якийсь рятунок перед лицем невблаганих руйнуючих сил, і в першу чергу вони були засвоєні художньою літературою, яка стала осередком національного життя, його живчиком... Відношення до них змінювались і модифікувались, але в цілому їх основний настрій зберігся аж до наших часів. І весь демократизм української літератури виріс з зерна філософії Сковороди. Коли де в чому модифікація з першого погляду пішла часом остільки далеко, що дослідник не зразу пізнає первооснову, треба згадати, що дерево несхоже з тими коріннями, з яких воно росте...

В. П. ПЕТРОВ.

Література про Сковороду.

1.

В цьому огляді ми гадаємо звернути увагу не стільки на критичне дослідження джерел „Сковородознавства“¹⁾ та на бібліографію²⁾, скільки на „проблему Сковорода“, як ставили її дослідники на протязі XIX-го століття. Дійсно бо життя письменника це не „дати народження й смерті“, але життя його, як „факта літератури“, в критичнім письменстві. Так і Сковорода живе для нас не сам в собі, а в „підходах“ до нього тих чи інших дослідників.

2.

Основним перводжерелом наших відомостей про Сковороду являється твір скла-

дений його учнем М. Ковалінським: „Жизнь Григорія Сковороды. Писана 1734 года въ древнемъ вкусѣ“.³⁾ Цим твором користувались всі пізніші біографи Сковороди, — Ів. Снегирев, Аскоченський, Данилевський, ак. Багалій, В. Ери, — одним словом всі, хто писав про нього.

В оповіданні Ковалінського — весь Сковорода. І коли Сковороду можна назвати „українським Сократом“, то, без сумніву, його Платоном був Ковалінський; бо тільки од останнього, так само, як од Кеєнофонта та Платона про Сократа, знаємо ми про Сковороду. „Жизнь Гр. Сковороды“ Ковалінського, подібно Платонівській „Апології Сократа“, це — мистецький портрет, намальований великим майстром і містом.

¹⁾ Таке дослідження ми маємо в ак. Д. Багалія: „Критико-библіографическая статья“ — „Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о немъ“, — в ювілейнім виданні творів Сковороди т. I. Харків 1894, ст. I—LXIII.

²⁾ Див. Л. Чижицький: „Г. С. Сковорода. Библиографическіе о немъ матеріали“. Од. 1913.

³⁾ Вперше й було надруковано проф. М. Сумцовим в „Кіев. Стар.“ 1886 р. кн. IX; в другий раз в „Сочиненияхъ Г. С. Сковороды“ X. 1894, ст. 1—40; в третє в „Собр. соч. Г. С. Сковороды під ред. В. В. Бонч-Бруевича (СПБ. 1912 р., ст. 1—43.)

„Апологию Сократа“, писану Платоном, Т. Гомперц назвав „стилізованою правдою“; правдою, але у всякім разі, стилізованою уявляється нам і оця платонізована і містизована „Жизнь Гр. Сковорода“, писана, як каже сам автор, „въ древнемъ вкусѣ“. „Это“, каже про цю біографію Сковорода московський філософ Ерн,—„можно сказать, *мистическая генеалогія* великаго старца, набросанная любящей рукой человека, ближе всѣхъ его знавшаго“. Справді, Сковорода для Ковалінського „былъ прозорливъ (во плоти ангелъ, Богочеловѣкъ)“, „царь уединенный“, „священникъ Божій“, „Мудрый і Праведный“, „стражъ Истины и Вѣчности“, „поставленный между вѣчностью и временемъ“, містагор і гіерофант.

Тільки романтики про Новалиса або Блок про Вол. Соловйова писали так, як Ковалінський про Сковороду!

Надто добрим учнем свого вчителя був Ковалінський, щоб забути, що тимчасове і зовнішнє уявляє собою „тлѣнь, сѣно, вѣтошь, ничто“. А тому, складаючи біографію вчителя, він не думав говорити про зовнішнє і тимчасове, про факти, як такі, про *історичні* факти! Ні—він писав про вічне і для вічності, *sub specie aeternitatis*. І за-для вічного знищено було історичне.

