

Індекс 74 552

Український
культурологічний
альманах.
Видається з 1992 року.
Виходить 6 разів на рік.

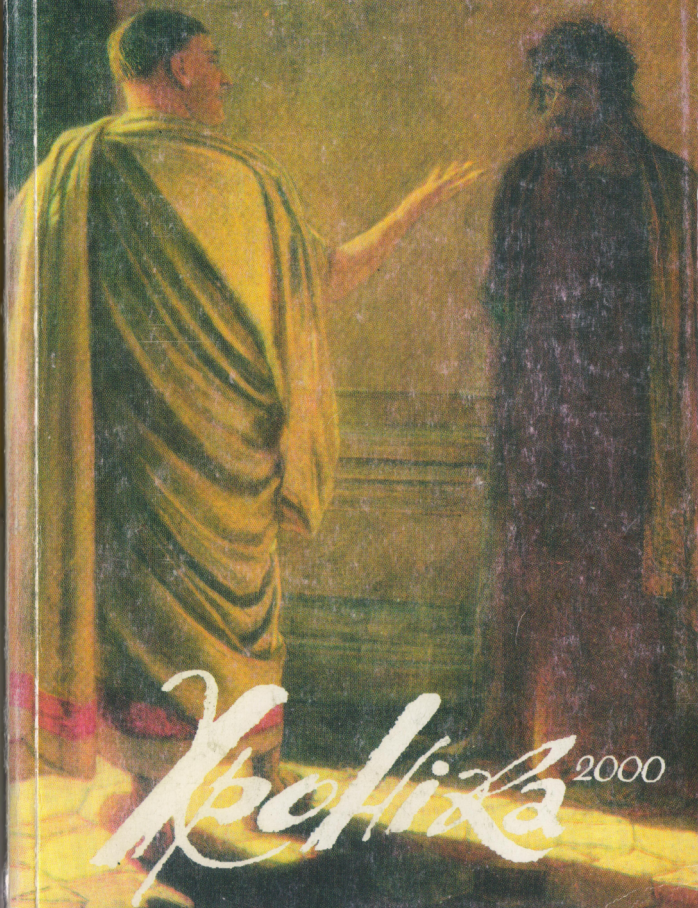
*Хроніка*²⁰⁰⁰

Духовний космос українців
Уроки християнства
Між Сходом і Заходом
Карби світової думки
У світлі культурології
Українсько-європейський протокол
Український стиль у мистецтві



II

Україна:
філософський
спадок століть



*Хроніка*²⁰⁰⁰



Український
культурологічний
альманах.
Видається з 1992 року.
Виходить 6 разів на рік.
Випуск 39—40.
Рік видання IX

*Хроніка*²⁰⁰⁰

УКРАЇНСЬКІ
ПРОПАЄІ



Хроніка-2000

ЗМІСТ

*Світоглядні проблеми культури і
художньої творчості*

<i>Передмова</i> Н. Криви.....	4
Стебельський Б. Християнство і українська культура.....	11
Козій Д. Нарцис у духовному світі Г. Сковороди.....	33
Мірчук І. Г. С. Сковорода (нотатки до історії української культури).....	38
Чижевський Д. Теорія символів Г. С. Сковороди.....	58
Прокопов Д. Дмитро Чижевський і символічний «сфінкс» Сковороди.....	68
Романенчук Б. Шевченкові універсальні ідеї.....	79
Петров В. Естетична доктрина Шевченка.....	85
Щурат В. Філософська основа творчості П. Куліша.....	92
Гіляров О. Передсмертні думки XIX століття у Франції.....	116
Боголюб П. Життя і творчість Рабіндраната Тагора.....	121
Шалі В. "Білий доктор" — Альберт Швейцер.....	131
Блакитний С. Національне та інтернаціональне в мистецтві.....	142
Голубенко П. Трагедія Миколи Хвильового.....	152

РЕДКОЛЕГІЯ:

Леонід КРАВЧУК
(шеф-редактор).

Юрій БУРЯК
(головний редактор),
Ігор ВЕРБА,
Микола ЖУЛИНСЬКИЙ,
Володимир ЗАГОРІЙ,
Семен ЗАСЛАВСЬКИЙ,
Василь КАПУСТЯН,
Юрій КОЧУБЕЙ,
Аскольд ЛОЗИНСЬКИЙ,
Анатолій МАКАРОВ,
Олександр МЕЛЬНИК,
Дмитро НАЛИВАЙКО,
Євген ПАШКОВСЬКИЙ,
Мих. СЛАБОШПИЦЬКИЙ,
Анатолій ТОЛСТОУХОВ,
Віктор ХОМЕНКО,
Леонід ЧЕРЕВАТЕНКО,
Петро ЯЦИК.

Художнє оформлення
та редактування:

Олександр БОРОДАЙ,
Віктор КУЦЕНКО,
Яків ЯКОВЕНКО.

Комп'ютерна верстка:

Лариса СЛІПКОУРОВА,
Наталія КИРИЧЕНКО.



Фонд
сприяння
розвитку
мистецтв

• КІІВ
2000

**АВТОР
ПРОЕКТУ** —

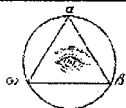
**Анатолій
ТОЛСТОУХОВ,**
кандидат
філософських наук

Благодійна
організація
«Центр
практичної
філософії»

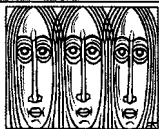


Благодійна
О.
П.
Ф.
організація

**Центр
практичної
філософії**



Philanthropic
Organization
«Practical
Philosophy
Center»



Тарнавський О. Міф Америки. — Письменник, що шукає Бога. — Турбота про майбутнє культури.....	164
Барка В. Загадка мистецькості.....	179
Сичинський В. Стиль в українському мистецтві.....	182
Кущінір М. Велич мистецтва і відродження культури.....	188
Гризовський Я. Масова механічна репродукція.....	209

Литання історіософії

Тукаленко І. Історіософія Михайла Брайчевського.....	219
Брайчевський М. Історіософічні підвалини історичного поступу.....	221
Оріховський С. Диалог, або Розмова навколо езекуції Польської держави.....	228
Грушевський М. Володимир Антонович: основні ідеї його творчості і діяльності. — Рух політичної та суспільної української думки в XIX ст.257	
Пришак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського.....	275
Оленницький О. Микола Шлемкевич.....	286
Шлемкевич М. Галичанство. — Загублена українська людина.....	289
Флорівський Г. Метафізичні передумови утопізму.....	340
Горбачевський В. Засади модерного поступу.....	360
Туган-Барановський М. Нариси з нової політичної економіки і соціалізму.....	381
Франко І. Що таке поступ?.....	396
Степан Ф. Ніколай Бердяєв.....	406
Донцов Д. Криза європейської культури й України.....	415
Сиваченко Г. Конкордизм В. Винниченка, або Мистецтво бути шасливим.....	426

Філософія релігії

Передмова О. Ткачук.....	441
Шляпкін І. Дмитро Ростовський та його час.....	445
Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди.....	455
Козій Д. Три аспекти самопізнання у Сковороди.....	475
Грот М. Про душу.....	488

**Редакція
висловлює подяку
за всебічну
підтримку проекту
і участь у
конкретному його
опрацюванні**

Фаров М. Про християнську моральність.....	505
Зиньківський В. Християнська віра і сучасне знання у зв'язку з новітніми вченнями.....	514
Олексюк В. Томізм. Християнська філософія мудрості.....	524
Саміра Г. Не убий!.....	535
Біленький Л. Віруючий Шевченко.....	545
Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Г. Шевченка.....	551
Юркевич П. Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого.....	563
Шпет Г. Знання та віра.....	574

**кафедрі української
філософії та
культури
філософського
факультету
Київського
національного
університету імені
Тараса Шевченка.**

З теорії пізнання

фахівцям з історії
філософії:

Петров В. До характеристики філософського світогляду Сковороди.....	587
Олексюк В. До проблеми доби обману мудрості.....	603
Копінін П. Вступ до марксистської гносеології.....	628

Русину М. Ю.
(керівник проекту),
Огороднику І. В.
(науковий консультант),
Блошко Н. А.,
Кривда Н. Ю.,
Огієвій Т. К.,
Погорілому А. О.,
Прокопову Д. Є.,
Пшеничнюку В. О.,
Ткачук О. О.,
Тукаленко І. А.

*Гісторіософські основи
національно-визвольного руху*

Передмова І. Тукаленко.....	646
Зайцев П. "Книги Битія" як документ і твір.....	649
Грушевський О. З настроїв та думок Кирило-Мефодіївського братства.....	664
Драгоманов М. Нарис української соціалістичної програми.....	671
Грушевський М. З соціально-національних концепцій Антоновича. — На порозі Нової України (коментар І. Тукаленко).....	689
Липинський В. Націоналізм, патріотизм і шовінізм.....	717
Пизор Є. Вячеслав Липинський і політична думка західного світу.....	720
Гришко В., Базилевський М., Ковалів П. Вячеслав Липинський і його творчість.....	733
Цимбалістий Б. Тарво бездержавності.....	744
Романенчук Б. Що творить націю.....	760
Contents.....	796

Видано коштом

**Благодійної
організації
«Центр
практичної
філософії»**

Світоглядні проблеми культури і художньої творчості

Наталя КРИВДА

Шлях боротьби, злетів і падінв, який здолало людство впродовж тисячоліть, привів до тих самих проблем, що поставали й на початку його існування: як жити і для чого жити. Загальна криза всієї цивілізації, а не лише окремих соціальних систем, сьогодні поглибилася. Українська нація, здобувши свою політичну визначеність, намагається ствердити адекватну вигомам часу національно-культурну ідентичність.

Проблемою залишається і співвідношення соціального й індивідуального в кожній людині. З одного боку — гнучкість соціальних зв'язків, розширення кола джерел інформації; з другого — посилення міжкорпоративної боротьби за виживання, що руйнує індивідуальність, ставить під сумнів цінності людського буття. Закономірності міжгрупової боротьби породжують прагнення до збільшення сили у розв'язанні конфліктів, зокрема — національних. Дезінтеграція моралі породжує потворність суспільної індивідуальної свідомості. Ці протиріччя охоплюють усе життя людини. Відкрилися неможівні простори для особистої самореалізації — з одного боку, посилюлися процеси уніфікації та стандартизації потреб і смаків людини — з другого.

Культура стає сферою, де можуть бути знайдені більш-менш сприйнятливі рішення проблем. Культура є сферою змістовного наповнення мережі соціальних інститутів. Вона здатна допомогти людині побудувати життя за рахунок досвіду минулих поколінь, лише культура — «провідний чинник конститування життя народу як індивідуальної іпостасі людства»¹.

Національна культура завжди втілює сенс історичного існування нації. І хоча термін «національне Відродження» належить до міфологізованих і міфологізуючих структур суспільної свідомості, саме воно дає надію на подолання кризи.

Вивчення культури має глибоке коріння. Важко виокремити з лона загальнофілософських досліджень суто культурологічні, так само як важко визначити сферу самої культури. Фольклор давніх русичів, як і перші тексти часів Київської Русі, доносить до нас роздуми про красу, добро і істинну, про людське призначення і місію мудреця. Зустрічаємо навіть суто естетичні дописи, наприклад, знаменитий переклад «О писменах» Чорноризця Храбра, вміщений в «Ізборнику» 1076 року. Укладач цієї збірки прагнув привнести в свідомість сучасників ідеї, які «сприяли духовному розвитку читача, формували його морально-естетичну та естетичну свідомість»². Ідеями гуманізму, поваги до людської творчості, піднесенням краси проникнуті твори українсько-польських гуманістів XV ст. Поширення гуманістичних ідей у сфері мислення, вселюдських надбань у художній сфері в Україні у XVI — поч. XVII ст. пов'язано з ренесансом вітчизняної духовності, з прагненням формувати національну свідомість, захистити самобутню культуру. Політичні змагання XVII ст., релігійний ренесанс, безпреедедний розквіт мистецтва викликають до життя піднесення національного духу, людської гідності. Осмислення цих процесів, а значить і вивчення проблем культури, духовної соборності, долі нації стає чи не основним змістом інтелектуальних пошуків доби бароко. Велемська постає Григорія Сковороди знову спрямовує суспільну думку до самопізнання і самореалізації, у тому числі на теренах творчості. Розвиток українського культурного простору XIX ст. — це могутня спроба нації відтворити себе в нових загальноімперських кордонах (політичних і культурних). Ствердження культурної самобутності, націотановлення відбувалося під знаком збереження вітчизняної спадщини. Звідси, між іншим, — глибокий етнографізм, а пізніше — народництво, що відзначає теоретичне осмислення проблем культури. Запекле XX століття дарує часи прозріння і злету так само, як і розгаровує національну свідомість. Маємо розквіт українського модерну і «Розстріляне відродження», блискучу добу шістдесятників і спантеличення 70–80-х років. Напевно, жоден період української культури не супроводжувався такою присильною саморефлексією, «вибуховим» розвитком досліджень щодо культури, її вимірів, її функціонування і завдань на майбутнє.

Очевидно, що вихід України як єдиного соціокультурного організму на історичну арену потребує від науковців, публіцистів, освітян нового осмислення сенсу вітчизняної культури, перспектив її розвитку.

Останнє десятиліття дивує і радує численністю наукових монографій, присвячених проблемам культури, самобутності, художньої творчості. Введення в програму вищої освіти нормативного курсу «Українська та зарубіжна культура» поро-

дило до життя цілу хвилю підручників з цієї проблематики. Серед літератури останніх років відмічу грунтовну збірку наукових праць, видану НАН України та Інститутом філософії «Феномен української культури: методологічні засади осмислення» і посібник Мирослава Поповича «Нарис історії культури України», який відзначається концептуальністю і системністю викладення. Переживши період «внутрішньоумтрово» розвитку, культурологія сьогодні переживає процес свого конституювання як науки. Зароджена, як більшість наук, у лоні матері-філософії, сьогодні вона набуває онтологічної самостійності і спрямована до інтеграції наукового знання про культуру.

Тривалий час з науково-літературного обігу в Україні, а значить і з сфери української культурології був вилучений той величезний набуток, який виробили українська наукова думка і мистецька практика за кордоном. Хоча сама українська спільнота за кордоном виголосувала себе частиною нації, ідеологи радянських часів відмовляли їй у праві розвою національної культури. Через брами, відкриті Декларацією про незалежність і, нарешті, здоровим глуздом та науковою об'єктивністю, хлинув потік «закордонного» доробку українських мислителів, митців, науковців.

Раніше відомий вузькому колу фахівців і сміливців, сьогодні цей доробок стає невіддільною частиною нашої спільної культури.

Українська культура в еміграції має певні особливості своєї генези. Вона зароджується як культура етнічної спільноти, що була витіснена з традиційного середовища розвитку. Кінець XIX — перша половина XX ст. є добию фактичного винищення умов, в яких нормативно відтворювалася класична українська культура, її моральні й естетичні цінності. Паралельно культурна модель, названа нами «класична українська», штучно консервувалася в середовищі тих українців, що виїхали за кордон і вивезли з собою свій життєвий світ. Світонастановою новоствореної діаспори ностальгійна, а значить, і утопічна. І Гніздовської у дописі «Масова механічна репродукція», і Горбачевський у роботі «Засади модерного поступу», і Кушнір у статті «Велич мистецтва і відродження культури» відтворюють відчуття настулу цивілізації на традиційні культурні цінності. Українців з їх схильністю до емоційного і сентиментального сприйняття світу, з їх чутливістю, ліризмом і індивідуалізмом³ якесь залізна хода індустріального суспільства споживання, їм некомфортно у світі купівлі і продажу, де все є товаром, навіть краса і добро. Потреб захиститися від сучасного нівелювання особи, від стандартизації потреб і уніфікації мислення, сховатися в лущині власного культурного світу — одна з червоних ниток наукових дописів і розмірковувань середини XX століття.

Ще однією провідною ідеєю, на яку хотілося б звернути увагу, є ідея співвідношення національно-культурного змісту художньої практики і форм її самовтілення. Пошукам сучасної української стилістики присвячено подану нижче роботу В. Січинського, не менш цікавим є допис Є. Блакитного, торкається цієї ж проблеми і доктор В. Шурат у роботі, присвяченій Пантелеймону Кулішу.

Значна частина представлених робіт спирається на творчий доробок найяскравіших представників вітчизняної культури. Шевченко, Сковорода, Куліш, Хвильовий стають тими «кравцями води», в яких відображається доля української національної культури.

До проблем національної самоідентифікації звертається Богдан Стебельський у статті «Християнство і українська культура». І хоча схильність до етнографізму завжди була слабким місцем в національній філософії культури, робота ця підіймається від рівня емпіричного допису до філософського осмислення і культурної рефлексії.

Християнські ідеї, безперечно, були і залишаються стрижнем вітчизняної духовності. Посилюється ця тенденція там, де складніше структурувати суспільну свідомість у поняттях, властивих національному світогляду, — отже в іншомовному, іншочульнурному середовищі. Як до універсальної ідеї до християнства спрямовує свої думки Богдан Романчук, Богдан Стебельський, Остап Тарнавський, Василь Барка. Духовна культура — стрижень самовітворення, квінтесенція національного буття.

Доречно зауважити, що між свідосприйняттям, краще — свідосвотчуттям, і національною свідосістю існує глибинний взаємозв'язок. На його існування вказував Д. Чижевський, наголошують на ньому і сучасні дослідники, зокрема В. І. Шинкарук, С. Б. Кривський, В. Г. Табачковський, інші.

До стійких архетипів українського свідосвотчуття віднесемо поєднання, синтез християнського і язичницького, який знаходить втілення і в титі духовного філософствування, і в художньому образотворенні. Могутній живочий початок від часів міфосвідосності (землеробський «материнський культ») до християнського культу Божої матері, безперечно, відносимо до провідних характеристик світонастанови. Глибина, архетипічна ідея «внутрішньої» людини, гармонізація світу свого «я» і світу Божого теж входить до переліку цих особливостей. Постійне шукання сенсу буття, «перестілий ексistenzіоналізм», духовно-практичне спрямування мислення характеризують наше світорозуміння з процесуально-феноменологічної сторони. Будемо мати на увазі, що теоретичні дослідження навіть поза межами етнічно-культурного простору не уникли впливу (хоча й різнорідного) архетипів української свідосності.

Представленим роботам властива певна ностальгія. Вона поєвнина сприйматися як злиття власного і історичного доєвідня. Відчуття «нездійсненості буття» стає частиною національної вдачі. Історична доля українців героїчна і славна, та з присмаком гіркоти на вустах. Отже власна доля емігранта і історична доля України стають джерелами філософування.

Історія ХХ століття, політичній реалії часу, в якому жили і творили філософи Чижевський і Шлемкевич, літературознавці Петров і Годубенко, поети Маланюк, Тарнавський, Барка, мистецтваознавці і митці Сичинський і Стебельський, Гніздовський і Блакитний формують особливий кут зору, під яким вони дивляться на причини знедоленості нації. Вєсі злидні народу, вєсі поневіряння в їх свідомості міцно пов'язані з комунізмом. Нехай істина візьме час у спільники (Шопенгауєр), і наш з вами погляд звільниться від упереждження. Не треба «шукати ворога» сьогодні, тому читайте текст в контексті часу і не закидайте за неперемитиє.

Майже півстоліття тому Микола Шлемкевич написав: «На події в Україні дивимося... як на чистилище, крізь яке проходить нація, поки увійти в царство своєї свободи і держави. І вважаємо, що від такого основного purgatorium-чистилища не звільнені і ми, українці в вільному світі. Ми повинні прийняти його, і власним розумінням і власною доброю волею перемети в собі форми руйни, що їх тягнемо по світах»⁴. Як актуально звучать ці слова сьогодні! Вєсім нам — і науковій спільноті, і громадянству — треба звільнитися від комплексів меншовартості і другорядності, від безпорадності і пасивності, від невмотивованої амбіційності і конформізму. Впевнена, що руйни це затьмарюють свідомість суєствва, так само як вєпнена і в таму, що лише зусилля, спрямовані на відтворення людського в людині, є єдиним шляхом самозбереження і саморозвитку культури, що відповідає людськїї сутності.

Попередні міркування представляють національну культуру якоюсь метафізичною ідеєю, надбуттям, містичним і міфологізованим. Ціле, зрозуміло, більше, ніжє сума часток. І тому культурний масив, що артикулюється в тексті як «українська культура», — це не лише суто український витвір.

Культура має процесуально-феноменологічний характер, до творення, трансляції і споживання якого мають стосунки вєсі, хто так чи інакше складають нашу спільноту. Духовність і культура нації потребують інтенсивного осмислення й опрацювання. Тисячолітні «поклади» чекають своєї актуалізації і введення у науковий і мистецький обіг, у нашу свідомість, зокрема перещічну.

На окрему увагу заслуговує проблема кореляції національного і художнього в кіртурі. Фольклор і традиційна худож-

ня культура пов'язані з плеємінною спільністю; канонічний тип мистецтва репрезентує народність, нація жє представлена «в динамічній художній культурі з виразним особистісним забарвленням»⁵.

Поцікавиться невєдцким дописом Євгена Блакитного і статтею Володимира Сичинського під запропонованим кутом зору. Предметом їх роботи є проєв національної сутності в мистецтві, але й самі роботи виявляються феноменами, що репрезентують певні художні виміри національної людської сутності, але й самі роботи виявляються феноменами, що репрезентують певні художні виміри національної людської сутності, але й самі роботи виявляються феноменами, що репрезентують певні художні виміри національної людської сутності.

Жодна ідеологія чи культ не можуть об'єднати людей навколо внутрішньої людської природи в її цілісному і унікальному виявленні. Вхоєдження в національну культуру стає актом вільного самовизначення людини. Ми стоїмо лише на початку шляху, майбутнє української культури в найбільшчї десятилітті буде зв'язане з вирішенням кількох завдань. Уєя духовені і політична практика ХХ століття виглядає ареною боротьби певних «ізмів» — «комунізму», «націоналізму», «фашизму» тощо. Невзірно ціннісними у відродженні української культури повинні стати подолання будь-яких залишків тоталітаризму — політичного, релігійного, естетичного. Соціально-психологічний ідентифікації українця кінця 90-х років властиві суперечливі тенденції — туга за радянським минулим і, паралельно, спрямованість до «європейського» майбутнього. Переосмислення, опрацювання «покладів» культурної спадщини передбачають формування нормального ставлення і до загальноєвропейської (російської і радянської) культури, і до європейської цивілізації. Маргінальність української культури повинна стати не перешкодою, а фактором зростання її привабливості для молоді інтелігенції, для цілого світу. Неодмінною частиною цього «єднання зі світом» буде і прочитання та інтерпретація зарубіжної україніки.

Наступним кроком повинно стати сполучення різних культурних універсумів, що утворюють євоєдні «український життєвий світ», починаючи від співіснування мов і політичних ідеологій і закінчуючи проблемою «батьків і дітєїв». Актуалізація зобувтків українських інтелектуалів і митців, які живуть і працюють за кордоном, — одна з ланок цього жє процесу. Крім вищезазначеного, треба мати на увазі, що лише євєбична емансипація індивідуальності робить розвиток культури справжнім. Персоналістичні цінності, індивідуалізація творення і споживання культурних цінностей — ось пріоритети подальшого розвитку.

Заєальнєлюдська практика євєснаних десятиліть підштовхує нас до розуміння, що майбутнє — за співіснуванням автономних національних культурних світів. «...Будь-яка тенденція до тотальної уніфікації праксису, до підпорядку-

вання його певному культурі, ідеї, світогляду... уявляється патологічним анахронізмом...»⁶.

Спробуємо зрозуміти, як поєднати культурні універсуми, зробити соборність культури справою розвою нашої нації.

Розмірковуючи про долю українців по різні сторони океану, в далекому 1956 році доктор Шлемкевич писав: «Ніколи в новіші часи не були ми такі одностайні, такі близькі. Двері глибокої соборності у взаємному розумінні і взаємній любові відчинені тепер навстіж. Тільки «полки погані» застарілих мислей і форм, і зв'язаних із ними амбіцій і провин — заступають дорогу. «Потопчимо ті полки погані» — і свідомість і совість повторюють слова Франка. І тоді з роз'ясненими очима і щирим серцем увійдемо в ті відчинені двері»⁷.

1 Кримський С. Б. Архетипи української культури // Феномен української культури. Методол. засади осмислення. Під ред. Шинкарука В., Бистрицького С. — К., 1996. — С. 91.

2 Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — К., 1999. — С. 49.

3 Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 64; Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С. 9—11.

4 Шлемкевич М. Галичанство. — Нью-Йорк — Торонто, 1956. — С. 107.

5 Щедрина Г. К. Искусство как этнокультурное явление // Искусство в системе культуры. — Л., 1988. — С. 46.

6 Лук'янець В. С. Постмодерн: проблема буття культури // Феномен української культури. Методол. засади осмислення. Під ред. Шинкарука В., Бистрицького С. — К., 1996. — С. 403.

7 Шлемкевич М. Галичанство. — С. 108.

Автор висловлює вдячність за допомогу в підготовці цього розділу працівникам залу зарубіжної україніки Наукової бібліотеки ім. Вернадського та бібліотеки ім. Ольжича. Окрема подяка — Кузнецовій Е. П. та Мільченко Е. Є.

Богдан СТЕБЕЛЬСКИЙ

ХРИСТІЯНСТВО І УКРАЇНЬСЬКА КУЛЬТУРА



Скульптурний портрет Б. Стебельського роботи М. Черешньовського

Коли говоримо про християнство у різних країнах Європи і про вплив його на культури тих народів, ми повинні врахувати не лише час появи християнства та джерела його прийняття, але також і той великою

Повернення в українську культуру знаних за кордоном видатних фахівців — філософів, мистецтвознавців, істориків — провідна риса сучасної інформаційно-культурної ситуації. Одним з найцікавіших є **Богдан Стебельський** — доктор філософії, редактор видання «Гомін України», визначний історик мистецтва, діяч української діаспори.

Стебельський народився 1911 р. у Калуському повіті в Західній Україні. В 1934—1939 роках студював у Краківській академії мистецтв, де тоді викладали знамениті професори Богдан Лепкий, Володимир Кубійович, а загальна атмосфера сприяла розвитку української громади. Зростали мистецькі таланти в гуртках «Ладо», «Зарево», до яких належали випускники і студенти не тільки Академії мистецтв, а й Державної школи декоративного мистецтва і мистецького промислу. З 1934 р. протягом усіх років свого студювання Стебельський був головою «Зарева». Товариство влаштовувало вечори для вшанування і поширення ідей авангардних митців, дискусії на актуальні теми, запрошувало визначних ідеологів українського руху: Дмитра Донцова, Юрія Липу та інших. Студіюючи у класі професора Вайса, Стебельський захоплюється живописом Ван Гога і Гогена, пізніше під керівництвом професора Крітча займається театральними декораціями.

1939 р. одружується з товаришкою по Академії А. Шумовською, а в березні того ж року Стебельського було заарештовано. Після початку світової війни польська державність була ліквідована, заарештовані вийшли на волю, Стебельський повертається до Кракова. Він учителює в українській гімназії у Холмі, Самборі, Яворові, опиняється в таборах для біженців у Баварії. 1949 р. виїжджає до Канади, з 1955 р. живе в Торонто, де стає редактором тижневика «Гомін України». Особливу увагу він приділяє мистецтву та літературі, створивши додаток до тижневика під назвою «Література і мистецтво». Організовує курси українознавства імені Юрія Липи і сам викладає на них історію української культури. Стебельський належить до організаторів Спільки української молоді. Від 1965 р. він очолює Асоціацію діячів української культури, був головним редактором її збірників «Естафета», з 1973 року — головою Ради для справ культури при Секретаріаті СКВУ, головою Наукового товариства імені Шевченка в Канаді.

Творчий доробок митця складається з прекрасної книжкової графіки, портретів, пейзажів, виконаних у техніці олії. Стебельський брав участь у виставці українського мистецтва у Детройті (1960), Торонто (1986).

У 1959 р. здобув ступінь доктора в Українському вільному університеті у Мюнхені. Як теоретик і історик культури велику увагу приділяє проблемам спадщини та її інтерпретації в умовах ХХ століття. Широко відомо його роботи, присвячені творчості Шевченка, історії запровадження християнства тощо.

Публікується за виданням: **Стебельський Б. Ідеї і творчість. Збірник статей та есеїв.** Т. ХХІІ. — Торонто: Канадське НТШ, 1991. — С. 36—62.

Підготовка публікації — Н. Кривди.

мірою локальний ґрунт, на якому воно прийнялося і розвинулося.

Кожен народ, що прийняв християнство, не був «білою, незаписаною картою», але мав власні релігійні традиції, свій власний світогляд, сформований власною культурою, що її створив від початків свого існування. Що більше, кожен народ плекає у своїй культурі елементи, розвинуті до його національної свідомості в характері його соціального і духовного життя.

Вже в неоліті карта континенту Євро-Азії має своє обличчя щодо розміщення населення мисливців, пастухів і хліборобів. Була заколочена стабільність поселень, як свідчить археологія, номадним стилем життя пастухів і мисливців, але субстрат первісного населення, незалежно від змін, продовжує існувати.

Український народ сформований на хліборобській культурі, що має свій початок у Малій Азії, поширеній на побережжя Середземного моря, Балкан, України та через Закавказзя до хліборобської оази в Центральній Азії — Хорезму.

Ми не маємо зразків письма часу неоліту в Україні, крім понять-знаків-символів, залишених в орнаменті. Символи понять залишили нам у своїх рисунках та різьбах жителі України доби палеоліту. Але самі знаки-символи, хоч нотують мислення-поняття, не нотують мови. Це стосується якоюсь мірою до піктографічного письма єгиптян та інших історичних народів. Ідеографічне письмо шумерійців і китайців вже означає окремі слова і синтаксис речень. Удосконалене письмо віддавало вже і фонетику мови.

Зразком такого письма на українських землях стала глаголиця і кирилиця, автором одної з них мав бути (і сама назва «кирилиця» сугерує* його авторство) проповідник християнства слов'янською мовою Кирило. Про існування письма в Україні до реформи його Кирилом свідчать «Панонські життя Кирила і Мефодія», писані їх учнями наприкінці IX ст. та в «Сказанні о письменах» Чорноризця Храбра. В «Життях...» є згадка про місійну подорож Кирила до хозарів. У час подорожі спинився Кирило у Криму в місті Херсонесі. Подорож відбулася у 60-х рр. IX ст. Херсонес мав українську назву — Корсунь. У 23-х списках «Життя...», що збереглися, в кожному є згадка про відкриття «Євангелія» і «Псалтиря», написаних руським письмом («роуськими письмени писано»). Теж є згадка, що в тому Херсонесі Кирило зустрів чоловіка, який говорив руською мовою, яку Кирило скоро почав порівнювати із болгаро-македонською і вивчати, так що міг говорити руською мовою. Ці широкі знання мов слов'янських народів допомогли Кирилові не лише у місійній праці, але і в науковій, в

укладанні азбуки та в перекладницькій із грецької мови книг релігійного змісту.

Яким письмом могли бути писані книги, перекладені на руську мову у Херсонесі, з якими стрівся Кирило? Дешо світла кидає Чорноризець Храбр у своєму «Сказанні і письменах» з кінця IX ст.: «Прежде убо словене не імеху книг, но чротами і резами четаху і гатааху (читали і думали), погани суще. Крестивше же ся, римскими и греческими письмени нуджаахуся словенску речь без устроения... I тако вешу много літа»¹.

Можна зробити висновок, що писання книг, до появи глаголиці і кирилиці, грецьким або римським письмом тривало довший час. Не збереглися християнські книги того часу, що ж можна б говорити про збереження книг дохристиянського періоду, званих поганськими. Тим більше, що в часі скіфського періоду і грецької колонізації чорноморського побережжя України, скологи-бористени, звані Геродотом теж скіфами-хліборобами, були у безпосередньому торговельному контакті з грецьким містом Ольвією, яка має у Геродота назву «Торговиця бористенів». Незважаючи на факт, що царські скіфи контролювали степову смугу України з Кримом включно, територія бористенів-сколотів хліборобів покрита в переважній більшості античним імпортом, як терени кочових скіфів. Причиною тих постійних зв'язків був не лише торговельний збут збіжжя українського Лісостепу на ринки середземноморського світу, але теж культурні традиції хліборобської Європи та Близького Сходу з часів неоліту.

Образ української культури, як і генези самого народу, у писаних історичних контурах не покриваються точно, а то й буває багато білих, незаписаних плям, у порівнянні з відкриттями археології, антропології, етнографії, міфології, фольклору і т. ін. Український народ, його культура, увійшли в історію інших народів — греків, римлян, арабів, готів — найчастіше випадково, часом занотовані авторитетним свідченням історика чи літописця, а подекуди принагідного подорожника, купця, посла чи місіонера. Наші предки, як кожен народ у своїй історії, пережили різні події у своєму оточенні — війни як оборонного, так і агресивного характеру. В кожному випадку для греків анти і слав'яни — це «варвари». Варварами для них були також і інші народи. Про мову анти і слав'янів Прокопій Кесарійський каже: «У тих і других варварів одна мова, проста і варварська...», але до об'єктивної правди належить інший вислів і свідчення, що їх дає названий автор щодо духовної культури і соціального устрою слов'ян-антив: «Ці племена, слав'яни та анти, не підлягають одній людині, а з давніх-давен живуть у демократії; тому про все, що їм корис-

* Букв. з лат. — навіює (виказує).

не чи шкідливе, вони міркують спільно... Єдиного Бога, громовержця, визнають вони владикою всього світу... Доли вони зовсім не знають і не приписують їй ніякого впливу на людей»².

Візантійський імператор, історик VI ст., Маврикій Стратег, між іншим, головню із воєнної тактики слов'ян описує звичай та їхню соціальну культуру. Він пише: «Племена слов'ян і антів живуть спільно, і життя їхнє однакове. Вони живуть вільно і не дають нікому поневолити себе або підкорити. Їх дуже багато в країні, і вони дуже витривалі, переносять легко і спеку, і холод, і дощ, і неприкритість тіла, і убозтво. До тих, що приходять до них, і користуються гостинністю, вони ставляться ласкаво і по-приятельськи, привітно зустрічають їх і проводять потім від місця до місця, охороняючи тих, хто потребує цього... Тих, хто перебуває в них у полоні, вони не держать у рабстві без означеного часу, подібно до інших народів, а обмежують їх рабство певним часом, після чого відпускають їх у їхню землю, якщо вони хочуть, за деяку винагороду або ж дозволяють їм оселитися з ними, але вже як вільним людям і друзям. Цим вони здобувають їх любов»³.

Аналізуючи наведені свідчення про предків українсько-го народу греками, які в той час були християнами, можемо зробити корисні висновки про їхню готовність прийняти християнство, з духовності якого не все могли прийняти народи, що багато раніше християнство прийняли формально, залишаючись «поганями» в культурному розвитку.

Тому літописець Нестор, беручи до уваги християнство як найвище досягнення культурного розвитку, з позицій морального вчення Христа, критикує племена Київської імперії, що не дорівнюють культурним рівнем полянам. Нестор пише: «Всі ці племена мали свої звичаї і закони своїх батьків, кожен свій норів і побут. Поляни мали батьків своїх лагідних і тихих: шанобу і сором великий мали перед своїми невістками і сестрами, матерями й батьками своїми і був у них шлюбний звичай». А далі каже: «І були мужі мудрі й тямущі, а називалися вони полянами, від них поляни і донині в Києві»⁴.

Свідчення Нестора може мати кілька мотивів його осуду. Першим може бути локальний патріотизм. Нестор був сином полянської землі, а його земля і Київ — серцем Руси. Другою причиною такого судження є його християнські критерії. Лісостепова і степова зони Київської імперії України-Руси вже від часів княження Кия були в контактах з Візантією, а християнами були князі Аскольд і Дир, нащадки Кия. Була християнкою й княгиня Ольга. Не самі ж вони були християнами. Понад сотню років раніше на півдні існують переклади Св. Письма, їх бачив Кирило.

Під впливом його місій у Моравії, на землях білих хорватів розгортається полум'я християнства. Хрещення України-Руси імператором Володимиром для півдня імперії — автохтонних земель України — лиш формальне одержавлення існуючого християнства. На півночі імперії — відкриті двері до повільної християнізації та місійної праці і ролі Києва в процесі не лише поширення християнства, але, рівночасно, культурного розвитку лісової частини імперії. Третьою можливою концепцією свідчення Нестора про культурну вищість полян над північними слов'янськими племенами, не згадуючи угрофінських та балтських племен, лежить у свідомості традицій духовної, соціальної і матеріальної культури полян, територію яких, на думку археолога Михайла Брайчевського, треба шукати на просторах черняхівської культури, домінантної в половині першого тисячоліття, отже з центром території антів із Києвом, що пов'язує землі полян, деревлян і сіверян у геополітичну цілість⁵.

Коренів культурного розвитку полян не слід обмежити до черняхівської культури. Надто глибоко українська культура сягає своїми первнями, яких ми не можемо не додати в культурі бористенів-сколотів хліборобів, а ще глибше трипільців.

Чого не знав літописець Нестор, але відчував у свідомості своєї культури, винесла із розкопок археологія. Б. О. Рибаків каже: «...предки слов'ян уже з V—III тисячоліття до н. е. знали хліборобство, пережили в епоху енеоліту часовий підйом, зв'язаний з посиленням пастушим скотарством, взяли у заселенні колосальних просторів і до кристалізації праслов'янського етносу вони досягли певного рівня культури»⁶.

Про розміщення праслов'ян на території України той же автор каже: «Лісостепова зона майже вповні покривається з давньою прабатьківщиною слов'ян та зі сколотськими «царствами» скіфів-орачів і хліборобів, що й дає право вважати саме черняхівську культуру слов'янською».

Розселення слов'ян, що вийшли із земель своєї прабатьківщини, про яке говорить літописець Нестор, відбулося в час тривання черняхівської культури антів-славнів і було спрямоване на Балканський півострів у дзмени Візантійського цісарства. Ця хвиля колонізації завершилася формуванням нових народів болгаро-македонців та сербів і хорватів. Названі народи нав'язали свої культурні традиції з автохтонними середземноморського світу, а зокрема греко-римського, і остаточно перші зі слов'ян прийняли християнство.

Друга хвиля слов'янського розселення з теренів прабатьківщини була спрямована на північ від ріки Прип'яті

і верхнього Дніпра на корінні землі балтів та на землі угро-фіннів у басейні рік Оки та Волги, Льменського озера та його околиць. На підставі матеріальної культури та поховальних форм археологи визначають поселення і зміни культур. Виразно слов'янські сліди на цій території стверджують дослідники на час VIII—IX ст. по Христі, очевидно, поруч існуючих форм культури автохтонів.

І. І. Ляпушкін, посилаючись на досліді власні та П. М. Третьякова, каже: «У висліді широкі польових пошуків було доведено, що до VIII—IX ст. уся область верхнього Подніпров'я і районів, що прилягають до неї, до верхів Оки на сході і до Німану на заході, від границі з лісостепом на полудні і до басейну Західної Двини на півночі, була зайнята балтійськими племенами»⁷.

Подібно етнічно і расово чужими для слов'ян були терени на схід і північ від верхнього Подніпров'я, в басейні Оки і Волги та Льменського озера, заселені угро-фінськими племенами. Названі терени були колонізовані західними слов'янами (Нестор до племен «від ляхів» зараховує тільки радимичів і в'ятичів), однак Ляпушкін схильний погодитися із Шахматовим про західнослов'янське походження усіх слов'янських племен на території сучасної Білорусі і Московщини, на теренах яких зіллялися із автохтонним населенням і зазнали повної метисації. З таким узагальненням важко погодитися, особливо, коли ряд археологів і антропологів визнає за дреговичами та льменськими словами південне походження, а не західне. Очевидно, що це стосується до самого Новгорода як міста, а не території Великого Новгородського князівства, густо залюдненого фінським населенням.

Незалежно від племінних слов'янських поселень на північних землях Київської Русі були терени суцільно заселені виключно угро-фінськими племенами, що їх перераховує Нестор, які платили данину і як піддані імператорів Русі брали часто участь в їхніх походах на Царгород чи в інших подіях, занотованих у літописах. Деякі з них на теренах середньої Волги збереглися до наших днів, як і татари, що з'явилися в XIII ст., і теж дали свій вагомий вклад у формування майбутнього московського народу.

Етнічний стан найбільшої держави Східної Європи, якою була Русь-Україна, не був однорідний, як усі імперії, ані расово, ані культурно, ані мовно. Міжплемінною мовою була русько-українська мова, а письмовою — церковнослов'янська, чи книжна македонсько-болгарська, що утворила своє становище із прийняттям християнства з Візантії 988 року Володимиром. Грецька мова як церковна була українцям зайвою. Нестор каже: «Ось чому учителі слов'ян — Кирило і Мефодій... Із тих слов'ян — і ми, Русь. Бо

слов'янський народ і руський — єдиний, і мова у нас єдина — слов'янська, і хоч ми називаємося поляни, та ми були і є слов'янами, і вчителі нам одні — Кирило і Мефодій»⁸.

Христос і Його апостоли принесли Слово Боже, універсальну релігію — християнство. Десять заповідей Божих Старого Заповіту Христос прийшов доповнити вченням Нового. Його Слово дане для всіх народів світу, всіх рас, усіх культур, що існували та існують. За притчею, Христос сівач зерна — Слова Божого. Народи — це ґрунт, у який зерно падає і дає плоди. Різним буває ґрунт, підготовлений, вичищений від бур'янів, зораний і заскороджений. А буває каменистий і пісковий, що й вода засіяному зернові не дасть життя. [...]

Для християнства український чорнозем був найкращим ґрунтом, на якому заблестів плід Христової науки. Довгий, шеститисячолітній, період життя хлібороба розвинув у предків українського народу характер і світогляд, яким оцінює полян Нестор, прикмети, які спостерігав Прокопій із Кесарії, прикмети, які імпонують навіть ворогам.

Коли на півночі, в лісовій зоні, від неоліту промишляють звіроловством і риболовством угро-фінські племена, а на їхньому субстраті московські продовжують шаманізм і тотемізм навіть століттями після їхньої християнізації, анти на півдні — хлібороби — були зрілими до абстрактного думання. Вони піднялися понад тотемізм і шаманізм мисливців півночі, ба навіть понад греко-римську міфологію антропоморфних богів, що символізували всі грані людського характеру. Пошановуючи одного Бога-Творця і силу даної Ним природи, розвинули культуру високих гуманних, етичних і моральних засад — почуття індивідуальної свободи, приватної власності, любові до ближнього та гостинності, опіки над тими, хто потребує допомоги, прощення полоненим — жодного рабства. Мала родина моногамічного характеру далі існує не лише в Україні-Русі, але й в антив та їхніх далеких предків, теж хліборобів, часу неоліту. Про це свідчить житло трипільців, в якому кожна кімната забезпечена окремою піччю і кутком жертovníка богині родючості — жінці. Культ жінки — матріархат, пов'язаний із культом землі — що родить, з культом сонця, що гріє, з культом води, що дає життя усьому живому. [...]

Не знаючи ні обшинної родини, ані рабства, не були підпорядковані, як у номадів-скотарів, одному вождеві цілковито, але, живучи «в демократії», як висловився Прокопій Кесарійський, вирішували справи, що стосувалися кожного, на «вічах». Традиція «віча» збереглася і в князю добу України-Русі, продовжувалася на Запорозжжі і в Гетьманщині. На півночі «віче» і демократичні традиції збе-

реглися до знищення Новгород князем Іваном III, володарем Московського князівства, на терені якого інституції віча не існувало, крім абсолютної влади в стилі татарських і тюркських орд князів-самодержців.

До офіційного прийняття християнства духовна культура України-Руси була вже високорозвинена. Також і соціальна, як і матеріальна, розвивалися рівнобіжно. Скіфська міфологія в дарунку, що ніби впав їм із неба, вирізняє між іншим плуг. Чи не був він символом скіфів орачів-хліборобів? Нам на допомогу приходить Б. О. Рибаків: «Відношення скелотів до праслов'ян таке: скелоти-хлібороби Середнього Подніпров'я займали східну територію широкого праслов'янського світу, стикалися тут зі степовиками-кіммерійцями, а пізніше зі степовиками-скіфами. Найвність найстаршої слов'янської гідроніміки... підтверджує праслов'янський характер населення країни поклонників плуга — скелотів»⁹. [...]

Не лишили слов'яни-хлібороби, як єгиптяни, асирійці чи греки, величній кам'яній архітектури, бо їхні ідеї були інші. Не було у них царів-самодержавців і не було у них невільництва, щоб силами тисяч рабів кувати собі вічність пам'яті на землі. Але вже трипільці будували дома і оселі, з дерева та глини, також городища — більші оселі. Розмальовували дома, та й кераміка була в них мальована і скульптура (богині родючості) оригінальна на високому рівні. Україна — копальня історичного минулого, говорить пам'ятками тисячоліть, що мають постійний зв'язок різних культур незнищеної традиції. Кожного року викопують в Україні все нових свідків минулого народу і землі. Між ними лишилися і великі будови городищ на південній межі лісостепу для охорони від степових напасників. Будували потужні оборонні вали, що їх у народі прозвали «Змієви-ми», але не як раби своїх царів, тільки як вільні люди, що «не дають себе нікому покорити».

Хрещення України-Руси мало великий вплив на дальший розвиток історії українського народу, на політичне його життя, а головне на його культуру. Український народ став історичним у тому розумінні, що з християнством озброївся письмом, створеним Кирилом і Мефодієм, і міг сам занотувати про своє існування у формі літописання, міг висловити сконденсовані духовні сили у формі високої поезії, як «Слово о полку Ігоревім», міг свої звичаєві закони оформити в «Рускій Правді», міг передати досвід життя книгою князя Мономаха — «Поучення дітям», міг проповідувати Христове вчення устами Кирила Турівського та Іларіона, що славить князя Володимира за те, що «скинув тлінне, обтрусив прах невірства і, ввійшовши в святу купіль, родився від Духа і води, в Христа христився, в Хри-

ста оболікся і вийшов із купелі, в білім образі, сином ставши нетління і ймення, прийнявши вічне і славне в роді і роді — Василя, котрим записався в книги життя...» і звертається до усього охрещеного народу України-Руси через його столицю Київ: «Радуйся, благовірний граде!»¹⁰.

Михайло Грушевський вважає «Слово о полку Ігоревім» невідомого автора та «Закон і благодать» Іларіона найвищим досягненням самобутньої творчості доби, що вивільнена від будь-яких впливів чужих літератур, стилів і змісту. Грушевський каже: «...Багато тут значить безпосередність почуття неофіта, пафос одного «з нових людей Христових», який вливає новий зміст до зужитих візантійських форм, надає нову силу і виразність цим затертим, заношеним релігійним поняттям, тезам і думкам. З другого боку, такий же щирий пафос гордовитого патріотизму, почуття значимості цього моменту, в котрім Руська земля «не худа і не відома, а відома і знана в усіх кінцях землі» входила в ряди культурних і цивілізованих народів... Друга частина слова, присвячена Русі, Володимирові, Ярославові, де Іларіон мусів бути самостійним, якраз сильніша і краща, — найліпше свідчить, що автор не мав ніякої потреби йти невільничо за візантійськими взірцями і в першій, загальній частині»¹¹.