Те, що розказав нам Ковалінський, це тільки житіє, легенда, подібна, повторюю, тій, яку зложив Платон про Сократа. Особливості підходу Ковалінського до Сковорода примушують нас рахувати „Життя Г. Сковорода“ не тільки історичним джерелом про Сковороду, а ще й художнім літературним твором, на якому відбилися містичні настрої XVIII ст. Бєть принада священої царствености, гієратичної урочистости в цім *побожнім* життєписі, писанім трохи вже пристарілою, але простою та спокійною, своєрідною мовою.

3.

Звістєв, які подає Ковалінський, трохи доповнюютьсѣ споминами Гесс де-Кальве та Ів. Вернета, надрукованими в „Украинскомъ Вѣстникѣ“ 1817 р., ч. VI.—Рахуючи Сковороду досить близьким до стоїків і Діогена, Гесс де-Кальве називає його містиком: „Онъ былъ нѣсколько склоненъ къ мистицѣ. Обильное воображеніе вело его нерѣдко въ область изступленія“. В стані екстатичної „изступленности“ Сковорода знав „видѣнія“, і подібно до Сократа мав свого особливого і особистого демона; бував „восхищаемъ“ в ангельські сфери, і таємні передчування відкривали перед ним будучину.

„Въ странномъ и дикомъ образѣ жизни, въ безкорыстїи и въ нѣкоторомъ родѣ брюзгливости и мизантропїи“ Ів. Вернет рівняє Сковороду з Ж. Ж. Руссо. „Истина въ его устахъ, не будучи прикрита прїятною завѣсою скромности, снисхожденія и ласковости оскорбляла исправляемаго“. Суворий та іроничний, він виявляв свої думки з гострою жорстокістю, неприємною для слухачів. Вернета, напр., він назвав „мущиною съ бабьимъ умомъ и дамскимъ секретаремъ“. Сковорода докоряв, виходив з себе, цитував св. Письмо, тлумачив тексти, посилавсь на давніх мудреців, гнівавсь, мало не лавав своїх слухачів: „Я не знаю“ пише Вернет,—„какъ онъ успѣлъ внушить своимъ ученикамъ привязанность къ себѣ“. Сковорода старавсь вивести з байдужости, зворухнути внутрішнє, примусити зазирнуть в безодню своєї душі. Він лякав, *вимагав* вірити і не переносив, згідно з свідомством Вернета, „никакого противорѣчія“. „Слѣпого повиновенія требовалъ онъ отъ слушающихъ его (*magister dixit*)!“

Таким малює він сам себе в „діалогах“; таким ми його бачимо і в споминах Вернета, в цій статті ображеного автора про „отреченну“ людину.

4.

Од споминів, на котрих почуваються відгуки життя, життєвих суперечок, особистих відносин, приходимо до Сковорода, як „факта літератури“.

Перші визнали його „своїм“ масоні; в їхньому „Сіонскомъ Вѣстникѣ“ видруковано було Сковородинську „Начальную дверь, къ христіанскому добронравію“, як твір, очевидно, містично-масонської літератури.⁴⁾

Це видання було першою ластівкою „весни“ Сковорода. Добою його відродження стали 20—40 р.р. епохи панування романтичних настроїв.

Романтики, шукаючи „коріння“ („началь“), відкрили того, хто справді був *пре-романтиком*, коли дозволено мені буде вжити цей термін, що характеризує де-які риси творчости Сковорода.

Біографічна стаття Ів. Снегирева, („Отеч. Зап.“ 1823 р. ч. 16); „Отрывки изъ записокъ о старцѣ Григоріѣ, украинскомъ философѣ“ Ів. Срезневського („Утрен. Звѣзда“. Харьк. 1833.); його-ж оповідання з

⁴⁾ Про масонство Сковорода див. у М. Сумцова (Кієв. Стар. 1886 р. вересень), а також в статті С. Єфремова: „Масонство на Україні“ в „Нашому Минувшому“, 1919, ч. III.

життя Сковороди „Майоръ“ („Моск. Набл.“ 1836 р.); „Историко-критический очеркъ“ Хиждеу в „Телескопі“ 1835 р. ч. XXVI; відділ в 6-ій ч. „Історія філософій“ арх. Гавріїла; видання 5-ти творів Сковороди 1837—1839 р., зроблене „Моск. Комитетомъ Человѣколюбиваго Общества“; листи Сковороди в „Молодику“ 1843; передрук в „Москвитянинѣ“ (1842 р. ч. I) „Преддверія Г. С. Сковороди“, — твору, раніш виданого в „Сіон. Вѣст.“ і т. и., — ось праці, які показують живий інтерес романтичної доби до Сковороди, що проблему індивідуалізма („самосвідомість, як Богосвідомість і Богосвідомість, як самосвідомість“) зробив метою свого життя і змістом своєї творчості.

„Человѣкомъ съ умомъ, подавленнымъ мистицизмомъ, вѣчно пасмурнымъ, вѣчно одинокимъ, своеобразнымъ, себялюбивымъ,“ — малює Сковороду Срезневський в своїх „Записках“, підкреслюючи „ледяное чувство отчужденія отъ людей и свѣта“. „Что жизнь?“ — питав філософ і відповідав сумною фразою, достойною Е. Т. А. Гофмана: „То сонъ турка, упоєнаго опіумомъ, сонъ страшный — и голова болитъ отъ него и сердце стнетъ“.

5.

Найліпше відчуваємо „преромантизм“ Сковороди в праці Хиждеу, про котру він писав: „Предлагаемая статья есть краткое (афористическое) извлечение изъ рукописи: Gregor Skoworoda's Lebenswandel und Wirkungskreis, oder historisch kritisch Würdigung seiner Schriften, als Beitrag zu einer Geschichte der slavischen Volksweisheit, in Briefen an Joh. Jos. Görres, professor an der Universität zu München“. Звязок праці про Сковороду з Герресом ⁵⁾ видається нам фактом дуже цікавим, на котрий дослідувачі не звернули ще уваги, і котрий вказує про те на особливу концепцію нашого філософа. Коли Геррес міг зацікавитись Сковородою, то тільки з того боку, з якого романтики інтересувались Беме чи Сведенборгом, цими представниками містичного преромантизму.

Самому Хиждеу Сковорода уявлявся в світі еліністичного містицизму, і він, слідом за Ковалінським, „платонизував“ Сковороду, стилізуючи його під Сократа. „Жизнь Сковороды и Сократа развивалась изъ тѣхъ же самыхъ началъ — энтузіазма и ироніи,“ —

писав Хиждеу, трактуючи Сковороду й Сократа в термінах звичайно романтичних: ентузіазм і іронія. Він повторював вчення Фр. Шлегеля про іронію та її відношення до ентузіазму, коли висловлювався: „Иронія Сковороды была большею частью прикрытіемъ его энтузіазма; ея игривая молнійна жизнь всего чаще тогда отражалась, когда преломляла высшую степень восторга“.

Однаковий гносеологічний принцип — самопізнання — знаходив критик у Сковороди й Сократа. „Подобно Сократу, толковавшему для греческаго народа текстъ чело-вѣческой природы по гаданіямъ здраваго смысла, Сковорода изъяснялъ русскому простонародію тотъ же текстъ, но по откровеніямъ небеснаго разума“. Філософія Сократа — природна, філософія Сковороди — філософія об'явлення, — хоче сказати Хиждеу. Справжня філософія, згідно Шеллінгу, мусить бути християнською філософією, „філософією Откровенія“. Цю вищу філософію, цю „православну“ систему, якої шукали романтики 40 р., бажаючи відродження науки Батьків Церкви і знайшов Хиждеу, як раз у Сковороди в його „філософії Откровенія“. Цей підход відновлено було, до речі сказати, Вол. Ерном в його неоромантичній книжці про Сковороду.