Християнство принесло аскетичне чернече життя, прикладом якого — Печерський монастир, у якому проявилися такі постаті, як Феодосій Печерський, ігумен, та літописець Нестор, твір якого «Повість минулих літ» є підставою для розвитку історії України-Руси.

Князь Володимир, Ясним Сонечком званий у народі (Колаксай, володар скіфський — Сонце, і Даж-бог — теж Сонце), «і звелів будувати церкви і ставити їх на тих місцях, де колись стояли дерев'яні кумири. Він поставив церкву во ім'я святого Василя, де був Перун та інші боги... І в інших городах почали ставити церкви і приводити людей на хрещення», — каже літописець. Але аж тоді робить помічення, якими майстрами спорудив, коли постановив будувати церкву святій Богородиці у Києві. Щойно тоді «послав привести майстрів з грецької землі... і поставив служити у ній корсунських попів, давши їй усе, що взяв перед тим у Корсуні: ікони, посудини, хрести. І сказав так: — Даю церкві цій десятину від моїх багатств і від моїх городів, і назвав він церкву во ім'я Богородиці, та в народі прикласалася до неї інша назва — Десятинна, від десяти частини його багатств»¹².

На підставі літописного свідчення знаємо, що тільки Десятинна церква св. Богородиці була збудована при допомозі корсунських майстрів і корсунськими іконами та хрестами прибранна. Перші церкви, посліпно будовані, що не

збереглися до пізніших часів, правдоподібно, були будовані з дерева і власними майстрами. Напевно, сучасні наші дерев'яні церкви, що не були знищені, як і народна дерев'яна архітектура, своїми стилями сягають дохристиянських часів і перших християнських святинь, заки Володимир прикликав «майстрів із грецької землі». І зовсім зрозуміло: Візантія та Близький Схід за довгий час тривання християнства і в традиціях мурованої архітектури із каменю витворили стильові форми, що, як і перекладні книги Св. Письма із Македонії-Болгарії, ставали первозорами архітектури церков Русі-України. Цей візантійський стиль більше пов'язаний із Близьким Сходом, ніж з елліністичним і класичним греків, відматеріалізовував форми природи і за естетикою Платона абстрагував до ідей вічних і нематеріальних Христового вчення. Абстрактне думання відповідало духовності наших предків, і саме це прискіпало скорше засвоєння не лише архітектурних форм стилю, але в такій же мірі згодом за Ярослава Мудрого — малярства, іконографії, мозаїки, книгописання, орнаменту і т. ін. Дуже скоро візантійський стиль на всіх різноетнічних і культурних основах прибрав окремішні форми, враховуючи локальні традиції, що виявляються різними формами в самій Візантії, у Вірменії, в Болгарії і в Україні-Русі.

Літописець високо цінує роль князя Ярослава, сина Володимира, якого народ прозвав Мудрим. Як Володимир, що «посилав збирати у кращих людей дітей і віддавати їх у книжну науку», так Ярослав «...любив книги, читав їх часто і вдень, і вночі. І зібрав скорописців багато і перекладали вони з грецького на слов'янське письмо. Написали вони книг велику силу, ними повчаються віруючі люди і тішаються плодами глибокої мудрості». Літописець образно, з ментальністю хлібороба, порівнює Володимира до орача, що «зорав землю і розпушив її, а син же його Ярослав засіяв книжними словами». І не лише книжними, але теж: «Заклав Ярослав місто велике, біля того міста Золоті Ворота. Заклав і церкву св. Софії, митрополичну, потім церкву на Золотих Воротах, а потім монастир св. Георгія і св. Ірини. І стала при ньому віра християнська плодитися і поширюватися, і ченці-чорноризці помножуватися, монастирі і храми будуватися і возвеличуватися»¹³.

Князь Ярослав, як і Володимир, володіють великою імперією. Їй немає рівної в тогочасній Європі. Столиця Київ мусить бути відзеркаленням сили, краси і величчя держави. Про це дбають і наступні князі столичного Києва. Виявляються амбіції теж і в удільних князів і центрів, як Чернігів, Новгород, Галич та інших. Християнство ставало цементом імперії, книжна церковнослов'янська мова допомагала не лише ширити християнство, але грала роль

адміністративного середника і культурного проникання в різноетнічні простори імперії, контрольовані Рюриковичами. Християнство Києва відкрило теж контакти із християнським світом Заходу в різних ділянках — культурних, торговельних, політичних і навіть династичних.

В XI—XII ст. далі розвивається стильова самобутність архітектури не лише Києва, а й Чернігова та інших міст України-Русі, а також Новгорода. Зразками завершеності «українсько-візантійського стилю» є Успенський собор Києво-Печерського монастиря (зруйнованого більшовиками* в 1941 році) та Михайлівського Золотоверхого собору (теж розібраного у 1935—1936 рр.)**. Досконалість і монументалізм стилю цих будов і стильова самобутність відображає найвище досягнення поруч собору св. Софії Київської. При тому відзначити треба наявність незрівнянної краси і неповторності мозаїк, що їх зняли із стін Михайлівського собору, і які, хоч збережені у музеї, не мають свого призначення і приміщення, яким був собор.

Автохтонні землі України-Русі на осі Галич—Київ—Чернігів, з центром у Києві, були первозором у культурному значенні для північних удільних князівств держави. Новгород намагається мати власний собор св. Софії, у Володимирі-над-Клязьмою будують імітацію «Золотих Воріт». Кілька століть і по занепаді Києва як столичного центру північні князівства живуть його духовним кормом, беруть зразки архітектури церковної, користуються церковною літературою, зразками іконографії, законами «Руської Правди», київські і галицькі епосні билини мандрують далеко на північ, у Новгородську землю, Вишгородська ікона Богородиці опиняється у Володимирі-над-Клязьмою. Києво-Печерський патерик нагадує, що «Мономах побудував у Ростові і Суздалі собори на взір «Великої церкви» Печерського монастиря»¹⁴. Той же Мономах, князь київський, пов'язаний наділом Суздальського князівства, в якому якийсь час княжив, розбудував город Володимир і побудував кам'яну церкву св. Спаса. Там теж працювали досвідчені будівничі із півдня. Юрій Долгорукий, молодший син Мономаха, що добивався київської столиці, побудував на Суздальщині ряд кам'яних церков теж, як його батько, спроваджуючи майстрів з Києва і Галича. Свідчення про це подає М. М. Воронін. Він каже: «Будови Долгорукого відмінні від попередніх храмів Мономаха і від сучасних їм церков інших областей прекрасною технікою кладки із блоків «білого каменю». Камінь клали майже насухо, заповнюючи проміжок між двома його рядами уламками ка-

* Див. «Хроніка-2000», № 17—18, 1997. — *Ред.*

** Відбудованого і відкритого 27 травня 2000 року. — *Ред.*

меню, залитими зв'язуючим розчином... Ця техніка характерна для архітектури Галицького князівства. В будовах Юрія існують і деякі декоративні деталі, подібні до галицьких: аркатурний пояс з поребриком у Кидекші і в Переяславі, перспективні портали входів. Це свідчить про працю на будові Юрія (Долгорукого) прихожих майстрів. Достовірно, були це будівничі, що будували до 1152 року в галицьких князів, з якими Юрій мав дружні стосунки». А далі той же М. М. Воронін ще раз підкреслює своє твердження про галицьких майстрів: «Всі ці риси (Успенського собору у Володимирі) відомі в архітектурі багатьох країн Західної Європи, свідчать, що будівничі князя Андрія (Боголюбського) були добре ознайомлені з технічними та мистецькими прийомами романської архітектури. Дуже правдоподібно, що це були архітекти із Галича, які шойно закінчили собор, збудований Ярославом Осмомислом»¹⁵.

Крім того, вплив романського стилю Чернігова і Галича відбився на плоскорізьбах і скульптурах Георгіївського собору в Юр'єві-Польському з 1230—1234 рр., а крім стильових схожостей, автор залишив на скульптурі підпис: «Бакун». Прізвище ще й тепер дуже популярне на землях сучасної Західної України.

Цей вплив, як ми вже відмітили, у всіх ділянках культури на півночі імперії України-Руси тривав не лише до заходу Києва як столиці усіх земель, приналежних Україні-Русі, а також у часі відокремлення удільних князівств. Однак згодом свої окремі риси культури почали виявляти не лише Новгород, але й Володимиро-Суздальське, а надто Московське князівства не лише в архітектурі та іконографії, але, головню, у соціальній культурі. Московсько-татарський симбіоз та угро-фінська метисація вилонили новий характер культури, а з тим і московського народу, що остаточно сформувався в XV—XVI ст., підсилений черговими впливами України в XVII і XVIII ст. за часів Могиллянської академії в Києві. Незважаючи на постійні культурні впливи Києва на землі московські, корінні і згодом приєднані землі Новгорода та сучасної Білорусі, московський народ виявив власне обличчя і культуру, якої ніяк не можна генетично пов'язувати із культурою українського Києва, України-Руси. Період колоніальної імітації культури Києва на землях сьогодні московських, на яких згодом сформувалася московська культура і нація, п'ять століть після акту офіційного хрещення України-Руси у Києві, не можна вважати московською культурою. Намагання московської науки вважати історію Києва—Руси—України початком московського народу та його історії є недоречним, бо було б таким самим, коли б українці-русини історію Візантії і хрещення офіційне греків у Царгороді

Константином Великим у 313 році по Христі визнали українським лише тому, що Володимир Великий — князь України-Руси — прийняв християнство з Візантії і культурні впливи були дані через Болгарію-Македонію із Греції.

У всіх ділянках життя християнство мало великий вплив не лише для зміцнення сили і авторитету держави, представників влади, уніфікації племінних традицій попередніх культур і релігій, звичаєвих законів, а найважливіше — соціального життя спільноти і одиниць у ній. Як було у вступі сказано, що хліборобські народи розвинули шляхетну соціальну культуру завдяки осілості і безкровному здобуванню поживи, без насильства над іншими і без рабства між собою і навіть над ворогами, як у антів, могли прийняти Христову науку і нею скріпити не лише віру в єдиного Бога, але й моральні основи повноцінної, справжньої людини, що має творити добро згідно з правдою.

Це духовне перетворення, про яке згадує Іларіон, пройшов і сам князь Володимир. У творі «Пам'ять і похвала Володимирі» невідомий автор пише: «...Над усе творив милостиню князь Володимир. Котрі немічні й старі не могли дійти княжого двору і взяти потрібне, посилав їм додому і все потрібне їм давав не тільки в Києві, але й по всій Землі Руській, і по городах і по селах, скрізь милостиню творив, голих одягаючи, голодних годуючи, спраглих напоюючи, перехожих упокоюючи ласкаво, церковний чин люблячи і шануючи, як батько синів ущедрюючи і честь їм велику віддаючи, наділюючи всім потрібним доволі, вбогих, сиріт, удовиць, сліпих і кульгавих, і хворих — усіх милуючи, одягаючи, годуючи й поючи». Текст, як бачимо, дуже біблійний, моралізаторський. Писав, очевидно, чернець¹⁶. Більше глибоких почувань вклав князь Володимир Мономах у своєму «Поученні». Воно дуже батьківське, щире і людяне. Це можна відчутти зі скромності його слів справжнього християнина, що починається виявом скромності людини, що відкидає пиху володаря. [...]

Український народ залишився собою, підготовлений у своїй культурі прийняти Христову науку, а прийнявши її, як доводить його тисячолітня історія від Нестора-літописця, прийняв на себе місію правди Христового вчення; боронити, ширити та нести наслідки тієї місії, що показує історія, від половецько-татарських грабіжницьких орд починаючи, до московського геноциду включно.

Роль українського воїна-лицаря, оборонця віри християнської і Руської Землі схоплена добре Михайлом Грушевським на прикладі твору українського епосу — «Слово о полку Ігоревім». Він каже: «...Як «солодка Франція» французької епопеї про Роланда з воєнним гаслом Карлової династії «Monjoie», так «Руська земля», «русичі» — ці

слова проходять як воєнне і політичне гасло через «Слово» вповні невимовного чару, радості і болю для автора, для його покоління, для його кола...». І далі: «...Властива, благородна, гідна мета «раті» (війни), для якої приємно покласти голову власну і своїх товаришів — це «християни» і «Руська земля». Страждати за «Руську землю» — це властиво єдиний зміст, єдина мета гідного князя. Це страждання протягом віків втілюється передусім у ненастанній боротьбі зі степовим поганством, і оборона Русі, служба Русі є водночас службою християнству, подвигом Божим, за який дістанеться Божа нагорода, вінець мученицький «тим, хто поляже на полі... Ця готовність у кожній хвилі віддати себе на «волю Божу», «стати на суд», ризикувати життям — цінилася як прикмета мужа, «мужа» у властивому значенні. Справжній муж повинен бути на все готовим, спокійно дивитися в очі смерті і не втікати від суду Божого. Мужньому князеві годилося на чолі полку розпочати битву і дати себе Божій силі»¹⁷.

До слів Грушевського можемо додати згідно з наукою князя Мономаха: «смертні ми, сьогодні живемо, завтра у гробі». Жити треба «ради Бога і душі своєї». Як лицаря-воїна, ще й ради «Землі Руської — християнської». Тієї самої землі християнської, що її козаки запорозькі боронили, для неї жили і вмирили. Україна протиставляється Туреччині християнською вірою магометанській. Для Байди-Вишневецького — християнина, полоненого князя козацького, що попався у неволю турецьку, краща смерть мученика, як зрада віри християнської. Цареві, що хоче його помилувати за зраду віри християнської, відповідає: «Твоя, царю, віра — віра проклятая!» В думі «Плач невільників» національне поняття «козак»-українець — тотожне із християнином. «Руська земля» тут заступлена «християнською землею», як протиставлення турецькій. «Український народ», званий раніше «Русь», тепер має епітет «народ хрещений», «мир хрещений», «города християнські». Земля турецька рівняється образно у козацькій думі з вірою «бусурманською», що означає з «розлукою християнською». «Уже бо ти розлучила не єдиного мужа з жоною, брата з сестрою, дітей маленьких з отцем і маткою!» І виростила яничар, що побусурменились, потурчилились і «кров християнську» проливають»¹⁸.

Вмирати козакові за «землю християнську», за «люди хрещений» помагала віра у вічність душі і нагороду за жертву ради Бога і друзів своїх — «християн». «Раз мати родила — раз вмирати треба!» З цим гаслом українських козаків-хрестоносців можна стрінутись і в сучасного представника опору українського християнського ідеалізму московському атеїстичному комунізмові поета Василя Стуса, який пе-

ред смертю в концентраційному таборі сказав: «Як добре те, що смерті не боюся»¹⁹.

Ця мовчазна відданість ідеї — спокійно приймати в її ім'я смерть — притаманна українській духовності не лише воїнами, але в такій же мірі духовенством, ченцями. Школою такого життя був Печерський монастир. Спокійна смерть, після виконання усіх своїх обов'язків чесного життя християнина, типова не лише віруючому українському пастиреві, але й звичайному простому селянинові. Образом спокою перед маєстатом смерті лишився філософ Григорій Сковорода, якого «світ ловив, але не спіймав». Свідками духовної сили віри християнської українських каталкомбних Церков ХХ ст. є смерть мучеників єпископів і митрополитів Православної автокефальної і Католицької церков, тисяч священників і мільйонів вірних.

Чернече життя Печерського монастиря лишило нам крім писаних книг образ «житий» праведників, що поруч «Поучення» князя Мономаха мали великий вплив на формування духовного життя нашого народу. У «Житті Феодосія, ігумена Печерського» є опис його прикмет, що були прикладом не лише для сучасників, але й для наступних поколінь. Наведемо деякі приклади: «...Був же Феодосій напrawdę чоловіком Божим, світлому світу видиме і всім ченцям сяє: лагідністю і розумом, і покірністю та іншими виявами своєї діяльності; усі дні працюючи, не даючи ні рукам, ні ногам своїм спокою... У всьому наслідовав Христа, дійсного Бога, що говорив: «Вчіться від мене, бо покірний та лагідний сердцем». Тому, дивлячись на вчинки Його, упокорювався Феодосій, вважаючи себе найнедостойнішим із усіх інших, служив кожному і був прикладом для усіх. На роботу він виходив раніше усіх і останнім її покидав...».

Мав відвагу осудити межусобицю князів, що стала джерелом усіх нещастя Землі Руської. Писав листа в обороні прогнаного стольного князя київського Ізяслава Святославом, доводячи тим незалежність церкви української від світської влади. Закликав Святослава віддати престіл київський Ізяславу, даний йому батьком. Не лякався Феодосій гніву князя і не поминав його у службах. Казав: «Хіба ж тривожить мене те, що втрачу вигоди і багатства? Що болітиме мене розлука з дітьми і утрата сіл моїх? Нічого з того не приніс я із собою у цей світ: нагими народилися ми, нагими належить нам відійти із світу цього. Тому я готовий на смерть»²⁰.

Християнство застало високорозвинутий рівень законодавства в Русі-Україні, що доводить список законів «Руська Правда», яка на довгий час історії Східної Європи була прикладом для інших правових статутів. Порівнюючи із

правними законами Західної Європи, яка раніше прийняла християнство від України, бачимо вплив поганства, а можна сказати, варварства, цілі століття пізніше, як була писана «Руська Правда». Це свідчить про зрілість українського народу і його культури не лише прийняти християнство, але бути його носієм та оборонцем від погансько-атеїстичного світу, що живе теж і в наші часи.

У першому виданні «Руської Правди» ще толерується звичаєве право помсти. Закон каже: «І. Уб'є муж мужа, то мстити братові за брата, чи синові за батька, або батькові за сина чи племінникові, або сином сестри; а не буде кому мстити, то 40 гривень за голову». Перше видання «Руської Правди» припадає на час княжіння Ярослава Мудрого, на роки 1016—1036, друге видання — «Правда Ярославичів» (1054—1072). У другому виданні вповні усунене звичаєве право помсти за вбивство, лишається лише грошева кара, як у першому, коли не було кому мстити. У «Руській Правді» Ярославичів появляється охорона земельної приватної власності, як теж і худоби. [...]

Про «цивілізований і культурний Захід» у ті часи свідчать статті про кари і їх форму виконання: незалежно від ранньої християнізації, він довго залишався варварським, а його релігійність «християнська» мала ознаки забобонності, завдяки яким тогочасний Захід має назву «темного середньовіччя».

На Статуті Великого князівства Литовського (1529 р.), основаному на законах «Руської Правди», виразно позначається вплив феодальної системи суспільного життя. Спільнота в «Руській Правді» не знає поділу на вільних і невільних людей, що однаково відповідають за злочини, байдуже якого стану і походження. А Статут Великого князівства Литовського має окремі закони для підданих (рабів) та для вільних людей (шляхти). Існує охорона християн, які не можуть стати рабами татар або євреїв, що не є християнами. Купно раба нехристиянином не вважається законним. Вбивство і злочинство карається залежно від стану злочинця. Коли шляхтич уб'є шляхтича, оплачує грішми свою вину, коли ж раб уб'є шляхтича, платить своєю головою, коли ж його вдарить, втрачає руку, якою зневажив свого пана. В більшості злочинів як шляхти, так і рабів, кари вимірюються грошовими сумами. Смертна кара належить за вбивство батька чи матері. Важливою є стаття, що вяснює з яких причин людина стає рабом. Перше — коли людина родилася невільником; друге — коли стала полоненою, приведена з чужих ворожих земель; третє — коли засуджена на кару смерті, крім вини за злочинство, була помилувана на прохання покривдженого, стає його невільником із нащадками, що прийдуть у його

роді; четверте — коли людина через маєткові потреби сама себе продає або через подружній зв'язок із невільником чи невільницею втрачає волю.

Статут Великого князівства Литовського ширше обговорює складні проблеми судового права, ніж «Руська Правда», і хоч у більшості наслідую звичаєві закони українських традицій, вводить рівночасно чужі для української культури та християнської справедливості — феодальний поділ на шляхту та рабів, а з цим і нерівний вимір кар, більше жорстокий для рабів (кара смерті і відрубання руки). В цілому Статут Великого князівства Литовського гуманніший від західноєвропейських законів, нами цитованих, але, рівночасно, співзвучний із соціальною диференціацією феодалізму в суспільних нашірваннях спільнот Заходу²¹.

На північно-східних землях колишньої імперії Київської Русі в князівствах Новгород, Пскова, Рязані, Смоленська, Твері і Москви в період XII—XV ст. юридичні закони, базовані спершу на «Руській Правді», доповнювалися новими законами («Книга Кормчих», «Мірила Праведного» і т. ін.), підпадали змінам під впливом соціально-культурних і політичних тенденцій окремих князівств.

Нові і вже зовсім самобутні форми законодавства усталилися з кінця XV ст. у збірникові «Судебник» 1497 р. Його треба вважати кодексом права централізованої московської держави. Розвиток московського права розвивався рівнобіжно із обмеженням свободи селян і їхньої приватної власності та акцентування рабства чи кріпацтва. До закріплення московських впливів на землях інших князівств існувало право договорів селян на винайм землі у землевласників і відмовлятися винайму та найматись в інших. Згодом цей звичай втратив силу і право на вільний винайм.

Коли «Руська Правда» знає кари за злочини, виконані на окремих особах, «Псковська судна грамота» та інші на землях, об'єднаних Московією, включають злочин — зраду держави. А. К. Леонтьєв пише: «Із закріпленням московської княжої влади остання у своїх договорах з удільними князями прямо вимагала видавання зрадників та утікачів, кваліфікуючи їх як «злочинців». 1379 р. у Москві був страчений публічно боярин Іван Васильович Вельямінов, що зрадив великого московського князя та сховався у місті Твер «з багатою брехнею та підслівними словами» (Никонівський літопис)²².

«Літописні відомості показують, — продовжує Леонтьєв, — що в Московському князівстві в XV ст. поруч із смертною карою існували жорстокі фізичні кари. В 1463 р. були покарані смертю та фізичними тортурами прихильники боровського князя. Великий князь «велів схопити

усіх і карати: бити нагайками і рубати руки та різати носи, а іншим стинати голови», «велів карати їх без милосердя, волочити по льоду, прив'язавши до кінських хвостів, у Федорову неділю; інших велів рубати, а ще інших перевишати...» (Никонівський літопис)²³.

Цей закон, а радше беззаконня царів московських тривало аж до большевицької революції, яка, ґрунтуючись на атеїзмі марксизму, оголосила війну християнству, систематично нищила основи Церкви Христової, опертої на засадах любові до ближнього та на заповіді — не убий!

Ця прикметна характеристика московської державної системи і судового беззаконня як у монархічній, так і в комуністичній системах впливає від неспроможності сприйняти християнство, або у розвитку московської культури бракує моральних сил перемогти інстинкти мисливських традицій, щоб ідеали християнства прийняти не лише формально, але й до основ його моралі та етики.

ВИСНОВКИ

На основі проведеного аналізу ми можемо зробити висновки, що християнство дало і дає найкращі плоди вчення Христового там, де людський дух, його культура піднеслися до висот Правди Божої. Найчастіше це можна спостерігати на культурах тих народів, що продовж тисячоліть кормилися працею своїх рук, як хлібороби, і трудно те саме сказати про народи, що виростили на традиціях мисливської і скотарської культур, вписаних в історію жорстокими розбоями, грабежами і нищівними вбивствами. Приймаючи християнство, останні ставали християнами формально, цілими століттями залишаючись духовно поганями, часто узалежнюючи Церкву Христову світській владі і людським пристрастям, чи одягнуті в шати «хрестоносців» у своїх земних інтересах несли смерть слабшим.

Про це свідчать не лише цитовані закони «Правд» народів «культурного Заходу» часів середньовіччя чи закони Московського царства і їхнього беззаконня сучасного, але теж і Хрестоносного ордену німецького у Прибалтиці або Єзуїтського ордену в Україні.

Не дивно, що християнство в цілому світі знайшло, виявило різні форми духовного сприймання і вислову в різних народів не лише у виявах обряду, але також інтерпретації науки Христової. Ця інтерпретація відбилася у формі віри, але і в стильових виявах архітектури, скульптури, малярства, поезії, музики та всіх інших ділянках духовного життя народів.

У стилях християнської культури, її відмінах візантій-

ського, романського, готичного, ренесансу, бароко — народи кожен по-своєму говорять, байдуже, що стилі ці мали десь свою вихідну основу. Українець не може у своїй іконі обняти груди Богоматері, як італієць чи француз. Богоматір українця — це в першу чергу Матір, що терпить, геть геть по страті свого Сина Христа. Кожна українська матір терпіла і терпить, як Марія-Богоматір. І Христос на її руках — Бог, хоч мала дитина, поважний, розумний, на час. У народів Заходу у християнському мистецтві просвічує, крізь християнські контури, греко-римський реалізм антропоморфної духовності. Щоб віддати біль, це християнське мистецтво не може обійтись без сенсуального сприймання. Марії-Богоматері проколюють мечами серце. Подібно обводять серце Ісусове терновим вінцем, щоб усвідомити його надлюдський біль. Іспанець, що загартований у кривавих змаганнях биків, прагне кров'ю змити свої гріхи не лише покутою молитви, але повзанням на колінах до церкви, биттям головою об залізні ворота до крові. Щось відзивається в потребах молитви у народів, їх форм, згідне з їхніми традиціями і темпераментом.

Культ Матері Божої в Україні різниться від Марії на Заході. В Україні вона не лише відгомін неоліту — не лише велика Матір — богиня родючості, але й св. Софія — Мудрість і Любов. На Заході — вона Краса, Мадонна, Панна, Солодка. В Україні Вона — Ікона — одухотворена, нематеріальна. На Заході — вона скульптура, фігура матеріальна, що її можна діткнутись. У соборі св. Софії Марія-Оранта з піднесеними руками. Так з піднесеними руками перші хлібороби неоліту бачили Велику Матір землі. І Мати Божа — Покрова — Опікунка України і особливо Віійська Запорозького, та, що Почаївський монастир від татар хоронила, «кулі вертала, турків вбивала».

Різну роль у духовності народів мають і св. ангели та святі Церкви Христової. Українська легенда про Михайлика і Золоті Ворота пов'язана з культом св. архангела Михайла, патрона війська України-Руси. І Михайлівський Золотоверхий собор у Києві, що був теж і патроном Києва...

Феодосій Печерський забороняв інструментальну музику навіть у час розмови з князем Святославом. Тільки співом можна було «взнеслим» хвалити Бога, згадує Нестор-літописець. Тому церква обряду українського не знає органів та інструментальної музики, хорому розвинувши в напівах Печерської лаври і в партесній музиці геніальної трійці: Бортнянського, Веделя і Березовського.

Культ Матері Божої в Україні скріпив високу роль жінки в українській культурі духовній і соціальній. Чи не відгомін матріархату в повазі до жінки, якою втішалися княгиня Ольга, Ярославна — дружина Ігоря в епосі «Слово о

полку...»? Того епосу, що про нього каже Грушевський: «...Супроти варварської грубуватості і елементарності настроїв і мотивів західноєвропейських творів феодальної доби воно вирізняється багатством і тонкістю настроїв — як супроти примітивної діатоніки повніша хроматична гама»²⁴.

Ісус Христос має в Україні епітет — «Сонце». Кирило Турівський у «Проповіді на Томину неділю» писав: «Нині сонце красується, сходить на висоти і радісно землю зігріває. Бо зійшов із гробу праведне Сонце — Христос». Культ сонця, землі і води не міг не лишити сліду у християнських обрядах України. Давало сонце хліборобові — плодам землі — життя, Христос дає життя духовне християнинові. І вода несе життя природі. І хлібороб має велику пошану для води і тому Хрищення Ісуса Христа в Йордані і хрещення води «Йордан» — «Водохрищі» — у нашому українському обряді багатозначущий і шанований, на Заході, в інших обрядах — незнаний.

В українській літературі, а зокрема в Шевченкових молитвах, читаємо:

*Царям, всесвітнім шинкарям,
і дукачі, і таляри, і пуга кутії пошли.
Робочим головам, рукам
на сій окраденій землі
свою Ти силу ниспошли.
Мені ж, мій Боже, на землі
подай любов, сердечний рай!
І більш нічого не давай!*

Тут глибоко християнська мораль. Поет прагне тільки любові, а всі матеріальні блага проминаючого світу хай беруть царі — експлуататори робочих рук. І як дитина народу-хлібороба продовжує в іншій молитві:

*Роботящим умам, роботящим рукам
перелогі орать,
думать, сіять, не ждять,
і посіяне жать
роботящим рукам»²⁵.*

Україна, оточена ворогами християнства, в ім'я Христової правди, Його Слова, іде на Голгофу. Вона як Христос — розп'ята. Поміж збіжжями України йде Скорбна Мати Христова. Так її називає Павло Тичина. Її вітають учні Ісуса і питають, куди простіше до Емауса. Марія відповідає:

Не до Юдеї шлях вам,

*вертайте й з Галилеї!
Йдіте на Вкраїну,
заходьте в кожну хату, —
а чей вам там покажуть
хоч тінь його розп'яту.*

Марія йде далі і питає себе саму:

*І цій країні вмерти,
де він вродився вдруге,
яку любив до смерті?*

Але відповіді немає... лише буяє дике жито... і розпачливе продовжується питання Богоматері:

За що тебе розп'ято, за що тебе убито?»²⁶.

Подібний сюжет розвинув у вірші «Христос отаву косив» Яків Савченко. Вірш глибиною почувань не має рівного в сучасній літературі. Згинув син у війні і не вертається. Батько в пошуках, у тузі сіна не скосив на полі. І чудо бачить він: Христос отаву косить! На оклик батька:

Хто се? Чи ти, мій синочку, чи Ти, Христосе?» —

відповів мужикові Христос:

*Я прийшов тобі косить за сина,
твій син — на моїх жнивях»²⁷.*

Можна зробити остаточний висновок: український народ прийняв християнство дуже глибоко, будучи готовим до місії нести Правду і Любов Христа до людей і ради них терпіти зневагу, торттури і смерть. Як свідчить історія українського народу, його світогляд, його культура, він цілий пішов на жнива Христа, на боротьбу добра зі злом, і капітулювати не хоче, як не капітулював Христос, бо культура українського народу і християнство — це синонім і розділити їх не можна.

Юрій Липа у вірші «Народи» питає в Мудрості, у чому великість народів? Чи в будівлях з мармуру, чи в танцях і піснях, чи в зручних мальовилах, чи в аскезі учених, чи в маршах струнких військових, чи у вірних жінках, чи в дитячому сміху? Все це добре, та мало — сказала Мудрість.

*Але найбільше добро — це зростання Людини,
зростання Людини зусиллям людей»²⁸.*

Нарцис у духовному світі Сковороди

«Бог був першою моєю мислю, розум — другою, а людина — останньою». Так визначив Людвіг Фейербах пересунення в центрі духовного життя новітньої людини понад сто років тому. Тоді ж Огюст Конт (Comte), розбудувавши систему філософського позитивізму, заклав підвалини культу Великої Істоти (Grand-Etre) — людства. Віра в людство, в братерське єднання народів і рас, обґрунтовувалась теоретично вченням про поступ, візію якого змалював уже

Козій Д. (1894—1978) — один з яскравих дослідників української філософської думки (зокрема), творчість якого ще належить пізнати в Україні, — народився в с. Дорогів Станіславського повіту. З 1913 р. після закінчення української класичної гімназії навчається на філологічному факультеті Львівського університету. На початку Першої світової війни служив у австрійській армії. В 1918—1920 рр. — в лавах УГА. Відбувши полон (у Казані), 1922 р. поновлює свої студії з української філології та філософії у Львівському університеті, який закінчив 1928 р. Студіював класичну філософію в Ягелонському університеті в Кракові.

До 1939 р. викладає українську філологію в гімназіях. У львівських виданнях «Літературно-науковий вісник», «Дзвони», «Життя і знання», «Світ», «Діло» та ін. постійно з'являється його статті, есе, рецензії.

В роки Другої світової війни (з поч. 1942 р.) — літредактор Українського видавництва у Львові. Після тривалих повоєнних поневірянь спільно з родиною оселяється (з 1962 р.) в Торонто, де продовжує свою творчу і педагогічну діяльність.

Науковий доробок Дмитра Козія публікувався на сторінках «Пластового шляху», «Листів до приятелів», «Сучасності», «Нового шляху», «Америки» та інших видань.

Серед найпомітніших праць: «Сковорода—Платон—Епікур», «Три аспекти самопізнання у Сковороди», «Прометеїзм Шевченка», «Жіноче серце в Шевченківському світі», «Форми трагізму в Лесі Українки», «До генези Франкових легенд», а також «Ліна Костенко, або гераклітизм і його самозаперечення», «І світ піймав мене» — Микола Вінграновський і його світобачення», «Трояке джерело натхнення Б.-І. Антонича» та ін.

Виявляючи постійну увагу у своїй творчості до великих мислителів України, особливо ревниво Д. Козій, схоже, ставився до Григорія Сковороди. Його есе «Нарцис у духовному світі Сковороди», вперше опубліковане в нью-йоркському журналі «Листи до приятелів» (1964), згодом увійшло до збірки «Глибинний етос. Нариси з літератури і філософії» (Торонто, 1984). Друкується за останнім виданням.

Підготовка до друку — Н. Блошко.

- 1 *Истрин В.* Возникновение и развитие письма. — М.: Наука, 1965. — С. 408.
- 2 *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. — М.: АН СССР, 1950. — С. 297.
- 3 *Маврикий Стратег.* Тактика і стратегія. Хрестоматія з історії УРСР. Т. 1. — Київ: Рад. школа, 1959. — С. 20.
- 4 *Повість минулих літ.* Літопис. — Київ: Веселка, 1982. — С. 16.
- 5 *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. — Київ: АН УРСР, 1968. — С. 73, 74 і 153.
- 6 *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. — М.: Наука. — С. 14.
- 7 *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования Древнерусского государства. — Ленинград: Наука, 1968. — С. 89.
- 8 *Повість минулих літ.* — С. 24.
- 9 *Рыбаков Б. А.* Геродотова Скифия. — М.: Наука, 1979. — С. 219.
- 10 *Грушевський М.* Історія української літератури. Томи II і III. — Нью-Йорк: Книгоспілка, 1959. — С. 65.
- 11 Там само. — С. 70.
- 12 *Повість минулих літ.* — С. 79.
- 13 Там само. — С. 106 і 107.
- 14 *Воронин Н. Н.* Зодчество Владимиро-Суздальской Руси // История русского искусства. Т. 1. — М.: Наука, 1953. — С. 342.
- 15 Там само. — С. 346.
- 16 *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. II—III. — С. 81.
- 17 Там само. — С. 224, т. I і 41, т. II.
- 18 *Думи.* — Київ: Музична Україна, 1974. — С. 46 і 49.
- 19 *Стус В.* Свіча в свічаді. — Сучасність, 1977. — С. 49.
- 20 *Изборник // Сборник произведений литературы Древней Руси.* — М.: Худ. лит., 1969. — С. 131.
- 21 Статут Великого княжества Литовского. 1529. — Минск: И-во АН БССР, 1960.
- 22 *Леонтьев А. К.* Право и суд // Очерки русской культуры XIII—XV ст. часть 2. — М.: 1970. — С. 33.
- 23 Там само. — С. 34.
- 24 *Грушевський М.* Історія української літератури. — С. 225.
- 25 *Шевченко Т.* Поезії. — Київ: Рад. письменник. Т. 2. — С. 370.
- 26 *Тичина П.* Скорбна Мати // Хрестоматія української літератури. — Нью-Йорк: Вид. К. Кисілевський, 1962. — С. 213.
- 27 *Савченко Я.* Христос отаву косив // Обірвані струни. Антологія поезії. — НТШ, 1955. — С. 131.
- 28 *Ліпа Ю.* Поезія. — Торонто: вид. УЛТ, 1967. — С. 46.



в 2-й пол. XVIII ст. філософ Кондорсе (Condorcet), а ідею якого розробляли науково філософи та вчені впродовж XIX ст.

Але великі суспільно-економічні, національно-політичні та расові зрушення й перевороти, що струслили людством у XX ст., викликали не тільки сумніви в можливості братерського єднання народів і рас, а навіть утрату віри в людину, бо виявили в усій яскравості, яка чужа може бути людина людині. Процес відчуження перекинувся й на людську одиницю. Письменники й мислителі спостерігають, що її внутрішній образ затьмарюється і вона стає чужа сама собі. Цей стан стверджує письменник-екзистенціаліст Альбер Камю: «Я буду назавжди чужий сам собі». Він гадає, що вимога «пізнай себе» для нас нерозв'язана, що ми не спроможні схопити ество нашого «я», бо воно постає перед нами з щораз іншим обличчям (Camus: *Le Mythe de Sisyphé. Essai sur l'Absurde*, p. 34. Paris, 1962).

Таким чином сама проблема самопізнання береться під сумнів. Чи це значить, що маємо зрезигнувати з самопізнання і що резигнація ця має нам служити за м'яку подушку, яка звільняє нас від зусилля зрозуміти — шляхом самопізнання — сенс нашого існування і наше покликання? Питання це занадто глибоко вривається в наше буття і робить нам спокій неможливим. Воно нуртувало в душі Сковорода, але проривається вряди-годи тривожно і з душі сучасної людини, яка усвідомлює собі, що повинна осмислити свій життєвий досвід.

Конфронтація власного блукання з досвідом мудреця стає для неї повинністю, від якої не вільно відмовитись.

У якому значенні говоримо тут про самопізнання? Інакше підходить до цього питання вчений-психолог, а інакше — мудрець. Психолог, що розробляє методи пізнання людей і на тій підставі ставить нам перед очі наявність різних духовних типів чи життєвих структур, завжди має на увазі їх біологічну та соціальну зумовленість прав, які керують їх розвитком. Натомість мудрець, спрямовуючи до самопізнання, виходить з іншого погляду: він не тільки показує людину в дзеркалі самопізнання, але й активізує її внутрішнє життя, маючи на меті розкрити «властиву», «справжню» людину. Для нього важливе не тільки те, якою людиною є, але й те, якою вона має стати.

У такому напрямку веде Сковорода свій діалог, присвячений самопізнанню, — «Наркіз, або розмова на тему: пізнай себе» (Твори, т. 1, Київ, 1961). Погляд на активний характер самопізнання споріднює нашого мислителя з найвидатнішими мислителями минувшини та нашого часу. Згідно з цим поглядом самопізнання закликає, діє, дає поштовх до визволення «внутрішньої людини». Наслідки цієї

дії окреслює Сковорода як перетворення людини, її воскресіння, або друге народження («вдруге з висот народжений»).

Але самопізнання не є актом ізольованої одиниці. Справжнє самопізнання веде людину поза неї, наближає її безпосередньо до душ і речей, розкриваючи в усьому невидимість поза видимістю. «Ти бачиш світло. Всього ти тепер бачиш по двоє: дві води, дві землі. І всі твори природи тепер у тебе на дві частини поділені». Самопізнання загострює духовний зір, робить душу — сказали б ми — одвертою для «прихованої, духовної, вічної» сторінки речей.

Така сама одвертість вимагається і в ставленні до трансценденції. На найвишому своєму шаблі самопізнання сягає до праджерела буття. Найнижчий його шабель — наше «я», найвищий шабель самопізнання — Бог. Але цей останній шабель, що видається найдальшим, є, в суті речі, найближчий, оскільки ми, не ставши на нього, не можемо збагнути жодної речі в її суті. Ось як про це висловлюється Сковорода: «Чи не всякому знайомі оці слова: час, життя, смерть, любов, мисль, душа, страсть, совість, благодать, вічність? Нам здається, що ми розуміємо їх. Але коли попросимо когось з'ясувати їх, то кожний задумається. Хто може вяснити, що таке час, якщо не проникне в божественну висоту? Час, життя і все інше в Бозі заховане. Хто ж може розуміти що-небудь із усіх видимих і невидимих істот, якщо не розуміє того, хто всьому — голова й основа? Отож, якщо хочеш що-небудь пізнати й зрозуміти, мусиш наперед зійти на гору пізнання Бога. Бог є «головою і всім у всьому», початком, «буттям усьому». «Коли ти прозрів Бога новим і правдивим оком, тоді ти побачив у ньому все, як у джерелі, як у дзеркалі». Між актами пізнання Бога і актами самопізнання Сковорода бачить внутрішню пов'язаність, бо в них розкривається єдність «нетлінної людини» і Духа Вічного.

Таким чином пізнати себе, в розумінні Сковорода, — це значить увійти в себе і вийти поза і понад себе, збагнувши невидиме в собі та в речах і дійшовши туди, де можна споглядати себе й речі в праджерелі буття.

Таке пізнання не є чисто розумовим актом. Воно бо, за висловом мислителя, «окрилюється» подивом і любов'ю, горить надтхненням і має в собі щось пророчче. Для нього приймає Сковорода окремий орган, хоч і не має певного терміну для його окреслення. Називає його — сердечна глибинь, мисль, дух («новий дух»), іскра Божа, таємне сяйво. «Я почуваю в собі, — каже речник Сковорода в діалозі, — таємне сяйво, що таємно зогріває моє серце. Збережімо цю іскру Божу в серці нашому!». Мислитель висловлюється мовою містики, коли говорить про «самий центр

серця нашого й душі нашої», про «вічноживу іскру воскресіння».

* * *

Виразником такого самопізнання робить Сковорода міфічного Нарціса (Наркіса, за грецькою вимовою). Така роль визначена Нарцісові в «пролозі» до твору, дарма що в самому діалозі він не виступає (а втім, він появився в тій ролі тільки в другій редакції діалогу). Але хто знає античний міф про Нарціса, мусить дивом дивуватися, бо роль та йому нітрохи не підходить. За концепцією грецького міфа, Нарціс — це юнак божого роду й чудової вроди, що його красою всі захоплюються. Він нікого не любить і нехтує коханням. Така його поведінка суперечна і з людським, і з божим правом. Тому на нього спадає караюча рука Немезиди. Кара була жорстока: він не мав ніколи нікого іншого любити, тільки себе. Якось під час ловів він наблизився до захованого в лісовій гушавині тихого озера і захотів напиться води. Коли ж похилився над плесом, якого не порушив ні найлегший вітерець, побачив у ньому чудо краси. Не бачивши ніколи в дзеркалі відбиття свого обличчя, Нарціс захопився красою свого образу, був переконаний, що бачить перед собою не фантом, а живу істоту. Він дивиться, як зачарований, на свою подобу і загоряється невідомим йому досі почуванням кохання, що несе з собою і раювання, і муку. Не може відірвати очей від предмета кохання: омана скувала йому зір і волю. Даремне силкується він схопити фантом у свої обійми. Врешті усвідомлює, що він запалав любов'ю до себе самого, але мука не покидає його, бо не покидає любов. Так він спалюється внутрішнім огнем. Навіть над водами Стіксу продовжується його страждання: він не перестає вдивлятися в свій образ, відбитий у темних водах підземелля.

Оцей Нарціс із грецького міфа позбавлений у своєму внутрішньому світі ширини й глибини. Ніщо не в'яже його з світом людським і божим. Йому притаманна душевна сліпота й невразливість на все людське. У нього немає розуміння спільної людської долі. Не зважаючи на божественні початки в своїй історії, він не поривається до божественних висот і не усвідомлює трансцендентних зв'язків буття. Єдине почування, яким він живе й дише, — це сліпе самозакохання.

Як такий, Нарціс — це явно спотворена істота, ми могли б назвати його героєм абсурду, як героями абсурду є Сізіф, Тантал та деякі інші образи грецької міфотворчості. У Нарціса самосвідомість не пробуджується до самого кінця. Отож, власне кажучи, не пробуджується в нього і потреба самопізнання.

Коли ж він виступає в діалозі Сковорода як символ самопізнання, то це могло статися тільки внаслідок ґрунтовного перетворення образу «героя абсурду» на образ «мудрого Наркіса» (так окреслює його автор у «Пролозі» до діалогу). Таке перетворення настало в двох моментах: по-перше, наш філософ по-своєму розуміє задивлення в себе Нарціса в дзеркальному плесі. Він інтерпретує його в сенсі філософського пафосу платонівського Ероса. Ерос, за Платоном, є посієм душ за красою і за вічним та незмінним у повноті буття. Його любов до краси невіддільна від любові до мудрості, яка за своєю суттю належить до того, що гарне. Подібний пафос Сковорода хоче бачити в Нарцісі. На його думку, Нарціс споглядає саме «нерукотворний образ минулої своєї плоті», «єдину красу та істину». Це одне. А по-друге, Сковорода дивиться на смерть Нарціса як на духовне переродження. Кажучи, що він «перетворюється в джерело», мислитель має на думці праджерело буття, зіткнення з Вічним, яке вважає за сутній момент самопізнання.

Вільність, із якою Сковорода перетворив Нарціса, дорівнює бароковій вільності, з якою він зіставляє античні греко-римські образи з біблійними. Біблійний Давид у нього — це ніби друге втілення «мудрого Наркіса», що «горить любов'ю» до дому Господнього, «окрилений» високими почуваннями страху Божого, любові та подиву, що «все бачить, все розуміє, бачачи Того, в чий руці світло й темрява». З такою самою вільністю наш мислитель інтерпретує біблійні образи і наводить цитати з старозавітної Біблії на підтвердження своїх міркувань.

Але слід підкреслити, що Сковорода виходить завжди від живої, конкретної людини, від її сумнівів і шукань. Про це свідчить до деякої міри і діалогічна форма його творів. Безпосередність пережитого ним і передуманого збереже назавжди силу переконливості. Сьогоднішній людині, що б'ється в тенетах і матеріалізму, і нарцісизму (очевидно, не в сквородинському значенні!), з її непереможним почуттям чужості до світу і до трансценденції, Сковорода може дати потрібний поштовх до шукання сенсу життя і до самопізнання. Не розв'язку складних питань життя. Розв'язку треба знайти самому. Сковорода може дати те, що дає «добрий пастир». Ідучи за Хайдеггером, що назвав людину «пастирем буття», назвемо нашого мудреця пастирем глибокого струменя буття.



Г. С. Сковорода

Замітки до історії української культури

В історії нашої боротьби за культурну незалежність можемо запримітити дивне явище, а саме, що коли праця, розвиток на всіх інших ділянках знання поступає живо наперед, то на полі філософії по нинішній день не зроблено майже нічого. Де ж шукати нам причини цього сумного стану? Як візьмемо під розвагу історію людства, то побачимо, що філософія в повному розумінні слова дозріває доволі пізно як продукт культурного розвитку і проявляє свою діяльність в історичні часи тільки тоді, коли вже інші науки підготували їй відповідний терен.