З Хиждеу починається також протилежна громадсько-народницька концепція Сковороди. „Народність у романтика Хиждеу має містичне значіння: він не сумнівався, що Сковороду і Сократа було „свѣтше“ покликано „бути наставникомъ народа“. Але у пізніших дослідників, починаючи Данилевським і кінчаючи Єфіменковою та С. Єфремовим, цей термін („наставник народу“) набуває значіння громадсько-політичного. С. Єфремову, напр., важить найбільш в Сковороді не наука його, а те, як „Сковорода ставився до рідного краю й народа.“⁶⁾

6.

Те, що було для Хиждеу чи арх. Гавріїла тайною, більше того, „священою“ тайною, це робиться пізніш тільки анекдотом, як напр., у Баталина („Анекдоты о Ск.“), у Срезневського („Майоръ“) і др.

Темрога mutantur... Для Ковалінського „анекдоти про Сковороду“, як „анекдоти про ап. Павла“ звучали-б блюзнірством.

⁵⁾ Науку Сковороди з його принципом: „Блаженъ Богъ, что нужно сдѣлать нетруднымъ, а трудное ненужнымъ“, — д. Єфремов характеризує, як етичний гедонизм. Цей „етичний гедонизм“ здається нам дуже близьким до прагматизму Джемса і його тезисів: „ми знаємо тільки те, що нам треба знати“ і „нетиное — благоє“.

⁶⁾ Геррес — відомий німецький романтик, теоретик реакції, професор історії, для якого історія була величним еносом слова Божого, автор книжки „Християнська містика“.

Коли не анекдотом уявляється Сковорода Данилевському⁷⁾, то все-ж таки тільки цікавим фактом екзотичного побуту „живописної“ України XVIII ст.—поруч з ідеалізованим борцем за правду розбійником Гаркушею. Релігійно-філософічне єство, „вселенська ідея“ Сковороди, котра була так дорога Хиждеу, йому байдужа. Він інтересується своєрідною авантюрно-мандрівною, такою різноманітною біографією, а гносеологію Сковороди оцінює трохи не так, як Гоголь оцінював „філософію“ „філософа Хомы Брута“.

Данилевський не видав-би творів Сковороди, сумніваючись, щоб хто-небудь став їх читати. Здається часом, що він і сам їх не читав; він ніколи не цитує творів Сковороди і зовсім не звертає уваги на його науку, на ці „духовныя уместованія, для насъ не имѣющія ровно никакого значенія“. Він певний, що їх не читали й сучасники Сковороди: „Тѣ немногіе досужіе люди, которые списывали произведенія Сковороды, иногда сами не понимая, списывали и держали ихъ *просто*, какъ произведенія человека страннаго, причудливаго, непонятнаго, о которомъ ходило столько споровъ и толковъ“.

Так, це—„просто“: од цієї „простоти“ не далеко й до Всев. Крестовського, котрий, рецензуючи в „Русскомъ Словѣ“ видання 1861 р. творів Сковороди⁸⁾, писав ніби з подивом: „Для чего и для кого неизвѣстный издатель Сковороды издавалъ въ свѣтъ всю эту схоластическую ерунду, семинарскую мертвечину? Кому какое до нея было дѣло? Что за надобность вдругъ случилась у насъ въ Сковородѣ?“

60-м рокам, для котрих „фізіологія“ „Петербуржскихъ трущоб“ була дійсністю, а психологія „Мудрого й Праведного“ простою вигадкою, Сковорода був не потрібний. „Ангель во плоти“, „стоящій на грані вѣчнаго и временнаго“ здавався не можливим. „Сковорода со своими произведеніями“, стверджував Данилевський „не существовалъ и не существуетъ“.

Про кого-ж він тоді писав?

„Мы смотримъ“, читаємо у Данилевського,—„на Сковороду, какъ на человека

общественнаго—дѣльца и бойца своего времени“. „Терминъ *дѣлецъ*“ — відповідає ак. Д. Багалій з приводу цієї концепції Данилевського—„покажется очень страннымъ по отношению къ человеку, который сознательно ушелъ отъ міра и весь смыслъ своей жизни выразилъ въ оставленіи имъ же самимъ для себя эпитафіи: „міръ меня ловилъ, но не поймалъ“. З свого боку думаю, що трактовка Сковороди, як громадського діяча, більш метафізична, ніж метафізика Ковалінського, бо це дійсно *meta ta physika* в першому значінні цього терміна: те, що по-за природою, по той бік існуючого, *за* Сковородою.

7.

Данилевським закінчується перший — *біографічний* — період студіювання Сковороди. Сковородою майже зовсім перестали цікавитись, і час до 90-х років являється часом занепаду.

Добою нового відродження, правда ювілейного, трохи офіційного, але все ж таки відродження, стали 90-ті роки, коли ак. Д. Багалій видав в 1894 році: „Сочиненія Г. С. Сковороды. Юбилейное изданіе (1794—1894 годъ). 7-й томъ Сборника Харьк. Ист. - Филол. О-ва. Харьковъ. 1894, ст. СХХХІ+352“⁹⁾.

В передмові до зібрання творів він подав дуже гарний розгляд критичної літератури про Сковороду, а в „Кіевской Старинѣ“ (1895 р. кн. 2, 3, 6) умістив статтю, в якій переказав зміст „християнської філософії“ Сковороди. Не раз і потім писав ак. Багалій про Сковороду, і в останній його праці „Історії Слободської України“, Х. 1918, в во „Союз“ біля 20-ти сторінок присвячено нашому філософу.

Ми зупинимось трохи на оцінці Сковороди, що подає тут д. Багалій: „На мій власний погляд“, пише він в „Історії Слоб. України“, Г. С. Сковорода був релігійним мислителем, котрий хотів обновили християнську церкву, як колись обновили католицьку церкву її реформатор Лютер, утворивши лютеранську віру“.

Ні, Сковорода ніколи не був „Лютером Православія“, „ієрєсархом на зразок ин-

7) Г. П. Данилевський (Орест Халявський): „Г. С. Сковорода“ „Основа“. 1862. № 8—9; те-ж в „Сочиненіяхъ Г. П. Данилевскаго“ т. XXI. 1901 р. „Украинская Старина“.

8) Сочиненія въ стихахъ и прозѣ Г. С. Сковороды съ его портретомъ и почеркомъ его руки. С.П.Б. MDCCCLXI, 312 ст. в 32-ю долю листа. Изданіе Пб. кн-ца Лисенкова.

9) Повніше видання зроблено В. Бонч-Бруевичем: „Матеріали къ исторіи русскаго сектанства и старообрядчества подъ ред. В. Бончъ-Бруевича. В. V. Собр. Соч. Г. С. Сковороды т. I. СПб. 1912, ст. XV+542“. Але видання творів Сковороди, як матеріалів для сектантології, вважаємо непорозумінням, а порівняння текстів Сковороди з думками сектантів—фантастичними.

ших ієрєсіархів З. Європи", та здається, і не хотів бути. Для цього він був занадто самотнім і внутрішнім мислителем! Типовий преромантик, він бездомним мандрівником все своє життя шукав Нового Града, був мрійником, пророком Нової Церкви, її Іоанном—не Петром і не Лютером. Сковорода не зробив навіть спроби накидати хоч план, схему (подібно до бл. Августина) *Civitatis Dei*.

Гезіс д. Багалія тим більш неприйомний, що і А. Лебедев (Київ. Ст. XI кн. 1894; те-ж в „Вопр. Фил. і Пс.“) і д. Крвожук („Вѣра и Разумъ“ 1901 р., серпень, вересень, жовтень) вказали на зв'язки „єретичних“ думок Сковороди з традиціями православного Богословія.

8.

З досить великої ювілейної літератури, минаючи легкі й жваві, але безпідставні ескізи О. Я. Єфименкової, розглянемо тільки ліпшу з студій над творчістю Сковороди, статтю проф. Зеленогорського про генезіс філософського світогляду нашого письменника¹⁰). Джерела філософії Сковороди він знаходить у Филона Іудея, у котрого позичив Сковорода алегоричний метод пояснення Біблії, свій платонізм та стоїцизм.