Бо розум наш так само, як кожний інший орган потребує відповідного часу до повного розвитку, доки стане він здатним до найвищих подвигів; перед тим служити він у першу чергу щоденним потребам, підтриманню життя одиниці, підтриманню існування цілого людського роду і їм віддає на службу всі свої сили. Тільки тоді, коли зовнішнє життя забезпечене, коли найгрубіші потреби і вимоги хвилі не в'яжуть вже всіх сил розуму, тільки тоді сили розуму можуть стати на службу вищим цілям. Лиш у часи забезпеченого державного існування, лиш серед гарніших, вигідніших умов життя, коли щонайменше деякі верстви суспільні можуть у вільних хвилях віддатися свого роду «dolce far niente», можуть знайти вільний час, щоб віддати-

Мірчук І. народився 18 червня 1891 року в Стрию. У 1909—1914 роках здобув вищу освіту у Віденському університеті. В 1919 році емігрував до Відня, де поглиблено працював над вивченням метафізики Платона і Канта. З весни 1921 року, коли заснувався у Відні Український вільний університет, Іван Мірчук викладав філософічні науки. Того ж року разом з університетом Мірчук переїхав до Праги. В 1925 році доктор Мірчук став надзвичайним професором, а в 1939 році — звичайним професором Українського вільного університету. У 1925 році тематика його наукових інтересів звертається більше до актуальних українських проблем. У 1930 році обійняв посаду директора Українського наукового інституту в Берліні. Наприкінці квітня 1945 року переїхав до Баварії, де в 1950 році Баварське міністерство освіти офіційно визнало Український вільний університет як наукову інституцію та надало йому право публічності. Іван Мірчук був членом багатьох наукових товариств, ректором і проректором Українського вільного університету в Мюнхені аж до своєї смерті (1961).

Основні праці: «Г. С. Сковорода. *Замітки до історії української культури*» (1925), «Петро Лодій і його переклад «Елементів філософії» Бавмайстера» (1926), «Історія розвитку української культури» (1944), «Україна — посередник між Заходом і Сходом» (1941).

Праця друкується за публікацією: **Мірчук І. Г. С. Сковорода. *Замітки до історії української культури* // Праці історично-філософського товариства в Празі, 1925.**

Підготовка до друку — Н. Блошко

ся роздумуванню над вічними загадками життя з вищої точки погляду, — тільки тоді витворюється відповідний ґрунт для розвитку філософії. Тому знаходимо властиві початки філософічного мислення в тих багатих іонійських, паліморських околицях, де через надзвичайний розвиток торгівлі, мореплавства і промислу витворився відповідний добробут, необхідна умова культурного розвитку, де під опікою вільнодумних законів людська думка могла широко розпростерти крила, через що ціле життя набрало більш духовного забарвлення.

Цих усіх згаданих вище умов, так необхідних для всякого культурного розвитку взагалі, а тим самим для розвитку філософічної думки зокрема, не дістає нашому народові ще з давніх віків. Про власне державне життя годі навіть говорити, ми його втратили в ранній молодості і по нинішній день не були в тім щасливим положенні... Але навіть тоді не зазнав наш народ спокою, коли був інтегральною частиною чужих державних організацій. Через своє експоноване географічне положення був він виставлений на різні катаклізми, що стрясали його до самих основ. Окрім цього, мав наш народ щастя за весь час державної неволі бути під владою народів, які придушували всякий прояв культурного життя, всяку іскру вільної думки. Через довголітню неволю втратив наш народ усі вищі суспільні верстви, які звичайно внаслідок матеріального положення є носіями культурного розвитку. Міщанство і шляхта перейшли на сторону національного ворога або загинули безслідно. Весь народ, зредукований до одної майже верстви бідного селянства, не був у силі витворити цих умов вигіднішого, безжурного життя, яке для вищих цілей вильює духовні сили від тяжкої, щоденної праці. Це все, що ми перед тим навели як необхідне «conditio sine qua non» для розвитку філософської думки, знаходимо в нас, але, кажучи словами математика, з негативним знаком. Замість власного вільного державного життя — довголітня неволя, замість забезпеченого існування, можливого в чужім державнім організмі, — безперервні катастрофи, замість добробуту щонайменше деяких суспільних верств — крайня нужда дрібноселянської маси як єдиного представника цілого народу, замість певної свободи хоч би на культурному полі — безоглядний гнів чужих гнобителів. Не диво, що серед таких обставин усі сили народні зуживалися цілковито в іншому напрямку, на боротьбу за життя одиниці, на боротьбу за життя народу, так що на таку розкіш, як філософія, вже не ставало жодної енергії.

Першим і, скажемо одверто, єдиним представником філософської думки на Україні, не філософом звичайного

собі фасону, але мислителем цілковито оригінальним, що виринув зовсім несподівано з самих глибин народної стихії, якимсь первісним життєвим типом, якого даремно шукатимемо в інших європейських народів, — був Григорій Савич Сковорода. В його особі і творчості відбиваються ті риси і властивості, що характеризують весь український народ у даний момент. Це й зрозуміло, бо кожний діяч до певної міри є дитиною свого віку і того соціального оточення, серед якого він виріс. Проблеми даної хвилі не є виключно твором одиниць, не є лише в них, але також поза ними і залежать у першу чергу від інтелектуальної зрілості всього людського роду так, що дуже часто розв'язку якогось зрілого вже питання знаходимо в різних місцях землі у людей, що абсолютно цілком самостійно дійшли до тих самих результатів. Так само добір проблем, якими якась одиниця захоплюється, і сила, з якою вона прямує до їх розв'язки, це все не можна пояснити тільки соціальними моментами, а мусить бути віднесене на рахунок особистих умов, що розвинулися завдяки своєрідності природних здібностей, так що одиниця, хоча вона творить епоху, є рівночасно продуктом тої ж самої епохи, того часу, в якому вона живе. І в тім розумінні Сковорода є дитиною свого часу.

Дуже часто чуємо думку, що Сковорода — це український Сократ. Безперечно, погляд цей цілковито оправданий, бо як у житті, так і в творчості Сковороди можна помітити великий вплив могутньої індивідуальності Сократа. Звичайно чуємо тільки про зовнішні ознаки цього впливу, мені одначе здається, що він сягає далеко глибше і що ми, розглянувши особу Сократа, знайдемо не одну аналогію до характеристики Сковороди. Бо не в тім річ, що як Сократ, так і Сковорода мали багато спільних зовнішніх ознак, що як один, так і другий не звертали найменшої уваги на матеріальні блага, що і український Сократ мав своє *τὸ δαίμονιον*, якусь «силу», що водила його з місця на місце, перестерігала перед злим, а намовляла до доброго, що врешті в обох мислителів переважає моральний елемент над чисто теоретичним думанням, але, що найважливіше, *обидва вони — як Сократ, так і Сковорода — це філософи без системи.*

Якщо хочемо відтворити собі діяльність Сократа як етичного реформатора, педагога своєї суспільності, філософа, якщо хочемо зафіксувати його індивідуальний вклад у загальну скарбницю знання, то тут зустрічаємося з великою трудністю, яка не лежить головню в тім, що Сократ не залишив нам ніякої літературної спадщини, і ми змушені черпати відомості про нього з творів інших авторів, які освітлюють його неоднаково, з платформи власних особистих інтересів. Ця трудність лежить головню в тім, що Сократ *не*

мав ніякої системи, яку б він міг усім завжди однаково проголошувати. Його діалоги були продуктом хвилі, настроїв не лише самого філософа, а також і його співбесідників.

Сократ, як знаємо, нічого не писав. Але тут кожний мусить поставити собі питання, чому інтелект такого рівня не залишив по собі жодних писаних творів — і то в ті часи, коли в Афінах літературна продукція на полі філософії у формі прози чи поезії була надзвичайно жива. На це питання видається нам найвідповіднішою цілком проста відповідь: Сократ не мав, що писати. Його думання не знайшло зовнішнього виразу в якійсь готовій системі, яку б можна списати і передати наступним поколінням; воно розвивалося переважно на власних переживаннях, які стояли в безпосереднім зв'язку з практичним життям. Ми мусимо перенестися в такий стан, коли філософ у власній діяльності шукає предметів думання, а філософська спекуляція тільки поволі вириває із цілком звичайної балачки на буденні теми. Тут філософія не має своєї готової форми, вона не відмежовує себе китайським муром від думання і життя буденщини. Сократ, вештаючись по вулицях свого міста, починає розмови з робітниками, ремісниками, купцями, ставить їм питання, змушує до відповідей, які він пізніше точно розбирає, виказує їх недокладність, нестійкість, і тільки поволі (і то не в кожному випадку, а лиш відповідно до рівня слухача) переходить до загальних справ, до дефініції, до якогось принципу, який міг би нам роз'яснити діло в тім або другім разі. Це тип філософа-вчителя, що не обмежує свого навчання тільки до певних предметів, до певного числа учнів, що стало користаються з його натхненного слова; він не потребує окремого помешкання, бо місцем його діяльності є вулиця, *ἀγορά*, ціле місто, ціла батьківщина, а його слухачами — не вибрані якісь одиниці, а ціле суспільство; він проголошує свої ідеї всюди, кожному, хто має тільки охоту його слухати. І от маємо первовзір для діяльності і творчості Сковороди, який не так може теоретичними основами своєї науки, як головню моральним і напрямком, а відтак усім своїм життям сильно нагадує Сократа.

Хоча Сковорода залишив по собі літературну спадщину, та проте цілком виправдано називає його Кудринський «філософом без системи», бо жодної системи він нам не дав і навіть не показав нам нових методів наукової праці. Щоб мати поняття про Сковороду, досить прочитати одного твір, решта його творів повторюють *mutatis mutandis* ті самі думки, не дають нам нічого нового. Незвичайна простота філософії Сковороди, неможливість підійти до неї зі звичайним масштабом критики робить її важкою для шкляду, і тому в усіх давніших працях про Сковороду, за

винятком праці проф. Зеленогорського, якої не знаю, бачимо з філософічного боку доволі поверхове трактування справи. Подати думки Сковороди так, щоб його філософія мала вигляд системи, неможливо, бо власне системи у Сковороди і не було. Він був «народним мандрованим філософом», як каже проф. Багалій, «філософом з народу» — як його називає пані Єфименко. Він був учителем свого народу, для котрого полем діяльності були празники, базари, торги, цвинтарі, шляхи Лівобережної та Слобідської України, учителем, який слухачів не шукав у наукових закладах, колегіумах, а слово правди ніс у рівній мірі до селянських хат і до поміщицьких палат, як тільки траплялася для цього нагода.

Дальшу схожість обох філософів можемо ствердити в етичнім напрямку їх діяльності, яка проявлялася не лише словом, а також і вчинками. Обидва вони мають великий вплив на оточення, серед якого живуть, вплив, який не спирається на проголошену ними правду, а великою мірою на живім прикладі, який вони давали своєю особою та своєю діяльністю. Певна річ, що Сковорода не сягає тієї величини, що Сократ, який, наverting людське думання від космологічної філософії природи до антропологічної етики, дав йому цілком новий напрям. Але при тім порівнянні не треба забувати, що Сковорода — це перший український філософ взагалі, що це початок, тимчасом як перед Сократом грецька філософія мала вже багато визначних представників.

З огляду на те, що Сковорода жодної системи не мав і що його філософія була тільки поясненням, теоретичною інтерпретацією його життя, не можемо підходити до його оцінки за допомогою звичайних критичних методів, вказуючи оригінальність його думки, а рівночасно вплив чужих авторів. Бо якщо почнемо простежувати чужі впливи у творах Сковороди, знайдемо там усю майже філософію до того часу. З одного боку — Сенека, Епікур, Плутарх, Філон, Платон, Арістотель, стоїки, кіренаїки, отже, майже вся стародавня філософія; з другого боку — визначніші із отців церкви: Діонісій Ареопатит, св. Максим Исповідник, Августин, Орigen і Климент Александрійський. З найновішої філософії можемо віднайти вплив Спінози, Лейбніца, а деякі бажують собі навіть звести Сковороду в безпосередній контакт з Кантом. Головно Орест Халаявський (Т. П. Данилевський) у своїй праці, надрукованій 1862 р. в петербурзькій «Основах», спираючись на відомості, передані одним з перших біографів Сковороди Гесс де Кальве, що з'явилися в «Українським віснику» 1817 р. (ч. VI), оповідає про подорожі Сковороди в Італію, Польщу і навіть Пруссію аж до Кенігсберга, куди мусів би був дійти наш філософ,

щоби познайомитися з Кантом. Мені ці відомості видаються неправдоподібними. Пригадаймо собі, в якій ролі їхав Сковорода в Угорщину з генералом Вишневецьким: як дядьок, що має добрий голос. Не можна думати, щоб Сковорода мав великі заощадження, бо в такому випадку був би він сам вибрався за кордон. Далі маловірогідне і те припущення, що Сковорода за недовгий відносно час міг проїхати майже всю Європу вздовж і впоперек — тоді не було ні залізниць, ані кур'єрських поїздів, а подорожі відбувалися доволі примітивно. Що Сковорода, будучи в Будапешті, переїхав у теперішню Братіславу, а пізніше у Відень, це можна з певністю прийняти, але поширювати його мандрівку на південну і північну Європу нема причини. Вплив західноєвропейської філософії на творчість Сковороди можна пояснити його вихованням у Київській духовній академії. Що саме тоді являла собою Київська академія, — годі нині з точністю сказати, але в кожному разі мусіла мати добрих професорів, якщо давала такі ґрунтовні знання, які бачимо у Сковороди. Ми можемо прийняти, що і там у ті часи, коли вчився молодий Григорій, переважав уже над сухою схоластикою вплив німецької філософії Вольфа, яка була вихідною точкою для філософічної творчості Канта. Не виключено, що підручник метафізики Баумгартена, одного з головних представників вольфіанської школи, яким користувався Кант при своїх викладах, потрапив до рук Сковороди, що, побіч відомих симпатій до німців, знав також добре німецьку мову. Врешті-решт, я лишаю справу чужого впливу цілковито осторонь, тому що він тут не важливий. Сковорода — це не філософ західноєвропейської міри (причому ця міра не мусить бути єдиною можливою), Сковорода (для мене насамперед) — життєвий тип, в якому, наче у фокусі, перехреснуються не лише всі раніші і сучасні філософські напрямки, але також накреслені певні думки на майбутнє, це тип, в якому виступають скристалізовані, може, навіть виідеалізовані всі риси українського народу.

Ми спробуємо вказати на головні точки світогляду Сковороди, попереджуючи, що його філософія не в тих убогих змістом творах, які, як нам відомо, цілком випадково постали та цілком випадково і збереглися. Якщо схочемо шукати Сковороди як філософа в його писаннях, то ніколи не відшукаємо, бо його літературна спадщина така небагата кількістю і неоригінальна формою, що сміло скажемо, що на тій основі не можна його визнати філософом у повнім розумінні того слова. Окрім цього, головні його думки розкидані в його творах без найменшого порядку, тож завданням критика є лише певна систематизація цих думок. Філософія Сковороди — це його життя, це він сам.

Ця життєва філософія, хоча своїм впливом важливіша, ніж многотомні твори деяких західноєвропейських філософів, дуже часто міститься в двох-трьох твердженнях, які треба приймати на віру. Бо вони не угрунтовані «more geometrico» і не спираються на логічні докази чи аргументи. Коли Сковорода розрізняє у світі видимість та невидимість і для кращого розуміння взаємного відношення цих двох принципів дає приклад яблуні і тині, то ця аналогія видається нам нині дивною, але для нього самого мала вона виразне значення, а саме: видима матерія є тінню невидимої сутності і, як тінь від яблуні не є яблунею, так само видимий світ не є дійсним світом.

Філософія у тім розумінні була для Сковороди головним завданням, найбільшою метою його життя. «Главная цѣль жизни человеческой, — каже він, — глава дѣл человеческих есть дух его, мысли, сердце. Всяк имѣет цѣль в жизни; но не всяк главную цѣль, т. е. не всяк занимается главою жизни. Иной занимается чревом жизни, т. е. всѣ дѣла свои направляет, чтобы дать жизнь чреву; иной очам, иной волосам, иной ногам и другим членам тѣла, иной же одеждам и прочим бездушным вещам; философия или любознательность устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, светлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человекѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, — то все свѣтло, счастливо, блаженно. Сіе есть философия».

Бути філософом — значить зрозуміти нікчемність всяких земних благ, а на їх місце поставити «щось» нове, невмируще, вічне і це проголошувати світу. Віднайти спокій серця, зміцнити душу подивом вічності, напоїти розум знанням безконечної правди — от що значить для Сковороди жити філософом. І він так жив. Не орав, не сіяв, як птиці Господні, а ціле своє життя шукав Правдивого Духовного Чоловіка. Для кожного практичного філософа, а для Сковороди зокрема, головною проблемою була проблема щастя у своєріднім його розумінні: божественна радість, спокій духу, гармонія душі — ось остання мета філософського життя.

*Я почію на холмахъ Вѣчного
Обрѣтши вѣтву блаженства.*

Життя його душі на горах Вічності — це єдина його мета, це і його філософія.

Головні його твори: «Наркисс, Разглагол о том, Узнай себе», «Книга Асхань, о познаніи себя самого» і «Алфавит или букварь мира» вказують на те, що фундаментальною точкою

думання Сковороди був глибокий антропологізм. Для Сковороди ключем для вирішення всіх проблем, для роз'яснення всіх загадок буття є людина. Тільки через пізнання самого себе, через аналіз, і то докладний, аж до кінця власного «я» можемо проникнути у найглибші тайни всесвіту. Цей антропологізм нашого філософа має потрійний характер: онтологічний, теоретично-пізнавчий і, що найважливіше, морально-практичний. Найважливішим був, безперечно, морально-практичний бік його діяльності, яка полягала в теоретично-пізнавчій обгрунтуванні моралі та поширюванні її словом і вчинками. Але ми коротко мусимо розглянути і інші моменти, бо вони між собою тісно пов'язані. Отже, онтологічний. Людина — це мікрокосмос. Всесвіт, або макрокосмос, у метафізичнім розумінні міститься реально в малім світі. Згідно зі свідченням Ковалинського, Сковорода вірив, що все те, що міститься в малім світі, знайдеться теж у великім та навпаки. Що можливе у великім, те можливе так само у малім світі. «Я вѣрю и знаю, что все то, что существует в великому мерѣ, существует и в малом, и что возможно в малом мерѣ, то возможно и в великом, по соотвѣтствованею оных и по единству всеисполненея исполняющаго духа».

Але більша вага лежить у Сковороди на другім, себто теоретично-пізнавчій моменті. Людина — це мікрокосмос. У такім випадку людина не може пізнавати інакше, тільки як через себе саму. Все пізнання по суті і в своїй основі починається і закінчується самопізнанням. «Если хотим измѣрить небо, землю и моря, должны во-первых измѣрить самих себе с Павлом собственно нашею мѣрою». «Кто может узнать план в земных и небесных пространных материалах, прилѣпившихся к вѣчной своей симметрии, если его прежде не мог усмотрѣть, в ничтожной плоти своей?». Людина є маленький світок, каже Сковорода в іншій місці, і як тяжко пізнати його устрій і силу, так само тяжко знайти початок у всесвітній машині. Більш того. Для Сковороди «истинный человек и Бог есть тожде». Таким чином самопізнання є тут єдиним можливим методом для пізнання всесвіту, для пізнання Бога. «Кто себе знает, тот один может запѣть: Господь пасет мя...».

Але пізнання чи самопізнання — це не ціль сама для себе, вона не має виключно теоретично-пізнавчого значення, а в першій мірі морально-практичне. Істота людини не вичерпується лиш інтелектуальною працею, а міститься головно в серці і в її волі. Не буття для пізнання, а пізнання для буття. Все підпорядковується тут практичним цілям. «Сердце твое есть голова внѣшностей твоих. А когда голова, то сам ты еси твое сердце. Но если не приближишься и не сопряжешься с тѣм, кой есть твоей головою».

головою, то останешься мертвою тїнью и трупом». Тому залиши ту тїнь, zostавляючи «физическія сказки беззубым младенцам». Тут має своє джерело критичне ставлення Сковороди до всякого абстрактного знання; оскільки це знання не має значення для життя, і то такого, як він його розумів, остільки є воно безвартісне. Не життя для науки, а наука для життя, і то не звичайного життя, а справжнього духовного, що має вічну вартість. Ось і девіз Сковороди. Він каже: «Я наук не хую, и самое послѣднее ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на их надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того отворена дверь, что щастіе всѣм без выбора есть нужное, чего кромѣ ея ни о какой наукѣ сказать не можно». А цією наукою, в якій рід людський «обучається сроднаго себѣ щастія» є «католическая», то єсть всеродная наука». Під цією «католическою» наукою має Сковорода на думці християнство в найширшому розумінні того слова, яке не є обмежене ані простором, ані часом. «Языческие кумирницы или капища суть тож храмы Христоваго ученія и школы: в них и на них написано было премудрѣйшее и всеблаженѣйшее слово сіе $\gamma\omega\upsilon\iota\ \sigma\epsilon\lambda\upsilon\tau\omega\nu$, nosce te ipsum». Правду, на його погляд, виявляє Бог не лише самим юдеям і християнам, а також і язичникам-поганам — так само, як мораль не є виключною монополією християнського світу, а знаходить дуже визначних представників також серед стародавніх народів. Тільки тепер можна зрозуміти, що язичник Платон є для нього «боговидцем» найчистішої крові.

При цій нагоді треба нам коротко згадати про ставлення Сковороди до Біблії. «Біблію начал читать около тридцати лѣт рожденія моего, но сія прекраснѣйшая для меня книга над всѣми моими полюбовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлѣбом и водою, сладчайшей меда і сота Божіей правды і истины, и чувствую особливую мою к ней природу». На Біблію дивився він як на поетичний твір, який під зовнішніми, невідповідними формами, під образними зображеннями криє в собі зерна невмирущої правди. Він був справді свідомий того, скільки нісенітниць міститься в біблійних історіях, але це лиш тоді, коли ми ці оповідання будемо брати в буквальнім розумінні. Але всі ті хиби біблійного письма, це море крові, що розлилося за час історії кругом цієї книги, не змусили Сковороду відкинути хоч би одне слово з Біблії. Для нього була Біблія аж до самої смерті найважливішим товаришем, зіркою, що освічує своїм світлом дорогу до Царства Божого: «Священное писаніе есть райская пища и врачество моих мыслей». «Евангеліе твое есть зажженный фонарь, а ты в нем Сам свѣтом». «Свя-

щенное Писаніе есть сладкая гусли Божія». Ознайомлений з усією богословською літературою, Сковорода спирався при інтерпретації Біблії головно на Філона Юдейського, апостола Павла і деяких отців церкви. Розглядаючи її доволі ґрунтовно, намагається він пояснити її зміст на свій лад, за допомогою відповідної символіки, яку він сам собі зладив. І коли ми підемо слідами Сковороди, то вся Біблія починає набирати для нас нового змісту. Мертві раніш речі виявляють якесь дивне життя, нам стає ясний таємний зв'язок усіх частин між собою, речі, перед тим абсурдні, неясні, стають зрозумілими — і все перемінюється у символи, що мають бути видимим знаком невидимого. Довше затримуватися над цим питанням не можемо, бо ставлення Сковороди до Біблії є темою, що заслуговує на окреме розроблення.

Світ у розумінні Сковороди складається з двох принципів, з двох натур: одної — видимої, а другій — невидимої. Тут одразу виступає вплив Платона, який теж відрізняє два елементи, а саме — матерію та ідеї. У Сковороди також видима натура — це матерія в найширшому розумінні, значить плоть, земля, тїнь і т. ін. Ця матерія має, очевидно, тільки перехідний, а не вічний характер, вона перебуває в постійній переміні, через те не становить для нас ніякої вартості. Сковорода не знаходить просто слів, щоб висказати її нікчемність, вона єсть «пята, хвост или тїнь», «грязь, прах, желчь, смерть, пельнь, ад». Але на тім не кінець. Бо якби ми мали обмежитися до того одного нікчемного елемента, то тоді і пізнання людське, щастя, життя не мали б ніякої вартості. Тому кожна річ, хоч яка б вона була безвартісна на перший погляд, криє в собі щось друге, вказує на існування чогось, що живе в кожній речі, а само не є річчю. Це друге — «истина, красота, существо, план, мысль, дух». Таким чином кожна річ існує подвійно: як плоть, тїнь, матерія і як невидима сутність. Один світ існує побіч другого, як тїнь побіч яблуні, тїнь розстелилася по землі, а яблуня простяглася вгору до сонця. Те невидиме, що криється за всіма речами, цей другий невидимий, але «сушний» світ — це Бог. «Весь мьр состоит из двоих натур: одна видимая, другая невидима. Видимая называется тварь, а невидимая Бог. Сія невидимая натура или Бог всю тварь пронизает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет». Сила Бога розілята по цілому всесвіту, керує всіма його процесами, як «машинистова хитрость» ($\delta\eta\iota\sigma\tau\omicron\nu\sigma\upsilon\omicron\varsigma$ Платона). «Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не он ли истиною в пустошѣ истинным и главным основанием в ничтожном прахѣ нашем? И как сумнишь о точном, вѣчном и новом тѣлѣ? Не думаешь ли сыскать, что ни есть такое, в чем бы Бог

не правителював за голову и вмѣсто начала? Но может ли что бытіе свое кромѣ его имѣть. Не он ли бытіем все-му? Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травом, в музыкѣ музыкаю, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новымъ есть тѣломъ точностію или главою его. Он всячиною есть во всем, потому что истина есть Господня; Господь же Дух и Бог — все одно есть». Таким чином Бог як первісний элемент, правдива сутність, існує у всіх речах в однаковій мірі, тільки в різних зовнішніх формах, які через свою нікчемність нічим не нагадують цього високого принципу, що в них криється. Тому що початок і кінець то одно, то Бог є Вічністю, безпочатковий початок, безконечний кінець, він є правдою, мудрістю, природою (*natura naturans* Спінози), він, врешті, є і любов'ю.

Як уся природа розпадається на видиму матерію і невидиму сутність, так само і людина як інтегральна частина цієї природи мусить існувати рівночасно в двох екземплярах, тобто як тлінне видиме тіло і невидимий дух; як «скотское тѣло и духовное тѣло». «Есть тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное». Матеріальна людина — фальшива, тьма, прах, сон, тлінь. «Духовный же Человѣкъ есть свобод. В высоту, в глубину, в широту лѣтаетъ безпредѣльно. Провидитъ отдаленное, призираетъ сокровенное, заглядаетъ в прежебывшее, проникаетъ в будущее, шествуетъ по лицу окіяна, входитъ дверемъ заключенымъ». За тією духовною людиною, за тим образом Божим тужив Сковорода фібрами чутливої своєї душі, його кликав він як власного спасіння. Кожна людина приходить на світ не духовною. Ми мусимо в собі витворити духовність, і це є друге, справжнє, народження людини.

Всіх абстрактних ідей торкається Сковорода лиш постільки, поскільки це стосується головної мети його філософії, його етичних поглядів. Сила його творчості — не в теорії, а в практиці, і тому практичну філософію мусимо поставити на першій місці.

Найвищою ціллю, остаточною метою, до якої кожна людина прямує, є щастя. «Наше желаніе верховное в том, чтобъ бытьъ счастливыми».

«Премилосерднѣйшая мати наша натура и отецъ всякія успехи всякому безъ выбора дыханію открылъ путь къ щастію».

І Сковорода є також евдемоністом*, тільки що його *eudaimonia* має в дечім відмінний характер. «А в любезной моей книжечкѣ, которую всегда с собою ношу, недавно начитал, что щастіе ни от наук, ни от чинов, ни от богатства, но единственно зависитъ оттуду, чтобъ охотно отдаться на волю Божію. Сіе одно можетъ успокоить душу».

* Евдемонізм (*гр.*) — етичний напрям, що вважає за мету життя щастя.

«Ищемъ щастія по сторонамъ, по вѣкамъ, по статьямъ, а оно есть вездѣ и всегда с нами; какъ рыба в водѣ, так мы в нем, а оно около нас ищетъ самихъ насъ». «И сіе то есть бытьъ счастливымъ — узнать, наитить себе самага». «И сіе то есть бытьъ щастливымъ, познать себе или свою природу, взятыя за свою долю и пребывать с частію себѣ сродною от всеобщей должности». Бути щастливимъ значить пізнати себе, свою природу, пізнати свою долю і відповідно до цього жити (*ομολοουμένων τῇ φύσει ζῆν*. Стоїки). Це для Сковорода дуже важлива річ — робити, що відповідає нашим здібностям і нашому бажанню. Кожна праця стає легка і солодка, якщо вона властива організму. «Средное нужное латвое есть тоже». «О глубина премудрыя благости, сотворшія нужное не трудным, а трудное не нужным». Невластиве заняття викликає невдоволення, вбиває охоту до життя і спроваджує на нас пристрасті. «Лучше бытьъ натуральнымъ котом, неж если с ослиною природою львомъ». Тому, щоб бути щастливим, мусимо уникати всього, що могло б нас звести на невідповідну дорогу. Тут Сковорода вертає назад до своєї вихідної точки. Щастя наше залежить від того, щоб робити речі властиві, значить жити згідно з природою, себто жити в згоді з Богом. «Чемъ кто согласнѣе с Богом, тѣмъ мирнѣе и щастливѣе. Сіе то значить: жить по натурѣ». Властиве, легке, потрібне, вічне — Боже — це імення для одної і тої самої речі. Щастя наше, таким чином, залежить від серця, серце — від спокою, спокій — від звання, звання — від Бога. Тут кінець, не ходи далі. Цей (себто Бог) є джерело всякої утіхи, і царству його не буде кінця.

Представивши коротко й систематично головні риси світогляду Сковорода, хочу повернути до нашої основної тези, що Сковорода — це філософ без системи.

У Сковорода не лиш немає ніякої системи, але йому бракує ще чогось більше; його думання не виступає у формі готових понять, вироблених вже категорій, але має все ще не зафіксований вигляд, а тому в тих самих рамках можна викласти різнорідний зміст. Подібне явище бачимо також у Сократа, хоча цей філософ мав на полі філософської думки визначних попередників, головнo софістів, які своєю діалектикою причинилися у великій мірі до ясного і точного формулювання думок і понять. Крім цього, Сократ виступає в цілком відміннім освітленні у Платона, Ксенофонта, Арістотеля, не кажучи вже про Аристофана. Це явище бачимо в збільшеній потенції у Сковорода, який через брак систематичного плану і готової, виробленої вже філософської термінології можна представити так, як ми собі цього бажаємо, залежно тільки від точки зору, з якої

ми підходимо до його творчості. Таким чином в одних критиків виходить Сковорода рішучим націоналістом, який, як каже Єфименко, любив гаряче свій рідний край, свою рідну Україну, а тому в іншому місці жити навіть не міг. Так само Лаврецький у своїй праці, надрукованій у «Правді» за рік 1894, вважає його теоретиком українського націоналізму. «Треба зауважити, — каже Лаврецький, — що наш український філософ виступає з проповіддю ідеї національності в ті ще часи, коли скрізь у Західній Європі панувала ідея космополітизму, а ідея національності ледве-ледве виникала. Се може бути пояснено тим, що в самій натурі народу, з якого вийшов Сковорода, ідея національності є живою, хоча, може, і несвідомою ідеєю, а Сковорода висловив її і підняв до теорії». А добродій Яворський у своїй доповіді «Сковорода і громадянство» вважає нашого філософа «передвісником міжнародності, що однаково гидився молодим імперіалізмом та одкидав національний патріотизм ще тоді, як вони щойно зароджувалися». На думку цього останнього критика, Сковорода закріпив свій національний аполітизм, чи радше індиферентизм, утворенням окремого літературного діалекту з російської, української та старослав'янської мов тільки тому, щоб його розуміли як свої, так і чужі.

Що на тій самій основі філософської творчості Сковорода постали найрізномірніші погляди і думки, в тому можемо переконатися, розглядаючи літературу про нашого філософа, яка з'явилася в минулому столітті і тепер. Так, Товкачевський у своїй книжці, що, на нашу думку, надзвичайно правильно вхопила дух і характер Сковородиної творчості, називає його невмирущим типом людини, практиком-філософом, який не знає того фарисейства, щоб проголошувати «світові» одні принципи, а щось інше робити у приватному житті. «Одна річ — обороняти якийсь принцип, друга — проводити його в житті. Дозволяється бути лібералом у теорії і монархістом у практиці, проповідувати «ціломудріє» — а не вилазити з домів розпусту. Теорія — сама по собі, а практика — сама по собі. Так виглядає наше догматизоване фарисейство».

Природа, улюбленцем якої був Сковорода, зробила його не лише щирим до себе і світу, але дала йому можливість нарівні з богами віддатися творчому неробству. «Мнози глаголють, что ли дѣлает в жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о Господѣ радую ся. Веселю ся о Бозѣ Спасѣ моем... забава... есть корифа і верх и цвѣт, зерно чело-вѣческія жизни». Але цієї радості, цієї забави не знає загал, хоча всі люди однаково прямують до щастя, та тільки не знаючи, в чім воно лежить, не можуть його досягти; вони шукають його там, де не треба. І тут лежить уся трагедія

людства, таким чином рід людський засуджений на муки Тантала. «І ніякого виходу з цього становища нема: так мусить бути; мусять одиниці молитися на горі, а мільярди біснуватись під горою. Демократизм є бунтом проти цього закону природи, але природа в дивний спосіб забезпечила себе від всіляких бунтів: чим більше людина скоряється стражданням, тим ближче стає вона до раю; і навпаки — чим більше вона протестує проти закону природи, тим дальшим від неї стає Олімп. Інакше кажучи: чим більші успіхи зробить демократизм, тим гострішою буде боротьба між здемократизованою чередою і одиницями, і в результаті — наслідком демократизму завше буде збільшення суми страждань. Стремління до чарівного Олімпу і ненависть до олімпійців за те, що їм більше дано, ніколи не зникнуть з душі середньої людини; об ці мури завше розбиватиметься всякий демократизм».

Є ще одне почування в природі людини, на яке звертає Сковорода свою особливу увагу, а саме — почування подиву перед речами великими, новими, які постають перед нашими очима. Це почування є джерелом всякого пізнання, всякого вищого духовного життя взагалі, початком всякої релігії, джерелом філософії, а також — джерелом краси. ХІХ ст. принесло тут радикальні зміни. Розійшовся клич механізації всяких проявів життя, яке стало звичайною машиною, може, тільки більш складною, яка, однак, на кожний випадок не викликає ніякого зачудування, «*Nil admirari*» — цей ганебний клич вбиває тільки душу, бо що ж зостанеться людині, коли з душі її витравити почування подиву? Що ж буде дивного, великого в світі, перед чим можна б уклонитися? Але, на щастя, наука не в силі роз'яснити всіх тайн буття, і чим глибше вдираються її представники в ту темряву, тим сильнішого набирають вони переконання, що з кожним кроком уперед зростає число нерозв'язаних загадок, неясних для нас питань. Тільки мілке знання, поширене на широкі маси, може вдовольнитися фразами про всемогутність науки так, що поруч неї немає місця для подиву. Бо справжня наука, як і все на світі, не зносить демократизму. «Демократична тільки глупота людська — її не можна звульгаризувати, бо вона по своїй суті вульгарна. Глупота — чи не єдина цінність, що не губить своєї цінності в руках юрби, а навіть збільшує: глупота одиниці, як відомо, збільшується відповідно до численності юрби, в яку потрапляє одиниця».

Як бачимо, праця Товкачевського, нав'яна антидемократичним духом, хоче представити Сковороду як невмирущий тип людини, що є живим протестом проти тодішніх, а також і теперішніх загальносуспільних настроїв. Бо Сковорода не дбав про матеріальні блага тоді, коли цілий

світ тільки про те й мріяв, щоб у своїх руках накопичити якнайбільше багатства, — наш філософ не робив у дійсності нічого в часи, коли звучали голоси якнайбільшої інтенсивності і загальності праці, він з подивом дивився на творчий процес у світі, який для тодішніх матеріалістів був тільки складною механікою. Сковорода мав свою релігію, вірив у Бога, займався Біблією тоді, коли ці речі видавалися інтелігентним колам, вихованим на французькій літературі, цілком зайвим баластом.

Різким контрастом до поглядів Товкачевського про Сковороду є вищенаведена праця Яворського, яка освітлює особу, творчість нашого філософа не менш яскравим, але відмінним світлом. Сковорода постає тут як філософ боротьби пригнечених класів, боротьби, яка тільки в його філософії знайшла своє ідеологічне оформлення. Всякі попередні спроби, на думку автора, роз'яснити це дивне явище в історії українського культурного відродження треба назвати невдалими, бо тільки при марксистським підході можна знайти відповідь, хто такий Сковорода.

«Філософія Сковороди, — каже Яворський, — це не філософія одного класу, а обох пригнечених на Україні класів, це філософія, що спиралася однією ногою почасти на матеріалістичний світогляд придушеної української буржуазії, а саме — своїм матеріалістичним пантеїзмом, а другою стояла на сектантській утопійності українського селянства своїм етичним евдомонізмом та містичною формою викладення думок».

Ті самі різниці в поглядах виступають, може, ще сильніше, якщо візьмемо до уваги чисто філософський бік творчості Сковороди. Яворський називає його раціоналістом sui generis, що проповідував матеріалістичний пантеїзм та монізм буття. Пані Безобразова натомість у короткій статті в «Архіві з історії філософії» представляє Сковороду як найрізкішого дуаліста, дуалізм котрого є одночасно спіритуалізмом. Пані Єфименко переважно в першій своїй праці про Сковороду бачить у нього вплив пантеїзму Спінози, а проф. Зеленогорський, заперечуючи погляд цієї авторки, зводить його творчість до впливів давньої філософії, а саме Платона, Арістотеля, Епікура і стоїків. Проф. Сумцов вважає його містиком, тоді як Ерн запевняє всіх, що Сковорода це вірний послідовник «восточнохристиянського логізма».

Розглядаючи всі ці діаметрально протилежні погляди як на особу, так і на філософську творчість Григорія Савича Сковороди, мимоволі мусимо поставити собі питання, як пояснити цю розбіжність критики, ці контрверзи на такому відносно вузькому полі. Трапляються, щоправда, в історії людства універсальні генії, які широтою та повно-

тою своїх думок дають можливість найрізноманітнішим групам та напрямкам згуртуватися довкола їх особи, але Сковорода таким універсалістом не був. Це мусимо собі широким та одверто сказати, та, проте, помічаємо в його оцінці аналогічне явище. Це можна пояснити тільки обставиною, яку ми спочатку вже висунули, а саме — браком всякої системи у Сковороди. Ці протилежності в оцінці є лише доказом нашого засадничого твердження, коли ми порівнювали Сковороду із Сократом.

На закінчення хотів би дещо сказати про метод дальшої праці над Сковородою. Мені здається, що з історичного боку зроблено вже дещо, хоча, може, небагато: цікаво б, наприклад, було дослідити також ще науковий стан Духовної академії, щоб таким чином точно перевірити, що Сковорода міг з неї винести. Але психологічна сторона творчості Сковороди цілковито не розроблена. Один тільки Ерн старається в розділі «Основные черты душевного склада» дати психологічний нарис, який містить у собі тільки одну рису характеру філософа, а саме його глибокий песимізм, і, окрім цього, забарвлений своєрідною тенденцією російського критика. Тут треба психологічного освітлення з усіх сторін, тому кожна спроба, якщо вона проведена як слід і об'єктивно, заслуговує на повне визнання; тим більше, що до такої індивідуальності, як Сковорода, мусимо підходити переважно з боку психології, щоб зрозуміти таку дивну появу, якою, безперечно, був наш філософ. Його життя з цілою масою різних загадкових моментів, його літературна творчість, соціальні погляди дають нам пребагатий матеріал для інтересних досліджень, але не з погляду історика, а тільки з погляду психологічного аналізу. І ми не можемо навіть обмежитися самою лиш психологією, а мусимо вдатися по допомогу до всіх суміжних дисциплін, що доповнюють та перевіряють її результати. До тих останніх належить молода відносно наука, або, скажімо, новий науковий метод т. зв. психоаналізу, яка, щоправда, виросла в межах психіатрії, але нині використовується також і в психології. Прихильники психоаналітичного методу прикладають свої здобутки не лише до лікування нервових хворих, але поширюють свої дослідження на твори літератури, аналізують визначні історичні постаті і т. ін. Шлях цей не такий простий і вимагає багато терпеливості, тому що тут мусимо звертати увагу, власне, на дрібнички, і кожний (хоч би навіть, на перший погляд, неважливий) факт, випадок брати під скло мікроскопа, в якому дістаємо образ значно збільшений, «переборщений», що являє нам невеликий уламок дійсності. Щоб повернути розміри до нормальної величини, треба цей образ, який ми дістали за допомогою нового методу, відпо-

відно зменшити, а тоді матимемо справжню живу людину з її душевними функціями. Як це треба розуміти, дозволю собі пояснити на такім невеличкім прикладі сну (мрії) Сковороди, в якому відбивається його критика суспільних відносин.

«Опівночі 24 падолиста 1758 р. в селі Каврай бачив я в сні різні пристрасті (*схильності*) людського життя, на різних місцях. В однім місці бачив я царські палати, музику, танці, де, люблячися, то співали, то дивилися у дзеркала, то бігали із кімнати в кімнату, знімали маски, сідали на багаті ліжка і т. ін. Звідти повела мене *сила* між простий народ, де менше-більше те саме діялось, однак в іншій порядку і на інший лад. Люди ішли вулицями зі склянками в руках, співаючи, веселячись, як звичайно це в простому народі буває; любовні сцени відбувалися і тут, однак у відповідний поняттям народу спосіб. Тут поставали в один ряд мужчини, а в другий жінки, а пізніше розглядало, хто хороший, хто до кого подібний, і хто другому повинен бути парюю. Далі відвідав я і заїжджі двори, де бачив коні, упряж, сіно, розрахунки, спори та інші речі. Насамкінець, *сила* ввела мене в храм великий і прекрасний: тут так, неначе в день «Сошествія Духа Святого», я служив літургію з дияконом і пам'ятаю добре, що гучним голосом читав я слова «яко Свят еси Боже наш» і далі до кінця. Під час того співав хор протяжно «Святий Боже». Я сам, однак, уклоняючись з дияконом до землі перед престолом, мав усередині незвичайно приємне почуття вдовolenня, котрого описати не можу. Однак і це місце було осквернене людськими налогами. Любов гроша виступає і тут у формі збирання складок. Від м'ясних обідів, які відбувалися в сусідніх поруч храму кімнатах, до котрих численні двері вели від вітваря, чути було під час літургії запах аж до самої святої трапези. Тут бачив я ось який страшний образ. Якщо комусь не вистачало звичайного м'яса тварин і птиці, то вони тримали на вогні вбитого чоловіка, вбраного в чорне плаття, що мав голі ноги і убогі сандалі, пекли коліна, литки і, відрізуючи і відкушуючи кусники м'яса, з якого капав товщ, їли та робили це, неначе якісь служителі. Я, не мужичи знести смороду і страшного в своїй дикості образу, відвернув очі і вийшов. Цей сон налякав мене, але і до певної міри зробив на мене приємне враження». Цей сон передано нам сучасником і найліпшим товаришем Сковороди Ковалинським, котрий чув його від самого автора і надавав йому великої ваги. Я хочу дещо довше затриматися на цьому оповіданні і вяснити його, по можливості, як слід.

Сон як психічний феномен належить до найважчих проблем психології. Психологи і лікарі-психіатри найновіших часів намагаються спільними силами з'ясувати фізіологіч-

ні умови поставання сну, а також вказати на джерела і походження тих елементів, що складаються у фантастичні образи, які ми бачимо вві сні. Кожний сон характерний насамперед браком будь-якого порядку; поодинокі частини, які органічно не належать одна до одної, з'єднуються і творять щось нове, чого ми в дійсності не стрічаємо. Цей, власне, брак порядку дається звести, згідно умотивувати браком контролю дійсності.

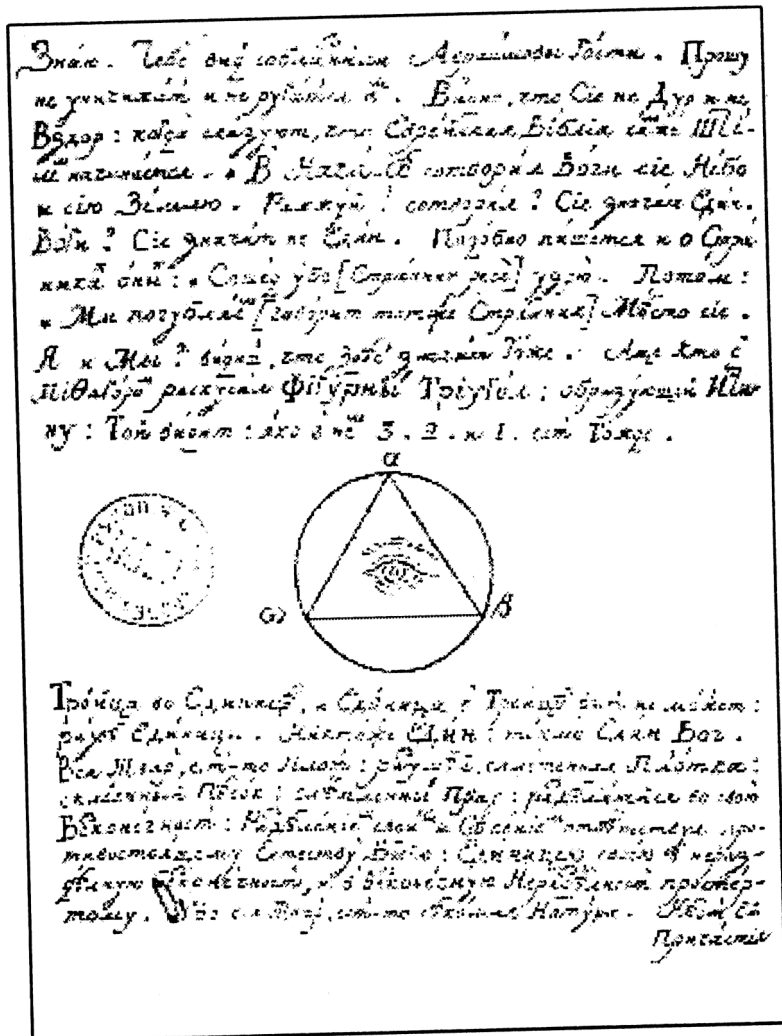
Елементи, що виступають у сні, ділимо на дві категорії, одні суть частинами дійсного життя, того, що ми наяву переживали, думали, бачили, другі — нові: це думки, зображення, яких ми абсолютно наяву хочемо позбутися, про які ми силою нашої волі забуваємо. Однак вони не пропадають безслідно, а виринають за сприятливих фізіологічних умов знов у нашій свідомості у формі сну.

Як уявляється нам сон Сковороди в тім освітленні? Не підлягає сумніву, що Сковорода бачив і часто роздумував над різними формами тих самих явищ у різних суспільних верств. Далі, є річчю певною, що симпатії Сковороди були по стороні простого народу і що спосіб любовного життя і добору статевого у селян, представлений у сні, відповідав реформаторським змаганням цього філософа-мораліста. Внутрішнє вдовolenня при служенні літургії і читанні в церкві апостола мусимо віднести до його молодечих часів, бо філософ у пізніші літа, значить у тім віці, коли мав цей сон, ставився до таких речей більш індіферентно. Опозиція його проти монашого життя і виправдані його закиди на адресу вживаючих життя монахів знаходять вияв у третій частині його сну, коли він перебуває у великому і пишному храмі. Це все лиш коротко зазначені елементи дійсного життя наяву, це «residua» самим автором пережитого або передуманого.

До другої категорії елементів — авторові немилих, несимпатичних — в його сні належить передусім обставина, що явище, яке уявляється йому в різних формах у різних верств суспільних, — це, власне, любовне життя. Важко припустити, щоб Сковорода, що поклав підставою свого існування чистоту душі і тіла, роздумував у дійсності так часто над формами любовних відносин у різних людей, навпаки, ми мусимо прийняти, що він цього питання не торкав, старався його зі своєї свідомості викреслити, однак сила його волі кінчилася в сні, і тоді цей, зі свідомості усунений, елемент повертається з подвійною силою. Що ж, врешті, мають означати у вищезгаданім сні ті людоїди-служителі, що за браком звірино м'яса пекли тіло вбитого чоловіка і їли з апетитом кусники його м'яса. Це місце для нас зовсім незрозуміле, якщо будемо лиш триматися значення поодиноких слів. Однак найновіші досліди методом

психоаналізу відкрили цілу систему символів, яких сон вживає для виказування думок, що криються в найглибшій закутку нашої підсвідомості. І в тім символістичнім словнику знаходимо пояснення для цього місця. Канібалізм, людойдство — це лиш образне представлення любовного життя, це те саме явище, яке Скворода бачить у сні в різних місцях, у панських палатах, у простого народу, в заїжджих домах. Явище це можна констатувати і поза мурами монастирів, в найближчому сусідстві трапези Господньої. Одначе цієї думки жахається все єство Сквороди, який, може, боявся одверто кинути цей закид могутньому тоді духовенству — тому сон вибирає собі відповідний символ на означення цього факту. Здається, що і сам Скворода так розумів той сон, бо в противнім разі незрозумілою була б його заувага, що сон цей його втішив, але й налякав. Цей аналіз можна провести ще докладніше і розглянути під цим кутом усі подробиці, однак це завело б нас задалеко. Нам ішлося лише про те, щоб практично на одному прикладі, може, безвартісному для оцінки творчості філософа, показати, як з психологічного боку треба підходити до Сквороди, — але не до Сквороди — філософа, мораліста чи педагога своєї суспільності, а тільки — людини, бо життя нашого філософа — це водночас і його наука. І тут не вистачає навіть самої психології, а треба звернутися також і до психопатології, бо в особистості Сквороди знайдеться, безперечно, багато патологічних елементів. Його ставлення до Ковалинського, страх перед жінками та сімейним життям і інші моменти вказують на те, що не все тут ішло нормальним шляхом. Також факт, що Скворода, який критичним оком дивився на всю обрядову систему, приймав без застережень цілу Біблію, не має свого психологічного пояснення, і це питання потребує від нас відповіді. І не треба перед тими речами жахатися і думати, що таким чином знижуємо вартість людини, бо звичайний перебіг психічних явищ є тільки теоретично можливий, а в дійсності змішується він з хворобливими проявами людської душі. Як у хворої одиниці знаходимо в кожному випадку сліди нормального життя, так само в кожного здорового індивіда знайдемо деякі явища, що мають менш або більш явний психопатологічний характер. А що ж тоді говорити про геніальні одиниці, в яких не лише нормальні функції психічні, а також і збочення від звичайного шляху, хиби виступають у збільшеній потенції. Тут втрачається та грань, що відмежовує хворе від здорового, границя між Genie und Irrsinn стає проблематичною.

Ось і шлях, який може також довести нас до повного розуміння Сквороди.



Знімок зворотньої сторінки рукопису Г. С. Сквороди «ПОТОПЪ ЗМІИНЪ» (1791 року)

Теорія символів
Г. С. Сковороди*

Hieroglyphica, emblemata, symbola

Поруч з діалектикою (антитетикою та наукою про коловорот) ми зустрічаємо у Сковороди ще один важливий принцип, що виходить з дещо іншої основи та не є кінце зв'язаним з діалектичним мисленням. Це є «символізм» Сковороди. Якщо діалектичний характер думки Сковороди майже ніким не був помічений, то на символіку Сковороди звертали увагу, але при аналізі брали її незалежно від тих історичних джерел, з яких вона виникає. Остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців церкви та бароко.

Символіка Сковороди виявляється в постійному звороті від ідеальних, абстрактних, загальних предметів до конкретного — до життя, природи, мистецтва, релігійної традиції... Для нас часто важко розшифрувати, розв'язувати символічні загадки, що нам ставить такий стиль думання. До того ж, жодного символу не можна розв'язати «однозначно», себто в якомусь одному певному точному сенсі. Але, на думку Сковороди, це є саме позитивна риса символічного пізнання, що в ньому ми постійно мусимо щось витовкмачувати, інтерпретувати, аналізувати: таким чином, ми змушені проходити глибше в суть речі, ми змушені не суто пасивно приймати об'єкт пізнання, а навпаки, освітлювати цей об'єкт, доповнювати його при допомозі живої активності нашого духа.

Філософський стиль Сковороди — це своєрідний вояорот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до їх символічного вжитку. Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами. Як у «досократиків» під образними виразами («вода», «вогонь», «апейрон», «доля») діраюють не цілком ще сформовані поняття, так і у Сковороди поняття заховані під покровом численних порівнянь та символів. Як і у досократиків, у Сковороди кожний образ, символ має не одне, лише пев-

но окреслене «встановлене», «зафіксоване» значення, що його обсяг значності різко окреслений, а кілька значень, що їх сфери значності почасти суміжні, почасти далекі між собою, почасти навіть перехрещуються. Символічна форма мислення має у Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, «сухе», стисле, термінологічно окреслене... Сковорода не є «український Сократ», — бо для Сократа характерна — поруч із етичним пафосом — саме висока оцінка раціональної форми. Сковороду ми можемо радше назвати «українським досократиком», що, однак, має весь складний філософський інструментарій післясократівської філософії, але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й буде з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ani безмістовними, ani безвартісними.

Не лише поняття мають у Сковороди символічну функцію. І всі факти — насамперед факти історичні або ті, що їх традиція передає нам як історичні, наприклад, усі дати біблійної історії, але також і всяке конкретне буття взагалі, весь світ з усіма живими та мертвими його частинами, з усіма явищами природи й культури — Сковорода вживає та інтерпретує символічно.

Сковорода часто посилається на традицію давніх «мудреців»: «Істина гострому їх (мудреців) зорові не здалеку бовваніла так, як нічим умам, але ясно, як у дзеркалі, уявлялась, а вони, побачивши образ її, уподібнили її різним тлінним фігурам. Жодні фарби не витлумачують троянду, лілію, нарцис так жаво, як благоліпно в них утворює невидиму Божню істину тінь небесних та земних образів. Звідси народились ієрогліфи, емблеми, символи, тайнства, притчі, басні, подібності, приказки...». В іншому місці Сковорода каже про «знамення, герби та печатки». Не лише розрізнення «мудрого» та «пішлого» розсуду має при цьому роль. В самому бутті, а не лише в навії здібності пізнання, закладена ця подвійність, усе є в шаті з двобічне, все має в собі «землю», «земне», — та разом також і правдиве, дійсне буття, яке треба відкрити, «розмотати», витлумачити, відшукати. Тому Сковорода каже про «безліч образів». «Весь цей світ гінєй до останньої риси, від винограду до кропиви, від нитки до ремєня, дістає своє існування від вишого... Вся видимість є образ, а будь-який образ є тіло, тінь, ідол та ніщо». «Кожна думка повзе підо, як змій по землі. Але є в ній також і око голубичи, яка дивиться поверх потопних вод на прекрасну постать Істини. Одне слово, вся ця наволоч дихає Богом та Вічністю, а дух Божий носить ся над цим болотом та брехнею». Крізь фігури треба дійти до самої правди — «Правда, що з'являється в

* Друкується за виданням: Чижевський Д. І. *Філософія Г. С. Сковороди*. — Варшава, 1934. Фрагмент з другої частини цієї унікальної праці подаємо в розділі «Філософія релігії».

обличчі своїх фігур, ніби їздять по них. А ці фігури підіймаються в тонкий розум божества, ніби підіймаються над землею, та, досягнувши свого початку, знову падають, як листя після плодів, у первєсне місце свого тління...». Іншими словами, «фігури», «символи» — лише тлінна оболонка правди, яка має від цієї оболонки визволитися, скинути її з себе... Фігури — лише «торбинки для золота та оболонка зерна божого». Це є алегорія та дійсна «поезія», себто творчість: покласти в тілесну пустоту золото боже, — може, хтось вгадає та знайде в кошці прекрасну єврейську дитину, людину, що походить відкілясь із-понад сирєнських вод». Тому Скворода звертається до читача: «Залиш фізичні казки бездуми дітям. Усе це — бабство, і казка, і пустота, що не веде до гавані. Січи скоріше... всяке тіло. Злюся на тебе, що ти затримуєшся на лушпинні. Розвивай його та видирай зерно божої сили».

У кожному символі — три шари буття: 1) просте, голе буття, 2) буття, що зображає (так би мовити, «буття в функції зображення») та 3) захований сенс образу. Пробитися, прордертися крізь символи — значить «розділити», «відрізнити», «розв'язати» різні шари буття — «розгадати» завдання, проблему («розподілити та вирішити є одним і тим же»). На місце відрізані, відділені, відрізнені «тлінні» приходять «нові думки, думки вічні». «Сину мій, як ти читаєш книгу видного та злого цього світу, то підіймай око серця в кожній речі на її основу, на її серце, на саме її джерело... Ця є справжня Авраамова теологія — побачити у кожній речі духа, що в ній гніздиться». «Цей єдиний всеильний дух, що згори сходить, дух, що створив всю що безліч небесних, земних, підземних та морських образів (зорі, тварини, золото, перлини), може вивести і з мертвого живе, з пустоого повноту, з несмачного смак, із тьми світло; і мовив Бог: хай буде світло!».

Своєрідність символіки така, що кожен символ має багато різних значень. На цю багатозначність Скворода сам у багатьох випадках вказує: «фігури» можуть бути також «фігурами фігур», — через них ми доходимо спершу лише до основної фігури, до «архетипу». «Сонце є архетип, себто первісна та головна фігура, її копії та замісні фігури («віще-фігури») нечислені та заповнили всю Біблію. Така фігура зветься антитип (пробобраз, замісний образ), якщо замість головної фігури поставити іншу. Але всі вони сходяться до сонця, як до свого джерела».

Скворода пояснює одного разу різні слова, які вживають для визначення символів. «Старі мудреці мали свою власну мову, вони змальовували свої думки образами ніби словами. Ці образи були фігури небесних та земних створінь, наприклад, сонце означало правду. Кільце або змій,

що звився в кільце, або — вічність. Якір — рішення або бажання. Голуб — сором/язливість, бусел — побожність. Зерно та сім'я — мислення та думку. Були й вигадані образи, наприклад, сфінкс, сирена, фенікс, семиголовий змій та інші... Образ, що в собі заховує таємницю, звався погрецьки «емблема», себто встановлене, вправлене, ніби в каблучку діамант. Наприклад, зображений гриф із підписом «низькорідне скоро загине», або сніп трави із підписом «всяке тіло є трава». Якщо були дві або три такі фігури, що складались разом... тоді вони звались «цимболоном», по-нашому — скинене, звержене... Такі фігури, що таємне зображували, вирізали на печатках, на каблучках, на посуді, на таблицях, в стінах храмів. Тому вони і звалися «ієрогліфами», тобто святими фігурами або різьбою, а товмачі звалися «ієрофантами», святовяниками або «містагогами», тобто «тайновидцями». «Символ складається з двох або трьох фігур, що визначають тління та вічність». «Подібні фігури, що заховують у собі таємну силу, назвали грецькі філософи «емблемами», «ієрогліфами»... Цю, як Скворода міркує, «стару» символіку він називає «поганським богослов'ям». «Казкові книги старих мудреців — це й є найстарше богослов'я»...

Ми не можемо написати історії символіки перед Сквородою, тим більше, що це є велетенське завдання, а для виконання його зроблено лише найперші підготовчі праці. Філософія античності, в її головних течіях, так само як і натристика, як містика середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій нової філософії (романтика), були наскрізь символічні, вони не з'ясували, шоправда, сенсу цієї символіки філософічно, а іноді навіть не підкреслювали чітко та ясно символічного характеру власної методи. Та як-не-як, а вже платонізм обговорює поняття символу. В різних течіях платонізму виявились різні форми символічного світогляду. В античному платонізмі можна знайти майже всі проблеми та теорії символіки, які пізніше розвивала філософія середньовіччя та нових часів. Що символічне мислення — цілковито своєрідне, про це в філософській літературі останніх років писали не раз. У будь-якому разі, символічне мислення має внутрішню спорідненість із містичним переживанням, про що ми ще будемо говорити далі. Тут ми наведемо лише кілька прикладів з історії символічної думки, прикладів, що в тому або іншому пункті вказують подібність до думок Сквороди: ці приклади не завше є найцікавіші та найглибші формулювання символічного принципу.

Один змістовний комплекс думок висувається у зв'язку з проблемою екзегези Святого Письма — у Філона та отців церкви. Філон кладе символічну інтерпретацію в основу

свого розуміння Святого Письма. «Після дослівного переказу слід переказати й алгоричний сенс, бо майже все в законодавстві Біблії має алгоричний сенс». У законі «все є видним символом невидних істин та натяком на невисловлені науки». Коли ми зустрічаємо у апостола Павла лише обмежену кількість символів, то вже перші інтерпретатори Святого Письма замишлюються над цією символікою (наприклад, Юстин). А Тертуліан дає класифікацію символів: *figurae, aenigmata, allegoriae, parabolae*.

Ідея символічного тлумачення Біблії стає загальною. Проблема полягає лише у тому, щоби визначити, які саме шари сенсу треба розрізняти та скільки всього таких шарів. Звичайний поділ такий: дослівний, моральний та духовний або містичний сенс... Ориген поєднує теорію екзегези зі своїми метафізичними поглядами: «літера» Письма є видна поверхня, оболонка, а сенс — є захованим під цією поверхнею дух.

Вже Філон пов'язує ідею символічної екзегези з — напевно, ще більш старою — думкою про символічний характер єгипетського ієрогліфічного письма. Та ж сама думка зустрічається і у Плотіна — єгиптяни не пишуть, а малюють картини. Цей погляд поділяють також Цицерон, Плутарх, Ямвліх, Порфірій. Цю ж думку розвивають і отці церкви. Коптський виклад ми знаходимо у Климента Александрійського, який надає класифікацію символічного письма (не лише єгипетського але й будь-якого іншого): «Єгиптяни навчають тих, хто в них навчається, спочатку тому письму, яке зветься у них листівне, потім — ієратичному письму, що вживається в святих книгах, а потім — ієрогліфічному письму. Це останнє поділяється, в свою чергу, на два роди: перше подає безпосередньо знаки звуків, а друге є символічним письмом знаками. Символічне письмо або зображує речі безпосередньо через наслідвання, або подає символічні знаки (тропічно), або виводлює думки через порівняння при допомозі певних загадок (енігматично). Так вони роблять коло, щоб визначити сонце, серповатий знак, щоб визначити місяць. Це приклади безпосереднього засобу писання. Символічним засобом вони користуються, коли за деякою подобою предметів переносять або прикладають до чогось іншого, почасти не змінюючи, почасти замінюючи їх. А це хай буде приклад на третій, енігматичний засіб — деякі зорі, за їх криволінійний хід, вони визначають тілом змії, сонце вони зображають малюнком скарабея, оскільки скарабей робить кульку та штовхає її перед собою».

Подібне обґрунтування символічного методу, відповідно до думок Прокла, надає «*Areopagitica*». Церковну ієрархію треба розуміти духовно або символічно. Адже ми ба-

чимо взагалі «наднебесне в повних сенсу образах, сполучене в єдність — божественне в людських аналогіях, нематеріальне — в матеріальному, надсутнє — в тому, що належить». «Так освячені речі зі смислового світу є відбиттям духовних, вказівками та шляхом до них. Царство ідей це вихідний пункт, щоб розуміти смислові елементи ієрархів. Ієрархія церкви тлумачиться символічним методом. Небесна ієрархія в «матеріальних постанях та складних речах» репрезентована землею... Мова образів є відгуком божественної гармонії та краси.

Розквіт символіки у середньовічному мистецтві знайшов свого прояву і в теоретичній сфері, наприклад, у вченні Бо-навентури про аналогії між різними частинами світу («*similitudines*»). Символічне мистецтво набуває нових форм за часів ренесансу та бароко. Теоретично проблема символіки освітлена наново у зв'язку з античною та святоотцівською традицією. Фічіно стикається з проблемою символіки вже при перекладі Плотіна та Ямвліха. Він надає символічну інтерпретацію платонівському «Симпосіону»: «кожне слово є символ». Так само Піко дела Мірандола зустрічається з проблемою символіки при перекладі Поймандра. У Паррельса зустрінемо обґрунтування символіки: «Що ми маємо в пізнанні речей без світла природи?.. Те, що бачать очі, ...потребує моєї співпраці: а саме, щоб «невидиме зробити видимим», — «земне є зародженням небесного, тому ми можемо з його сутності та його фігури робити висновки про його дух; це є наука про сигнатури». Еразм бере за приклад той самий символ, який наводить і Сковорода — напис на печаті Августа. Вжиток символів він відносить до ієрогліфів, що постали завдяки езотеричним потягам «єгипетських богословів». Як розповсюджене бу-



Григорій Сковорода.
З офорта Василя Мате

ло таке уявлення про сутність та появу ієрогліфів вказує той факт, що в перекладі-переробі Рабле, зробленому Фішартом у 1575 році, ми читаємо: «Зовсім інакше робили мудреці в Єгипті в старовину, бо вони писали малюнками та картинами, які вони звали ієрогліфами і яких ніхто не міг зрозуміти, коли не розумів природи, сили та властивостей фігурно зображених та змальованих речей». Після того йдуть чисельні приклади.

Один з цікавих теоретиків символіки епохи бароко, відомий єзуїтський письменник Анастасій Кірхер також пов'язує символіку з Єгиптом. У своїх працях «*Obeliscus Pamphilus*», «*Oedipus Aegyptiacus*» він надає загальну теорію символіки, яка, шоправда, не дає нічого нового, але для нас цікава тим, що в деяких пунктах вона дуже близька до Сковороди: «Природа символу це — вести наш дух до пізнання якоїсь речі при допомозі деякої її мовної подібності з іншими речима; і властивість є прикриватись покривалом темних слів». Всі символи Кірхер поділяє на: відзнаки, дзеркальні, відбитки, герби, загадки, байки, міти, казки тощо, які, в свою чергу, поділяються на окремі групи. Мистецтво, зокрема поезія бароко, повне символічних елементів, які лише останнім часом почали належно оцінювати та досліджувати.

Мистика нових часів нерозривно зв'язана з символічним мисленням. Для Себастьяна Франка «поверхній світ є лише фігурою та органом внутрішнього», «світ є лише тлінною фігурою». Для Вейтеля весь видимий світ — це лише символ: «видимий, тілесний світ, небо та земля є з'єднаним докупим димом, що постав з невидимого вогню, тому всі тілесні речі заховані в невидимому дусі». І для Беме світ є «подібність безодні або дзеркало вічності», світ складається лише з «поверхніх фігур». «Видимий світ є об'явленням внутрішнього духовного світу... Він є предметом вічності, в якому вічність зробила себе видимою». «Такою самою є і поверхня людини». «Бо цей світ є відбитком ества божого, і Бог являє себе в земній подобі». «Коли ми розглядаємо поверхній світ з його еством та дивимось на життя створінь, то ми знаходимо в ньому подібність до невидимого духовного світу, який є захованим у видимому світі, як тіло в душі, та бачимо в цьому, що захований Бог близький до всього й через усе, а тому цілковито відособлений від будь-якої видимої сутності». «Весь поверхній, видимий світ є знаком або фігурою внутрішнього духовного світу». Так само і пансофічні потяги Коменського були спрямовані на «вказівку від видимого до невидимого». Вся пансофія пов'язана з цією думкою, а разом з нею і ідея «сигнатур» та пізнання «літер», письма, яким написана сутність всіх речей. До цього саме комплексу думок нале-

жать і «природна мова» Беме та містична інтерпретація анхімії.

Нового розквіту містична символіка набуває у романтиків. Вже «попередники» романтиків — «преромантики» висловлюють ідеї символічного світогляду з незаперечною ясністю. Так, для Гамана вся природа є «лише вислів, подоба... божа», «вся видима природа є циферблатом та стрілкою», «в образах полягає весь скарб людського пізнання та щастя». Гердер також присвячує проблемі символіки чимало сторінок — «чи не є природа письмом, читком, високим письмом Бога до людей? Вся природа, все створіння є ієрогліфом, першою божественною спробою писати». Те ж саме знаходимо і в Баадера, для якого «все духовне лише репродуковано у смисловому», «так звана смислова, матеріальна природа є лише символом та копією внутрішньої духовної природи», «форма, фігура, видима постать, сформованість якоїсь речі! Лише в живій (органічній) сутності ми її бачимо. Чи є вона щось інше, ніж літера внутрішньої сутності, ніж ієрогліф? Це не є лише дотепним порівнянням, але глибокою фізичною правдою, що ми при допомозі зору постійно читаємо — або бодай розбираємо склади — у великій книзі природи». «Образи приємні для душі. Вони є її єдина пожива. Прийняття їх, переживання дає насолоду, та поза цієї поживи не може існувати здоров'я душі». Для Шлеєрмахера «поверхній світ, з його законами та його мінливими явищами, відкидає як магічне свідало внутрішню сутність нашої душі до нас у тисячах ніжних та високих алегорій». Подібні місця ми зустрінемо у Герреса, Ф. Шлегеля, Шопенгауера, та передусім у німецьких поетів-романтиків. Для новалиєвого «чуня в Саїсі», що раїє «перед чудесним накопиченням фігур», «ці образи, оболонка, прикраси є зібраними навколо божественного чудесного образу, що завжди в моїх думках». І. Л. Тік пише: «чим іншим є плоди та квіти, ліс, скелі та море, тварини та люди, аніж повними значення знаками та цифрами, якими вічна творча сила написала свої думки та виклала їх». «Вони існують тому, що вони щось визначають... Я вхоплюю, бачу, знаю, що вони таке». Ті ж самі думки знаходять спекулятивне формулювання в Шеллінга, Гегеля та Зольгера.

Зрозуміло, що думки Сковороди займають у цьому ряду лише другорядне місце. Але їх значення в українській духовній історії, саме тому, що вони стоять у цьому ряді розвитку світової думки, мають значення першорядне та величезне. Не перебуваючи в генетичному зв'язку з українськими романтиками XIX століття, Сковорода висловлює низку думок, які ми зустрінемо в П. Куліша, М. Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потебні, — в цьому

типовість та характерність постаті Сковороди для української духовної історії... [...]

Біблія

Символічну інтерпретацію Сковорода прикладає найбільше до Біблії...

Розв'язання біблійної символіки, «фігур», пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди, можна сміливо сказати, одне з найвищих релігійних та етичних завдань, «гностичне» завдання людини. Одне з можливих завдань людського життя, а може, навіть і призначення людини...

Загалом Сковорода стоїть на пункті погляду старохристиянської ексегези. Коли ж дехто робить спробу в його ризких формулюваннях щодо «зовнішності» Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII століття та просвітництва, наприклад вплив Раймаруса, або навіть твердить, що Сковорода є борцем проти християнства, то це свідчить лише про повне незнання історії християнської теології...

Негативне ставлення до «літери» Святого Письма було при всякому алегоричному та символічному тлумаченні його цілком необхідне, хоча би тому, що через «зняття», негацію, відкидання зовнішньої форми, «оболонки» можна отримати доступ до внутрішнього сенсу. Філон, який — поруч із іншими представниками «александрійської школи» — одним з перших приклав цю ексегетичну методику до Святого Письма та мав вирішальний вплив на всю християнську ексегетику, будував свою теорію на засадах платонівської філософії: він не лише спромігся знайти у Платона найсміливіші тлумачення Гомера, але також і одне місце, що дає теоретичні підстави ексегетичному методу (я маю на увазі розрізнення у Платона «літери» та внутрішнього сенсу мови)...

Ці думки... знову звучать у німецькій містици — особливо в післяреформаційні часи... До цих думок нав'язують мотиви: «Царство Боже в нас» — «це царство та священство не полягає в жодній зовнішній сутності, в жодному написі, в жодній церемонії, ні в титулах, ні в просторі, ні в часі, ні в імені, а лише вільно — у вірі та в духові в нас, а не поза нами, як каже Христос: Царство Боже в нас самих. З цього погляду всі люди, а не лише християни, є учасниками цього царства — гадаю, що мої брати та члени тіла Христова є під папою, турками, в усіх сектах, підданих, народах» (С. Франк). Те саме в Швенкфельда: сенс тлумачення Біблії полягає в тому, щоби «привести Боже

світло до Письма, правду до образу, дух до літери, матерію до її діла».

Дуже схожий настрої панує в творах Вейгеля... «Біблія — незрозумілий предмет або об'єкт для всіх природних теологів». «Літера — віз, на якому слово Боже їде в серце». «Письмо є світле та ясне, та є слово Боже; Письмо є темне та не ясне, та навіть отрута та смерть». Бо треба «брати свій суд не з мертвої літери, але з віри та духа, через внутрішнє, що живе у серці»... У Вейгеля знайдемо також і науку, що йде від Филона та Климента про Боже об'явлення у трьох світах: у світі, Біблії та самій людині (мікрокосмі). Три світи Сковороди є повторенням тієї самої думки. Вейгель пише: «Слово заховано у трьох кінцях: 1) у літері Письма; 2) в тілі воно лежить заховане, ніхто його не знає; 3) в серці воно лежить, ніхто його не знає».

Так само й Беме належить до тих, що борються проти літери Письма...

Ідея трьох світів (або «трьох книг») знайшла після Беме широке розповсюдження та стала однією з основних тез німецької містики. Вона була поєднана із більш давніми енекуляціями про астральне письмо (Флууд, псевдо-Вейгель). Те ж саме ми віднайдемо і в писаннях «розенкрейцерів»: «є Біблія, мікрокосм та макрокосм». Важливу роль означений образ «трьох книг» відіграє у Коменського, а також Франкенберга, Арндта, Етінгера, Гана. Дещо схоже знаходимо і в Шеллінга...

У Сковороди поєднуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики Нового часу (яка, врешті-решт, також має своїм джерелом отців церкви). Так само дещо пізніше обидві ці течії зустрічаються і у Баадера, оскільки для нього Письмо має подвійний характер — «кому це дав отець, той бачить скрізь світло та ясність там, де інші нічого не бачать та не розуміють».

Д. Чижевський і символічний «сфінкс» Сковороди

Працю «Філософія Г. С. Сковороди» було видано Д. Чижевським у 1934 році. Однак не можна сказати, що ця тема стала для нього новою. Річ у тім, що, починаючи ще з київських лекцій В. Знйківського, Чижевський жваво цікавився проблемами історії української філософії, зокрема такого її представника, як Г. С. Сковорода. Безпосередньо появи цієї розвідки передувало написання двох праць: «Про деякі джерела символіки Г. Сковороди» (Прага, 1932) та «Про джерела символіки Сковороди» (Прага, 1931), які фактично ввійшли до дослідження, яке розглядаємо, як четверта та шоста частини. Проте, якщо в зазначених працях проблематику символізму Г. Сковороди подано виключно в історико-філософському плані з акцентом на його філософських та загальнокультурних джерелах, то у «Філософії Г. С. Сковороди» Чижевський намагається органічно поєднати дві сфери історико-філософської інтерпретації: з одного боку, продемонструвати історичні етапи становлення символічної теорії від античності і до Нової доби (що чудово видно на прикладі четвертого розділу), а, з другого боку, продемонструвати зв'язок між онтологією, гносеологією та символічною теорією Г. Сковороди, тобто представити їх не як ізольовані одна від одної концепції, а саме як єдине філософське сприйняття світу. Фактично цим своїм намаганням Чижевський започаткував процес переорієнтації майже всіх історико-філософських студій спадщини Г. Сковороди. Справді, відповідь на запитання про те, а що врешті-решт повинна представити історико-філософська розвідка, виявилася (принаймні в випадку Г. Сковороди) не такою вже й легкою. По суті, майже всі спроби попередників Чижевського в цій галузі історико-філософських досліджень можна розподілити на дві основні групи: чи надається копійке, ретельне вивчення того чи іншого аспекту філософії Г. Сковороди (поза будь-яким намаганням об'єднати досліджуваній матеріал у певну систему), чи постулюється вихідна неможливість казати про якусь «системність» як сковородинівського викладення, так і його мислення взагалі. Таким чином, перше

потрактання філософії Г. Сковороди так і не підходить до відповіді на запитання, а чим саме є ця філософія, залишаючи нас лишень на видалених підступах до обраного предмета дослідження, тоді як інший підхід одразу ж закидає нас «по той бік» філософії, знімаючи з неї будь-який папал проблематичності і визначаючи її суто як «аматорство», «псевдо-думку», «екстатичні просвітлення», «безсистемність», «странність» тощо.

Саме тому праця Чижевського є надзвичайно цікавою як з погляду суто фактологічного історико-філософського викладення матеріалу, так і з позиції визначення загальної методології історико-філософської діяльності. Однак тут ми приділимо увагу виключно розглядуваній Чижевським проблемі «сковородинівського символізму», а також визначенню його джерел та специфіки. На думку Чижевського, таке введення додаткового ступеня в онтологічну структуру всесвіту (тобто розгляд символічного світу як однієї з необхідних ланок буття) має одночасно як глибокі історико-філософські підстави, так і значні філософські наслідки. Принципове значення цієї тенденції «загального символізму» полягає в тому, що вона фактично формує особливий тип філософського мислення, де процес медіації трансцендентного набуває характеристик методологічного принципу, який, на відміну від діалектичної думки, що оформлюється в актуальному обрії аналітично-синтетичних рефлексій, існує як інтерпретативний *passage*, розмаїття інтерпретаційних стратегій якого робить цей тип мислення не менш складним, ніж діалектичний. Мова йде про своєрідний *Uqbar* чи *tetrus mundi symbolicum*, інтерпретацією якого займається філософська думка на шляху наблизення до трансцендентного.

В системі Сковороди, як переконливо на прикладі конкретного текстологічного матеріалу демонструє Чижевський, ми неодноразово зустрічаємося із присутністю символічного опосередкування. «Кожному, хто знайомиться з текстами Сковороди, — пише І. В. Іванько, — неминуче доводиться враховувати властивий їм універсальний алгоризм, який пронизує їх незалежно від жанрових меж та ідейного змісту». На думку О. Ф. Лосева, це «...надзвичайно важлива риса і одна з найоригінальніших особливостей його філософії».

Але перш ніж розглядати специфіку теорії символічного опосередкування Сковороди, пише Чижевський, необхідно дослідити, якими саме характеристиками воно історично надіялось. Зазвичай, кажучи про символізм (алгоризм) Сковороди згадуються список «найулюбленіших» його письменників, складений Михайлом Ковалінським, серед яких зокрема зазначаються: Філон Іудейнин, Кли-

мент Александрійський, Ориген, Максим Сповідник, Діонісій Ареопіт та ін. При цьому, з погляду питання алєгоризму, як це зазначають Г. Шпет і А. Лебедев, найцікавішими є фігури Філона, Климента Александрійського та Оригена. Про це ж йдеться і в статті професора Зеленогорського «Філософія Г. С. Сковороди, українського філософа XVIII століття». Однак після ретельнішого ознайомлення зі згаданими працями одразу стає зрозумілим і те, що загальний термін «алєгоризм», яким окреслюються всі ці вчення, за відсутності подальшого конкретизування перетворюється в одну з тих порожніх форм, що так часто зустрічаються у сквородознавчій літературі.

Так, скажімо, виходим засновником філонівського алєгоризму було те, що в Св. Письмі не може бути не лише хибних уявлень чи протиріч, а взагалі нічого випадкового, недосконалого, чуттєвого чи «земного». Присутність дольовної неузгодженості деяких місьв Св. Письма одного з іншим — Філон згадує те, що в деяких місцях Бог уподібнюється людині: «Господь, Бог твій, ніс тебе як чоловік» (Втор. 1, 31); а в інших сказано: «Бог не людина» (Чис. 23, 19) — вказує лише на те, що за лицем дослівного, безпосередньо наявної біблійної *histoire*, лежить абсолютна істина чи духовний (внутрішній) сенс. За літерами слів вбачається дух Слова, «слово всієї Біблії», «монумент начала», адже саме виречення передбачає еспілікацію Єдиного (абсолютного) Слова у множини нарративної артикуляції. Але Філон намагався не просто вказати на духовний сенс, хоча ці його спроби обмежилися лише дією «вказування» на «не», «поза» і «над», що характерна для апофатичної традиції, також присутні у його текстах: «Сущє недоступне пізнанню людей... відтак і власного імені йому не можливо дати ніякого», «*apoiotos o Teos*». Він водночас хоче створити *канон алєгорії*, переписати Книгу в коментарях, потребу в яких він вбачає майже скрізь, таким чином, щоби вона вже в переписаному вигляді набула актуальної гносеологічної завершеності (яка, звичайно, вже потенційно міститься в ній). Значення цієї інтенції Філона важко недооцінити, тому що саме вона, по суті, окреслила напрям всієї подальшої езєгетики Святого Письма. Світ сприймається як іносазаняння Бога, його одкровення, але водночас визнається і те, що він підлягає «остаточній», кінцевій, правильній інтерпретації. Тобто алєгоризм Філона є і апофатичним, і катофатичним одночасно: його Бог безумовно трансцендентний, він є нескінченно далеким від світу, і в той самий час, у своїх силах він іманентний світові як його вічний дух та всемогутній розум.

На відміну від такого філонівського алєгоризму (і взагалі від значно більш жорсткого пізнішого апофатизму

Климента: «...Бог безмежний, нескінченний зовсім не в тому сенсі, як нам це уявляється, як бунітмо ми не могли осягнути Його своєю думкою, — а в тому, що Бог і не підлягає виміру і не має границь, меж в Його сутності» (*Strom.* 5, 12), і особливо Оригена: «скільки б хто не просувався вперед в дослідженні, скільки б не досягав успіхів і істинною ревністю, одначе він не буде спроможним збагнути те, що досліджується» (*De prin.* 4, 26) чи «ми стверджуємо, відповідно до істини, що Бог незбагнений і неозимий» (*De prin.* 1, 5)), який проводить чітку семіотичну межу між іманентним та трансцендентним (досить згадати філонівське вчення про Логос та сили Господні), алєгоризм Сковороди має розв'язати перш за все проблеми методологічного співвідношення раціонального та позараціонального в межах самого тексту без залучення його референції до Божественної натури. Водночас позараціональне — те в Біблії, що суперечить законам людського розуму чи природи, що, до речі, значно важливіше, — визначально відкидається, як таке, що взагалі не підлягає будь-якій інтерпретації: «кажуть марновіру:

— Слухай, друже! Не може це трапитись... проти природи... Тут щось приховується...

Це дитяче мудрування, яке викриває нахабство і непростійність блаженної натури, наче вона колись і десь робила те, чого тепер ніде не робить і надалі не робитиме», «хвіба хто вчадів чи у гарячці, той скаже:

— Залізо плаває... від Бога ж усе можливе».

А це, безсумнівно, суперечить як Філону, так і Оригену, для яких однією з перших прикмет розгортуваної алєгорії є саме самосуперечливість чи неможливість слова. Разом з тим Сковородою відкидається, як не дивно, й будь-яка дослівність. Якщо для Оригена є лише «деякі Писання, що зовсім не мають тілесного сенсу» (*De prin.* 4, 12), а ті, що мають його, є необхідними й корисними для тих, кого він називає «простими віруючими», то для Сковороди таким писанням, що не має тілесного сенсу, є вся Біблія, адже вся вона «з тайнотворних фігур, притч і подобизн утворена» і є не більш як «відбиток слідів й шляхів», «ковчег» емблем та ієрогліфів, а всі спроби прочитати її дослівно призводять до хибного розуміння, «марновірства» і «козлого-лосся», оскільки «мова Біблії подібна до азійських ріки, названої Меандр... та ріка протікає по найпрекрасніших місцях, але течія її в'ється, як змії, а залуптує хід свій, як хороми лабіринт». Отже алєгоризм Сковороди є доволі специфічного типу, і навряд чи його походження можна пояснити намаганням «приховати під алєгоріями сміливі думки і критику тодішнього суспільства». Наймовірніше, тут йдеться навіть не стільки про метод, як про сам вимір

думки, яка, за словами Ю. Лошиця, «постійно тяжіє до того, щоб утлюватися не на рівні понять і логічних формул, а у вигляді образів, поетичних алегорій, символічних узагальнень, емблематичних знаків».

Отже, у випадку Сковороди проблема символічного потребує досить-таки серйозного історико-філософського дослідження, оскільки, з одного боку, «странність» самої його філософії, а з другого боку, відносна — порівняно з іншими елементами його онтології — непрозорість у визначенні структури та характеристик символічного світу роблять таке вивчення надзвичайно складним. Однак разом з тим її не можна залишити осторонь, бо без відповіді на ці питання ми неспроможні реконструювати системи гносеологічних, онтологічних та взагалі філософських поглядів Г. Сковороди. Недарма значна кількість сковородинівських текстів є нічим іншим, як мапою інтерпретаційного руху, де важливо навіть не стільки, чи не тільки, те, «що» говориться, але й те, «як» говориться. Адже сама позиція Сковороди-письменника не вносить його за межі тексту, розгортання думки, процесу філософування. Знаменно, що й саму філософію Сковорода визначає радше як стан духу — «коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне», ніж як систему чітко встановлених значень. Сковороду та його думку надзвичайно важко підвести під якусь класифікацію саме з причини цієї своєрідної некласичності самого тексту. Наррація ведеться не «філософом», на що вказує Д. Чижевський, а «любителем священної Біблії»: «читати слово Господнє, щоб вповнилося на вас: «блаженні ті, хто чує і зберігає слово Боже». Не випадково і один з основних діалогів Сковороди має назву «Розмова, названа алфавіт, або Буквар миру», останній розділ якого присвячено тлумаченню «символів, тобто здогадних чи таємничих образів». Тому варто зазначити, що всі ці малюнки з їх тлумаченнями були записані Сковородою з видання «*Symbala et Emblemata*» 1705 року, що разом з багатьма іншими фактами свідчить про поширення символічно-алегоричної проблематики на Україні того часу.

Таким чином, значення, яке Сковорода надає Біблії, пояснюється також і внутрішньотеоретичними передумовами, бо вона виступає, окрім усього іншого, і як методологічна необхідність, що уособлює процес символічної медіації: «так у Біблії по лиці сплетеної множини створінь, незлічених, як манна й сніг, у свій час являє прекрасне своє око вічності істина». Як зазначає А. Марков: «...поза розумінням місця Біблії у свідомості мислителя неможливо правильно зрозуміти його вчення». Водночас просте редуктування гносеологічного руху *coгito* до переходу між елементами загальної онтологічної структури розподілу світів

(макрокосм, мікрокосм та символічний світ) з цілого ряду причин не може вважатись цілковито коректним. Удоскоплення та одночасно накопичення знань про Всесвіт чи «світ-світів» не є тим єдиним напрямком, в якому, виходячи з «христоматійного» розподілу на мікро- та макрокосм — «світ-світів» та «світлик» — здійснюється пізнавальна діяльність. Не менш важливим є перехід від «тіні» до «реальності», який не підпадає вищезазначеній структурі чи не збігається з нею. Так, намагаючись відповісти на запитання, як саме співвідносяться «тінь» та «реальність», з одного боку, і «світ-світів» та «світлик», з другого, ми потрапляємо у своєрідний пресупозиційний вакуум, просунутися в якому можемо лише за допомогою того «третього» елемента, який ми й маємо у формі символічного світу, що надалі ототожнюється Сковородою з Біблією.

Шодо ознак самої істини (внутрішнього божественного сенсу), яка приховується за кожним символом чи біблійним словом, то вона сприймається Сковородою як єдиний божественний логос, до якого нас наближає, з одного боку, самопізнання, і, з другого, пізнання божественних «створінь» — «коли все буде премудра й блаженна природа, чи не єдино вона і вигоює, і навчає». Однак питання порушено самим фактом символічної медіації — водночас, на нашу думку, факт звернення до Біблії не досить пояснювати лише недосконалістю філософської думки та серйозними методологічними огріхами, як це робить І. Шпет: «Як зазвичай буває у християнських сектах, єдиним джерелом і авторитетом у таких випадках визнається Біблія, інше — робота моралістично налаштованої фантазії, що відчувається як «духовне світло», — чи «містичного символізму», як його визначив О. Лосев, не обмежується лише визнанням існування тієї сутності, що має назву істини (внутрішнього змісту, духовного сенсу). Значною мірою воно полягає в тому, до яких наслідків привів такий містичний символізм у випадку Сковороди.

«Істина їхньому гострому зорові не здала бовваніла, як простим розумом, а ясно, як у свідчії, поставала, і вони, забачивши відразу її живу подобу, уподобили її у різноманітні тлінні фігури. Жодні фарби не передають привабливості троянди, лілеї, нарциса настільки жваво, наскільки прегарно в них являє невидиму Божественну Істину тьнь небесних та земних образів». Отже, як бачимо, такий символізм має на меті не лише суто методологічні, а й критичні цілі. Зрозуміло, що сам людський глузд, продукуючи лише схеми, неспроможний охопити сутності «великого порядку» Буття. Ба більше, він виявляється нездатним здійснити акт читання, оскільки останній передбачає присутність у кожному інтерпретаційному русі Божественно-

го, поза-(не)-розумового джерела, що як «одвічна форма» існує в кожному агенті пізнання. Первинно в релігії, а до її виникнення — в язичеській міфології символу належало винятково важливе місце, однак з часом люди перестали розуміти таємну чи зворотну сторону символу. Символ перетворився на образ, тобто втратив функцію потойбічного відсилання, а людина почала дивитися на все, навіть на Біблію, «земними очима», внаслідок чого бачить у ній лише «брехливі терміни»: «в усіх цих своїх ісенітництвах біжать до своєї покровительки Біблії, а вона з непокірними розбещується... ніби за вухо вхопивши, велить здогадатися, що в цих побрехеньках, як у полові, заховалось зерно істини. А це й хлопчик розуміє: «Ілля був схоплений вихором...». Що ж це значить? Відповідь: це слово Боже, не людське і не про людину». Саме тому в іншому своєму діалозі «Алфавіт» Скворода повертається до «таємничих образів з поганського богослов'я»: «Сама їхня Мінерва, коли є теж така, що й натура, тоді видно, що поставили її начальницею всіх наук та мистецтв. Очевидно, що всі науки й книги народилися від тих, які за те бралися, керовані самою начальницею... розбираючи картини стародавніх любомудреців, які таємно зображують Богу премудрість...».

Однак для Сквороди Біблія, крім усього іншого, є ще й предметом любові, навіть закоханості: «Святе Письмо є ліхтарем, що сяє Божим світлом для нас, подорожніх». «Студії над Біблією, — як зазначає Дмитро Багалій, — були для Сквороди працею на все його життя, до неї йшло все його філософське любомудрство: вона була для нього... головним джерелом пізнання... метою і засобом пізнання, вона сама істина, яку людина повинна в ній спізнавати розумом». Тому надто важко погодитися з думкою Т. Білич стосовно того, що «Скворода підкреслює безсилля Біблії символічною мовою розповіді людям про світобудову». Навпаки: лише її символи відкривають у звичайному людському розумі розум нетлінний. «Біблія є вічнозеленим деревом. Та його плоди — це таємничі символи», — пише Скворода, а у своїй відповіді губернатору Щербиніну додає до цього, що її мета полягає в тому, щоб навчати нас ушляхетнювати наше серце. Перше, чого вона нас навчає, це те, що людська натура подвійна, а разом з нею на дві частини поділений і світ — на видиму і невидиму. В цьому поділї Скворода сягає повного онтологічного дуалізму, який може бути подоланий тільки шляхом воскресіння. На це вказує і Лосєв: «Містична і практична мораль Сквороди найтіснішим і найглибшим чином пов'язана з його метафізикою і теологією. Воля і розум в їхній божественній глибині суть одне й те саме, однак в житті вони розривані й болісно прагнуть до первісної єдності. Воля моготана,

проте сліпа. Розум ясний, проте безсилий. Мета життя полягає в тому, щоб повернутися в отчий дім, щоб з допомогою розуму усвідомити, а з допомогою волі наблизитися до пізнання істини».

Проте Скворода не зупиняється на цьому християнізованому платонізмі, оскільки він, у свою чергу, розглядається ним як підґрунтя для нової науки — «высочайшей» і «самонужнейшей». Основою для такої науки є не знання, що здобувається розумом, а дещо інше. Ця наука веде до самовдосконалення та самозбагачення, тобто — до щастя. А «вступні двері» до неї це самопізнання: «Біблія є людина, і ти людина. Вона є теля, і ти — теж. Якщо пізнаєш її, то — єдина людина і єдине теля — будеш із нею. Пізнай же спершу себе. Вона з дурнем дурна, а з преподобним преподобна. Неробі — падіння, а добром — вставання. Гож пізнай себе. Розділи між добром і злом, між коштовним і добрим, підлим і злим, пізнаєш її в ній, а без цього наїсиш отрути». Про нього (самопізнання) Скворода безперервно нагадує, йому він присвятив свої перші діалоги «Наркіс» та «Асхань». У них він пояснює, що коли пізнання самого себе буде спрямоване належним чином, тобто не на «тінь»*, а на внутрішню сутність людини, що доступне не плотському, а духовному зорові, тоді йому відкриється істина самої людини та істина світу чи «план», що по всьому матеріалі у Весніті нечутливо простягається». Тому коли на питання Луки: «Як це? Адже я бачу руки, ноги і все своє тіло», — друг відповідає: «Нічого ти не бачиш і зовсім не знаєш себе», то мова йде про той особливий орган, який Скворода описує так: «...істинна людина має істинне око, яке, минаючи видимість, через те, що бачить під нею новість і на ній спочиває, тому й зветься вірою». Гож внутрішнім, чи істинним оком, перед яким розкривається істина, є віра (бо «істинна віра і око — є одне й те ж саме»), і той, хто має в собі істинну людину, той новим оком віри може сприймати істину вже в усьому.

Водночас надзвичайно важливим є той факт, що сам потяг до істини, судячи з усього, Скворода не вважає природною властивістю людини. Навіть таке твердження, що ця властивість характерна для нашої другої, тобто істинної природи, не спроможна повністю прояснити ситуації, оскільки ця природа за логікою гносеологічного руху може, й то лише за певних умов, стати предметом рефлексії для

* «Ти-бо тінь, тьма і тілінь! Ти сон істинної людини. Ти риза, а він тіло. Ти привидя, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутність. Ти бруд, а він твоє краса, образ і план, не твій образ і не твоя краса, оскільки не від тебе, а тільки в тобі й утримує, о пороху і ніщо! Але ти його доти не пізнаєш, доки не признаєшся з Авраамом до того, що ти земля і поліп!».

першої природи, через що і формується поняття істини як така лише після того, як у людини сформувалися уявлення про цю висхідну, хоча й «неістинну», першу природу. Це значною мірою відрізняється від Аристотелівської традиції, яка через середньовіччя дійшла в майже незмінній формі і до критичного філософування Канта, і до ідеалізму Фегеля.