В цім грандіознім синтезі Елади, Рима та Іудеї, синтезі всесвітніх ідеологій, тотожнім у Сковороди і Филона, єсть розмах, широкі обрії, сміливість і міць. Елінізованим іудеем, що засвоїв християнську науку, був Филон Олександрійський, іудайзованим християнином, що засвоїв собі елінізм, був Сковорода. Вони—подібні! Цю паралель, проведену д. Зеленогорським, ми приймаємо, цілком, не згоджуючись, однак, з тим його твердженням, що Сковорода позичив цей синтез у Филона. Адже ж проф. Зеленогорський, сам не помічаючи того, руйнує свою гіпотезу. Так, коли він пише про засвоєння Сковородою елементів, з котрих складався синкретичний світогляд Филона, цеб-то філософії Платона і стоїків, та біблійного вчення про Бога, — він обмежує свої висновки припущенням, що стоїцизм міг бути запозичений Сковородою од Плутарха то Цицерона. З філософією Платона ознайомився Сковорода (і це підкреслює сам Зеленогорський) з творів самого Платона. Що ж до біблійного вчення про Бога, то гадка професора, ніби-то воно було взято од Филона, видається мені *lapsus'ом*. Для чого

Сковороді треба було студіювати Филона, щоб пізнати те, що він ще дитиною вивчив з катехизиса?

Таким чином, коли Сковорода стоїцизм узяв од Цицерона, платонізм і вчення про Бога безпосереднє з Біблії і Платона, то й до їх синтезу міг він прийти не через Филона, а яким-небудь иншим шляхом.

До речі, синтез платонізму, алегоричного біблеїзму та християнства характеризує не тільки Филона, а цілу низку мислителів, сучасних Сковороді. Найвидатіші містики XVIII ст., як Сведенборг і С.-Мартен були платоніками і їх містичний елінізм єсть моментом необхідним в неокласицизмі.

Проф. Зеленогорський в бажанні „філонізувати“ Сковороду негативно ставиться до думки про зв'язок Сковороди з сучасністю. Утворюючи особливий метод відокремлення автора від сучасности, Зеленогорський припускає чистоту еліністичних реценцій Сковороди. Ми, навпаки, думаємо, що елінізм Сковороди в значній мірі був класицизм XVIII ст. Ми дивимось, слідом за Карлейлем на XVIII-й вік не тільки як на епоху скептицизма та „шарлатанства“ Вольтера та Каліостро, а як вік „героїв і пророків“, Джонсона, Руссо і Борнеа, як вік Сведенборга й Сен-Мартена з їх глибоким символізмом і наївно-реалістичним містицизмом.

9.

Закінчуючи наш огляд, ми вкажемо ще на цінну і оригінальну монографію про Сковороду Вол. Ерна¹¹), представника московського неослав'янофільства і проповідника „східньо-християнського логизма“. Написана схвильовано, книжка Ерна не єсть історичний твір і несе на собі багато історичних помилок, на котрі було вказано, трохи правда поверхого, проф. М. Сумцовим¹²).

За браком місця, ми дамо тільки загальний нарис підхода Ерна до Сковороди.

А підход дуже своєрідний! Ери відновляє платонізовану легенду, утворену Ковалінським, і розглядає біографію Сковороди в космічній аспект, обертаючи біографію в метафізичне оповідання. Вже Ковалінський „майже ігнорував людські риси Сковороди“, — Ери не знав їх зовсім. Він каже про те, що було „до фізического рождения Сковороды въ метафизической глубині

¹¹) В. Ернъ. Григорій Саввичъ Сковорода. Жизнь и учение. Изд. Путь. М. 1913, ст. 312.

¹²) М. Сумцов: Сковорода і Ери. Літ.-Наук. Вістн. 1918 р. кн. I. про „поверховий“ характер цієї критики див. у П. Филиповича („Книгарь“, ч. 21, ст. 1360—7).

¹⁰) Философія Г. С. Сковороды, украинскаго философа XVIII ст. „Вопр. Фил. и Псих.“ 1894, кн. 3 і 4.