Аристотель фактично вже з першого кроку відкидає питання щодо походження потягу до пізнання істини, яке фундає саму можливість філософування. Він починає свою «Метафізику» так: «усі люди від природи прагнуть знання». І далі він пояснює, що пізнавати означає не вдовольнитися феноменальним буттям речей, а шукати поза ним їхню «сутність», яка в них присутня, але не явно, а у формі своєрідного «буття-поза-ними». Аристотель описує такий потяг до цього «поза» як природну схильність людини. Цікаво й те, що єдиною спробою підтвердити цю свою думку є звернення Аристотеля до сфери емпіричного споглядання: «Доказом тому є потяг до чуттєвого сприйняття». Тут Аристотель, власне, повторює думку Платона про те, що філософів слід відносити до роду *philotheamones* (друзів бачення). Однак, якщо при цьому ми визнаємо визначення «природи» людини, яке той же Аристотель пропонує у «Фізиці» (а саме: сукупність її тілесних та мислительних апаратів і їх функціонування), то тоді ми будемо змушені визнати пізнання як таке, що не відповідає цій «природі». Адже перше, з чим стикається тут людина, є неможливість повного здійснення того, що окреслюється дієсловом «пізнавати», бо такий потяг до пізнання виходить за межі тих самих «природних» здібностей. Це і зафіксував Кант у вступі до першого видання «Критики чистого розуму»: «...його (*розум*. — Д. П.) обсаджають питання, яких він не може позбутися, бо вони видаються йому *його власною природою*, та водночас не може відповісти на них, бо вони переважають його сили». І це при тому, що саму метафізику Кант розглядав як «*природний потяг до природи людини*». «Кант не питає, яку воно (*пізнання*. — Д. П.) має спорідненість з мисленням у категоріях; він бере таке мислення як факт людського розуму, себто природи

* До речі, саме таким чином своє поняття *Da-sein* вводить і Гайдеггер: тож з перших сторінок «*Sein und Zeit*» він визначає його як такий спосіб буття, що полягає в постійному запитуванні в цього буття, чи інакше — «людина є запитування про Буття», тобто сама даність запитування береться як presupпозиція — хоча здається, що природний для людини є, навпаки, інше: мандри у сфері феноменального: «поставлення цього питання як модус буття певного існуючого саме істотно визначене тим, про що в ньому запитується, — буттям. Таке існування, яким ми самі завжди є і яке, окрім того, має буттєву можливість запитування, ми термінологічно схлопемо як присутність».

людини, яка і для Канта також у розумінні стародавньої традиції визначається твердженням: *homo est animal rationale* — людина є розумна жива істота». Та ж сама інтенція рухає і Гегелем, коли він намагається «...розумити і вирити істинне не як *субстанцію* лише, але й як *суб'єкт*», а потім визначає *selbstisch* поняття Буття для «я».

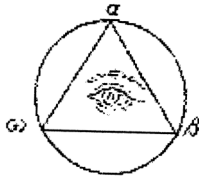
Причиною такого відвернення, чи відходу від «західно-європейського контексту» в думці Сковороди є введення ним до, так би мовити, міфології пізнання, своєрідного гносеологічного клінамена: «*зпівсувавши на початку* око розуму нашого, ми ніяк не можемо увійти в те, що одне найбільш варте нашого пошанування і любові навів-віки». Коріння цієї концепції, звичайно, слід шукати в ранньохристиянських уявленнях про гріхопадіння, а також тому синтезі іудейських, грецьких та східних вчень, що відбувався в перші століття нашої ери.

«Істина», як про неї каже Сковорода, це не зовсім думка чи платонівська ідея, що вбачається подібно до того, як з'являється «малюнок у фарбах», «фігура в письмі» чи «члн у споруді», тому що планом цим є не що інше, як «Слово Боже та й думки його». Істинна людина і Бог є одне й те ж саме: «Сам Бог засвідчує, що він чоловік Божий. А Божий і істинний — то все одно. Бог і істина — одне. Чоловік Божий і син Божий — одне. Тому-то й Павло так Божого чоловіка називає створеним за Богом: у правді й прелюдобі істини». Чи в іншому місці: «Що ж це таке єдине? Бог. Усе живе є трухлявина, суміш, сволота, січ, лом, круш, скажене, дурнища, збиття, і плоть, і плітки... А те, що любє й потрібне, єдине скрізь і завжди». Саме воно й стає предметом віри: «отже, пане милий, якщо можеш звести сердечне твоє око від підлої природи нашої вгору до отой панівної святої краси, то в той день можеш побачити і єдиного отого Божого чоловіка... Бачиш, пане, що лиш віра бачить того дивного чоловіка, тінню якого всі ми є. Віра є око прозорливе, серце чисте, уста відкриті. Лиш вона бачить світло, що світиться в пїтмі стихійній. Бачить, любить і благовістить його». Саме цього ока віри, що може осягнути «неосяжне», і бракувало афінінам: «одне лише осягне було в них натурою чи фізикою, фізика — філософією, а все неосяжне — порожною фантазією, безмірно брехнею, дурницею, марновірством і нікчемністю. Коротко сказавши, все мали і все розуміли... хіба що не знали нефізичного, нетлінного Бога, з ним загубили щось, розумий, мир душевний». Таким чином, через пізнання себе ми приходимо до Бога, а через нього знову ж таки повертаємося до себе, відродженого та воскреслого.

Саме так, зауважує Д. Чижевський, завдяки Біблії — «єврейському сфінксу», — в якій «одна країна наша, дру-

ШЕВЧЕНКОВІ УНІВЕРСАЛЬНІ ІДЕЇ

га — Божа, земна людина приходить до пізнання небесної людини «у тій же людині», «не всім знаймою». Своє ставлення до цього символічного світу Сковорода немовби підсумовує такими словами: «Знай, друже мій, що Біблія є *новий мир і люд Божий*, земля живих, *країна й царство любові*, *горній Єрусалим*; і, крім підлого азійського, є *вишній*. Немає там ворожнечі й роздору. Немає у тій республіці ні старості, ні статі, ні відмінності — все там спільне. Суспільство в любові, любов у Бозі, Бог у суспільстві. Ось і *кільце вічності!*». А необхідність символічної медіації він пояснює так: «*неуречевлену природу Божу зображати тлінними фігурами, щоб невидиме було видимим*».



Хоч Шевченко ще й досі не дочекався в культурному світі загального світового визнання, але він усе-таки є світовою величиною, яку культурний світ буде мусити поставити його побіч інших велетнів світової літератури, як Данте, Шекспір, Гете й інші, коли осягне саму суть його творчості і його особистості. Це, напевно, станеться тоді, коли український народ визволиться від чужої залежності і стане державним народом, бо світ рахується з державами чи державними народами, а недержавні народи не грають в історії ніякої чи майже ніякої ролі, якщо не виявляють певної діяльності, яка їх виносить на світло денне історії, і не дають про себе знати. А такою діяльністю бувають звичайно вияви активного спротиву проти поневолення недержавного народу іншою державою чи державним народом, який усіма силами старається впливати на світову opiniю негативно про поневолені народи, як про свою внутрішню справу і т. ін. Тому поки що ми самі і нечисленні наші приятелі мусимо дбати, щоб Шевченко зайняв належне йому місце поряд інших літературних світових ве-

Романенчук Б. — знаний освітанин, видавець, редактор. Народився в Кожми у лютому 1912 року. В 1935 році стає магістром філософії, здобувши прекрасну освіту у Львівському університеті. З 1936 по 1943 роки (з перервою) працює вчителем української Академічної гімназії, в ці ж роки стає співвласником та редактором літературного видавництва «Українська книгоспілка» (Львів). Тоді ж у співтворстві пише підручник «Новий український правопис» (1936). У 1946 році виходить «Українське писемство: стара доба» (Інсбрук), а в 1951-му у Філадельфії — «З життя і творчості Наталії Кобринської». Того ж року стає власником і видавцем часопису «Квіти» у Філадельфії. З 1954 року офіційно отримує громадянство Америки й далі веде активну наукову, літературну, видавничу діяльність: один з організаторів і активний член Наукового товариства ім. Шевченка в Америці. В 1959—1965 роки працює в Державному університеті м. Плацбург, а з 1965 — асистентом у Ніагарському університеті.

Автор книг: «*Азбуковник: коротка енциклопедія української літератури*» (Філадельфія, 1966—1975); «*Бібліографія видань української еміграційної літератури, 1945—1970 роки*» (1974).

Стаття «Шевченкові універсальні ідеї» подається за публікацією у *квартальнику літератури, науки, мистецтва і суспільно-політичного життя «Вісник»*, (Філадельфія, 1986. — № 1). Шевченко, на думку Романенчука, не був ні філософом, ні соціологом, ні міфотворцем. Він був лише Поетом, що пізнає світ за допомогою своєї поетичної інтуїції. Все життя Шевченка пройняте універсальними ідеями християнства, демократизму і націоналізму. В поєднанні і практичному застосуванні Шевченкових універсальних ідей знайдемо можливості гармонійного співжиття людей, вважає автор допису. Великий поет прагнув вільної і незалежної української державності, «доля української нації на основах християнського демократизму була його найбільшою журбою».

Публікація і коментар — Н. Кривди.

летнів, поки культурний світ не почне шукати в нього ідей, яких йому бракує. І він їх знайде, бо Шевченко не тільки своєю поетичною творчістю, але й своєю життєвою філософією і своєю персональністю підноситься на вершини людського духу та людського змагання за універсальні правди і за основні ідеї людського співжиття.

Коли Шекспір прославився незрівняними образами людських характерів, що їх змальовував у своїх творах, що мають світовий розголос і світове значення, коли Гете показував загальнолюдські риси людської природи, то Шевченко ставив і давав розв'язку певних питань, які мають універсальне значення, бо стосуються самої суті людського життя, а радше співжиття — мирного і гармонійного. Це питання людських взаємин — людини з людиною і людини із спільнотою, з одного боку, і спільноти з одиницею, хоч складовою частиною, але окремою сутністю, яка не губиться у спільноті, а зберігає свою персональність. Питання людських взаємин, людського співжиття як окремих людей одних з другими, так і одиниці у такій чи іншій спільноті включно з державою — це найважливіше, але й найважче до розв'язки питання людського життя, що його віками намагаються розв'язати, щоб знайти найвідповідніші і найуспішніші форми людського співжиття визначні уми — філософи, історики, соціологи, політичні теоретики та інші мислителі, які досліджують не лише саму суть людських взаємин, але й дось самої людини, її поведінку і її ставлення до інших людей. Теорії, очевидно, є багато, але розв'язання проблеми мирного й гармонійного співжиття між людьми нема, бо людина виявляє такі якості своєї природи, яких не можна вмістити в якусь одну схему, а треба узгоджувати, рівноважити й гармонізувати різні способами. Інакше кажучи, можливостей мирного співжиття треба шукати не в якійсь одній, а в різних концепціях.

Шевченко не був ні філософом, ні істориком, ні соціологом чи іншим теоретиком, а тим більше не був міфотворцем, лише був поетом, що цікавився різними питаннями — філософськими, політичними й іншими і своєю поетичною інтуїцією відчував і, безсумнівно, розумів, що можливості мирного і гармонійного співжиття людей і спільнот можна знайти у поєднанні трьох універсальних ідей та в практичному стосуванні їх принципів у реальному житті.

Це Шевченкові ідеї християнізму, демократизму і націоналізму. Третя — в тому розумінні, що народ-нація — це найбільш природна і тим самим найбільш відповідна чи найліпша форма організації людства, а друга — не в ниніш-

ньому псевдodemократичному, а в християнському розумінні.

Вся Шевченкова творчість, як і його власне життя, проп'яніті цими ідеями, і всі його думки розвивалися згідно з цими ідеями, тому він уявляв собі життя свого народу й інших народів не інакше, як на основі християнських заasad і тісно з ними пов'язаних демократичних. Справедливий лад у житті може постати тільки тоді, коли людство буде поділене не на різнонаціональні і непринордні держави-імперії, в яких сильніша нація гнобить і поневолює слабшу, присвоює собі всю її власність, а на природні народи нації, в яких складові частини, окремі одиниці, пов'язані між собою і об'єднані різними вузлами — спільною мовою насамперед, а також традиціями, звичаями, історією і, очевидно, спільною територією. Окремі народи одначе мусили б осноуватись на тривких — вічних і незмінних етичних основах, якими поет уважав засади християнської моралі.

До зріла творчість Шевченка проникнула цими трьома ідеями, і всі його думки й погляди розвиваються згідно з цими ідеями. Тому він уявляв собі життя свого народу та й інших народів не інакше як у дусі цих ідей, а перш за все згідно з засадами християнської моралі і тісно з ними пов'язаними демократичними засадами, які так або інакше випливають із християнських. Тоді мирно будуть розвиватися міжнаціональні взаємини, коли один народ шануватиме й буде респектувати та визнавати рівні права за іншими народами-націями, бо правдиві демократичні засади дають можливості гармонійного співжиття всередині кожної національної спільноти, в якій усі члени мають однакові права і привілеї і повну свободу розвитку як для власного, так і загального добра усієї спільноти.

Наскільки наше знання європейської суспільно-політичної думки в Шевченкові часи нас не зраджує, то можна сказати, що така концепція людського співжиття, як у Шевченка, була і перша, і єдина, хоч різних теорій було чимало, які намагалися знайти розв'язку питання міжнаціональних чи міждержавних стосунків, як і взаємин окремих людей різних національностей, і всередині однієї нації чи держави.

Одні ставили наголос на християнські засади, інші віддавали першість демократичним, соціалістичним, які заперечують вартість і значення одиниці поза спільнотою чи громадою і зводять її до ролі клітини в організмі. Ше інші пробували синтезувати інші ідеї або осноували людські взаємини між людьми на громадській чи національній етиці, яка добро людини бачить єдино в громаді, без уваги на одиницю і її права та особисті зацікавлення.

Всі ті «рецепти» не давали потрібної розв'язки, бо різні

теорії недооцінювали одну, а переоцінювали другу сторону людської спільноти, тому й не знаходили влучної розв'язки питання.

Шевченко, може, й не знав усіх теорій, але він інтуїтивно шукав розв'язки цього питання, бо до того спонукало його насамперед його власне положення колишнього кріпака, а також положення спільноти, до якої він належав, — українського народу, що був позбавлений людських прав і страждав у політичній, економічній і соціальній неволі, тому він зовсім свідомо ставив існування народу-нації в залежність від християнської етики й засад християнського життя, бо вони давали йому запоруку справедливості, людяності і людської гідності.

Так само свідомо узалежнював Шевченко життя одинокі в такій чи іншій спільноті від рівних, однакових прав і можливостей індивідуального життя й розвитку.

Всупереч упертим твердженням радянських «знавців» Шевченка, які не вагаються твердити, що Шевченко був атеїстом і матеріалістом і що він боровся разом з російськими революційними демократами за поправу суспільного становища всіх трудящих — російських і українських та інших, ми бачимо, основується не лише на поетових висловлюваннях, які часто бувають перекручувані чи тенденційно пояснювані, але на самому, так би мовити, підході його до різних життєвих питань, що він був глибоко релігійною людиною і ніяк не матеріалістом, а його релігійність підказувала йому думки і погляди, які розвивалися в душі християнських моральних засад.

Шевченко широко і певно вірив у єдиного християнського Бога і в Божу справедливість та в Божу ласку. Віру в Бога він виніс з рідного дому, що в його часи ще був глибоко віруючий, бо матеріалістичний атеїзм марксівський ще туди не доходив. Він вірив, що все у світі діється за Божим велінням, тому невідхильно мусить прийти у певному часі і воля України, але вона не прийде без нашої участі, без нашої дії і сильної віри й хотіння. А сильне хотіння, сильна воля зумовлюють наші дії.

Світлу віру в Божу справедливість поет зберігав протягом усього життя, і ніякі фальшування й перекручування не можуть змінити того, що було, поки ще є кому постояти за правду і заперечити брехню. А правдою є, що Шевченкові герої часто звертаються до Бога, бо віра в Бога притаманна українському селянству, здебільшого народеві, який і в добу жорстокого переслідування християнської релігії й віри не втратив тієї віри і терпеливості в очікуванні часу, коли настане справедливість.

Із Шевченкових християнських переконань випливають його демократичні ідеї. У своїх творах, навіть ранніх — у

болючих переживаннях героїв, поет бачив, що причиною страждань його народу був несправедливий суспільний лад і невпорядкованість людських взаємин та позбавлення людей людських прав, даних людині Богом.

Але причину страждань українського народу Шевченко бачив не тільки в чужих, але й у своєму народі — в його насивності, невитривалості й виродженні провідної верстви, яку він називав сердитими словами, як звироднітих нащадків козацьких, які за власні привілеї продали право первородства у своїй землі і право володіти її керувати нею. На думку Шевченка, це вони спричинили політичний, економічний і моральний занепад України. Їх вина в тому, що вони створили пекло у країні, де люди хотіли людяності і хвалити Бога, і в тому що насміялися з Христа і Христової правди, якою стали торгувати з окупантами. Вони мали бути провідною верствою українського народу, а стали слугами «отечества» чужого. Через те і впали всі нешасти на український народ, який і тепер страждає в чужій неволі.

Україна встане аж тоді, коли ті, що «оглухли й не чують, кайданами мінються», правдою торгують», стануть до боротьби за святую правду й волю. Коли таке прозріння настане, коли в душі спалахне віра в правду Господню, тоді Господь вкладе в їхні руки караючий меч своєї справедливості і тоді Україна звільниться з неволі. А це будуть ті, хто пізнають істину Христа, який казав: «пізнайте істину, й істина визволить вас».

З усього вищезазаного виявляється, що Шевченко бачив усе лихо в нестачі християнських засад у житті і Христових правд, без яких він не уявляв собі справедливого ладу на землі, зокрема в Україні. Тому він і закликає земляків повернутись до Христа, пізнати його правду і боротись за неї.

*Боротесь! поборотесь!
Вам Бог помагас!
За вас сила, за вас воля
І правда святая.*

Плач Шевченка над знедоленою Україною і заклики до боротьби за її права вказує безсумнівно, що він всупереч сьогоднішнім запевненням російських і малоросійських дослідників, які представляють Шевченка як борця за інтернаціональні класові ідеали, вже тоді, коли в Європі національна свідомість тільки-но пробуджувалася і формувалися окремі нації, Шевченко вважав народ-націю за

ЕСТЕТИЧНА ДОКТРИНА ШЕВЧЕНКА

До поставлення проблеми

найбільш природну і основну суспільну одиницю, відмінну від інших таких одиниць. [...]

Шевченко, найбільший ворог соціального поневолення народних мас, ніде не висуває на перше місце соціального питання в описуваних історичних подіях, тільки національно-державні. В договорі Богдана Хмельницького з Московою він звертає увагу не на соціальну, а на національно-політичну сторону його поганих наслідків. Він не осуджує й революційного наміру Мазепи, якого не підтримали народні маси з чисто соціальних причин, і не висуває наперед лежачої для його громадської свідомості справи соціального поневолення, проти якого все своє життя висловлював гострі протести, але, як державник, він розумів, що соціальні справи успішно можна полагоджувати тільки в умовах власної свободи й незалежності.

Тут приходять до голосу і демократичні засади, без яких не може бути гармонійного взаємостосунку між державою й одиницею. Тому він закликає: «Обніміте, брати мої, найменшого брата!» Цей заклик стосувався головню до тих, що мали всі права і привілеї, мастки і силу, а народ не мав нічого. В цих Шевченкових словах уся демократична програма, яка й поясненень не потребує, бо з цих слів ясно виходить, що поет домагався рівних прав і життєвих можливостей для всіх членів одного народу.

На демократичні вольності натякає Шевченко і згадкою про Вашингтона з його «новим і праведним законом». Ця згадка не залишає ніякого сумніву щодо правдивого змісту поетових слів. Коротше і краще важко висловити ідеал державного ладу для України. Це був лад ідеально демократичний... Перший президент Америки встановив у визволеній країні такий лад, про який поет тільки міг мріяти — «з новим і праведним законом», який давав усім однакові права, кожному громадянину. В порівнянні з ним російська держава була... тюрмою народів. А з неволею політичною прийшла й економічна руїна. І це ставило перед поетом конечність революційного визволення батьківщини.

Коли перед Шевченком постало питання революційно-го визволення України з неволі, він поставився до нього як до конечності, яка мусить прийти, якщо український народ не хоче безславно згинуть... Він прагнув до вільної й незалежної державності українського народу-нації, отже доля української нації на основах християнського демократизму була його найбільшою журбою.

Народництво створило культ Шевченка. Антинародники наважились на блюзнірство: вони зреклись Шевченка. В збірку своїх літературознавчих статей про письменників ХІХ ст. М. Зеров не включив жодної статті про Шевченка. Підкреслюючи вістря свого антинародницького сприйняття літературного процесу, Зеров цю свою збірку означив з полемічними викликом: «Від Куліша до Винниченка!» Свою «Історію української літератури» він обривав перед Шевченком; свою збірку почав після Шевченка. Шевченка він обминув. Максим Рильський, як і Зеров, виключив Шевченка з канонічного списку поетів, визначних неокласицизмом. У заголовку однієї своєї доповіді, виголошеної року 1941, Рильський письменників, згадуваних у цій доповіді, розташував за такою ієрархічною послідовністю: на першому місці був названий Пушкін, на другому — Мішкєвич, і на третьому, останньому, був поставлений Шевченко. Це викликало протест. Спроба Рильського виправдати себе хронологією була з його боку неслухним способом знайти для себе алібі там, де його не було. Поза сумнівів, плеяду найбільших поетів слов'янства Рильський волів би завершити згадкою не про Шевченка, а про себе! Пушкін, Мішкєвич, Рильський... У цьому ж плані загальної лнії боротьби неокласичного антинародництва проти етнографізму народників М. Хвильовий, відгукуючись на ідеї замкненого гуртка неокласиків, виносячи їх на гучний розгмін периферії, підніс на щит як лідера ідеологічного проволу і собі не Шевченка, а Куліша. Це в самій своїй суті змінювало співвідношення категорій. Негация Шевченка знаходила для себе завершення в ствердженні Куліша. Шевченко відходив у тінь. Куліш на-

Есе Петрова В. П. (літературні псевдоніми — В. Домонтович, Віктор Бер) «Естетична доктрина Шевченка» було опубліковано в Мюнхені, в часописі «Арка» №3—4 за 1948 рік. Автор вважає, що Шевченко виробив самостійну естетичну концепцію, а скоріше художній стиль, який є не романтизм, не реалізм, а «шевченкізм». Цікаві прозирання в сучасне мистецтво сюрреалізму роблять есе актуальним і цікавим.

Підготовка до друку — Н. Кривди.

бував значення, якого за свого життя він завжди домагався й якого йому було відмовлено.

Наукове шевченкознавство 20—30-х рр. обмежило свої студії на вивченні біографії Шевченка та почасті формальної сторони його поезій. Жодної власної концепції Шевченка-поета воно не витворило.

На сьогодні однаково втратили свій сенс і культова концепція народників, і негативна позиція неокласиків. Чи могла б когось бентежити сьогодні боротьба епігонів народництва з епігонами антинародництва? Реальності 20-х рр. сьогодні стали здобутками мемуарних споминів. У перспективі часу Шевченко, революціонер і поет, потребує іншого сприйняття й нових оцінок.

Народники зневажали естетичні цінності. Антинародники були естетамі. Визнання естетичних цінностей вони замикали рамками літературної традиції, шкільної виучки, тривалої підготовки, творчої дисципліни, упертої студійної праці, суворой вибагливості форми. Усе те, чого бракувало Шевченкові. Тут коріння його мовчазного невизнання з боку неокласиків.

Шевченко аморфний. Без жодної виучки. Цілковити недисциплінований. «Непричесаний», як говорив про його твори Куліш. Він писав розмірами, що не мали нічого спільного з визнаними в літературі. Позалітературними. Д. Чижевський називає їх «півнародними». Це й значить: поза всякими правилами, незалежно від будь-яких літературних норм.

Тут проходить та біографічна грань, яка відокремлює Шевченка-поета і Шевченка-малюра. Генія від таланту. Як малюра Шевченко закінчив Петербурзьку академію мистецтв, одержав звання «класного художника», вчився в такого видатного малюра-майстра зі світовим ім'ям, як Карл Брюллов, був нагороджений кількома срібними медалями. Атестат, виданий йому від Академії мистецтв, стверджував за ним право «користуватися з потомством його вічною й повною свободою й вільністю».

Та що важить свобода й вільність, стверджені канцелярським атестатом з підписами височайших осіб і урядовими печатами?.. Диплом зв'язував, вимоги школи зобов'язували, поправки учителів застерігали. За свої малюнки Шевченко одержував срібні медалі другого ступеня, але серед його товаришів були ті, що одержували срібні медалі першого ступеня, а також ті, що їх нагороджувано золотими. Так встановлювалися відміни рангів. Велич Брюллова затьмарювала. Шевченко відчував себе меншим за свого вчителя.

Мусимо визнати: малюнки, портрети, картини й офорти Шевченкові — талановиті, але вони не геніальні. Геніаль-

ність Шевченка починається там, де він переступає за межі школи. Отже, не в малярстві, а в поезії.

Щоб ствердити себе як генія Шевченко потребував для себе цілковитої свободи. Жодного академічного авторитету, який би його стримував. Жодних срібних медалей, що були б застереженням, як треба й як не треба писати.

Він не мав цілковитої свободи в малярстві, але мав її в поезії. В поезії творча свобода Шевченка не була регламентована жодними приписами, дипломами, атестатами, медалями, іспитами, оцінками комісії, порадами учителів. Тут не існувало для нього нічого, що його зв'язувало б. Літературна недосвідченість не ставила перед ним жодних побічних, привнесених ззовні вимог школи, стилю, форми. Звичайно, в переважній, якщо не сказати виняткової більшості, це призводить до поразки. Але бувають, хоч і дуже рідко, винятки. Шевченко становив собою такий виняток.

Виучка, доктрина, канон існували для Шевченка в малярстві. Тут для нього існували закони анатомії й світлотіні, математично точні закони перспективи, геометрія мистецтва, норми рисунка, учнівський кропіткий труд. Усе це існувало для нього як для малюра і не існувало для нього як для поета.

Два діаметрально протилежні методи акції! В малярстві він починав із скорення, в поезії — з повстання. Там з завоювання правил, тут з їх порушення. Він діяв у поезії, як руїник. Замість писати вірші ямбами, хорейами, дактилями згідно з усталеними нормами метрики, він писав їх фантастичними, своїми власними, жодними підручниками ніршотакданання не передбаченими розмірами. Умовнокольоровими й умовнокольоровими. Він писав так, як пишуть неукі. Отже, як ніхто перед ним.

У цьому був для нього колосальний вигреш. Надзвичайне скорочення шляхів. На відміну від інших новаторів йому не довелося переборювати опору літературних доктрин, бо він зignorував їх з самого початку. Він не примушений був змагатися зі шкільними, загальновизнаними правилами й нормами. Бо він волів їх обминути.

Шлях у літературу лежав перед ним короткий і прямий. Це був шлях найбільшого ризику, шлях — або: цілковитої поразки, нікчемного коломийкового доморобства; або: ствердження своєї геніальності. Народники приймали Шевченка й його геніальність як геніальність домороба. Саме з тих же мотивів антинародники не приймали Шевченка... Чи мушу я сказати, що доморобство й Шевченко не мають нічого спільного?

Що таке геніальність в усій повноті свого творчого самоздійснення? Стихійна обдарованість?.. Так, безперечно це, **насамперед** це, але не тільки це. Не тільки стихія як



Тарас Шевченко. Автопортрет 1858 року

стихія, але й разом з тим теорія, розрахунок, концепція, конструкція, розум. Не випадок, а послідовність. Доктрина, що твориться з переборення всіх доктрин. Догма, що народжується супроти всіх інших догм.

Поезії Шевченка не були зразками сліпого письма. Власний творчий досвід він зводив на ступінь власної теорії. Теоретично творчість Шевченка була так само повноцінна, як і Гете.

В мистецтві як маляр Шевченко був надто учень Брюллова, щоб почати малювати, як Гойя. На подібний крок — зображувати сні, «не-людей», душі, мерців, «чудне», що вертеться п'яницям та юродивим, він не наважувався в своєї малярській практиці. Але в поезії наважився.

Поема «Сон», написана 8 липня 1844 року в Петербурзі, має підзаголовок «Комедія» і епіграф, взятий із Іоана: «Дух

Істини, его, же мир не может прияти, яко не видим его, ниже знаем его». Закінчується ж рядками: «Отакте то пришлося диво. Чудне якесь!.. Таке тільки сниться юродивим та п'яницям. Не здивуйте, брати любі, що не своє рюказав вам, а те, що приснилось».

Це було проголошення літературної доктрини, яка не вкладалася в жодні тодішні теоретично визнані поняття й норми. Теза епіграфа й теза кінцевих рядків збігаються. Вони стоять у прямому зв'язку між собою, уточнюючи й розкриваючи одна одну. В епіграфі, цитатою з Іоана, декларовано істини, неприйнятні для світу. Декларовано те, чого світ не бачить, чого він не знає. В прикінцевих рядках цю філософсько-містичну формулу, взяту з Іоана, перенесено в план творення власної літературної доктрини. Те, чого світ не бачить, чого він не знає, — неприйомне світові — ствержене як змінене, інша дійсність, як дійсність деформована, як сон, як те, що відкривається уві сні й черзі сон.

Це не було новою. Єнські романтики в своїй естетичній доктрині не відкидали метафізики снів, але Шевченко стверджує як догму «сон юродивих і п'яниць», примари п'яниць, химери юродивих, маячневе зміщення плану деформованої реальної дійсності.

У цьому специфічна особливість літературної позиції однаково як Шевченка, так і обох його великих сучасників — Е. Т. А. Гофмана та Едгара Алана По, але, на відміну від останніх, у Шевченка змішування дійсності в бік гротеску має виразно революційний сенс. Не примара задля патології примар п'яниць, не проблема парапсихології юродивого, а революційна функція маячної деформації дійсності. Гротеск обернено на політичний памфлет, запис сну — на акт лютої, пекучо-неприятної царененависті.

Поема «Сон» була записом маячного сну. Шевченко гочно фіксує обставини, коли, з чого й як виник твір. «Ідучи попід тинню з бенкету п'яний уночі, я міркува в собі ідучи, поки доплентався до хатини. А в мене діти не кричать і жінка не лає, тихо, як у раї, усюди Божа благодать — і в серці, і в хаті. Отож, я ліг спати. Та й сон же, сон, напричуд дивний, мені приснився...».

За декларацією літературної доктрини прийшов твір!.. У Шевченка слід шукати не зв'язків з романтиками, не проявів романтизму або реалізму, а шевченкізму, розкриття його власної, своєї літературної доктрини, основ теорії, розробленої ним із сполучення Біблії, фольклору, історизму, революційного пафосу й творчих фантазматорії поета.

У тому ж плані сполучення бурлескності, кошмарів, візій, біблійних цитат і революційного бунту наприкінці 1845 р. написано поему «Великий льох». Антиімперська й

антицарська, як і «Сон», революційна поема «Великий лях» є найвизначніший приклад шевченкізму. Зразок кристалізації теоретичної догми, декларованої в «Сні». Шукаючи уточнити жанрову приналежність своїх поем, Шевченко в підзаголовку до них визначив одну — як «комедію», другу — як «містерію». Авторська ремарка надзвичайної літературної ваги. Вона з'ясовує справжній сенс задуму.

Шлях творчого розвитку Шевченкового від «Гайдамаків» 1841 р. до «Великого ляху» 1845 р. ішов від **історичної поеми до містерії**. «Великий лях» зберігає ту саму революційну непримиренність, ту саму національну ненависть, що були властиві й «Гайдамакам». Але історизм втрачає точність історичного відображення. Шевченко розчленовує дійсність, дешифрує реальність. Тему революційного гніту, тему непримиренності перенесено в аспект метафізичної абстракції. З прямого показу ненависті зроблено містерію кари.

В «Гайдамаках» діють соціальні постаті: наймит Ярема Галайда, гайдамацький ватажок Гонта, конфедерати, чигиринський благочинний. Діюві особи «Великого ляху» містеріальні. Не люди, а душі. Немовля, мерці й демони, з чітким протиставленням білих душ і чорних не-душ, ворон. «Як сніг, три пташечки летіли через Суботове і сіли на похиленому хресті на старій церкві. — Бог простить: ми тепер душі, а не люди!».

В «Гайдамаках» зображено трагедію Гонти, що зарізав синів своїх. У «Великому ляху» караються ледве вхоплюючи порухи надсвідомого почуття. «Мене мати забавляла, на Дніпр поглядала; і галеру золотую мені показала... Я глянула, усміхнулася... Та й духу не стало! Й мати вмерла. В одній ямі обох поховали! От за що, мої сестриці, я тепер караюся, за що мене на митарство й досі не пускають! Чи я знала, ще сповита, що тая царця — лютий ворог України, голодна вовчичка?».

«Гайдамаки» — історія; «Великий лях» — містерія. Реальність ірреалізується. Дійсність деформується. Персонажі, ландшафт, деталі, система образів розробляються відповідно до вимог доктрини.

Ні епіграф, ні прикінцеві рядки до «Сну» не були побіжною нотаткою; зауваженням ad hoc, коментарем лише до даної поеми. Повторюю, це була теоретична декларація поета, що знайшов себе самого. Систему образів як у поемах, так і в ліричних поезіях Шевченко розробляє, виходячи із засад даної теоретичної декларації.

У Шевченка є вісім рядків поезії з хронологічною датою: «13 листопада 1844. С.-Петербург».

*Чого мені тяжко, чого мені нудно,
Чого серце плаче, риде, кричить,
Мов дитя голодне? Серце моє трудне,
Чого ти бажаши, що тебе болить?
Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хочеш?
Засни, моє серце, навіки засни.
Невкрите, розбите, — а люд навислий
Нехай скаженіє... Закрий, серце, очі.*

Ледве чи хто-небудь з істориків літератури наважився б вилічити цей вірш до реалістичних поезій. Але знов-таки це й не вірш, який наслідував би когось із поетів, що їх ми називаємо романтиками. Однаково, чи це буде хтось з школи харківських романтиків чи з поетів, заних Шевченкові, як-от, приміром, Козлов або ж В. Жуковський.

Поезія лишається поза засадами певної літературної школи, але система образів, властива віршеві, якнайдо-стотніше відповідає розроблюваній у Шевченка догмі.

Поет запроваджує не-зорові образи. Він конструє їх за логікою схеми. Фіксується надреальне, те, чого світ не сприймає, чого він не бачить і не знає. Рядок, яким починається поезія: «Чого мені важко, чого мені нудно?» після сотень пізніших народницьких переспівів сьогодні сприймається як «сентименталістичний». Але він є передсентименталістичний, бароковий, як сковородинська тема «душі, що внутр риде», тема метафізичного ридання душі. «Чого серце плаче, риде, кричить?» І поет вводить несподіване, реалістичне порівняння: «як дитя голодне!» Образ набуває абстрактно-реалістичного сенсу. Перехреснується абстрактний образ «серця» з конкретністю вини-саного достоту тоного образу «дитини»: «Серце моє трудне, що тебе болить? Чи пити, чи їсти, чи спатоньки хочеш?»

Серце існує в ізолюванні відокремленості як відособлена самість. «Засни, моє серце, навіки засни, невкрите, розбите». І останній рядок не лише в нас жодних сумнівів щодо суті стилю: «Закрий, серце, очі!»

«Невкрите серце», «серце з закритими очима» — образи, які не належать своїм типом ні до реалістичної системи образів, ні до романтичної. Аналогічні ми знайдемо в стиліях або літературі перод XIX ст., або наших часів. Конкретно, це картини сюрреалістів: Далі, Макса Ернста та інших, де «внутрішнє» — це органи, що існують самі по собі, як персонажі.

Знадобилося 75-літнє розхитування канонічних стилів, щоб європейське мистецтво наших днів зімкнулося з тими принципами, на яких Шевченко свого часу творив свою мистецьку систему.

Філософська основа творчості П. КУЛІША

I

Двадцять п'ять літ минуло від смерті Куліша — письменника, який сам-один написав більше, ніж усі його попередники, почавши від Котляревського, а ідейних горизонтів отворив більше, ніж судилося опанувати їх зором духу всім українським письменникам до найновішої доби. І як двадцять п'ять літ до смерті письменника, так наступних двадцять п'ять літ після смерті тільки людське туподумство за слонює його велику творчість перед широкими колами за галу. Український інтелігентний загаль, оскільки він оперує своєю національно-політичною ідеологією на поезії Шевченка з її культом козаччини й козацького демократизму та з її ставленням до сусідніх націй, — той загаль уже зданна май-

же порожне ставиться до Куліша, ідеологія котрого є ненавчар існуванням найпопулярніших ідей великого Кобзаря. Дослідники ж української літератури й біографи Куліша, котрі уже не осуджують і не висміюють його так, як колись у житті, та все-таки не здобуваються на більше, як на принизне спочування. А предінь же не того ждав Куліш, коли мертвася до своїх суддів, повторюючи слова Спінози: «Людських звичків не належить ані жаліти, ані висміювати, а треба їх розуміти».

До розуміння письменника передовсім веде поглиблене вивчення його творів. На основі такого студювання почасти вже до розуміння Куліша наближуватись. Маю на увазі тих біографів, котрі стверджують, що Куліш ідей своєї молодості не зрадив на старості літ, бо ті ідеї, які порізились його з українським загальною і другій добі творчості, були його ідеями вже і в першій добі творчості. Різниця була тільки в силі і способі вислову — в другій добі творчості він був різкою, драстичною, провокаційною. Ствердження якого факту — дуже цінне. Воно вже почасти розбурхало Кулішевих противників. Того, однак, замало, щоби їх розбурхати вповні, зробити прихильниками письменника. Як як їм помириться з його безпощадною критикою тих національних справ української минувшини, в яких звичайно бачили діла героїзму? Як погодити традиційну нехоть до Московщини чи до Польщі, оправдану, тим, історичними фактами, з Кулішевим величанням культурної місії поляків і москалів на Україні? Як пояснити собі легкість Кулішеного переходу з московфілівства в понобієфілівство, а кінці — в туркофілівство? Чи й на ці питання відповідь має нам дати студювання творів Куліша?

Так. Коли б у нас присвячено було творам Куліша бо-дай стільки уваги, скільки присвячено її писанням третинярих письменників, у наших руках давно був би покладаний «ключ розуміння». Кулішеві писання й кореспонденція завели б нас у ту країну поета, в якій єдино можна поета зрозуміти. Завели б нас через обоз московських слов'янофілів 1830-х рр. у московфілівський гурток поляків Пранобережної України 1840-х рр. (батьків нинішньої шехпольської партії), потім у сферу туркофілівських настрів, викликаних у Росії російсько-турецькою війною, подібно як раніше там (і в Шевченка) симпатії до черкесів шикликали завоювання Кавказу, а кінці ми, тримаючись писань Куліша, як нитки Аріадни, опинились би в спіноцизмі англійських поетів — такого улюбленого Кулішем Байрона і його друга та учителя в області філософії Шеллі. Безсумнівний вплив їх обох на найоригінальніші поеми Куліша — на «Марусю Богуславку», «Магомета і Хадизу», «Драмовану трилогію» — став би для нас вказівкою, де шу-

Щурат В. народився 1871 р. в с. Віслобоків на Львівщині. В 1895 р. завершив студювання у Львівському і Віденському університетах, де займався слов'янською філологією. Вчителював у державних гімназіях Перемішля, Бродів, Львова. 1921 р. не присягнув на вірність польській державі, став директором приватної жіночої гімназії св. Василіанок у Львові. Близький педагог, літературознавець, Василь Щурат був обраний дійсним членом Наукового товариства імені Шевченка і з 1915 по 1923 рік був його головою. 1921 р. стає першим ректором Львівського Українського технічного університету. В 1930 році у зв'язку з процесом СВУ і репресіями, що почалися в Україні, Щурат зрікається звання дійсного члена Всеукраїнської академії наук. Останні роки життя він працює директором Львівської бібліотеки АН УРСР, залишаючись професором Львівського університету. Помер у 1948 році.

Його роботи торкаються золотого фонду української літератури — Т. Шевченка, М. Шашкевича, П. Куліша, І. Котляревського, Ю. Федьковича, І. Франка, Г. Квітки-Основ'яненка та ін. Вже в одній з перших літературознавчих праць 1896 року — «Слово Данила Заточника» — Щурат демонструє неабияку обізнаність з матеріалом, оригінальну стилістику і мислення. Не менш цікавим є поетичний доробок Василя Щурата. Серед творів автора — збірка поезій «Мої листи», «На трембіті», «Історія пісні», поема «В суздальській тюрмі», віршований молитовник «Із глибини воззв'яв». Представляючи увазі аудиторії роботу Щурата (з деякими скороченнями), зауважимо на її відвертій і теоретично обґрунтованій. І хоча не всі ідеї можуть бути сприйняті сьогодні, доктор Щурат зроби свій вагомий внесок у скарбницю українського історико-філософського мислення.

Текст праці в скороченому вигляді подається за виданням: **Щурат В.** *Філософська основа творчості Куліша.* — Львів, 1922.

Підготувка публікації — Н. Кривди.

кати джерел і Кулішевого аристократизму, і його погляди на релігію, і його вельми помітного культю жінщини. Ми може, й навчилися би дивитися на Куліша так, як на Словацького сьогодні дивляться поляки — як на поета зацарашнього дня, який надовго заслони́ть собою все, що створено, в українській літературі до нього. Для нас тільки тоді Куліш став би Кулішем. [...]

III

Проти твердження М. Петрова (з 1884 р.), що Куліш у другій добі своєї творчості «в цілій ряді історичних, публіцистичних і поетичних творів став проповідувати погляди і ідеї прямо противні ранішим своїм переконанням», виступив 1889 р. М. Дашкевич, називаючи таке категоричне твердження не зовсім справедливим. Дашкевич вказував на те, що вихідний пункт діяльності Куліша — його гаряча любов до рідного племені і слова — не улягася зміні, як не улягли зміні його народництво й погляд на задачі української літератури, а змінився тільки погляд на відносини поляків і українців, на козацтво й на його пісні і літописи. З Дашкевичем легко можна було б згодитися, вникаючи пильно в суть писань Куліша, коли б не було між ними таких, як «Магомет і Хадиза», «Маруся Богуславка», «Байда, князь Вишневецький», в яких Куліш, переживши свої дні москвофільства й полонифільства, являється несподівано туркофілом, нагадуючи собою Україну в її козацькому минулому, з тою тільки різницею, що керується орієнтаціями не політичною, а культурного характеру, чим саме й дивує всіх немалому. Найяскравіше втілене туркофільство Куліша в його поетичній креації, в «Байді, князеві Вишневецькім». Що Куліш уважає себе за одно з тою креацією, читається в пролозі:

*І се на лицедійну арену
Свою борбу за правду переносим.*

Після такого зізнання стає ясно, що роль, в якій Куліш впроваджує Байду серед козацтва, — то роль, яку серед своєї української суспільності Куліш приписував собі. Яка ж то мала бути роль? Послухаймо, що говорить Байда до товаришів:

*Я пороблю вас правди лицарями,
Високими стовпами християнства, —
Не тими, що втішаються кострами,
І Божий світ пустошать ради панства,
Ні, станьмо без пересуду до віри*

*Під бунчуком червоним Солімана,
Наслідника культури квіє Каліфів,
Правдивістю великого Султана.
Під ним свободу совісті і віри
Обороняти будемо від Риму;
Його мечем шляхи перегордим
У рідний край від Бужакив і Криму.*

Бути лицарем правди, позбувшись «пересуду» у стосунку до чужих вір, — це Кулішева мрія. А воювання в ім'я правди проти релігійного пересуду повинно, на думку Куліша, мати лиш одну ціль: процвітання України в мирі. Устами Байди Куліш каже:

*Найбільша се була б козацька слава,
Коли б ціла впокоєм Україна.*

Тільки процвітання України у спокою дало б спроможу впанувати між людьми тому культурному принципіві, якого представницею є жінщина, тобто любові. Тоді вродився б у всіх нас дух правдивої любові. Так каже словами Байди сам Куліш:

*Бо дух наш родиться в душі жіночій, —
Дух повен жертви, повен занедбаня
Себе самого для добра людського:
Нема в людей святішого призаання,
Нема й у Бога луччого нічого!*

І тому для забезпечення сім'ї, в якій єдино може вповні розвинутися жіноча душа, Байда, зглядно Куліш, віддав би все найдорожче:

*Я врізав би свого живого серця,
Оддав би раю цілу половину
Тому, хто для коханого кубельця
Вбезпечує, як муром, Україну.*

Бо в такому коханому кубельці жертвується своєму оточенню жінщина. А її жертва має велике значення:

*Жіноча жертва нарівні з мужьською
Грядуще царство правди приближає.*

Це найвища Кулішева правда, якої він марно шукав, як Байда, котрий каже до турка:

Не знайшов я правди в Польці.

*Ні в вашім гарнім царстві, ні в московськім.
А в нас вона на Русі-Україні
Сліпа й глуха, як мрець у домовині.
Родивсь я рано: ще закої і віра
І в нас одні, і в турка-бузувіра,
І в москаля, що широко сягає,
І в поляка, що високо літає.*

[...] Зацікавлення англійською поезією було в Куліша вихідним пунктом у присвоєнні собі нових ідей, нового оригінального філософського світогляду. А перше зацікавлення англійською поезією збудити міг у Куліша хіба той з його університетських учителів, котрий спеціально нею сам цікавився, — Красов. Він кинув у Кулішеву душу сім'я, яке в ній не пропало.

V

Вказуючи на Красова з його інтересом до англійської поезії як на джерело Кулішених ідей, я не забуваю, що це не було єдине джерело. У своєму «Історичному оповіданні» Куліш, згадуючи про гурток своїх київських товаришів з 1841—1843 рр., каже, що вони в апостолстві любові до ближнього доходили до ентузіазму, та що, «носячи в серці рай любові і благоволення, гаряче жадали вони розлиті с божественні дари всюди, де ступали і з речами оберталися». Цей київський гурток, зав'язок пізнішого Кирило-Методіївського братства, зв'язувався ідеєю як з московськими слов'янофілами покровою Хомякова, так і з польськими еміграційними осередками: Товариством об'єднаних братів і «Polski Chrystusow»-ом. Одні і другі пропагували ідеї з філософії любові, оперті на Євангеліє. Ідеї одних і других мали своїх речників і в Кирило-Методіївськім братстві, де й популяризувалися «Книги битія українського народа», в душі тих же ідей написані. Цікавились тими ідеями й студенти Київського університету св. Володимира, провоковані ретроградними викладами філософії проф. Скворцова, передовсім же його полеміками з кожної філософською думкою, незгідною з догмами православної церкви. Серед такої духовної атмосфери живучи, Кулішеві нетрудно було познайомитися і з деякою філософською літературою.

З «Етикою» Спінози Куліш, певно, познайомився. Вона допомогла йому орієнтуватися в поетичних переробках спіноцизму. Щоб доповнити пізнане нами з тих переробок, звернемо увагу на кілька основних тверджень з «Етики» Спінози, які запали глибоко в ум Куліша.

Що маємо робити, щоби бути щасливими?

Коли наше пожадання звертається повсякчас до того, що ним приємне, а відвертається від того, що неприємне (коли в нас родиться раз **любов**, а другий раз **ненависть**), а ми **пересвідчуємося**, що не завжди, йдучи за нашим пожаданням, **осягаємо** сподіване вдоволення, то причина тому хіба **і пізнання**.

Пізнання може бути висновком з **правдивих** ідей або з **фальшивих**. Пізнання, що вийшло з фальшивих ідей, веде ш собою афекти неприємності (пасивні). Афекти приємності (активні) випливають з правдивих ідей.

Найвища правдива ідея — то **ідея всесвіту** (космосу), найвищої чистої субстанції. Пізнати її — значить пізнати **ікон її: закон вільного, гармонійного розвитку**, еволюції за **іконами причинності**.

Діяти згідно з пізнанням найвищої правдивої ідеї (істини) — значить діяти **розумно і вільно**, бути щасливим. Лиш **як** діяннн дає нам **щастя**.

Пізнання найвищої ідеї (правди) — то найвище добро. В пристосованні до наших діянь воно зветься **розумом**. Розумне ж діяннн — то **чеснота**.

Чесний чоловік діє за вказівками розуму, бо воно **виповідає** його **нахилою до щастя**. Отже основою чесноти не є **що** інше, як **лиш смисл самозбереження**.

Осягнення найбільшого щастя є осягненням найбільшої **чесноти**, а не навпаки. Звідси випливає й потреба **поможувати** пізнання, збагачувати розум. Звідси випливає й потреба **поборювати** **пристрасті**, що пізнанню шкодять. Звідси, **врешті**, у стосунку до інших людей випливає **постулати** **приятні**, любові до ближнього і гуманності, милосердя і **толеранції**, **дбайливості** про добро загалу.

Сама по собі людина може діяти вільно (тобто залежно **лиш** від свого вічного еста, природи). В громаді вона **мусить** **звжати** на добро її. Тим **оправдується** правні **норми**.

Та **вернімося** до тверджень про афекти. Афект може бути **усунений** сильнішим афектом. Найсильнішим афектом є **приємність**, що випливає з ясного пізнання всесвіту, його **законного ладу і абсолютної гармонії**. А що **приємність** з огляду на причину зветься **любов'ю**, то **найсильніший** афект, що **приносить** найбільшу **приємність**, є **інтелектуальною любов'ю** **Бога**.

Серце, **переповнене** любов'ю **Бога**, не має місця для **інших афектів**. Гете устами Фауста так це виражає:

*Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Tun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.*

Осягнення такого стану є найвищою чеснотою. Найнище щастя не є нагородою чесноти, але самою чеснотою.

З християнською наукою Спіноза сходиться найбільше, як бачимо, в ставленні для людини постулату приязні у стосунку до інших людей з усіма його послідовностями. Ще й більше! Він учить, що за ненависть і кривду насліджить відплачувати любов'ю і добродійством. Тим не хочє виключати спротивлення злому — ані приватного, ані державного.

Можливість наблизити принципи етики Спінози до етики християнства була, мабуть, дуже на руку Кулішеві в його диспутах на релігійні теми з членами Кирило-Мефодіївського братства. Ця можливість, певно, спонукала Куліша до таких диспутів. І не один Куліш давав до них привід. Скорі до них були й інші члени Братства, передовсім Гулак і студент Тулуб. У диспутах порушувалось — як зізнавано на жандармських допитах — відношення релігії до філософії примирення релігії з філософією, засади французької новокатолицизму, вчення Штрауса у зв'язку з постулатом викинення міфів з християнської релігії. Як згадало вже, були такі диспути відомою різниці пропаганд — домашніх і закордонних. Рівночасно, однак, основу їм давали університетські виклади філософії й лектура літературних новин. Протоіерей Скворцов, що з професорської кафедри поборював, наприклад, Штрауса, тим самим був мимовільним сівачем його думок, будив захищавлення до поборювання ідей. Навіть слабші літературні твори, овіяні такими ідеями, могли осягати велику популярність у колах квівської молоді. Між іншими таким польським твором був «Jordan» Едварда Желіговського (вид. 1845), що не остався без впливу й на Шевченка, а був написаний під впливом навчачь «*Polski Chrystusow*»-ої. До читаних тоді писань належала й Шевченкова «Тризна» — написана до-московськи 1843 р., найправдоподібніше, в залежності від традицій масонства, але й не без слідів слов'янофільських ідей, у кожнім разі в дусі, не противним спіноцизму. Все те не могло бути чуже Кулішеві, одному з активніших членів гуртка, що всім тим цікавився і як член ранішого гуртка, перейнятого евангельським принципом любові, старався погодити з ним такій же принцип любові з етики Спінози. [...]

«Усе те зле й лихе, — пише Куліш, — що заподіяла нам колись нещаслива Ляхва, а тепер останніми часами небачна Москва, сталося через політичну темряву, — через те, що політика не питала дороги в науки, а наука не опиралась на єдину філософію, достойну свого імені, на філософію природовідання. Дійшовши з прогресом кругосвітного наукової праці тієї правди, що безкраїй і безмірний космос, у

величезних і найменших творах Божих, дає нам закон громадянського і розумового прямування, кладемо її в основину нашого проповідання української національності і духовної свободи».

Наведені слова Куліша стверджують понад усякий сумні, що він не лише знав основну науку Спінози, філософію природовідання, не лише вважав її за єдину філософію, достойну свого імені, але й прийняв за свою, поклав її в основину своєї ідеології.

З навчання Спінози Куліш у проповідуванні української національності і духовної свободи черпав тверду віру в неперопащу силу української нації, яка опреться всякому насилиству, встане після кожного упадку. Не лякають Куліша, не наваляють його песимізму злидні, переживані українською нацією, бо «нема, — каже він, — такої безодні, з котрої б не викарабкалась нація морально перевагою над стихійною силою, над силою не заробленою чесно багатством і над силою власті, неоправданою філософією природи».

А ще виразніше в «Історичному оповіданні» повторює Куліш те саме, нав'язуючи до сказаного істориком Момзенем, що правителі народів приводять народи зовсім не до того, до чого привести силкуються. «І справді ж бо, — каже, — народи живуть по закону Божому, по закону природи, і вся правительська мудрість тільки в тому й єсть, щоб сього закону не ламати, — скажемо лучче: щоб об сей закон не розбитись. Тим же то й мізерний, знівечений і незгідний народ український має таке велике право на свою жизнь, як і найменша травинка на свою. Бо і найменший на землі травинки дала природа таку велику потугу жити, що хоть би всі деспоти, від самого Німрода починаши, пращовали над тим, щоб її на світі не було, — не вділили б сього вдіяти!»

Яке воно згідне з наукою Спінози про субстанцію в її модифікаціях (одиницях), що є вічні, непропащі, та й яке воно для нас вічновартне, — особливо в вихлях припливу несимістичних настроїв!

VI

Філософія Спінози дає нам ключ до розуміння, якої то «правди» каже шукати Куліш Байді, князеві Вишневецькому скрізь по світу, не виключаючи й Туреччини. Ця сама філософія поможе нам зрозуміти й Кулішеві симпатії до турецького світу, до магометанства. Приймаючи за факт, що принцип любові у першому християнстві потоптали ті, котрі мали стояти на сторожі того принципу, Куліш у «пролозі» до своєї поеми «Магомет і Хадиза» (1883) називає

ває той факт скандалом, проти якого мали відвагу виступити одні несторіани, названі за те еретиками.

*Озвався був проти великого скандалу
Святий філософ, Нестор Цареградський,
Та oddано його безбожним на поталу. [...]*

Оберігати волю й правду, творити сильним суд, а вбогим милостиню — це ті єдині діла, до яких повинна спонукати правдива релігія, це ідеал Куліша, далекий від ідеалу його сучасників-земляків, які готові були його добавувати в козацьких подвигах. У «Байді, князеві Вишневецькім» це виразно сказано:

*Не диво — край широкий звоювати,
Червону кров з ніском перемішати,
Засипать попелами, слізьми змити,
І кіньми витоптать маленькі діти.*

*Спасенна річ — усі хати й палати
Під непохитний суд понахилати,
Потужено від нападу впишати,
Безсилього в цапасті рятувати.*

Учителем спасених діл, які єдино мають право назватися культурними, уявив собі Куліш Магомета, до котрого й звертається з такою апострофою*:

*Арабе, посланцю святої правди з неба!
Ти чистий ключу честі і свободи!
Красо високих дум, квіток ясного Феба,
Корону чоловіцької природи!
Ми, дзеркало німе народів благородних,
Твій образ носимо в душі убогій,
І серед всіх твоїх забутків іногородних
На манівцях вселенської дороги
Найвиразніш твій тип ховаєм чистий, строгий.*

«Ми», — каже Куліш. Та ледве чи запитаний міг би був назвати кого більше, крім себе одного. Про себе ж міг був це сказати, бо в своїй поетичній креації дав нам у масці Магомета себе самого. Тим і створив собі основу до отождолення своєї реформаторської діяльності серед української нації з такою ж діяльністю Магомета серед арабів. [...]

Згідно з навчанням Спінози, що благородний подвиг серця — любов, якої носителькою є жінчина — творить людини рай на землі, Куліш фіналізує враження, викликані вчинками Хадизи й Магомета таким образом природи:

*Зраділи всі ховми у займищі Хадизи,
І гори радістю препоясались;
Поля світилися, мов жерувимські ризи;
І з сонцем любо вводи цілувались,
А небеса благи дивились, осміхались...*

Виведений у стилі старозавітного генія, Ісаї, цей образ, документуючи співпочування природи й людини, може нині очам тільки таких одиниць, які здатні бачити вічну правду всесвіту й підпорядковувати свої вчинки вічному шконові природи, не порушуючи згоди з нею. Не здатні ж до того очі людей, засліплених пристрастю, противному вічному законові природи, тобто любові.

Нездатні у зрідгі вічну правду очі засліплені ненавистю у всіх її видах, а передовсім шовінізмом і фанатизмом, негерпимістю плеємінною і релігійною. Тим-то воно зовсім природне, що Куліш, апофеозуючи подвижників вічної правди, яких уявив собі в особах своїх історичних вибранців, не може лишити без осуду представників олжі, брехні, яких бачив у темному православному попівстві, — не лиш у православному, але і всякому іншому, якщо воно, забувши євангельський принцип любові, забувши обов'язок служити єдиному правдивому Богу, стане на службу земним ідолам, стане учителем ненависті, лукавства і зради.

В поемі «Магомет і Хадиза» поганським священнослужителям дісталосся від Куліша по заслугі.

Він загаврував їх корисливе лицемірство, їхню жорстокість у ставленні до противника, їхню закланність, суміжну з розбосом. Негативну ж характеристику їх уклав Куліш у вуста Хадизи, стривоженій непевністю в очікуванні Магомета з дороги:

*О Господи! Твоя рука його спасає.
Спасє твоя міцна десница й Магомета
Сей світ у темряві серцежж жорстоких,
І не радитиме запекла вороженета
По каплицях блискучих та високих,
Що, мов той яд в раю, в розкиінних вертоградах,
Звивається, сичить, жалом колише,
Ховає смерт'я яд в цяцькованих принадах,
На праведність важеним духом дише,
І присуди страшні народолоблям пише.*

Як у поемі «Магомет і Хадиза» носителькою правди (законом любові) є жінчина, Хадиза, а Магомет тільки речником її і оборонцем перед темним гуртом жерців, так і в драмі «Байда, князь Вишневецький» носительками правди

* Оклик, риторична фігура (гр.).

є також жінчини, Вишневецька і Катруся, а Байда тільки речником правди й лицарем її.

Байда, що вмів затаврувати в турків освячення хижаків великим іменем Магомета, не був сліпий і на джерело зла серед своїх псевдохристиян-земляків. Бачив він, що і в Московщині винувати зла «обстали трон високим муром. Премудрого зробили самодуром». Безпощадну ж оцінку моральної вартості православного попівства дав такими словами:

*Попа й у кіш козацтво не пускає,
А на шляху Татарському зустріє,
На інший шлях негайно повертає...
Обманщики, кудлаті лицеміри?*

Як православному попівству, так і його зняряддо — то му козацтву, що йде за кличами пофальшованої християнської науки, не пожалував Куліш у своїй драмі багатів. Він в уста своїх героїв вкладає стосовно них такі епітети, як «орда» або «дикі печеніги», а його Байда дає найкращий вислів поглядів Куліша на козацтво, опановане кличами православного попівства, кажучи:

*Поки козацтво буде воювати
Мечем та полум'ям, як війське дике,
Ми на Україні будемо вбачати
По всіх шляхах руйнівнице велике.
Моя той пожар, що котиться по ниві,
Безрозумна пощезне, зникне сила,
І прийде шиву хтось чужий орати,
І буде в плуг козацтво зарп'яати.*

При погляді на минуле — це пророкування не було трудне. Але важливе воно може бути ще сьогодні — перед невідомим майбутнім.

VII

Боротьба двох протинних собі принципів — добра і зла, любові й ненависті, протиставлення двох представників тих принципів, жінчини — всяким тиранам, тиранам духу і тиранам тіла, негідним священнослужителям і володарям-деспотам, безмежне ідеалізування жінчини як носительки принципу любові й безпощадне осуджування представників принципу ненависті без огляду на їх традиційну вартість при підношенні й ідеалізуванні всіх чинників, які їх поборюють-карають, хоч би вони нам були особисто чи національно ворожі, скажимо коротко: розвинення думок,

ниражених у «Магометі і Хадизі» та в «Байді, князеві Вишневецькім» до останніх висновків — це зміст Кулішевої поеми «Маруся Богуславка» (друк. 1899 і 1901).

Переносячись гадою в часи до Хмельниччини, Куліш шпепад України приписує актам ненависті, актам національного і релігійного антагонізму. Одначе рівночасно він дє нам зрозуміти, що як ненавистю Україна викликала проти себе ворогів, які довели її до занепаду, так любов'ю була б могла спастися, упідлеглюючи собі ворогів. Так, либонь, підкорила собі Маруся Османа. [...]

Згадуючи давнє лихоліття, горя козацького часу, Куліш каже:

*О, то була година нещаслива!
Та лучче б нам було тоді родитись:
Ми не побачили б такого дива,
Щоб людям у чортів «любові» вчитись.*

І до цього вислову додається одразу коментар, в яким поет іронізує над єзуїтами як учителями «євангельської любові». Той коментар — найкращий показник незагоєної Кулішевої рани ще під час писання «Марусі Богуславки». Надсадні оскарження духовенства в поезії у цьому факті мають своє перше пояснення. Артистична міра у вислові їх — ще раз повторюю це — гідна подиву.

Артистичну міру в осуді православного духовенства зберіг Куліш і тим способом, що найдрастичніші вислови вклав не в уста християн, що разило б нас, а в уста сповідників магометанства, і то таких, у яких не бракує симпатії до православного козацтва.

У вислові Кантемира, хоч і як безпощаднім, відчуваємо найкраще ту артистичну міру, яка нас привертає до нього.

*О божевільна Русь! Якій би з тебе
Великий світ постав серед народів,
Коли б у темній темряві у тебе
Сліпорожденний піп не верховодив
І розуму твому богами не зашкодив!*

Осуджує гостро православного попа турчин — це звичайна річ; осуджує він Русь, називаючи її хвилево божевільною, але й не закриваючи очей на її природну вартість, — це дуже сильна ілюзія об'єктивності; одним і другим Кантемир бере нас, підбиває нас. Ми з його думкою мимохть погоджуємося. А погодившись, приймаємо з готовою вже диспозицією до прийняття подібних думок ще гостріші вислови Кантемира, на кшталт такого:

*Попи, се все попи таке в вас коять,
Шо рідний брат не хоче знати брата,
Що люде в Бога людам смерті молять
І дивляться на нього, як на ката...*

Тут, коли б нам навіть схотілось посперечатися, не дозвольте показані поетом факти. Факт, що Левко Кочубис є рідним братом Кантемира, а розділила їх різниця віри. Факт, що Маруся є рідною донькою попаді, а розділила їх духовно різниця в поглядах на віру. І наслідком того ми вже не дуже дивуємося, коли й сам поет, Куліш, за Кантемиром собі ж повторює:

*Лях, москаль, татарин, турчин —
Се все наші браття:
Розлучило нас попівське
Навісне завзяття.*

Втім, вникаючи в суть цієї основної Кулішевої думки, джерело її ми знайдемо не деінде, а виключно у філософії природи і в зв'язаній з нею релігії любові. Сам Куліш нам потверджує це, коли невідрадий стан України козацького часу приписує занедбанню релігії любові:

*Релігія любви тут обернулася
В релігію ненависті иждої,
І в темнім богомільстві злість проснулася
Варязької старовини страшної,
Як ми Болгарію в крові топчили,
На кілля полонян своїх стромляли,
А з наших черепів ковші робили
І на костях кривавих пирували —
Герої, що себе тиранством прославляли.*

Куліш зовсім широко раз у раз обурюється на зневаження релігії любові, на порушення світового закону любові, тобто на порушення вічної гармонії світу, при якій людину «тихий ангел крильми стиха осіняє»:

*І всі віри тій людині
Пристають здаються:
Теплі словози милосердя
В неї з серця ллються.*

Порушення гармонії світу актами ненависті Куліш вважає образою самого Бога. Ім'я ж Бога між людьми тільки так довго святиться, як довго між ними панує любов, як довго удержувана нею гармонія світу веселить нас. [...]

Підпорядкувавши розвиток усіх своїх думок філософії природи, релігії любові, Куліш переконаний, що всі віри ні пій первісно спирались, а шойно людськими пересудами їх правдиве лице заслонено. Задачею людинолюбця повинно бути відслонення правдивого лица кожної віри, до якої в людей постало фальшиве упередження. Вже в «Байлі, князеві Вишневецьким» і в «Магометі і Хадизі» Куліш дав докази, що не лиш піднявся до тої трудної задачі, але й виконував її без вагання. В «Марусі Богуславці» повторені гадки про магометанство, особливо ті, що їх Куліш висловив у «Магометі і Хадизі». Повторена передовсім гадка про зв'язок магометанства з християнством. А саме це Кантемир повчав попаді, що Магомет просвітився Христовою наукою, заки почав учити своїх:

*Він Маріїного Сина
Мав за тутеводно
Ясну зорю, як спускався
У гріхів безодню.
А цуравсь тих душ мерзенних,
Що з його любові,
З його істини зробили
Гідке море крові.*

Виступив Магомет зі своєю проповіддю тільки тоді, як почали християни забувати правдиву науку Христа; виступив, щоб її пригадати. Куліш каже:

*Як згасло світло, що з гори Синаю
Від громового слова засвітилось,
І кротким сявом земного раю
Між галилейських рибалок явилось —
Палка душа пророка Магомета
Серед пустини правди возжадала,
Огонь любви наїтєм поета
У темряві омани роздувала
І чоловіцтво від зуби рятувала.*

Як первісні християни, так пізніше магометани, виступаючи в обороні релігії любові, мусили — на думку Куліша — здобути перемогу.

*Дурних невір за їх гріхи великі,
За ідољства їх, за обман народу
Відав синам своїм Аллах навіки
З восходу сонця до його заходу.*

Над християнами здобули магометани перемогу — каже

Куліш — «за гоніння на несторянство, котрим спасти сини ум хотило християнство». Знаємо це вже також з «Магомета і Хадиза». І українських козаків Аллах покарав за порушення правди.

*І Аллах, захитник правди,
Покарав невірних —
Віддав скот і вєсь добуток
В руки правовірних.
І Аллах, гонитель зради,
Подав з неба голос:
Попалив градильми села
І на нивах колос.
І Аллах, помстителъ кривди,
Протяг з неба руку,
І займає злюк в неволю,
У ясирну муку.*

Як зневажником світового закону належить тільки карі віної неволя, так панування над світом належить слугителям вічної правди. Цьому дає вислів Кантемір:

*Нехай над світом той господарює,
В кого душа міцна в міцному тілі,
Хто правду правим, чистим серцем чує,
Хто в слові честен, непохибен в ділі.*

Покликаним до такого панування був Осман. У нього мрія про опанування України є рівночасно мрією про підпорядкування козацтва світовому законові любові, принципів культури. Своєї подрузі Марусі Богуславці він обіцяє повернути спокій і лад на Україні:

*Обгородимо Вкраїну,
Зробим Божим раєм,
Віру вірою зоставим,
І звичай звичаєм.
І не буде вже козацтво
Бурею літати,
Та людей безборонних
Грabitь-руйнувати.
А засяде по левадах,
По садах співочих,
І читатиме поживи
Від воліє робочих.*

Таким чином Осман, як і його права рука — Кантемір, ті два Божі бичі на Україну, являються її спасителями, яв-

ляються знаряддями в руках Божих до виведення України ні шлях правди і свободи духу. Приписування їм такої ролі в Кулішевій поемі — це послідовність тієї філософської думки, якою Куліш перейнявся. Не виключає воно, однак, припущення, що він, уявляючи собі ворогів України в ролях її спасителів, мав уже й готову літературну модель. На ту модель він вказує. Та насамперед зверну увагу на те, що в поемі Осман і Кантемір — люди виняткові, як на Україні винятковим був Куліш зі своїми ідеями, та що Куліш і Османом і Кантеміром ідентифікує себе, як ідентифікував себе в драмі «Байда, князь Вишневецький» і в поемі «Магомет і Хадиза» з ідеальними героями їх. Це вчитуємо у «Епілогу» до «Марусі Богуславки».

«Се правда, — каже Куліш, — що я татар незгірш маюю, орду, що на Україну набігала». І передбачаючи питання здивованих читачів, звідки він так добре може їх знати, каже, що, пишучи, мав перед очима орду українських татар, орду своїх українських земляків, що свою дикість покривають плащем культури і в ім'я культури, «під бунчуком науки» налітали весь час на нього дикою ордою. Іначити, qui pro quo з'ясовується. Під міру культури поставлені, українські псевдокультурники є татарами, тоді як правдиві сповідники магометанства виходять куди культурніші.

Та чи не переселив Куліш, приписуючи туркам початку XVI ст. прикмети висококультурних народів, такі, наприклад, як незвичайну людяність, милосердя до нещасних і вбогих, навіть до ворогів-бранців, оцінювання людей за їх особистими заслугами, розуміння правдивих достоїнств людини, тверезість і т. ін.? Чи Куліш, творчачи поетичну фікцію, мав для неї якийсь реальний ґрунт, на якому вона могла б стати? Скажемо ясніше: чи його поетичні помисли не позбавлені внутрішньої правди?

Маючи на це питання відповіді, признаюсь наперед, що мені при читанні Кулішевих картин ідеалізованого життя турків завжди пригадувалися листи-реліції Бусбека, що, будучи послом німецького цесаря Фердинанда I до Сулеймана, перебував у Туреччині цілих 8 літ (1554—1562) і мав нагоду турків у їх буденному житті докладно пізнати.

Куліш, при своєму замилюванні в історичних дослідах і при своїх прикметах антикварія, абсолютно певно, зустрівся з ельзевірським виданням чотирьох листів Бусбека про посольство до Туреччини з 1663 р., коли не з ранішим — із 1589 р. Не підлягає сумніву, зустрівся тоді, коли задумав писати поему про Марусю Богуславку, повівну на султанському престолі, і свідомий був великої популярності Сулейманової подруги з України, славної Роксолани, про котру саме в Бусбекових листах говориться. Дуже мож-

ливо, щоознайомився Куліш із Бусбеком уже під час своєї подорожі в Туреччину 1861 р., зацікавившись літературою про неї, якщо того зацікавлення не було в нього пізніше, з часів Кримської війни. Так воно склалося чи інакше, а Бусбекові листи Куліш читав. Явні сліди лектури він відкоособливо в поемі «Маруся Богуславка». Вкажу на кілька найпомітніших.

Куліш, змальовуючи ідеальний характер турчина, підносить турецьку людяність і милосердя у ставленні до нещасних і вбогих, навіть ворогів-бранців. Турецькому милосердю здорожена і знеможена попадя завдячує своє спасіння від смерті. Турчин-самарянин, що її рятує, навчає свого сина:

*Нам сто тринадцять раз повеліває
Святий Коран на вбогих і нещасних
Дивитись так, як з неба позирає
Аллах на нас, козявок бідолошних,
І милосердія слей в серця вливає!*

Як злість, так і милосердя — каже Куліш — являє турчин в ім'я свого пророка Магомета.

*Світ, правда, честь — отсе його догмати:
Світ у Корані, честь і правда у булаті.*

Світові, який пливе з турецького Корану, належить присягати, що навіть невеля у турків буває для бранців легша, ніж можна б сподіватись. Там «руські діти весело обсіли з пилавом мисочки, мов голуб'ята білі».

*«Султанськими дітьми» вони зовуться.
Чи раб, чи пан був батько нечестивий,
На всіх їх рівно милості полютися.
Тут не орудують пани мостиві
Людьми, як бидлом.*

Таке захвалення турецької свободи може видатись і потягним перебільшенням. У кожному разі воно має свій ґрунт в історичній дійсності, як і релігійна толеранція в ім'я принципу любові, присисувана Кулішем давній Туреччині, має потвердження в листах Бусбека. Він, Бусбек, констатував, що турки нікому не накидували своєї віри для помноження числа своїх одновірців, а радили приймати магометанство лиш тим однинням, які бажали відзначити, пригортати до своєї віри лиш високоповажні особи, неначе б боялись, щоб у рядах їх одновірців не намножилось людей негідних. Почесть хотіли віддати турки й Бусбекові,

і коли він відмовився приймати їхню віру, бажаючи зостатись при своїй, між ним і султанським достойником Рустемом вийшла така розмова:

« — Добре, — сказав Рустем, — одначе що буде з твоєю душою?»

« — В мене, — відповів Бусбек, — і для моєї душі є добра подія.

« — Добре, — сказав по хвилі Рустем, — і я є того погляду, що вічного блаженства доступлять усі ті, котрі в цій життї зберегли чистоту й неповинність, якої б віри й не були вони».

Такий погляд Рустема міг бути поглядом виняткової людини в Туреччині XVI ст. Не перестав це одначе бути фактом, що такий погляд там можна було зустріти. А він одначе б вийнятий Кулішеві з-за пазухи.

У зв'язку з поданими Кулішем прикметами турків, у зв'язку з турецькою свободою й толеранцією постає й питання турецька рівність для всіх без огляду на рід і віру в огляданні суспільних становищ у Туреччині.

*Правда і відвага
Дорогу стеде кожному однако.
За правду й віру шана і повага
Жде і тебе, козаче-сайдамака,
Гультяю без ума, без совісті бурлако!*

Так величається турчин у поемі «Маруся Богуславка» — без застережень зі сторони Куліша.

Османове обожування Марусі Богуславки в Кулішевій поемі оправдується таким же Сулеймановим обожненням Роксолани, яке засвідчив між іншими й Бусбек. Навіть ті, що обскаржували Сулеймана неслухно, — писав Бусбек, — не мали для нього більшої догани, як ту, що він заповідав улягав своїй подрузі, Роксолані. Такий факт дає силу внутрішньої правди й тій характеристичній Османа, яку чумо з уст Кулішевої Марусі Богуславки:

*Він царює грізно й бучно
За моім порогом...*

Даючи Кулішеві відомості про Туреччину, Бусбек дає йому й підставу випровадити з турецького середовища речників свого власного світогляду, опертого на філософії природи, на етиці Спінози. Так зване туркофільство Куліша тут може знайти собі оправдання, в кожному разі краще, ніж у тих туркофільських настроях, що їх викликала Кримська війна, або пізнша російсько-турецька, таким самим способом, яким раніше війна Росії з Кавказом

об'єднувала симпатії російської інтелігенції до кавказьких племен (читай Шевченків «Кавказ!»). [...]

XI

У зв'язку з поемою Словацького «Krol Duch» можна обговорювати й Кулішеві погляди на природу, на жінку й на духовенство. В обох поетів вони ідентичні. Сильне почуття природи, дуже помітний фемінізм і глибоку відраду до римо-католицизму підкреслював у Словацького вже не один історик польської літератури, в останні часи Ал. Брікнер. Куліш одначе все те і ще більше позичок мав узяти від Шеллі, котрий і на Словацького мав чималий вплив.

Та вказавши на що ще одну нитку, яка, правдоподібно, в'язе Куліша із Словацьким, мушу зауважити, що Куліш поему Словацького тільки тому й уподобав собі, що знайшов у ній думки, подібні до власних. Тому саме він надіхався й філософією Сквороди і написав про Сквороду довжезну поему; тому, будучи схильним до ідеалізування жінки, з Квітчиних творів найвище ставив «Марусю», і Шевченкових — «Катерину» і «Наймичку».

А все, що його думкам було протинне, засуджував. Засуджував ті Шевченкові поеми, в яких бачив одушевлення для руйніницького козацтва чи Коліївщини, називаючи те одушевлення «п'яною музою» Шевченка. Засуджував так само монографії Костомарова з історії козацтва, називаючи чи їх плодами «одичалого Кльо». І не лише засуджував, але й допомагав лоборювати в 1860-х роках польський клір за його латинізування й полонізування східних окраїн Польського королівства (Холмщини й Підляшшя), вбачаючи в ньому акти насильства, ніяк неоправдані Христовою наукою з її принципом любові. Це все було досі в Куліша незрозуміле. Як же воно інакше представляється в світлі виленої ідеології Куліша!

В світлі спінозистської ідеології — думаю — ясні будуть уже й усі публіцистично-історичні, більші й менші, писання Куліша на теми нашої минувшини, на теми польсько-українських чи московсько-українських відносин, писання, якими Куліш викликав хвилі обурення в українській суспільності, являючись перед нею раз московфілом, раз понофілом, хоч завше був тільки собою — таким Кулішем, якого ми саме пізнали.

Без огляду на національні й релігійні різниці Куліш завше виявляв симпатії до тих, хто, на його думку, був подвижником культурного розвитку людства, розвитку за єдиним світовим законом, за принципом любові, і звертався проти всяких, хоч би й освячених традицією, героїв сво-

го власного народу, якщо вони являлись йому носителями принципу ненависті, подвижниками руйни й анархії. Тим-то навіть герої Хмельниччини ставали Кулішеві осоружні, і навіть Петро Великий і Катерина II — близькі. Тим-то на таку націю, що мала претензію до того, щоб її вважано покликаною нести культуру сусіднім народам, на Польщу, кулав Куліш обов'язок бути носителем правди й любові:

*О Польщо, цвіте світу! Ти б зізділо
Новою на Востоці засіяла,
Коли б слов'янство з Руссю та Московю
Союзом правди і любви зв'язала.*

Перешкодою до здійснення культурного посланництва стають найчастіше релігійні фанатизми, які роз'єднують братні народи:

*О Русь і Польщо! Скільки в вас завзяття!
Як високо і гордо дух ваш дише!
Та щоб не облягся навіки браття,
Східний Рим вам лист розвідний пише.*

Тому й ідеалізує Куліш царя Наливай, що назирає виконення з-під єзуїтської папства. А багачи, що як українському народові, так і його сусідам загрожує одна й та сама татарва, одна й та сама руйніницька сила, Куліш устами Байди закликає:

*Рятуймо Русь — і Київську, й Московську,
І волю Новгородську, й славу Псковську!
Бо татарва нова по ній куртує,
Століття кривди й мороку зотує.*

Як той самий Куліш одночасно міг бути і понофілом, і московфілом, бувши ширим українцем, це хіба вже достатньо з'ясовано.

Кулішеве понофіліство й московфіліство було того роду, що дозволяло йому втримати всю гордість українського націонала як супроти поляків, так і супроти москвинів.

Будучи культурними здавен-давня, українці — за переконанням Куліша — дали й найцінніший скарб культури, культурну мову, полякам і москвинам. У «Дзвоні» Куліш каже:

*Навчили ми ляху латину занедбати,
Польщиною листи й літониси писати.
Так само москалю живу еказали мову,
І привели його ід Пушкінському слову,*

*Собі ж добро своє найкраще приховали:
Про рай, свій рідний край, з Тарасом заспівали.*

Чи міг так говорити полонофіл Куліш, москвофіл Куліш? Ні! Так говорить мід тільки той Куліш, в якого не було нічого дорожчого над Україну.

ХП

Філософська основа творчості Куліша, яку найкраще дозволяють нам пізнати його твори 1880-х і 1890-х рр., помітна вже в збірці Кулішевих поезій 1862 р., в «Досвітках», де любов нівелює різницю між українським козаком і шляхтянкою-полькою. Герой «Великих проводів» Голка — той речник принципу любові в устрої народного життя на Україні і в ставленні України до сусідів. Він остерігає перед релігійним фанатизмом, що піднімає українців і поляків проти себе, а все в інтересах панства, яке вміє Церкву для свого інтересу визискувати.

*Знайте, браття, підкопана уся Україна —
Від Гадяча до Глухова, з Лубен до Люблина.
Під церкви з будинків панських прокопані ходи
На упадок і погибель темному народу.
Треба пильно тих лукавих ходів пильнувати,
Що идуть з палат та до церков, з церков у палати.
Як освітим денним світлом тії темні ходи,
Тоді тільки буде користь із Жовтої Води.*

Це постулат, що впливає з правдивої, непофальшованої Христової науки.

З Церкви, що має давати життя, зробиться Церква-домовина, як висловився Шевченко. Одначе вона не може бути вічна. Як Шевченко, так і Куліш пророчив устами Голки:

*Збудується Церква нова, під небо знесеться,
Як істини вічне слово на ваєш мир прольється;
Як забудуть братів браття мужиками звати;
Як у всіх нас на Україні одна буде мати.*

Та поки що така Церква є лише далеким ідеалом поета. Замість неї бачить він тільки Церкву-могілу. Наслідком її навчання панують фальшиві погляди на діла людей, котрих через ті погляди і ділитися на класи.

*Брат на брата гострить шаблю, наступає боєм, —
Величає його панство витязем, героєм.*

*Брат від брата утікає, криється в хатині, —
Узиває його панство хамом на Україні.
Чиє ж діло перед Богом праведне, високе?
Кого любо озирає небесне око?*

Відповідаючи пізніше на це питання, Куліш вивернув гори дном українську історію. Козацьким «витязям-героєм» дав марку руйніників (анархістів), а «хамам», як і міщанству, признав культурні заслуги. Бажаючи ж Україні відродження, він висловлювався в «Основи» (1861), що коли прийде той час, як із хат, а не з палат почнуть з'являтися великі судді мистецтва, науки та й самої правди людської, тоді й у нашого народу буде своя цивілізація. А поки що краще тому народові зоставитися в грубій корі, зберігаючи свіжість і чистоту ума та почування, засвідчену усною словесністю, що є здоровіша від міської літератури. «Народна поезія, — писав Куліш в «Основи» 1861 р., — ніколи не оправдує беззаконня, ніколи не схильно до низьких пристрастей сильного, ніколи не ставиться з наругою до нещастя і страждань. Народна дума повна розуму й милосердя». Джерело цієї похвали нам уже ясне. Та хоч для повного вияснення його стало б одного спінозизму, нам не слід забувати, що, окрім спінозизму, який був найсильнішим чинником в остаточнім виробленні Кулішевих поглядів, на Куліша раніше впливало й дещо інше. Думки про Церкву, виражені у «Великих проводах», і картиною Церкви-могили (Церкви-домовини), як і думки про фальшиве оцінювання людських учинків і поділ людей на героїв і хамів, — вони занадто сильно нагадують мені виклад Круліковського в його «Polske Chrystusowe», повторений мною в студії «Шевченко і поляки», і спонукають звернути увагу на середовище, з якого Куліш відомості про «Polsky Chrystusow»-у міг винести. Тим середовищем був гурток придніпрянських поляків, з яким Куліш зіткнувся в Києві в 1840-х рр. і який мав доволі помітний вплив і на Кирило-Мефодіївське братство своїм слов'янським філіальством.

Душею гуртка придніпрянських поляків у Києві був польський літературний диктатор, визначний критик, Мих. Грабовський. [...]

«Розумна, ясна голова» — писав про нього Куліш до свого приятеля Юзефовича 31 липня 1843 р. з Александрівки.

Грабовський дозволив Кулішеві користуватися своєю багатотою бібліотекою тим радше, що й Куліш не був без відомостей, інтересних для польського вченого. [...]

...Лист Грабовського до Куліша з 1861 р. переконув нас, що Куліш правду писав Юзефовичеві. «Мене, — писав Грабовський, — те, головню, насторожило, що в історичній

повісті не дав ти властивої проби своїх сил і таланту. Історичної минувшини тобі не зрозуміти безпристрасно, тому їй малюєш її блідо. Поетизуєш її насилу, а акції її драматизму для тих фігур минулого тобі створити несила. Але твоїх обсерваційний ум схоплює так глибоко все те, на що тобі довелося дивитись живими очима, що відтворюєш найбільшою вірністю і в найпоетичнішим освітленні. Якщо віриш мені, так це твоє покликання! «Феклуша» варта найкращих повістей Діккенса, «Потомки запорожців» — найживописніших картин Ірвінга Вашингтона. Як дослідник і майяяр характерів ти, може, і глибокий, і поважніший від них обох». Це написано Гравовським після 18 літ знайомства його з Кулішем, написано старцем до дорослого мужчини, значить, написано широко.

Маючи намір популяризувати ім'я приятеля серед своєї суспільності, Гравовський не лише турбувався про переклад «Михайла Чарнишенка», але й Кулішеву «Україну» вимагав надрукувати уривками у Варшаві, хоч і безуспішно.

Чи мали на Куліша який літературний вплив і інші члени гуртка Гравовського, досі не досліджено. Можливо, що мав його Крашевський. Зовсім левно — Ржевуський. У третій частині «Rusalka»-и (Вільно, 1840) вже був надрукований його «Usietyr z ramiętników starego szlachcisa Piłtewskiego», де сцени запорозького гуляки, запорозького суду й вибору отамана змальовано майже так само, як їх пізніше змальював Куліш у своїй «Чорній Раді». Не завадить згадати, що у зв'язку з гуртком Гравовського були і Ромуальд Подбереський, що оголошував оригінальні українські грамоти (1842), і Еразм Ізопольський, що друкував «Badania rodan ludu» (1843) і формою українських дум написав довгу поему, подібну до Кулішевої «України». Про Свідзінського і Пшездецького вже й не говорю. Вони були загальнознані любителі української старовини. Всі члени гуртка Гравовського з науковими й літературними заняттями Куліша мали щось спільного. Мусіли мати й деякий вплив на нього. Найбільший, однак, мав Гравовський, і не лиш літературний, а й науковий і політичний.

Як душа київського гуртка Гравовський був у ньому речником політичної угодовості в ставленні до царської Росії. Поділяв думки Сташца, кн. Огінського, Вельпольського та ін., що рятуюнок Польщі тільки в тісній злуці з Росією. Бо Польща тільки в тісній злуці з Росією могла розраховувати на опанування всіх територій, що колись до неї належали.

Коли Гравовський улітку 1843 р. вперше познайомився з Кулішем, він мав за собою вже той епізод свого життя, який у ставленні його до польської суспільності мав такі

сими фатальні наслідки, як для Куліша його русофільські еміунації з 1870-х рр. і полонофільські з 1880-х рр. У лютому 1843 р. вислав він на руки гр. Струтинського, ад'юта генерал-губернатора Бібікова, політичну пропозицію, в якій зголошувався на службу пропагатора політичної угоди Польщі з Росією, жадаючи дозволу на видавання щоденної газети». [...]

«Самостійність польської історії, — писав Гравовський, — завершена; тепер може вона бути лиш членом Росії або Слов'янщини». Патріотизм поляків полягав би в тому, щоб стати «пожиточним» діячем на користь Росії. Лиш під патронатом Росії може настати об'єднання слов'ян, і то не в формі федерації, а у формі визнання монархічної влади російського царя.

Лист Гравовського, добутий з канцелярії Бібікова, скомпрометував його в колах революційно настроєних поляків. Сьогодні, коли він уже оприлюднений Михайлом Ролле повністю, нетрудно переконатись, що лист Куліша до Юзефовича з 10 вересня 1844 р. в основних своїх гадках є майже вповні згідний з пропозицією Гравовського. Тож така сама пропозиція з визнанням, що політичне життя України вже закінчене; що ритувати належить лиш її культурні цінності; що їй суджено злиятися з Росією; що для прискорення того процесу потрібний журнал. Хто Кулішів лист до Юзефовича повністю прочитає, побачить, що Куліш 1840-х рр. був тим самим Кулішем, якого знаємо 1870-х; побачить теж, що тут приписувано досі забагато впливу М. Максимовичеві. Куліш не тільки в політичних справах піддав більше впливові Гравовського, ніж Максимовича, але і в наукових — впливові Максимовича не підпадав, дарма що добачають той вплив у нього Пипін, Петров, Дашкевич, Кониський. Куліш же про Максимовича писав до приятеля: «Михайло Олександрович написав про Колішівчину самі дурниці, які я порадив би йому передати забуттю. Я шойно тепер се побачив». Побачив за вказівкою Гравовського, котрий на Колішівчину дивився з позиції кантівської соціології як на рух соціальний, а не національний. Так дивився потім Куліш на всі рухи козацькі й гайдамаччини. Не дарма ж і вчитувався в 1870-х рр. нильно у філософію Канта. Соціологічний погляд на українське минуле гармоніював у Куліша не тільки з поглядами Круліковського, але і зі спінозизмом, винесеним з англійської поезії і з самої етики Спінози.

Філософська основа творчості Куліша, яка виявилася в нього в 1840-х рр., пізніше тільки назрівала.

ПЕРЕДСМЕРТНІ ДУМКИ XIX СТОЛІТТЯ У ФРАНЦІЇ

Нарис світорозуміння сучасної Франції
за її видатними літературними творами*

Фрагмент

Отруєння думкою

Отруюються наші почуття, як і все інше, нашою думкою. Вона ставить між дійсністю і насолоджуванням неідеальний образ, який не знаходить ні в чому відповідності, але зваблює нас і до себе тягне, і вона проливає том в життя отруту різними способами — і тим, що змушує прагнути до нездійсненого, і тим, що дійсність без цього нездійсненого видається тьмяною і непривабливою, і тим, що душа, яка тужить за ідеалом, завжди потьмарена повсякденною вульгарністю, але безсила перетворити на вквалишнє і тому розчарована, здатна з розпачу кинутися в темніші безодні в надії погамувати в собі справу ідеалу і виходити із цих безодень або озвірілою, або із ще боліснішою свідомістю розладу між тим, що є, і тим, що має бути. Лише небагато хто здатен переїнятися (за виразом Рснана)¹ «трансцендентним презирством» до всього світу і перенестися в сферу чистих і світлих ідеалів, зовсім відрваних від дійсності, і кидати з цього горнього світу людям промені, на користь чи на шкоду — інше питання; для більшості ідеали тільки прикрашена уявою дійсність. Чи не краще б було, якби в нас не було цієї здатності вбирати речі в оманливі райдужні шати, водночас тендітні й цупкі, і якби ми завжди сприймали їх такими, якими вони є насправді?

Горе тому, хто буде в уяві світ без знайомства з ним, хто створює образ своїх відчуттів і почуттів, не переживши їх. Такий людині ні в чому не бачити широкої радості, оскільки надто скоро виявляється, що ні зовнішні обставини, ні наші внутрішні стани не відповідають цим образам. Їй не любити самовіддано: і до любові, і в любові вона багато думає про любов і думкою про любов вбиває почуття любові. Їй надовго не спинитися зачарованою ні перед якою кра-

* Публікується за виданням: Гляров А. М. *Предсмертні думки XIX века во Франции. Опыт миропонимания современной Франции в ее крупнейших литературных произведениях*. — К., Тип. С. В. Кульченко, 1901.

Вибір і переклад І. Озаронника.

сно: перед ідеальним образом блякне всяка краса. Їй не шати ніякого захоплення: немає захопленя там, де вчинними керує думка. Їй не забується в релігійній свідомості: ця свідомість вимагає повного підкорення думки почуттям.

Бальзак був тому правий, що думка є водночас і «соціальною, і елементом, який розкладає»². При невмілому і неосторожному користуванні нею вона розкладає внутрішній світ не тільки окремих людей, але і всього суспільства, отже, весь суспільний лад. Вона розкладає нас не самою лише ідеалізацією, але й тим, що розширює наш кругозір і створює щораз нові потреби; але оскільки матеріальне середовище, в якому ми живемо, залишається незмінним, то ці зростаючі потреби не можуть бути задоволеними, і ми будемо завжди невдоволеними і самими собою, і долею. [...]

Неможливість знайти задоволення в зовнішній дійсності змушує нас зосереджуватися в собі, вдумуватися в наші стани, зважувати та оцінювати їх, і створює таким чином нахил до аналізу — найгірший бич нашого життя. Аналіз дошукуються в усьому причини, вимагає від усього звіту, розчленовує все цілісне і прекрасне на основні, далеко не прекрасні, елементи і таким чином вносить тротизну і гіркоту в усі наші задоволення. [...]

Цей нахил до аналізу — найхарактерніша риса нашого часу. У французів він коріниться, крім щойно вказаної загальної для всіх культурних народів причини, у схильності французького духу до раціоналізму, в прагненні витлумачити всю взагалі дійсність із розуму, а в наше століття він ще посилюється бурхливими політичними подіями, і особливо великим погромом 1870—1871 років, що змусили відвернутися від важкої зовнішньої дійсності до світу внутрішнього в надії знайти в ньому заспокоєння та відраду. Але світ внутрішній виявився таким нелепим, розхитаним, розбитим, що не зміг дати моральному почуттю ніякої опори, а натомість дав обширний матеріал для спостереження, вивчення та аналізу. Тому всі найвидатніші представники сучасної французької літератури — аналітики переважно; і наочним доказом того як мало дає сучасному французу з його «розширенням кругозором» життя «за розумом», може бути зізнання про самого себе передового аналітика-романіста, який вплив у собі те, що різною мірою властиве всім його сучасникам.

«Ах, — говорить Мопассан³, — я бажав всього і нічим не насолоджуюся. Мені потрібна була б життєвість всієї раси, всі розуміння, розсягні між усіма істотами, всі здібності, всі сили, і тисячі існувань у запасі, оскільки я ношу в собі всі пожадання і всі зашквалення і змушений лише дивитися, не отримуючи нічого».

Це невдоволення походить від «подвійного зору», який

розщеплює людину. Хто ним володіє, в тому «немає більше ніякого простого почуття. Все, що він бачить, всі його радощі, всі задоволення, його страждання, його рятівні ванни, стають відразу предметом спостереження. Він аналізує все, незважаючи ні на що, всупереч самому собі, безкінця, аналізує серця, обличчя, жести, інтонації. При кожному погляді, при погляді на що б то не було, йому потрібне «чому». В нього немає ні крику, ні пориву, ні пошлунку, які були б широкими, жодної з тих раптових дій, які робляться тому, що їх потрібно робити, не роздумуючи, не розуміючи, не видаючи потім собі звіту. [...]