космічного бытія", стверджуючи те, що „душа Сковорода родилась въ нѣдрахъ космической жизни, понимаемой, какъ откровеніе божественнаго логоса". Взагалі, Сковорода для Ерна — „факт східньо-христіянського логизма"... Вслід Ковалінському він підкреслює в Сковороді елементи стихійної демоничності, що наближали Сковороду до сверхчоловіка, робили з нього Богочоловіка. Пишучи, таким чином, про життя Сковорода, Ерн писав про життя сверхчоловіка і Богочоловіка.

Теокритова іділія Ковалінського переходить у Ерна, захопленого Еладою і її трагічним стилем, в якесь містеріальне, трагічне оповідання, подібне Есхиловому. Він каже про „глибокий пессимизмъ Сковорода, вслушувавшагося въ неизъяснимой тоскѣ въ тайны рыданія міра"; про жертвність, викуплення, страждання, загибель і, насамкінець, воскресення, katharsis. „Дабы воскреснуть, страдающий духъ Сковорода добровольно ищетъ распяться". „Сраспи мое тѣло, спригвозди на крестъ", такъ благає Сковорода Христа, жадаючи „Голгофы Землі", бажаючи, укротити хаосъ, „темную стихійно-природную, хаотическую основу своего характера". „Своевольный и хаотическій Сковорода мнѣ рисуется", каже про свої вражіння Ерн, „какъ характеръ трагическій". Якусь трагедію про Прометея хотів би зробити Ерн з біографії Сковорода, трагедію про сверхчоловіка, що приніс, як Христос, себе в жертву за-для блага людей, але про Прометея *но-*

вого, віруючого в єдину і святую церкву, в Христа і в спасенність покірності духа. Не менш живим, ніж праця Ерна, а може ще більш яскравим і сучасним твором являється книжка А. Товкачевського: „Г. С. Сковорода". В-во „Життя й Мистецтво" Київ 1913 р. ст. 67. Автор підійшов до Сковорода не як до історичного факта науки, а як до живої людини, шукаючи його не в „його творах, а через них і по за ними". І це надало книжці особливу свіжість і цікавість сучасності.

10.

„Православний метафізичний прометеїзм" Сковорода у Ерна, „філонізація" у Зеленогорського, моралізований, злегка містизований Сократівський образ Сковорода у Хиждеу та Ковалінського,—всі ці позитивні концепції являються результатом літературно-стилізаторської праці „в древнемъ вкусѣ".

Од цих платоністичних стилізацій, як і од негативних концепцій творчості Сковорода, трактованого громадським діячем XVIII ст., треба було-б перейти до точного й докладного аналізу творів Сковорода, бо тут, навіть, і спроби не зроблено і, крім загальних характеристик творчості, ми не маємо нічого; а також треба було-б звернути увагу на дослідження зв'язків Сковорода, з філософічною традицією сучасності з європейської та української.

Ця праця стоїть на черзі.

С. О. ЕФРЕМОВ.

Дорогою шукання*).

В нашому красному письменстві часів війни та революції кидється в вічі одне цікаве і з першого погляду мало зрозуміле з'явище. Тоді як віршова парость його досить буйно розгорнулася й появила цілу, можна сказати, фалангу будь-що-будь помітних заступників—у прозовій не завважимо майже ніякого руху. Не без прозаїків, звичайно, але... сіро якось тут і навіть на людей убого, не пригадаєш жадного ймення з таким безперечно власним обличчям, як у сфері віршової літератури

напр. П. Тичина. Залежить це од загального духу часу—і мене особисто мало тішить добрий урожай на віршовників, особливо коли його поставити поруч з посухою на прозаїків. Перевага пишної „мови богів" над скромною прозою характеризує або початковий період письменства—і тоді вона свідчить про буяння, хоч може й найвнє та недовершене, молодого духа—або ж добу втоми і знесилля,—і тоді вона виявляє занепад, вичерпання, той літературний *decadence*, що не так про шукання свідчить, як про рафіновану вишуканість. Помічено, що всі періоди занепаду, між иншим і літературного, позначалися розростом, хоч і не завжди розцвітом,

*) 1. Мих. Івченко.—Шуми весняні. Збірка новел. Книжка перша. В-во „Сяйво". Видання перше (1). Стор. 158. Київ, 1919.