Разом із здатністю відчувати слабшає й воля, оскільки воля завжди спрямовується почуттям. Спільною дією аналізу і уяви створюється помисливість і тому нерішучість. Чи можлива дія, коли всяка надія видається яйдом, з якого замість голуба може вийти гадука; коли всяка нездійснена радість відчувається, як удар ножа; коли уявляється, що всяке зерно, довірене нам долею, містить у собі колосок скорбот, які проростуть у майбутньому; коли всюди бачиш причини помилок і каюття, приховані заргози і тамні скорботи?²⁴

Там, де немає живого почуття й потрібної для діяльності волі, там не може бути і творчості. [...]

Для науки головне — загальне, а часткове має значення лише оскільки сприяє з'ясуванню загального. Окрема людина як предмет досліду для неї тільки окремий факт — так само, як окремий черв'як або окрема водорість. Наша особистість, наша неперервна свідомість для неї тільки привид²⁵, якого вона презирливо зуртається на користь метафізики. Але цим вона принижує саму суть нашого життя — «вбиває і так убиває людину». Як тільки ми переставо просявляти що виштовхувану з наукової сфери особистість, що невідчутну точку свідомості, відмовляємося звеличувати її значення, окрема людина стає лиш атомом людської маси, яка сама є лише атом планетної маси, а ця остання в свою чергу — ніщо в небесах. Тому окрема людина зводиться до нуля в третьому степені, наділеному здатністю вимірювати що свою нікчемність.

Факти, якими займається наука, в її очах не самостійне буття, а тільки «явище». На запитання, що постає в явищах, вона презирливо відповідає, що возитися з так званими сутностями, які нібито приховані за явищами, не її завдання, а метафізики, яка вигадала ці сутності. Але якщо немає ніякого самостійного буття і є тільки явища, чи не виявляється весь світ порожнім привидом? Що в такому разі життя?

З'явитися, зблиснути, шезнути, народитися, страждати, померати: чи не в цьому стисло життя метелика, людини,

істоти, планети? Життя є лише тінь диму, жест у пустелі, ієрогліф, накреслений на одній мить на піску і зметений подувом вітру наступної німоти, повітряна бульбашка, яка підіймається й лається на великому потоці існування, привид, суета, марнота. Або ще краще: вона є мильна бульбашка, підвішена до краю солонинки: вона виникає, розширюється, вбирається всіма кольорами райдуги; але ось з'являється чорна цятка, кулька із золота та смарагду шезає, викидаючи після себе краплину брудної рідини²⁶. І оскільки душа є явище, наука є явище душі, і об'єкти науки так само явища, то наука є явище явища для явища явищу явищ, тобто справжній привид. Науковий погляд, який вивирається від метафізики, приводить тому до нігілізму повного.

Лише в одному випадку наука могла б дати моральне задоволення, — якщо свідчила про велич нашого розуму і тим оживила втрачену віру в його сили. Але вона не дає нікого свідчення і не підкріплює такої віри. Напaka, для неупереженого спостерігача очевидно, що науковий прогрес йде повільно, що засоби його слабкі, знаряддя недосконалі, результати мізерні. [...]

Мета науки в тому, щоб дати доступне для всіх умів струнке зикладення достовірних фактів. Але чи виміряли ми (вважають правомірним тепер запитувати), як слід витривалість «щієї людської машини», яку ми навантажуюмо знаннями? Коли ми розсіваємо щедрою рукою освіту знизу та аналіз згори, коли за допомогою великої кількості книг і журналів ми наповнюємо уми ідеями всіх порядків, чи враховуємо ми як слід те потрясіння, яке відбувається в душах внаслідок цього стрімкого посилення свідомого життя?²⁷ Чи подумали ми про те, що безмежне нагромадження відомостей науки в обмеженому полі розуму може бути небезпечним, що людський мозок може розчавитися власною вагою, що прийде час, коли самий прогрес буде для нього занепадом, що настануть такі «середні віки», за якими не настане «відродження»?²⁸

Цей занепад не тільки може, але й повинен настати, оскільки всьому має бути межа. Отже, для сучасного пухмурого настрою морок у теперішньому, темрява в майбутньому, і світло науки, яке вийшло з темряви, знову поведе до темряви.

Якщо наукове світорозуміння, відірване від метафізики, приводить думку, при обговоренні його наслідків, до нігілізму і песимізму, то до цього ж приводить тепер і філософія, бо очевидно, що розум, який втратив віру в себе, неспроможний від себе дати нічого задовільного. [...]

Які ж моральні приписи дають наприкінці дев'ятнадцятого століття, в чому вбачають останнє слово його напаломленої мудрості? Ось ці приписи:

ЖИТТЯ І ТВОРЧИСТЬ
РАБІНДРАНАТА ТАГОРА

«Думай без хитрощів, дій твердо. Погане все, що супречить цьому простому закону: погані думки занадто тонкі, які снуються і не знають, де зупинитися; погане пристраство до загальної мудрості, яка дозрівала на досвіді століть і яку гордіня духу нестямно відкидає; погана ця гордіня, яка нас ошукує; погане все те, що надмірна культура пооселила штучного в наших душах»⁹.

Століття, яке відійшло, почалося гордінею, закінчилося смиренням. Звідки такий занепад совмственності думки? Від надміру тривалої напруги. Розум і думки втомлюються так само, як і м'язи та нерви. Їм потрібен сон. Цей сон — повернення до дитячих вірувань, загальнолюдських надій. Стомливо дотримуватися без відпочинку виняткового погляду, і ось думка шукає опіра в «загальній мудрості» внаслідок простого виснаження, подібно до того, як людина, яка занадто довго трималася на ногах, нарешті падає навзніж на землю¹⁰.

І на місці знесиленої думки, неспроможної розібратися у твореній нею ж плутанині, соромливо ї ніжно проситися почуття, щоб зависити розумовий погляд легким покровом, приглушити гомін дум вкрадливою піснюю:

«Жени геть допитливість: вона завжди нечестива. Не знай і не шукай знань: знання — найвища омана. Година мрії просто неба в мовчанні ночі скаже тобі більше, ніж роки навчання, і ти ніколи не будеш ближче до істини, ніж коли твої думки виларовуватимуться, як непотрібний пил. Збери ж ці витоки твоєї думки як невагомі атоми дорогоцінних пахощів, і будь певен, що непевні хвилювання, які наповнюють твоє серце, хисткі видіння, які примушують проходити перед твоїми очима образи без обрисів, невловні мелодії, які нашіптує тобі тиша, ідеї, лет яких ти відчуваєш над собою і які далекі від всьляких формул — ось істинні, ось єдині одкровення Безконечного»¹¹.

Мотив цілком законний і зрозумілий: розум, спалений розумуваннями, жадає простоти достоту, як і спалена сонцем пустеля жадає чистої води¹².

1 Vie de Jesus, p. 123.

2 Comedie humaine, Preface.

3 Sur l'Eau, pp. 113—118.

4 Amiel. Journal intime. I, pp. 21, 101.

5 Ibid. p. 235.

6 Ibid. I, pp. 192, 221.

7 Bourget. Essais de psychologie contemporaine, етюд про Флобера, р. 150.

8 Renan. Dialogues et fragments philosophiques, pp. 66, 115.

9 Rod. Au milieu du chemin, p. 324.

10 Amiel. Journal intime. II, p. 13.

11 Rod. Le sens de la vie, p. 283.

12 Renan. Souvenirs d'enfance et de jeunesse, p. VIII.

У 1757 році Бенгалію окупували англійці. Втрата політично-економічної сили, виростання молодого покоління під іншою владою, закони імміграції і т. ін. — все це примусило бенгалців шукати виходу з трагічного становища, щоб не згубити своєї національної самобутності. І вже з 2-ої пол. XIX століття в Бенгалії з'являється низка осіб, яка виконує нелегку роль, роль самооборони і самоствердження. Серед них визначне місце займали Раммоган Тагор (дід поета), Дебендранат Тагор (1817—1905, батько поета), К. Сен (1838—1884), Даянанд Сарасваті (1824—1883), Рамакрішна (1833—1886), Нарандранат Датта (1862—1902), Ісварчандра Білясагар (1820—1891) — батько молерної бенгальської прози, Банкімчандра Чаттопадхія (1838—1894) — перший великий поет новітньої бенгальської літератури. З цим інтелектуальним колом пов'язана творчість і Р. Тагора.

Рабіндранат Тагор (Рабіндранат означає — пан сонця) походив з визначного брагманського роду Такгур. Видатнішими особами з-поміж роду Такгур (англійці вимовляли Тагор) були:

П. Кумар Тагор — землевласник, редактор, письменник і основоположник Британсько-Індійського товариства;
С. Могун Тагор — визначний музиколог, основоположник Бенгальської музичної школи, пізніше Бенгальської музичної академії;

Абаніндранат Тагор — визначний маляр;

М. Раманай Тагор — письменник і визначний політичний діяч;

принц Двараканат Тагор — філантроп;

Дебендранат Тагор — визначний релігійний реформатор і провідник.

Рабіндранат Тагор народився 6 травня 1861 і був наймолодшим у своїй родині (яка мала 10 дітей). Помер Р. Тагор 30 червня 1941.

* Ж-л «Сучасність» (Мюнхен). — 1963. — № 10 (34).
Підготовка до друку — В. Пшеничнюка.

Літературний хист Рабіндраната Тагора виявився ще в школі. Крім обов'язкового навчання молодий Тагор брав ще й приватні лекції. В шкільному оточенні майбутній поет не почував себе шасливим — воно робило на нього пригноблюче враження, і тому він нерало відбував шкільні обов'язки. У 1873 році Рабіндранат разом з двома своїми братами відсвяткував, згідно з брагманською традицією, свято упанаяна. Відтак він з батьками виїхав до міста Сантінкетан. Після недолгої тут затримки вони відправилися в Гімалайські гори і зупинилися в Амрітсарі — святому місті сікхської віри. Тут він часто з батьком брав участь у молитвах місцевої святині, слухали гімни або співали разом з усіма. Крім того, батько приділяв чимало часу на виховання Рабіндраната.

Вернувшись з Гімалайських гір, молодий Тагор мусів їхати до Калькутти, де шкільна атмосфера ще більше гнітила Рабіндраната. Тому йому дали повну свободу, і він присвятився цілком літературі та став одним з найвизначніших творців її. Багато часу він пересиджував у бібліотеці брата, де читав місячник «Біддартгасанграт», який з 1851 року видавав Р. Мітра (1824—1891). Не менше молодий Тагор цікавився місячником «Бангадарсан», редактором якого з 1873 року був визначний бенгальський новеліст Банкімчандра. У журналі, крім філософічних, наукових та історичних статей, містилися літературні огляди та дебати. Молодого Тагора захоплювала лірика Б. Чакрабарті (1835—1894).

Не маючи ще повних 13 літ, Рабіндранат пережив велику втрату — смерть матері. Вона лишила болісну рану, яку він довго не міг загоїти.

У 1874 році з'явився новий журнал «Джананкур», в якому пробував свої сили майбутній поет. Тут побачила світ його довга поема «Банангул» («Лісова квітка»).

Наступного року брат поета Джитотріндранат почав видавати місячний журнал «Бгараті», головним редактором якого був старший брат поета, а певний час і він сам. У цьому журналі появилася його стаття «Надія і розпач Бенгалії», в якій він порушив питання творення нової цивілізації на основі синтезу Захід—Схід. Після цього з'являється велика патетична поема «Кабікані» («Поетова повість»). І вже 1877 р. в цьому ж журналі з'являється ціла збірка поем «Бтанусімтер палабалі» (окреме видання 1884). Хоч у них й імітовано вайшнальських ліриків, але дух і форма самої імітації доведені Тагором до великої досконалості.

У 1878 році молодий поет з родиною свого брата Сатендраната опиняється в Англії (містом Брайтон), де відвідує якийсь час місцеву школу, а потім переїздить до Лондона. Тут студіює при колегії університету, а крім того, приватно бере лекції з латини, вивчає англійську літературу. З ве-

ликим ентузіазмом популяризує в ряді статей Гете, Данте і Петрарку в згаданому журналі «Бгараті»; робить переклади творів В. Гюго, Шеллі, Теннісона та інших. Своє перебування за морями він описав в «Юроппрабасіс патра».

Повернувшись до Індії, поет деякий час жив у брата Джитотріндраната в місті Чандрагар, коло ріки Гангу. Тут молодий поет написав «Сандя сангіт» («Вечірні пісні»), нашіптувані йому прекрасною природою; в них поет ніби відтворив гармонійну вібрацію світу. В цих піснях помітне прагнення звільнитися від попередніх форм віршування й техніки і знайти шлях до вільної метричної побудови вірша. І він її знайшов. Поет досягнув багато своєрідних різноманітностей у композиції вірша. «Вечірніми піснями» Тагор здобув репутацію поета.

У 1881 році в журналі «Бгараті» з'являється більша новела Тагора «Баутгакуранір гат», яка вийшла окремою книжкою в 1884 році.

Тема новели взята з життя часів панування завойовницької династії т. зв. моголів. За їх панування часто мінилися імператори, а в боротьбі за престол виступали брат на брата, батько на сина чи навпаки. До цієї самої теми поет пізніше повернувся в «Парітран» («Свобода», історична драма) і в драмі «Прасччїтта».

Закінчення новели висвітлено в індійському розумінні вічного життя. Європейський автор намагався б продовжувати боротьбу до тієї пори, поки покривджений не переможе, а король не буде покараний. Для індійця натомість важливішим є духовне самоудосконалення індивіда, якого він досягне в святому місті в суворому релігійному житті.

«Прабгасангіт» («Ранні пісні») є продовженням «Вечірніх пісень». Побудова вірша тут стійкіша, як рівно ж і ставлення поета до світу чіткіше. Він, наприклад, вважає, що Дух знає своє значення в світі, що світ прекрасний в його пишності, серце поета наповнене життєвим оптимізмом і таким залишається ціле його життя. Поет бачить магічну силу, що підняла заслону між ним і рештою світу, та ніби відчуває єдність з ним. (У цій збірці пісень знаходимо переклади з В. Гюго і Шеллі).

У 1883 році Тагор перебував у брата Сатендраната в Керварі. Чар місцевості спонукав поета написати драматичну поему «Пракриті пратісог» («Природний реванш»). Зображено тут аскета Санясі, який намагається підкорити природу, що має статися внаслідок переборення власних людських властивостей, і після цього досягнути правдивого знання безконечності. Але дівчина — звичайна дитина природи — показала йому правду, що тільки в світлі правди всі обмеження вираються безконечністю. Наприкінці цього року поет одружився.

Наступного року Тагор повернувся до Калькутти, вийшла збірка «Чабі о ган» («Образи й пісні»). Зміст збірки у великій мірі криється в назві. Це калейдоскопічні фрагменти вражень, обсервації природи й людини, серцевої; сцени з сільського життя; картини про ранні мрії шаленого життя і т. ін.

Чимало уваги поет присвятив місячному журналу «Баллак» (1884). Заснувала його сестра дружини Тагора. Журнал був спеціально для молоді. Після річного самостійного виходу його сполучено з «Бгараті». Допишував Тагор також до газети «Набаджібан» («Нове життя»), як і до журналу «Прачар» («Провідник»). Тут друкувалися його поеми та критична оцінка байшінабаскої ліричної поезії...

Протягом 1883—1887 років письменник опублікував чотири томи критичних статей, літературних студій і трактатів про соціальні питання. Автор, наприклад, вірив, що Індія потребує деяких соціальних реформ, захист свободи мусить бути конструктивно-творчий, трактування населення повинне бути однакове для всіх...

У 1887 році з'являється збірка ліричних творів «Карі о камал» («Гострі і плоскі»). В поемах відчувається глибоке відчуття і поетичний огонь. Фундаментальна ідея цих творів: жити повновартісним життям.

Цьому самого року Тагор став секретарем «Адімбрагма сагай», щоб допомогти батькові, і був на цьому посту до 1911 року. Цей релігійний рух проповідував реформацію, збагачення культу, ідею про те, що правдива індивідуальна й національна свобода складається з підкорення особистих інтересів великому духу людства.

Поет любив драматургію і театр і збував свої здібності в цьому мистецтві. Так у 1888 році з'являється «Маяр келе» («Гра ілюзій»). Це скоріше мелодраматична пісня, ніж драма... Наліні таємно любить Нірада, який був одружений з Ніраджою. Остання довідалася про їх кохання і заплідила собі смерть для шастя свого чоловіка. Одначе ця посвята не зробила Нірада шасливим, бо Наліні лишила його.

«Раджа о рані» («Король і королева», 1889) представляє трагедію руйни королівської родини. Письменник показує два характери з протилежними зацікавленнями. Король не приділяє ніякої уваги державним справам, бідним і покривленим людям. Королева старється направити ці справи сама. Тим часом приходить вістка, що наставники короля зробили повстання. Король боїться воювати проти них, тоді королева заявляє, що вона очолить військо в боротьбі проти повсталих. Ця постава королеви приводить короля до усвідомлення своїх обов'язків.

Новелу «Раджа рші» («Святий король») автор переробив на драму в 1890 році, і вона стала відомою під назвою

«Бісарджан» («Жертва»). В п'ятиактовій драмі письменник пробує розв'язати кілька проблем: православна віра чи новітні погляди і поступ; святе чи людське право; духовна чи світська сила; обов'язок у святині чи закон, який велить обслужникові святині підняти смертельну зброю проти короля.

Наприкінці 90-х рр. XIX ст. поет видав збірку поем «Маніс» («Бажання серця»). Динамічний дух, ентузіазм, розчирування недорозвиненості, в якій недобається краса й велич; розуміння посвяти поезії, місце поета в боротьбі нації проти обскурантизму, облудних патріотів і т. ін. — ці ідеї знаходимо в згаданій збірці.

Драматичний хист поет виявив шойно в драмі «Чітраганда». Тема її взята з славновісної «Магабгарати» про прекрасну дочку принца Чітравагана. Мета драми: відповісти на питання про правдиву суть любові до жінки.

Наприкінці 1891 р. починає виходити журнал «Салдгана». Метою видавців було інформувати своїх читачів про питання і значення культури та її підлітчу роль. Протягом чотирьох років існування журналу Тагор заповнював більшу половину його сторінок. У своїх дописах він обстоював погляд, що освіта мусить іти з духом країни, навчання має відбуватися бенгальською мовою, спростовував погляд англійців щодо трактування його народу меншевартісним. В оповіданнях наголошував наконечність соціального покращення для свого народу та інші актуальні питання. Ці оповідання пізніше видано окремими збірками: «Чгота галла» («Короткі оповідання»), «Бічітра галла» («Різні оповідання»), «Галпа чаріті» («Чотири оповідання»), «Галпа дасак» («Десять оповідань»), «Галла гучча» («Вибрані оповідання»). У 1915 році з'явилася ще одна їх збірка «Галла саптак» («Сім оповідань»).

«Сонар тарі» («Золота барка») — збірка поем, які поет написав протягом 1892—1893 рр. Помічаємо тут нову концепцію автора: популяризацію індійської філософії. Упанішаді розрізняють три різні чинники, що діють у житті людини: чуттєва, зорова і божественна суть її; еманация божественної єдності; пов'язання між її минулим, теперішнім і майбутнім життям. Тагор називає цю божественну суть «Джібандебата» або «Пранердебата» («Божество життя»). Божество є не тільки невід'ємною частиною людського життя, але й суддею його. До цього божества й звертається поет і доходить висновку, що Бог створив людину з цієї суті. Такий погляд поета викликав публічну дискусію між ним і Д. Реем, відомим бенгальським драматургом. Рей закидав Тагору, що той, мовляв, вважає себе інкарнацією божества. Тагор відповів, що це ідея його релігійної спіль-

ноти і в цьому він бачить людську місію. Людина, твердить поет, завжди є Божим приятелем.

«Чітра» (1896) — збірка поем, яка нагадує собою «Золоту барку». Поет живе красою своєї країни, лісів, містично-божественного життя і т. ін.

«Калпана» («Сни») — збірка поем великої поетичної вартості. Багата вона винахідливістю й силою натхнення і не дивно, що деякі з них були широко відомі та співалися («Бгараталакші») патріотами Бенгалії.

«Катта о кагні» («Перекази та оповідання», 1900) написана так званою гаттайською строфою, яка складається з шістьох рядків. Чотири з них мають по 8 складів, а 3 і 6 по 10 складів. Основна тема збірки: людські права, самоно-свята, героїчні й лицарські вчинки, духовність. Так, у «Краща милостиня» поет парафразує буддистський твір «Аваданасатака», де підкреслено важливість правдивої людяності й щирості. Не менш релігійною за своєю змістом є «Наїбеда» («Пожертвування»). Поет вірить у милість Бога, знаходить у ньому приятеля, чус його відгомін у серці, дує має про нього день і ніч.

1902 рік приносить Тагору чергове нещастя — смерть дружини. Він лишився з дітьми, що потребували матеріальної опіки й догляду. Під впливом цього горя поет написав низку ліричних творів.

Чимало праці приділяв Тагор мові, її структурі, мелодійності та вимові. Протягом 1892—1907 років він написав кілька статей про мову, які пізніше були зібрані й опубліковані під назвою «Сабдататтва» («Геомія слова»). Ця праця мала великий вплив на розвиток бенгальської літератури. (Друге її видання появилася в 1936 році під назвою «Бангласабдататтва».)

Тагор був патріотом і ставав на оборону свого народу завжди, а зокрема в хвилини тяжких утисків. Наприкінці свого урядування віце-король Курсон (1899—1905) відділив східну частину Бенгалії від решти країни. Це викликало великі протести, бойкот англійських виробів тощо. Рух спротиву набрав великого розмаху і потребував провідника. Ним згодився стати Тагор. Він завжди обстоював те, що вважав справедливим і корисним для нації. Писав національні пісні, організував спротив, у публічних виступах закликав студентів організувати все населення до активної дії та навчав, як це робити. В статті про конструктивний націоналізм «Свалдесісамодж» (1906) Тагор писав про необхідність реорганізації індійських сіл так, щоб вони в остаточній меті здобули свободу Індії.

Драма «Раджа» («Великий король», 1910) переповнена таємницями, які надають їй чарівності, але ні план, ні характеру не є виразними. Проте підкреслено бажання ді-

тих осіб до самовдосконалення. Учасники свята, що відбувається в королівстві Раджі, який ховається від підданців, обговорюють питання таємничості короля. Тим часом з'являється старий чоловік і заявляє, що він знає шлях до короля та що король незабаром прибуде. Всі раді шій вісті. З'являється «король» Субарна. З великою радістю зустрічає його королева Сударшана. Її радість скоро перетворилася на страждання, бо вона стала жертвою обману. Сурійягма, покоївка королеви, радить, що правдива дорога до дійсного короля — це глибока любов, яку тільки він годен відчувати і відповісти на неї тим же. Після труднощів і переживань королеві вдалося знайти дорогу до короля, а це в свою чергу дає можливість відчинити двері до таємної шпаші, що перед цим було для неї тільки мрією.

Твір «Гора», що з'явився в 1910 році в двох томах, присвячений філософічним та соціальним питанням. Автор твору хоче погодити традиціоналістів і поступовців. Письменник вважає, що не можна відкинути всю традицію цеситів століть, і обстоює необхідність перегляду традиціоналізму та дає свої вказівки щодо майбутнього розвитку оргодоксалізму. Герой твору Гора є прибічником традиціоналізму і після довгих дискусій виявляє своє толерантне ставлення до існуючих релігій та існуючого укладу життя, як і велику любов до батьківщини. Автор ідеалізує як традиціоналістів, так і прихильників поступу. Подібні проблеми Тагор порушує в прозовому творі «Ачалаятан» («Непрощена твердиня»).

З появою релігійних поем «Гітанджалі» поет зловів славу і визнання цілого культурного світу, зеніту своєї творчості. Наявним тут є те, що автор звертається до суті внутрішнього світу, щоб знайти нову оцінку взаємовідносин між людиною і Богом. Поет наголошує віру в Творця, вертається до багатого спадщини баїшнабської поезії, але омине її пов'язаність з Крішною і йому відданим Радрою і цим самим наближає свою віру до універсальності. Покірність, посягата, любов, віра в Творця — це ті найосновніші мотиви, що характеризують «Гітанджалю» («Пригорода пісень»). В ліриці знаходимо патріотичні пісні, в яких поет закликає до згоди індійців та англійців, бо, мовляв, Індія є для них обох матір'ю; він закликає до праці для батьківщини та говорить, що життя і творчість легкі, коли вони з Богом, і тут поет майже дослідно згідний з українським філософом Г. Сковородою. Отже, коли діло з Богом, як це навчали Сковорода і Тагор, тоді немає страху, немає творчих труднощів, бо сам Бог укладає поетові пісні...

У 1911 році уся Бенгалія величю відзначала п'ятдесятиріччя свого визначного сина. Всі визнавали його заслуги в галузі культури, а зокрема літератури, хоч, зрозуміло,

не всі погоджувалися з його поглядами. Бенгальська літературна діяльність, одним з основоположників якої був поет, вітала його за досягнення в цій діяльності.

У 1912 році виходить у світ триактова драма «Дактар сподади про молоді роки — «Джібансміті» та збірка поезій (1885—1895) — «Чгіннапатра». Згадана драма належить до найбільш відомих. Хворий хлопчик Амалія має бажання піти на гору, бавитися з ровесниками, збирати квіти і т. ін., але не може цього робити, бо так наказав лікар з огляду на недугу Амалія. Автор представляє Амалія як людину, що прагне волі, розвитку і активної участі в житті, але оточення не розуміє Амалія. Виняток становлять Сулга — продавщиця квітів, дід і діти, що просили його до свого товариства. Амалія вірить, що прийде час і, як казав дід, королівський посланець принесе вистку про те, щоб все відчинити і це дасть можливість виростати Амаліям у світі свободи.

Взимку з 1912 на 1913 рік Тагор вирушив у далеку дорогу, відвідав США, потім Англію (1913). У цих країнах він мав виклади, які були видані окремою книжкою під назвою «Садгана», що складається з 8 частин. У перших трьох поговориться про індивідуальне ставлення до світу, свідомості душі поета, проблему зла і егоїзму. В дальших — реалізація життя, краси і безконечності, індійське розуміння єдності людина-природа. Тому людина не може бути вимежована від решти світу — так само, як і Бог-творець. Всесущий. Якщо людина з Богом, то для неї все легке, коли вона беззастановно намагається наблизитися до нього, людина повинна прагнути до самовдосконалення. Поет заперечує думку, що людина гріховна і мусить бути врятована Богом, він підкреслює, що в естві людини є божественність, і цим вона славно... Восени 1913-го Тагор повернувся до Індії, а в листопаді цього ж року дістав Нобелівську літературну нагороду.

Протягом 1914—1916 рр. Тагор, крім інших творів, написав низку поем. Вони з'явилися окремою збіркою «Балака» («Лебідь»).

У травні 1916 Тагор поїхав до Японії. Виклади, які він мав у цій країні, в дещо змінній формі видані в Англії під назвою «Націоналізм». Враження про Японію поет описав у «Джапанджатрі» («Мандри в Японії»). Для автора «Націоналізму» існує три окремі націоналізми: японський, індійський і західний. Західна ментальність агресивна, а старожитня індійська — покірна Богові. В Індії індивідуум пов'язує себе з родиною, своєю вірою та з географічною приналежністю, що не є ідентична з державною. Тому в Індії ставлення до нації як цілості не досить виразне. У Західній Європі, наприклад, у Франції, концепція націоналізму пов'язана з статутом громадянства. Але це, на дум-

ку Тагора, неправильно визначення націоналізму. Націоналізм — це організація держави як реальної речі, яка утверджується при житті жорсткими й беззаконними методами. В такій бездушній організації поет бачить саме зло; при такому «націоналізмі» породжується імперіалізм, який не терпить будь-якої свободи. Такий націоналізм і тієї жінки, яка панує в Індії. Панівна нація нагадує туман, що оновив сонце... Шлях до свободи треба шукати в своєму серці. Його треба виховати вільним, щоб здобути незалежність Індії. Для цього ще потрібна політична єдність. У світі досить місця для всіх націй. Кожна з них повинна охороняти свою незалежність... Людина може переродитися в умовах свободи, тоді вона звільниться від самолюбства... Її ментальність мусить бути змінена, її треба виховувати у вірі в братерство людства, а не в дусі егоїстичної вишесті її нації. Суспільство треба будувати на основі шляхетних прагнень та в дусі ширшої відданості один одному...

З Японії Тагор поїхав до США. Лекції, які він вголосив у цій країні, вишлі окремим виданням у 1917 році — «Персоналіті». Цього ж року видано його збірку афоризмів і поетичних фрагментів «Стрей Бірдс» («Блудні птахи»).

У доповіді про мистецтво поет відповідає на питання: чому воно існує і чи воно виникло з соціальної потреби, а чи, може, з естетичного прагнення людини. Людина, каже автор, почуває потребу висловити свої приємні і неприємні почуття. У мистецтві вона виявляє себе так, щоб своїм артистизмом висловити свою божественну суть у всьому: у вчинках шоденного життя, у ставленні до оточення... Життя людини складається з двох частин: тваринної, коли вона задовольняється тільки своїми бажаннями, і перенародженої, коли людина ставить собі питання, що їй вільно, а що ні; з цього моменту починається її моральне життя. Гріх спрочиняє моральне лихо. Біль засмучує людину, а гріх приховує її затемнює її божественну суть. Наше фізичне життя обмежене, тоді як моральне дає нам свободу самовиявлення. Кожен з нас повинен прагнути наблизитися до вишого, божественного буття. Бог створив фізичний світ без нашої участі, але в творенні духовного світу ми є співтворцями з Богом. Тут Бог ніби чекає нашої волі, яка б пішла в гармонію з його волею і творчістю. Тіло не треба вважати в'язницею, з якого душа мусить визволитися. Людина — це поєднання духу й матерії, що створює сприятливі обставини для її самовдосконалення шляхом творчості...

1920 року поет знову відвідав Європу. Був в Англії, Франції, Голландії, Швейцарії, Німеччині, Данії, Швеції, Австрії, Чехо-Словаччині та США. Скрізь його вітали з ентузіазмом і з цікавістю слухали його доповіді. Влітку на-

«БІЛИЙ ДОКТОР» — АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР*

ступного року Тагор повернувся до Індії. У грудні цього року відкрито «Вісвабгараті» (Інтернаціональний університет), в якому Тагор активно працював. Метою цієї інституції було вивчати різниці в окремих цивілізаціях Сходу, наблизити порозуміння між Заходом і Сходом шляхом виміну їх ідей, творити умови світового миру.

У драмі «Муктабгара» («Вільний струм»), що з'явилася у 1922 році, поет намагається розв'язати проблему запровадження механізації в народному господарстві... Красу і силу природи прославляє в драмі «Басантогсаб» («Весняне свято»), в мелодрамі «Сешбаршан» («Останні дощі», 1925). «Натараджі» («Король танцю», 1927) і «Набір Сундар» («Справу модерного життя поет порушує в драмі «Сод-бол» («Розрахунок»), в якій показано молоде покоління. Одна частина безкритично захоплюється всім європейським, а інша осуджує цей потяг.

У 1924 році Тагор відвідав Малайю, Китай і Японію. Чесно два роки бачимо його в Європі, а в 1929 році, після деякого перебування вдома, уже в Китаї, Японії, Індо-Китаї, Канаді, де він брав участь на сесії Національної ради освіти.

Тагор був зразковим митцем-малюром. Це засвідчує хочби «Бічтріга» («Малюнок-книга», 1933), в якій поет малюнками висловлює те, що й словами. У нових поезіях, що є в цій збірці поруч із старими, переважає мудрість і досвід пережитих років, замість молодечого ентузіазму.

Лауреат Нобелівської нагороди — Рабіндранат Тагор вважається одним з найвидатніших індійських поетів після Калідаси. Ідеї Р. Тагора, його висвітлення вічно актуальних проблем, безмежна віра в божественність, яка утримує світлом, віра в краще майбутнє і творення передумов для нього, в зближення людей і націй, Сходу і Заходу, палка віра в день, що принесе з собою правдивий і ширший взаємобмін цих двох світів в галузі літератури, релігії, мистецтва і т. ін. — все це ставить Рабіндраната Тагора в ряди найкращих синів його батьківщини та всього культурного світу.

Доктор Альберт Швейцер є однією з тих постатей, яку сучасне людство може виставити на небесному суді на свій вихист, якби воно у своїй цілості було обвинувачене в гріхах та лиходійствах.

Доктор Швейцер відомий і поважаний у цілому світі. Він людина гідна подиву, бо в ньому поєдналися письменник, філософ, митець, будівник, лікар і гуманіст, проймаючий багатьма служити іншим.

14 січня 1960 р. святкував він у шпиталі Ламбарена 85 років з дня свого народження**. Але і нині він продовжує працювати для людей, позбавлених елементарної культури, — і, напевно, серед них він і закінчить свої дні.

14 січня 1955 року — день вісімдесятиліття Альберта Швейцера — світова преса відзначила як міжнародне свято. Цей день було відзначено і святковим словом, і музикою, і грошовими пожертвами. До доктора Швейцера у шпиталь Ламбарена йшли телеграми з усього світу. А адресат, як завжди за останні тридцять років, і в цей день працював у заснованому ним для негрів шпиталі.

Лідер американської демократичної партії Стівенсон у своїй промові, присвяченій докторові Швейцеру, назвав його «справжнім громадянином світу». Коли до доктора Швейцера звернулися з пропозицією скласти промову до мільйонів його шанувальників в усіх країнах світу, він з шкатувкою йому скромністю відповів:

— Дякую за добрі побажання. На жаль, я дуже стомлений і занадто зайнятий, щоб складати таку промову.

Дивною є доля Альберта Швейцера. Не жалоба авантюри привела його на чорний континент. Син пастора (А. Швейцер народився 14. I. 1875 р. в Кайзерберзі, в німецькому Гельзасі), він не шукав адептів своєї релігії. Доктор і вчений, — але науки відкривати лише самі по собі приваблювали його. Постійно і чесно він називав всілякі помилки і заблуди нашої доби, постає проти злочинів матеріальної культури, яка веде невідомо до яких провалів, — і чи не шукав він серед чорних забуття від цих настирливих і не-

* Жл «Сучасність» (Мюнхен). — 1951. — № 9.

** Ламбарена лежить у Габоні (Екваторіальна Африка), колишній колонії Франції, яка з 18. 7. 1960 стала незалежною Габонською Республікою. Клімат Габону шкідливий, особливо для європейців. Це загалом визнана «могила для білих»: велика вологість, часті дощі, оранжевий спека, різноманітні смертельні хвороби.

розв'язаних питань і проблем? Чи не був його відхід у Габон утечею? Можливо, що всі ці елементи мали свій вплив на його рішення.

Але чіткішого пояснення треба шукати деінде. Швейцере філософом. Для нього глибокодумність мусила тривати в дії, в акціях. Його життя — ілюстрація його роздумів та вислід. Але і це не все. Не розумування, не міркування привели до рішення покинути Європу цього музиканта, що його грою захоплювалися в Америці, Англії, Німеччині, Франції.

Життя його логічне, але воно не будоване на підставі логіки. Одне і те саме полум'я надихало різноманітні його акції: любов до живого.

Дитиною він страждав від того, що краще вдягнено краще вихований, ніж малі його товариші — діти селян, які відвідували разом з ним школу. Він, живучи, мріє.

— Звичка ця залишилася у мене назавжди, — писав він, — і вона делалі розвивалася. Якщо під час обіду мій погляд падав на сонячний промінь, перетворений на кольорі спектра в карафі з водою, я забував у той же момент все, що мене оточувало.

Для дитини, а згодом для підлітка, все було повністю таємниці: дерева, тварини, люди.

— У серці дитини відбувається таке, що не можуть собі навіть уявити дорослі, — писав він пізніше.

Перед сном він проказував молитву, складену ним самим:

— Наш Батьку на небесах, захисти і благослови всіх, що дихнуть, збережи їх від зла і дай їм мирно спати.

Альберт був зовсім ще малим, коли його батько-настор узяв його з собою вперше в церкву. Там малий Альберт почув гру на церковному органі. Гра вразила його, — він захотів стати музикантом. Альберт мав лише сім років, коли він уже грав на органі нескладні речі.

16-річним юнаком Альберт вступає до університету у Страсбурзі, студіює теологію. Він занурюється в аналіз священних текстів, відбуває пізніше військову службу, а далі їде в Париж, щоб стати там доктором філософії.

Але поруч з філософією Швейцер захоплюється музикою. «Тангейзер» справив на нього колосальне враження: багато днів після вистави він ходив зачарований. Бах зробив на нього ще більший вплив. У цей час Швейцер знайомиться з славновісним органістом Відором, перекладає для нього гімни Лютера.

— Митець є не тільки маляр, не тільки поет, не тільки музикант, — він усе це вкупі. Багато людей помилково думає, що вони бачать картину, — вони по суті їїчують, — сказав ще молодий Швейцер.

Після Парижа — Берлін. Тут у родині гуманіста Ернста Курціуса, під час загальної розмови Швейцер почув фразу уст одного із запрошених гостей:

Ми — лише епігони!

Епігони? Нашадки? Лише нашадки?

Не ми робимо світ, не ми його ведемо. Ми живемо лишинками минулого. Цивілізація в наших руках виснажується, вичерпується. Ми — залишки.

Ці висловлювання вразили молодого Швейцера.

Три величини опанують його: Євангеліє, Бах і ідея, що світ, повний несправедливості і зла, наближається до свого кінця.

Швейцер знов у Страсбурзі, викладає теологію, його кар'єра заповидається бути блискучою. Його роботи вже починають друкуватися. Його поважають, люблять, матеріально він добре забезпечений.

Він мандрує. І повсюди, на кожному етапі критикує органи в церквах, випробовує їх, порівнює. Здається, він паслиивий. І все ж...

— Той, кого страждання обминуло, повинен бути зовнішнім полегшувати страждання інших. Всі ми повинні нести наш тягар нещастя, яке повисло над світом. Ця думка мене гризла. І коли я визволився від неї і почав вільно дихати, я уявив, що знову зможу бути господарем мого життя. Але невелика хмаринка знову піднялася над обрієм. Я міг, ясно, що міг відвернути очі від неї, але вона дедалі зростала. Поволі, але безупинно вона ширилась і, нарешті, укрила для мене все небо.

Так поволі прокидаюся у ньому покликання місіонерства.

Ще дитиною його найбільшим бажанням було «бути як усі». Тепер він хоче бути «людиною серед людей».

— Як це сталося? Я читав про будівання чорних тубільців у незайманих лісах. Я чув від місіонерів про їхні злидні. І що більше я думав про це, тим більше мені здавалося, що мій, європейці, занадто мало замислюємося над великим завданням, яке ми повинні виконувати в далеких країнах.

— Не можна допускати, щоб цивілізовані народи зберігали лише для себе могутні засоби боротьби з хворобами, з фізичними стражданнями і смертю, — ті засоби, що їх дає нам наука.

Ті, до яких приймає думка Швейцера, стоять найдалше від цивілізації, яку він засуджує. Він бере в оборону тих, які найменше зіпсовані традиціями, історією — «чистих людей», за його оцінкою. Він піде до них, щоб знати на собі самому те зло, що за нього несе відповідальність «цивілізований» світ.

Довгі чи короткі були ці роздуми? Фактом є, що Швейцер знаходив задоволення в дотеперішньому житті: він лю-

бив музику, йому подобалося викладати, його коншувані промови, йому подобалися оплески після його концертів, якими щедро нагороджували його слухачі.

— Той, хто мріє про героїзм і ці мрії втілює в дії, але без ентузіазму щодо взятих на себе обов'язків, — сказав Швейцер, — може бути корисним людству. Але треба ще залишитися героєм у відмовах в особистому житті, треба те роїчно переносити власні страждання.

Він познайомив друзів з своїм наміром організувати в Африці лікарню. Це здійняло бурю критичних зауважень. Його не розуміли, з ним не погоджувалися.

Для здійснення своїх планів Швейцер почав вивчати у Страсбурзі медицину. Він хотів здійснити «релігію любові до знедолених на практиці». Він вивчав хірургію, психіатрію, фармакологію, вивчав пристрасно, глибоко — і вночі час тремтів на іспитах, як звичайний собі студент.

Одночасно Швейцер працював над закінченням великої праці «Історичне дослідження про особу Ісуса» («Recherche de la Personne historique de Jesus»), читав лекції в Парижі, Іспанії, Німеччині. Швейцер звернувся в Парижі до «Союзу місіонерів». Його пропозицію про заснування лікарні в Африці спочатку відхилили.

В 1911 році він уже доктор медицини.

Шість довгих років він Швейцер клопотання про дозвіл відкрити шпиталь в Африці. Нарешті, він одержав цей дозвіл, але шпиталь мусив бути закладений на власні кошти Швейцера. До того — сувора заборона проповідувати серед чорних! Швейцерові було покладено в обов'язок «залишитися німим, як риба».

Незадовго перед від'їздом він одружився і разом з дружиною готує список усюго потрібного: свячки, казанки, медикаменти, хірургічний інструмент.

Одночасно дає концерти, збирає гроші. Кілька тисяч франків, п'ять тисяч доларів — усе для лікарні.

16 березня 1913 року він разом з дружиною від'їжджає з Бордо, приїздить 14 квітня у Порт Жентіль (у Гвінейській затоці Західної Африки, майже на самому екваторі) і відразу ж підіймається рікою Огове до Ламбарени.

У своїй книзі «На узліссі незайманого лісу» («A l'orée de la forêt primitive») він описує пейзаж, що його оточив: ліани, дивовижні квіти, велетенське листя дерев, безмежні водяні простори, мавпи. Ламбарена була йому вказана «Союзом місіонерів», але ніщо не було підготовлене. З невеликою сумою привезених грошей, не втрачаючи дарма жодного дня, починає він закладати лікарню. Його дружина ретельно йому допомагає. Ціною неймовірних зусиль «шпиталь», нарешті, створено, і Швейцер, «Білий доктор» — так назвали його чорні — почав свою діяльність:

лікування хворих негрів. Власноручно влаштував він операційну залу — в колишньому курнику, який, ясно, не мав і вікон. За дев'ять перших місяців було прийнято 2 000 хворих. Кожний, хто був вилікуваний, платив кілька днів праці для дальшого розгортання шпиталю. Швейцер сам ставав то теслярем, то муляром.

Він прив'язався до чорних більше, ніж він думав; він полюбив цих рабів нещастя і страху.

Спалахує війна між його корінною батьківщиною і батьківщиною прибораною — між Німеччиною і Францією. Як пояснити цим діючам, чому б'ються білі?

— Може, вони б'ються так жорстоко тому, що не їдять своїх мерців? — питають його тубільці.

Швейцер, самотній, грає вечорами Баха і Франка, а ночами пише працю: «Занепад і відродження цивілізації» («Déclin et renaissance de la civilisation»). Перші листки цієї роботи з'їла антилопа.

У 1917 році він вивозить у Францію свою хвору дружину. У Франції Швейцера інтернують, бо він за паспортом німець. Його везуть у концентраційний табір коло Піреней. У 1918 році його звільняють. Швейцер їде у Страсбург, працює над питаннями філософії, музики. У Барселоні його запрошують дати концерт. Великий успіх.

Згодом він у Швеції, в університеті міста Упсала. Єдиною його метою є зібрати кошти для продовження роботи у Ламбарені. Протягом п'яти років він дає концерт за концертом, конференції за конференцією — в Англії, Швейцарії, Данії, Празі і констатує, що його реноме зростає, що його ізольована дія у пралісі знаходить відгук і підтримку.

У 1924 році, коли він вдруге відвідав в Африку, серед його багажу було чотири величезні лантухи, повні листів, на які він не встиг відповісти. Йому писали з усіх країн світу. З ним їхав його помічник-лікар з Оксфорда.

Швейцер був уже не сам: коло нього помічники-лікари, медичні сестри. Постійна доставка медикаментів, грошова допомога, подарунки, будівельні матеріали, навіть моторний катер.

Але те, що було збудоване ним і перше його перебування, лежало в руїнах: дахи провалились, стіни розвалені.

Потрібно було 18 місяців упертої праці, щоб відбудувати шпиталь, поширивши його. Швейцер з опухлими ногами, покритими болячками, знову стає теслярем.

— Чи можуть мої чорні добре працювати? Взагалі працювати регулярно? Для себе самих? — запитує він себе. І переконується, що тубільці працюють незадовільно і неохоче, що вони до праці, та ще до впертої, щоденної, не звичаєні.

У неділю дзвонить дзвін, скликаючи чорних на молитву.

Чорні збираються просто неба, слухають фонограф. І вони випасають своїх кіз, інші розглядають усе і всіх. Навіть більше забавляють їх манпи, які збираються на деревах слухати музику і співі. Негри наслідують рухи тварин і го- лосно сміються.

Швейцер розповідає їм анекдоти, переходить до їхнього шоденного життя, пояснює, як треба жити. Йому допомагають два перекладачі. Нарешті, він пропонує скласти рюкзи і проказати кілька слів молитви.

Це все. Чорні повертаються до своїх хатинок.

Перед другою світовою війною шпиталь мав уже 400 ліжок і 9 сестер-помічниць.

Під час війни — майже повна ізоляція Ламбарени. Але у країнах Європи та Америки створилися комітети допомоги, і гроші надходили далі.

Незважаючи на цілком зрозумілу перемтву, доктор Швейцер рідко коли виїжджає з Ламбарени до Європи. Він завжди використовував своє коротке перебування в культурних центрах на збирання нових грошових сум для утримання і розширення шпиталю. Продавав свої написані роботи (в ці роки він створив значну роботу: «Великі мислителі Індії»), давав концерти, улаштував конференції і всі зібрані гроші та матеріали відз до Ламбарени, щоб удосконалювати та модернізувати шпиталь.

Що ж являє собою відома нині в усьому світі лікарня в Ламбарені, що її присвятив доктор Швейцер усе своє життя?

Нині, як було і в минулому, шпиталь має досить своєрідний вигляд. Ламбарена — давнє село, перерізане численними стежками, що серед них не легко орієнтуватися.

— Я створив мій шпиталь, як симфонію, — говорить доктор Швейцер.

І справді — з першого погляду годі розібратися в системі численних будинків, хат, хатинок, куренів, які розповзлися по пагорбах, подібно до гілок величезного дерева. І все це — серед незайманого лісу.

Перед тим, як будувати, треба викорчувати велетенські дерева, розчистити місце.

Нині доктор Швейцер споруджує комплекс з 24 будівель, кожна з яких матиме 30 метрів завдовжки. Ці будівлі призначено для хворих на лепру.

Доктор Швейцер щодня присвячує від 5 до 8 годин наглядові за роботами. В лепрозорії можна буде примістити до 250 хворих на проказу, які тимчасово живуть у бамбукових хатинках на березі ріки.

Забаргато, як на свій вік — 85 років! — працює доктор Швейцер і нині. Він це визнає і сам, кажучи, що ніколи

ще він не був такой стомлений, навіть тоді, коли він напочатку, лише за допомогою чорних будовав свій шпиталь.

Він перевіряє кожен деталь конструкції, перевіряє вперто, щільними годинами, під палючим сонцем. Від величезної втоми він інколи, стоячи, закриває очі і раптово засинає; потім прокидається, хапає інструменти, що ними робітники працюють не так швидко, як йому бажалося б, кидає розпорядження, як удари батога. До інших, як і до себе, він ставить вимоги, що їх виконати першому-ліпшому важко. Його нервова система зіпсована 40-літнім перебуванням у Габоні, він не терпить жодного запізнення в роботі.

Він тяжкий, — кажуть його друзі, усміхаючись. А доктора Швейцера роздирає незадоволення темпами роботи, шлющі одних, нерозуміння других. І кожного дня намагає він на себе свій робочий одяг, щоб самому, завжди самому наглядати, вказувати і... страждати.

Всі, що його оточують, бажали б бачити його на відпочинку або в праці над філософською темою. Бо для будівництва лепрозорію є люди, готові замінити його. Але його воля до боротьби за успіх є ще й нині така сама вперта, як і на початку його діяльності. Ще й тепер він нікому не доірає наглядати за кладкою бетону або за якоюсь іншою деталлю робіт. Практичний, як селянин, він не має повного довіря ні до кого і веде роботи методами, що їх молодша генерація вважає за віджиті, архаїчні.

— Мої обави, ви питаєте? Всі вони у мене в голові, — мавляє він гордовито.

Швейцер розгортає їх у роботі день за днем, приводячи до нестями тих, що хотіли б бачити на папері схему конструкції в цілому.

Доктор Швейцер не надає великого значення продуктивності в роботі, тій продуктивності, яка посідає тепер таке почесне місце в усіх ділянках нашого життя.

Доктор Швейцер проголошує інші цінності: впертість у роботі, любов до роботи. Ці дві якості, на його думку, мусять давати блискучі успіхи. Він сам з любов'ю видається праці, яка має кінець-кінцем одну мету — лікування хворих, добробут тубільного населення, і хоче своїм власним прикладом прищепити неграм згадані вище цінності.

Не дуже прихильно ставиться доктор Швейцер до різних технічних удосконалень, які зменшують напругу м'язів, скорочують час роботи:

— Чому обов'язково треба застосовувати екскаватор і механічні мішалки бетону, коли вживання їх дасть лише зменшення часу роботи, але одночасно зменшувати час для вправ над волею одержати добрі результати?

Він хоче, щоб чорні привчилися шанувати роботу та її наслідки, бо це викличе в них почуття пошани до власної

особи. Найбільше турбує її нервує доктора Швейцера надто велика повільність цього процесу.

Хто переможе? Чи чорні, психічно сформовані впродовж тисячоліть жажом перед невблаганними природними чинниками і покорені ними, чи пристрасна 85-літня людина? Тяжкий двобій!

Сьогодні від Ламбарени до Європи не треба подорожувати цілі місяці; досить 19 годин, щоб прилетіти з неї на аеродром Парижа. Незайманий ліс зникає, у багатьох місцях його шукають нафти, знаходять її і експлуатують.

Щодо шпиталю, то справа нині не в підкоренні праці, що давніше виростав буквально на очах на місцях, шойно очищених, і не в голоді, що часто загрожувало існуванню шпиталю через брак ресурсів. Це все минуло. Нині не справа в бюджеті, що зростає не щодня, а щогодини, в міру збільшення персоналу і зростання будівництва та інших невідкладних потреб.

Поволі шпиталь модернізується. Принцип окремих хатенок залишається далі в силі, як було і сорок років тому. Але головні лікарські будови в Ламбарені мають уже електричне устаткування. А це зовсім недавно доктор Швейцер оперував при газовій лампі. Медикаменти прибувають новітні, що до їх вживання звикли молоді ламбаренські лікарі.

Шпиталь має першорядні апарати радіографії, радіо скопії, радіотерапії; з ними працюють уже з 1954 року Електромашини подають світло в різного роду зали. Щедрий дарунок князя Ренє III Монакського дозволив закінчити хірургічне устаткування.

Чого можна чекати в близькому майбутньому стосовно шпиталю Ламбарени? Лепрозорії збудовано з міцного матеріалу — вони залишається в доброму стані досить довгий час. Але головній частині шпиталю загрожувє руйнація. Отже, знову постає питання перебування. Тридцять років в екваторіальному кліматі — це занадто тривалий час. По кількох роках шпиталь буде реконструйовано. А всі матеріали такі дорогі. Швейцер не закриває очей на труднощі ведення справи, справи всього його життя. Бюджет переобтяжений. У 1945 році він писав:

«Провалити шпиталь у майбутньому буде дедалі трудніше. Можна навіть запитати себе, чи матимемо ми що можливість, якщо взяти до уваги велике і необліковне збільшення, що панує повсюди».

Нобелівська премія і дари, які надходять з усього світу, — це лише мала частина видатків такого значного лікарського закладу, яким є шпиталь Ламбарена. В одній розмові під час свого короткого перебування коло дружини в Ельзасі Швейцер висловився так:

— Коли я роздумую над тим, що я зміг би реалізувати

сам, то роблюся досить скромним. Я повністю здаю собі справу, наскільки допустили мені різноманітні обставини. Якби я мусив знову попустити в рух ту саму справу, ледве чи зміг би я створити все в інших обставинах, та й обставини не були б тими самими.

— Я міг виконати мою роботу завдяки виданості моїх помічників — лікарів та сестер-жалібниць, завдяки допомозі моїх друзів. Якщо я міг розширити мою працю згідно з вимогами часу та обставин, то виключно тому, що я мав друзів у цілому світі, які своїми дарами підтримували дедалі більші суми моїх лікарів.

— А я, по суті, вніс лише свою впертість. Ніколи не було в мене на думці, що я роблю щось екстраординарне — я мав лише почуття, що я був той, кому допомагали і який через цю допомогу зміг виконати свою справу. І я влячаний Богові, бо почуваю себе ніби упривілейованим. І в цьому почутті я знаходжу силу триматися, не вважаючи на втому.

Отже, Швейцер відчуває, що не пропав дарма роки аскетизму і пристрасної праці серед ворожої природи, без життєвих радощів, серед навали різноманітних труднощів.

Самовіддану працю Швейцера, його моральні і філантропічні якості оцінив весь світ. Його калітні праця в Ламбарені, де доктор веде життя святого з єдиним бажанням служити хворим, дала йому в 1952 році Нобелівську премію миру. На одному з засідань французької національної асамблеї було прийнято таку резолюцію:

«Національна асамблея висловлює докторові Швейцеру свою пошану і подяку і пропонує урядові занести його ім'я до ряду тих, хто вляє собою приклад самовідданості та самозречення, — цьому є доказом усе його життя».

Під час однієї подорожі Швейцера в Європу його було запрошено до Лондона. Літня людина з обличчям, укритим глибокими зморшками, вдягнена в старенєє пальто, підійшла до бічного входу Букінгемського палацу. Вартові віддали їй військову честь.

На доктора Швейцера — це був він — чекала королева Єлизавета. На його наполегливе прохання його було прийнято без приписаних церемоній, у невеликому салоні палацу. Королева Єлизавета навіть нагородила його британським Орденом за заслуги. Колишній президент США Ейзенхауер одержав цей орден після закінчення Другої світової війни, а серед 23 інших осіб, нагороджених цим орденом, бачимо Уїнстона Черчілля, кількох воєнних героїв, поета Джона Мазеф'єлда, композитора Ральфа Вільямса, маляра Жильберта Мюре.

По приїзді доктора Швейцера в Лондон йому було запропоновано зупинитися у великому і дорогому готелі. Але доктор поїхав до свого ельзаського друга, Емілія Метлера,

власника скромного чайного салону в бідному кварталі в Вестмінстерським собором.

Напередодні його прийняття королевою його було запрошено на один концерт. Скромний, як і завжди, доктор Швейцер чекав на початок концерту, щоб непомітно пройти у відведену для нього ложу і забитися в найдавший і найтемішій її куток.

Він уперто відмовлявся підійти до краю ложі, коли публіка почала вигукувати його ім'я і аплодувати. Замість цього він попрохав дозволу подивитися на великий орган Після концерту, коли публіка вже вишшла, Швейцер у супроводі конструктора цього органа, Ральфа Даунса, сів на місце органіста і перед кількома здивованими сторожами грав Баха і Відора.

На інтерв'ю Швейцер не згодився, відповівши, що не має часу: перед своїм від'їздом у Ламбарену він повинен ще купити багато медикаментів та інструментів, а також мусить довести працю з виправленням своїх рукописів.

На честь Швейцера драматург Джилберт Гесброн написав п'єсу під назвою: «Вже північ, докторе Швейцер». П'єса була поставлена в театрі «Атене» в Парижі.

Швейцер — один з авторитетних знавців музики Баха. Також знавець Гете. Знавців Гете і Баха не так то вже мало. Але звичайно ці люди далекі від практичної діяльності. Швейцер, знавець Баха і Гете, — не самотній естет. Він день-у-день на узліссі габонської луші лікує тубільців від сонної і слонової хвороби, маларії, пранші, лепри.

Основою його філософії є мораль. Він пише: «Занурений у думки, сидів я на палубі баржі, намагаючись знайти основне і загальне поняття моральності, — те, чого я не зміг відкрити в жодній філософії.

Я писав, сторінка за сторінкою, незв'язні фрази, намагаючись зосередитись над проблемою. І лише на третій день, увечері, в той момент, коли ми пробивалися через стадо гіпопотамів, несподівано мій мозок пронизали слова:

«Повага до живого! До життя!»

Залізні двері піднялися! Стежка крізь чагарі відкрилася! Я знайшов мій шлях до ідеї, яка була одночасно і ствердженням миру та життя, і моральним вченням.

Моральне вчення, — пише далі Швейцер, — є ніщо інше, як повага до життя. Добро полягає в підтримуванні й закріпленні життя, а знищення життя, заподіяння шкоди життю є зло».

Ця повага до життя, за концепцією Швейцера, мусить бути діяльною, активною.

«Не може вчений жити лише для науки, навіть якби він, живучи для неї, і був корисним для суспільства».

«Не може митець існувати лише для свого мистецтва,

навіть коли він приносить натхнення багатьом своїм товаришам. Повага до життя вимагає від усіх жертвувати частину свого власного життя для життя інших».

Такий світогляд, здавалося б, мусив би привести до «спрошення», вульгаризації індивідуума. Але Швейцер при своїй щоденній роботі для негрів не відмовляється ні від Баха, ні від Гете.

Дальші філософські ідеї Швейцера виглядають так:

«Цивілізацію я визначаю як духовний і матеріальний прогрес у супроводі морального розвитку окремої особи і всього людства.

Все, що ви одержали в більшій мірі, ніж інші, стосовно цюров'я, здібності, здатності до успішної дії, приємних умов дитинства, гармонійного родинного життя, — все це ви не маєте права приймати, як щось вам приналежне само собою. В обмін ви мусите принести також пожертву — частину вашого життя для життя іншого.

Талант, виключно сприятливі умови життя не є благом, що само собою розуміється. Вони повинні бути оплачені офірами для іншого життя.

Але людина має й основні, фундаментальні права».

Ось ці права за Швейцером:

«По-перше, право на життя; по-друге, право на свободу пересування; по-третє, право на землю та надра і право користуватися ними; по-четверте, свобода праці та обміну; по-п'яте, право на судову справедливість; по-шосте, право жити серед природної національної організації; по-сьоме, право на освіту».

В 1927 році Швейцер збудував у своєму селі в Ельзасі дім — простий, ясний, понад шляхом. Кожний, хто хоче, може бути прийнятий у нього, коли Швейцер буває там, може приєднатися до його світлого і простого життя. Молодь, не зорієнтована в складних проблемах сучасності, очищується в промінні цієї людини.

— Тут дивляться вгору, почувають подих ідеалу, величі, духовності — любов і пошану до Людини, до Життя, — кажуть відвідувачі.

Повага до всього існуючого і жалість до тих, що страждають, — девіз життя Швейцера.

Іноді його охоплює журба і туга, — можливо, за культурним життям. Одного разу, стомлений, він промовив:

— Яким треба бути дурнем, щоб приїхати сюди лікувати всіх вас, дикунів!

А чорний, який був недалеко від нього, відповів:

— Так, докторе, тут, на землі ви — великий дурень. Але на небі — цілком інакше.

НАЦІОНАЛЬНЕ ТА ІНТЕРНАЦІОНАЛЬНЕ В МИСТЕЦТВІ



КРЕСЛЯЮЧИ певні мистецькі явища, ми час-сто-густо вживаємо виразів «національне мистецтво» або «інтернаціональне мистецтво», «національний стиль» або «інтернаціональний стиль». Самі по собі вирази «національний», «інтернаціональний» — нічого не означають, це лише умовні надліпки, якими зручно послуговувалися для окреслення того чи іншого мистецького явища.

В певні періоди світової історії провідна роль на арені світового мистецтва дуже часто належала якомусь одному народові, одній нації.

Щоб досягнути такої ролі у світовому мистецтві — потріб-но було мати щось більше, ніж просто «національний харак-тер», «національну традицію», національні особливості».

Кожний народ має, так би мовити, свою душу і своє особливе, тільки йому притаманне світосприймання. Одні народи характеризують почуття зрівноваженості та спокою, прагнення гармонії в усіх галузях життя та мистецтва, гли-боке відчуття краси в її найбільш досконалих проявах, люб-бов до природи та мудрість спостереження, радість та пов-нота життя.

Стаття відомого архітектора і знавця мистецтва **Є. Блакитного**, що живе і працює в Америці, в першу чергу репрезентує погляд Художника. Робота, по суті, є невеличкою порівняльною історією європейської художньої культури. Автор протиставляє дві лінії, два початки в житті народу — «аполлонівський» та «діонісійський», класичний і романтичний, «етос» і «патос». Дослідник дивить-ся на європейське мистецтво як на постійну боротьбу і єдність протилежностей, що характерна «для всіх епох, для всіх країн і для всіх галузей мистецтва».

Блакитний твердить: «...крайній фанатизм у напруженій вузьконаціональній мистецтва призводить до безплідності, зубожіння і вузької провінційності. Та-ва — призводить до плоскої безколерової одноманітності, яловості». Ця те-райської культури лежать у сфері інтеграції в європейській простір та модер-ної інтерпретації національно-культурної спадщини.

Дослідження подається за публікацією: Блакитний Є. *Національне та інтернаціональне в мистецтві* // Нотатки з мистецтва (Філадельфія). — 1972. — № 12.

Публікацію підготувала Н. Кривда.

Для інших — характерна пристрась, неспокій, що не допускають радості життя та гармонії. Їх фанатично-при-страсна, романтична та містична душа, грубий натуралізм світосприймання повні трагізму та нетерпимості до всьо-го, що виходить поза рами їхнього світовідчуття.

Ніше окреслював це термінами «аполлонівський» та «діонісійський» початок у житті народу або «мудра спів-мірність» чи «пристрасна безмірність».

Наша доба дала їм умовнозагальну назву «класицизм» або «романтизм».

Та ще в добу Перікла греки першими встановили ці два ігасемно протилежні напрямки в житті народів і в розвит-ковій мистецтва, назвавши їх «етос» та «патос».

За окресленням греків, «етос» має на увазі «речі в со-бі» — такі, як вони є в ідеалі.

«Патос» має на увазі лише «мінливий прояв речей» — так, як вони уявляються нашим почуттям.

Точніше: для греків «етос» означає ясний спокій душі, мудрість самоопанування або, як казав Платон, «найкра-нцу частину душі, яка схильна довіряться мірі та числу».

«Етос» нехтує характерні «індивідуальні» риси живих людей так само, як і їх випадкові настрої та дії. Натомість, синтезуючи найкращі елементи людської душі і краси, створює свій ідеал краси з досконаліми, як він вірить, пропорціями, не проминальними та незмінними в часі цінностями.

«Патос» «світлому спокоюєві душі» протиставляє «збу-жненість і пристрась», «мудрості самоопанування» — люд-ське страждання, «ідеалізові» — натуралізм з усіма його потворними особливостями, «ідеї досконалого типу» — ідею індивідуального характеру, «ідеї незмінності в часі» — ідею росту та еволюції. Загальним, усталеним нормам та прави-лам і типовим рисам — приватні особливості та різниці.

«Етос» та «патос» — ці два протилежні поняття, створені античними греками для окреслення життя та мистецтва, являють собою вічну антитезу характеру для всіх епох, для всіх країн і для всіх галузей мистецтва.

Та хоч ці терміни звучать іноді не досить визначено та чітко, проте вони досить точні для визначення головних та постійних факторів у розвиткові мистецтва в усіх його складних явищах, якщо ці явища взагалі можна точно окрес-лити.

Розглядаючи сучасну історію мистецтва, можна з певні-стю ствердити, що, починаючи від доби Ренесансу, в Європі провідна роль у розвиткові світового мистецтва на-лежала двом народам, а саме Італії та Франції, які по черзі змінювали один одного. Вживаючи грецької терміноло-гії — обидва ці народи були позначені духом «етосу». У

створенні скарбниці мистецтв Західної Європи післяантичної доби головною роль відіграли такі країни, як Італія, Франція, Англія, Німеччина, Нідерланди та Іспанія, але провідна роль завжди належала Італії або Франції.

Геній італійського народу і вся його творча сила в XIV–XVII століттях найбільш виявились у пластичних мистецтвах. Шкаво, що за цей час країна не дала жодного музиканта, який міг би дорівнювати силою творчості архітекторам, майярам чи скульпторам.

В той час, коли країна пишалася такими геніями, як Брунеллескі, Браманте, Палладіо, Вінбола, Леонардо да Вінчі, Рафаель, Джотто, Чімабуе, Тіціан, Боттічеллі, Мікеланджело, Донателло та ін. — музикальна бідність Італії була така велика, що княжі двори примушені були висувати музикантів з Нідерландів або з Бургундії. Саме ними був створений національний італійський мадригал та багатоголосний стиль венеційських пісень. Явище дуже цікаве, якщо взяти до уваги, що багатобардований музично італійський народ завжди любив музику, грав та співав, а особливо в добу Ренесансу її любили майстри пластичних мистецтв.

Та на той час в Італії не знайшлося своїх талантів та сил для розвитку музики, творча діяльність яких дорівнювала б творчій діяльності майстрів пластичних мистецтв.

І це шляхом зрозуміло. Музика — мистецтво суто суб'єктивне. Протягом 120—130 років, доки тривав розвиток пластичних мистецтв, Італія не мала своїх видатних музикантів. Лише під кінець Ренесансу в Італії з'являється найбільший італійський композитор Палестрина (1524—1594). В той час, як два найбільші італійські архітектори Палладіо та Вінбола і скульптор Мікеланджело починали нову добу бароко, Палестрина доводить поліфонічну музику до блискучого апогея і саме закінчує добу Ренесансу. Пізніше Італії належить першість у створенні основних елементів симфонічної та камерної музики — канцени, камерної сонати, церковної сонати і токати. Італія також мала вирішальну роль у створенні пізніших форм сонати, а також інструментальної музики. Чому ж Італія відійшла від музики в середині XVIII століття? Причини лежать у зміні характеру нової музики. Ця нова романтична інструментальна музика вміщувала в своєму характері щось, що виходило за межі простого відчуття та простого розуму, щось невизначене, що не могло бути виявлене в ясних та недвозначно окреслених словах, що не відповідало духові етосу — духові італійського світовідчуття.

Становище кардинально змінилось за смертю Мікеланджело в 1564 році, коли майже раптово починається швидкий занепад в архітектурі, малярстві та скульптурі.

Протягом кількох десятиліть пройшов корінний злам, і фламандські малярі Рубенс, Гальс і Рембрандт уже набагато перевершують своїх італійських сучасників. Саме в цей час нідерландська музика занепадає, та першість переходить до Італії, що тримає її аж до появи Моцарта.

Чим пояснити, що геній італійського народу найповніше виявився в розвиткові пластичних мистецтв (архітектури, скульптури, малярства)?

Безперечно, світовідчуття і світосприймання італійського народу було позначено духом «етосу». Природне почуття рівноваги, гармонії та краси, які уявлялися душі італійського народу в їх ідеалі, — незмінне та вічне в часі.

Італія створює гармонійний класичний ренесанс та пишне оргіастичне бароко.

Але італійський ренесанс ніколи не перетворювався в блідий, нежиттєвий, задублений академічний стиль, а оргіастичне бароко, навіть у період найбуйнішого розвитку, завжди зберігало латинський дух співмірності, досконалість форми та чуттєву красу, лише зрідка і ненадовго прориваючись за межу співмірності.

Франція була лідером у розвиткові динамічних стилів. Нею був створений повний динаміки готичний стиль. Та все-таки статичні сили Франції завжди були сильніші від динамічних та вміли їх подавляти.

Слово «смак», без якого французька критика не може обійтися, — завжди означало стриманість, гармонійну рівновагу та ясність. Знову перемагає тривалий дух «етосу».

Франція всіма силами протривала запровадження італійського бароко та успішно стримувалася від великих перебільшень, всякої надмірності, навіть коли їх вимагав стиль.

Франція — країна шкіл та Академій, але вона також країна революцій та зухвалих еретиків.

Французи протиславили мріям та туманним маревам докази холодного неможлимого глуму, а при тому вміли перехитрити свою власну логіку, якщо вона загрожувала знищити творіння їх власної фантазії.

Франція, при всіх своїх ексцесах та екстравагантностях, завжди вміла зберігати почуття міри, хоч під її холодним класицизмом палало гаряче полум'я духу романтики.

Рівновага французької культури ніколи не спочивала на принципі «золотої середини». Навпаки, вона була основана на синтезі активних протидіючих сил. Тільки завдяки цій зрівноваженості Франція завжди була головним центром західної думки.

Лише протягом двох століть, від 1430 до 1640 року, перше місце в мистецтві належало Італії: та вже в середині цього періоду французи починають відвоювати пер-

ість, і наступні два з половиною століття, аж до нашого часу, в загальному проходять під французькою зверхністю.

Царські двори всієї Європи брали приклад з Версаля. Боротьба «третього стану» проти аристократії почалася в Парижі. Всі передові ідеї в політиці, економіці, в природознавчих науках і в мистецтві — перш за все були формальовані у Франції.

Нова архітектура — народилася у Франції, як і жіноча мода.

Маляри з усього світу з'їздилися до Франції учитися у Давида та Енгра, Коро і Мане, Сезанна, Матісса й Пікассо. Так само в літературі. Ні одна література не була настільки «модерною» в своїх проблемах, настільки сміливою у своїх рішеннях, настільки досконалою у своєму стилі.

* * *

Народи Європи, що стояли під знаком «патосу», не мали змоги довго блискіти на авансцені світового мистецтва. Роль їх була короткотривала.

Така була роль Німеччини в період розвитку романського мистецтва, а в музиці — в період розвитку романтики. Фландрія грала роль в архітектурі наприкінці «полум'яного стилю» пізньої готики та в малярстві доби бароко.

Німеччина дала нам велику кількість першорядних майстрів в усіх галузях мистецтва, однак ніхто з них, за винятком музик кінця XVIII століття, не грав видатної міжнародної ролі в мистецтві.

В силу національного характеру німців і як наслідок неремоги «патосу» в німецькому мистецтві краще, що є в ньому, — це справді висококультивоване народне мистецтво.

В той час, як «етос» та гуманізм мають зверхнаціональне коріння, — «патос» закоріненний у народних традиціях.

Мальовничі ратуші з їх високими фронтами беруть початок від селянських хат, а скульптура південнонімецького бароко — від місцевого мистецтва дерев'яної різьби.

Народне мистецтво завжди консервативне, не терпить зовнішніх впливів і не надається на експорт.

Саме завдяки цьому мистецтво Німеччини було провінційним — мало «бюргерський» характер, і ні один з німецьких національних стилів не проклав собі дороги до Франції, Італії чи Іспанії.

Більше того. Провінційний характер німецького мистецтва стримував Німеччину від сприймання впливу мистецьких стилів великого міжнародного світу, що походило від Італії, то від Франції, то від Іспанії: навіть ті чужі стилі, які настільки відповідали національному духові та потребам німців і які стали пізніше вкватитися німецьки-

ми, проникають до Німеччини з великими труднощами і аж на ціле століття пізніше свого початкового розвитку у Франції, як, наприклад, — готична архітектура, ліцарська поезія та музика.

Іспанію та її народ характеризували своєрідна суміш мистики з грубим натуралізмом, що не допускали радості життя та гармонії.

Фанатично-пристрасній душі іспанця було зовсім чуже почуття ясного спокою та гармонії. Впливи «етосу» майже не торкнулися цієї країни, та зате стиль «патосу» розвинувся в Іспанії до крайніх меж, які решті Європи незнані.

Архітектура, в протизагу італійської стриманості, характеризується розпушеністю декоративного стилю. Собори, замість звичайних трьох поздовжніх нав, досягають п'яти або семи, як у Севільї чи Сарагосі.

Пломенюча готика та бароко своєю пристрасністю та безмірною пишнотою перевершують усі знані європейські зразки.

У скульптурі й малярстві ми бачимо ту саму надмірність та технічну й естетичну вишуканість.

Іспанська музика, хоч і досягає високого розвитку, проте вся насичена фольклором, носить характер екзотичності, і це утруднює її експорт в інші країни.

Тут ми підходимо до питання: що ж таке «національне», «інтернаціональне» та «зверхнаціональне» в мистецтві?

Як бачимо з наведених прикладів, нації позначені духом романтики «патосу», визначаються пристрасним ставленням до всього характерного та своєрідного і є схильні перебільшувати чарівність національної самотності як у побуті, так і в своєму власному. В першому випадку це призводить до екзотики, в другому — до фольклору в мистецтві.

Митці, культивуючи народне мистецтво, звертаються до минулого, до міфів, до історії, до минулих стилів минулих століть, які деколи справедливі, а часто-густо безпідставно вважають творчістю своїх духовних предків. Вони підкреслюють усі родові, расові та національні зв'язки, доводячи їх до зарозумілості, нетерпимості й ненависті до всього чужого, а тим самим до обмеженості.

Так, Вагнер хвалився, що в Байройтї створив німецьке мистецтво, на що Клод Дебюссї відповідав, що після свого імені завжди ставить — «французький музикант».

Звичайно, говорячи про створення ним німецького мистецтва, Вагнер перебільшував. Просто, нова романтична інструментальна музика мала в собі щось таке невизначене, що виходило за межі простого сприймання і розуму, що не вловлювалося духом та не могло бути висловлене в ясных, простих словах.

Саме невловний зміст цієї музики Шуман називав «романтикою в собі», а поет Ваккенродер — «містцтвом містцтв». Саме через те, що вихід за межі відчуття протиріччів духові Італії, а вихід за межі сприйняття розумом був несприйнятливий для Франції, а незрозумілість і неясність була їм обом чужа, романтична інструментальна музика на той час могла бути репрезентована лише однією Німеччиною.

Так проявився вічний дуалізм містцтва — його остання полярність — нація проти людства.

Етос, як уже зазначалося на початку, прагне первообрізів, досконалості, постійності.

За всіма різницями й особливостями націй і рас ми бачити їхню спільність, і він підкреслює основну єдність усього людства.

В етосі закорінені гуманізм. Його прихильники не задовольняються тим, щоб бути громадянами своєї країни, вони хочуть бути «громадянами світу», як називав себе Й. В. Гете.

Глюк у 1773 році говорив про створення стилю в музиці, що охопив би всі нації та знишив усі «нікчемні різниці поміж національними стилями».

Дванадцять років пізніше француз Поль де Шабанон, прославляючи значення Глюка, вперше назвав музику «універсальною мовою нашого континенту», а поет Вільгельм Гайнц в своїх музичних діалогах вітав музику, як «загальну мову, однаково зрозумілу ірокезам як і італійцям».

Саме в ті десятиліття, коли так підкреслювалося загальновесвітнє значення музики, виникло класичне містцтво. Воно було настільки міжнародне, що його батьківщину важко встановити, бо важко відшукувати якийсь «італійський дух» у Канові, «німецький» — у Шадові або «данський» — у Торвальдсені. Це містцтво було позначене духом етосу, який на цей час переміг усі раси й нації.

Підсумовуючи, можна ствердити, що крайній фанатизм у напрямі вузьконаціонального містцтва призводить до безлілдіності, зубожіння і вузької провінційності. Такий самий фанатизм у бік інтернаціонального чи зверхнаціонального містцтва — призводить до пласкої безколірорвової одноманітності, яловості. Насправді, національне та інтернаціональне тісно між собою пов'язані й одне одного доповнюють.

Світовідчуття, світосприйманню кожного народу притаманні риси, що є спільні і для інших народів. Коли ці спільні риси з найбільшою силою і повнотою виявляють себе в житті якогось народу, в його містцтві, — тоді це містцтво набирає значення міжнародного — починає но-

сити характер інтернаціональний, хоч воно і не позбавлене національної самотунності.

Спроби на початку нашого століття створити інтернаціональне містцтво — ні до чого не привели. Маю на увазі так зване «модерне», або «абстрактне містцтво», що сьогодні виролилося в нудну й пласку одноманітність, у безплідне штукарство.

Народившись у боротьбі з академізмом і як реакція проти романтизму, воно саме дуже швидко перетворилося в своєрідний «закостенілий академізм». Сама по собі, будучи виявом крайнього індивідуалізму, «абстракція» не змогла прокласти дороги в життя, пустили в ньому коріння і стала у висліді лише здобутком снубів.

Підсвідомо — сучасне абстрактне містцтво є носієм тих самих хиб, які закорінені в містцтві романтизму, в містцтві «патосу» і проти якого воно підняло свій бунт.

Сучасний абстракційний мітець або відкидає реальний світ, або сприймає його так, як він уявляється його почуттям — тобто сприймає лише його мінливі прояви або творить свій власний містцтвський світ, який він вважає за світ містцтвської реальності.

Політична та економічна нестабільність сучасного світу, жорстокі війни й революції, винищення цілих народів — потрясли і змінили всі основи духовного життя народів, знищили моральні основи людства і призвели до духовного кризи.

В цій загальній атмосфері духовного занепаду, коли й сама людина перетворилася в якусь «абстракцію», коли ще виявство окремої людини розглядається як трагедія, але ибвство мільйонів людей і винищення цілих народів (у СССР) — сприймається лише як статистика, нікого не хвилює і завтра забувається — крайній індивідуалізм та суб'єктивізм стають основою світосприймання сучасної людини — спустошеної, голої і беззахисної в цьому спустошеному, жорстокому, повному грубого натуралізму, порожньому й трагічному світі.

Саме це і обумовлює спустошеність, холодну порожнечу, одноманітність і мертво безплідність сучасного модерного «абстрактного містцтва», його зовсім безнадійні спроби протягом півстоліття досягнути зрозуміння і визнання та пустили коріння в життя.

Неспроможність абстрактного малярства, скульптури (не говорячи вже про музику) пустили ці коріння в життя зовсім не свідчать про брак майстрів і майстерності. В цьому невинні ні малярі, ні скульптори, ні композитори, як також відсутність чи брак розуміння до них. Причина в добі, в її перехідному характері й у крайньому індивідуалізмі та суб'єктивізмі абстрактного містцтва.

Мало хто знає (а світ замовчує), що батьківщиною абстрактного мистецтва була Україна, а згодом Голландія. Зародився цей рух десь на початку 10-их років нашої століття. Засновниками і носіями цього руху були нарешті або виховані на Україні такі митці, як Казимир Малевич (народився 1878 року в Києві), Василь Кандінський (народився 1886 року в Москві — вчився та ріс в Одесі), Михайло Ларіонів (народився 1881 року в Тирасполі — вчився в Одесі), Сося Терк (народилася 1886 року на Україні — пізніше дружина відомого французького маляра Делоне), Родченко й інші.

У Голландії цей рух репрезентували Мондріан і «Ді Сігль Мовемент» (Ван Десбург, Ван Дерлек). Проте інспіратором та найбільш визначним представником цього руху був Малевич. Знаменитий «Чорний квадрат на білому тлі», виставлений Малевичем наприкінці 1913 року, його маніфест «супрематизму», опублікований у 1915 році, та «Чорний квадрат на білому тлі», виставлений у 1919 році (що сьогодні знаходиться в Музеї модерного мистецтва в Нью-Йорку, куди Малевич згодом переїхав), — поклали початок абстрактного мистецтва, спричинили до створення конструктивізму (Татлін) і безпредметного мистецтва (Родченко) та групи таких послідовників, як Кандінський, Ларіонів, Гончарова, Лісницький й інші.

Започатковуючи абстрактне мистецтво, Малевич, проте, передбачав його нежиттєвість і казав, що, остаточно, абстрактно-безпредметне мистецтво мусить знову неминуче перетворитись у предметне, яке буде збагачене новими досягненнями в галузі композиції і малярської техніки, набутими в абстрактному мистецтві.

Швидко повернувшись в Україну та в Росію, але не знайшовши при тоталітарному режимові сприятливих обставин для розвитку, цей рух в особі таких його представників, як Малевич, Кандінський, Лісницький та інші, експортується в Німеччину, в «Баугауз», звідки поширюється в інші країни Європи й за океан. Ларіонів, Гончарова, Сося Терк, Певзнер виїждять до Парижа, Габо — до Берліна.

Чому абстрактне мистецтво могло народитись на Україні? Відповідь у першу чергу треба шукати в глибоко закорінених на Україні традиціях середземноморської культури, спочатку еллінської, а потім візантійської, під впливом яких вона перебувала довгі століття.

Адже візантійське мистецтво само по собі вже було абстрактним. Починаючи від церковного малярства, ікони — його традиції сягали аж у глибину української народної творчості, народного орнаменту. Другим важливим фактором була боротьба з закостенілістю і догматизмом росій-

ського офіційного мистецтва й культури. Нарешті, третім фактором була дуалістичність української духовності, українського світовідчуття, що одночасно були позначені і духом етосу, і духом патосу. Сила української духовності (як, наприклад, філософії) та її життєздатність полягає в тому, що вона сама з собою бореться і сама себе заперечує.

Те, що виношувалося народом століттями, мусило за сприятливих обставин знайти свій вивяз назовні. Такими сприятливими обставинами були передреволюційні та революційні роки, коли українська духовність на короткий час здобувши свободу, могла себе проявити в усю свою широчінь і в усій своїй повноті й глибині.

Саме в цей час і народилося на Україні абстрактне мистецтво поруч з іншими мистецькими течіями. В цей короткий час з надр українського народу вийшла ціла плеяда блискучих митців. Україна виходила на авансцену світового мистецтва. І хто знає, чи не судилося би їй грати сьогодні домінуючу роль у світовому мистецтві, якби не традиційна політика Москви, що — починаючи від Петра I — пильно стежила за духовним і культурним розвитком України та систематично винищувала всі провідні інтелектуальні, мистецькі й прогресивні сили народу.

Будучи прямим спадкоємцем цієї політики, новий московський режим, окупувавши Україну, нещадно розправився з новим мистецьким рухом, його різноманітними течіями (згадати тут, напр., Бойчука з його нововізантинізмом), фізично винищуючи його творців.

Та невеличка трупка митців, а серед неї й творців абстрактного мистецтва, що їй вчасно пощастило вислизнути за кордон і тим уникнути фізичного знищення, — експортувала цей рух у широкий світ, здобула інтернаціональне визнання і стала в авангарді світового мистецтва.

З історії сучасного світового мистецтва вже неможливо викреслити такі імена, як Малевич, Архипенко, Кандінський, Андрієнко-Нечитайло, Грищенко, Лісницький, Родченко і багато інших. Їх творчість, що зроста на ґрунті української духовності, української культури, сьогодні належить шлому світові. Так національне знову поєдналося з інтернаціональним.



ТРАГЕДІЯ МИКОЛИ ХВИЛЬОВОГО

Історію творять видатні історичні особистості: вони, як актори, грають свої ролі. Цікаво приглядатися до їхньої індивідуальної гри на історичній сцені.

З листа українського історика Юрія Бадяма

1. СЛОВО ПЕРЕД ЗАВІСОЮ

Життєвий і творчий шлях Миколи Хвильового склався драмою. Розвитком подій і боротьбою героя драма переросла в трагедію. Трагедія Хвильового нерозривно й органічно пов'язана з історичною драмою України, з трагедією українського народу. Самогубство Миколи Хвильового 13 травня 1933 р. було одним з епізодів трагічних подій

Є постаті в українській культурі, які як магніт притягують до себе увагу нації навіть через десятиліття після своєї смерті. Прозаїк Микола Хвильовий — трагічний, суперечливий, надзвичайно талановитий. «Як Тичина «Сосянки» кларнетів», так Хвильовий «Синіх етюдів» та «Арабесок» є в мірліди за галицькоєвропейським його світовим) — явищами, либонь, без прецеденту, так в далішній ході нашого культурного процесу Відродження такого ж порядку явищами прийшли Курбас — в театрі, Яновський — в романі, Куліш — в драматургії, Довженко — в кіно. Це є *Вершини*, як дотепер, досягнення нації (враховуючи, очевидно, Нарбута й Леонтовича) в мистецтві, якими наш народ і наша Батьківщина переступили національну границю», — напіше поет Маланок про прозаїка Хвильового у 1948 році. Вершинність Хвильового, суверенність його життя і творчості, його боротьба проти психологічного комплексу рабства, «рабства спеціально українського» (Маланок) вабить і знавців літератури, і пересічних читачів по сьогодні. В 1983 році відомий літературознавець, педагог, журналіст Петро Голубенко (р. н. 1907) друкує в часописі «Нові дні» допис під назвою «Трагедія Миколи Хвильового». Як зазначає сам автор, публікація викликана до життя виданням творів Хвильового в еміграції. Хвильовий з його ідеями і думками — наш сучасник, пише Голубенко: «Сьогодні він незримо присутній в лавах борців за національні і людські права українського народу. Його «думки проти течії» з 20-их рр. перекликаються з думками іншодомців нашого часу». Суто історичний інтерес повинна викликати друга частина статті, де Петро Голубенко аналізує погляди «опонентів» Хвильового — Скрипника, Гіркача, комуністів зразка 80-х років ХХ століття. Відхиляючись від літературного аналізу і оцінюючи громадсько-політичне значення творчості Хвильового, автор пише, що самогубство Хвильового в тодішній ситуації повинно сприйматися «як трагічний протест, демонстрація непокорі і заповіт нащадкам». Трагедія і велич Хвильового — це трагедія і велич українського народу, відчуття яку може лише кожний особисто.

Публікується за виданням: **Голубенко П.** *Трагедія Миколи Хвильового* // *Нові дні (Novi dni)*. Український універсальний журнал (Торонто). — 1983. — № 6 (400), 7, 8 (401,402).

Підготовка публікації — Н. Кривда.

1932—1933 років, які виявилися масовим терором Москви в Україні і страхотливим голодом. У цьому зв'язку видання четвертого тому творів Миколи Хвильового має актуальне значення. [...]

Крім цього, громадська і літературна діяльність Миколи Хвильового органічно пов'язана з історичним, політичним і культурним процесом його доби і являє собою велику історико-пізнавальну вартість. Він був, безперечно, тією особистістю, яка стає речником народу, впливає на громадську думку і грає в історії свого народу історичну роль. Приглядатися до його гри на історичній сцені не тільки цікаво, а й повчально. Літературна спадщина Хвильового кидає яскраве світло на політичні і культурні взаємини України з Москвою. Основні проблеми цих взаємин не тільки не втратили гостроти, а набрали ще більшої в наш час. Це робить Хвильового з його ідеями і думками нашим сучасником. Сьогодні він незримо присутній у лавах борців за національні і людські права українського народу. Його «думки проти течії» з 20-их рр. переликаються з думками іншодомців нашого часу.

Життєвий і творчий шлях Миколи Хвильового складний і суперечливий у такій же мірі, як складною й суперечливою була діяльність в Україні в його добу в зустрічі і сутячій лних революцій — української національної і російської жовтневої в ідеологічному її оформленні більшовизму. Хвильовий сформувалася ідейно в добу українського національного відродження, але після воєнної поразки Української Народної Республіки і окупації України більшовиками вступив до Комуністичної партії більшовиків, щоб брати активну участь у революційних подіях свого часу в Україні. Сприяла цьому тодішня ленінська національна політика з її гаслами права народів на самоозначення аж до відокремлення і утворення самостійних національних держав. Згідно з цим гаслом і беручи до уваги національне відродження України після лютневий революції в російській імперії, новий більшовицький уряд Леніна в Петрограді у грудні 1917 р. іменем «совета народних комісарів» визнав Народну Українську Республіку і її право цілком відокремитися від Росії. Але водночас Рада Народних Комісарів своїм ультиматумом за підписом Леніна і Л. Троцького оголосила війну визнаній Українській Народній Республіці, обвинувачуючи українську Центральну Раду в тому, що вона, «прикриваючись національними фразами, веде непевну буржуазну політику...».

Жертвою цієї ленінської тактики одною з перших і стала Україна. Трагедія українського народу обумовлена агресивною імперіалістичною політикою Москви щодо України. У цьому зв'язку постає питання співвідповідальності у

цій трагедії українських комуністів, зокрема й Миколи Хвильового [...]. Саме тому питання оцінки Хвильового і визначення його ролі і місця в українській історії набрали такої гостроти [...].

Микола Хвильовий для багатьох наших сучасників і контрверсійною і загадковою постаттю. Загадка Хвильового у складності відповіді на питання, яку позицію займав він у боротьбі двох сил в Україні, чим викликане його самогубство і яке його значення в тодішній історичній ситуації? По-різному сприймалася його громадська і літературна діяльність, не однаковим уявлявся його внутрішній духовний образ, загадковим було його перевтілення в різні ролі, тому часто протилежними були визначення його ідеології і світогляду, еволюції його поглядів. [...]

Переглянувши вступні статті до перших трьох томомаємо враження, що розбіжності в оцінці Хвильового належає вже минулому. Роль Хвильового в українському культурному і літературному процесі оцінена без застереження позитивно. Видавництво «Смолоскип» у передмові до першого тому, пояснюючи потребу видання його творів, відзначає, що для нового покоління нашого часу, якостає в обороні національних прав свого народу, Микола Хвильовий є символом відваги, національної честі й патріотизму. [...]

Головним редактором видання творів Миколи Хвильового є Григорій Костюк [...]. Знаючи Григорія Костюка як безпосереднього свідка діяльності Хвильового, зокрема в останній період його життя і діяльності в літературній організації «Пролітфронт», читач із подвійним зацікавленням сприйняв образ Миколи Хвильового як письменника і як людини... Заключним акордом у зображенні образу Хвильового є слова про значення і внутрішній зміст самогубного пострілу 13 травня 1933 р.: «Демонстративний постріл у скроню 13 травня 1933 р. перекреслив усі попередні вимушені каяття Хвильового й категорично ствердив, що з того моменту його «дух неслюкою», його візійна віра у велике майбутнє його «божественно-незрівнянної країни» почали жити новим власним життям, ім'я якого – безсмертя. У цьому історичне значення трагічного акту 13 травня 1933 р.».

У вищеведеному твердженні є ясна відповідь на питання, які для декого все ще лишаються спірними: хто знищив Хвильового і в кого був постріл 13 травня 1933 р.? А щоб не лишалося сумніву, Григорій Костюк закінчує свою статтю словами Володимира Винниченка, який про самогубствний акт самогубства Хвильового сказав: «Такий спосіб був єдиний у його обставинах: самогубство, са-

могубство як зойк, як пересторога, як демонстрація, як лунг, як заповіт».

Запам'ятаймо ці слова. Вони допоможуть нам глибше розуміти трагедію і велич Миколи Хвильового!».

2. НА АРЕНІ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ

Своєю творчістю і громадською діяльністю Микола Хвильовий є органічним явищем в українському духовному житті і в українській історії. Його твори наповнені всіма паходами української землі, його уява прикута до історичної долі українського народу. Сучасність він розглядає у пов'язанні з історичним минулим України. На цей глибокий історизм і український характер його творчості звертала свою увагу офіційна партійна критика, розглядаючи їх як вияв українського націоналізму. Шодо цього є показовою стаття офіційного речника партії Андрія Хвилі під назвою «Куди ведуть дороги шведських могил», яка була надрукована в журналі «Життя і революція» (1933, чч. 8—9). Це був рік великого, штучно організованого голоду в Україні і самогубства Миколи Хвильового. Це кидася якравне світло не лише на причину і обставини трагічного пострілу Хвильового 13 травня 1933 р., а й на страшний злочин комуністичної Москви щодо українського народу, і вказує, де є джерело і спонуки народовбивчої політики нових спадкоємців імперії.

Андрій Хвиля звертає увагу своїх читачів на цю прикованість Хвильового до історичного минулого України, зокрема на те, що Хвильовий уявою і думкою часто звертався до образу Мазепи і «шведської могили», яка виросла після бою під Полтавою. Ця могила, очевидно, викликала у Хвильового думки, які москоські наглядчі в Україні звичайно називають думками українського націоналізму. Хвиля переказує ці думки такими словами: «Коли б не поразка під Полтавою, то й Україна не була б більшовицькою. Бо, молявся, у 1709 р. під Полтавою (вдруге після Б. Хмельницького) була зроблена ще одна спроба збройною рукою зробити Україну самостійною державою. На думку українських панів-націоналістів, у 1709 р. припинено було державне життя України, яке потім спробувала відновити Центральна Рада, Петлора, гетьман. Ось чому так урочисто згадують українські націоналісти про Мазепу».

Чи не тому ж згадує про Ветлуку Шведську Могили і Микола Хвильовий і чи не є втрача української державності внаслідок воєнної інтервенції російсько-більшовицького уряду Леніна 1918 р. причиною і джерелом всіх лих, яких зазнала Україна після встановлення в ній советського окупаційного режиму? Так міг подумати читач під враженням

статті «Куди ведуть дороги шведських могил». Андрій Хвиля перехоплює цю думку своїх читачів і розкриває, який сенс має звернення Миколи Хвильового до українського минулого. Микола Хвильовий виходить на шведські могили для того, щоб «очима ідей чин могил дивитись на сучасну радянську Україну. І що ж він бачить? Бачить Україну «на глухім шляху», «темне село» бачить, як на обрії «жевріють могили», як над степами України гойдаються шуліки, бачить хуртовину, вітри — якийсь чад, смурбодить по селах і виють собаки по селах, дим. — «над Україною завжди був дим, і вся вона задимилась у повстаннях і задимилась у муках...».

Усе це Андрій Хвиля переповідає цитатами із творів Хвильового, і читач, вражений, мимоволі думає про дійсність 1933 р., коли вили вже не собаки (бо їх поїли), а вили конаючи по селах і містах, мордовані голодом люди. Далі автор статті «Куди ведуть дороги шведських могил» не рекажує погляди Хвильового словами з його творів так «Коли пройшла «синя баталія громадянської війни», в якій мала відродитися Україна, ніщо не змінилось на краєні «Зліли сучі сини революцію», а «лозунги 1917 р. стали фантасмагорією» і матеріалом для спекуляцій». Тоді Хвильовий повернувся обличчям до шведських могил, які нагадують йому той шлях, що пропав під Полтавою 1709 р. — шлях до самостійності України. Але не на те повертається письменник до полтавських подій, щоб сумувати і зітхати над долею України, тільки на те, щоб пригадувати землякам де їм шукати тієї дороги, що нею Україна має вийти на «історичні шляхи». Звідти, з-під Полтави, треба починати «історичні ходи» України».

Що саме так дивився Микола Хвильовий на дійсність в поневоленій Україні, свідчить вся його літературно-мистецька і публіцистична творчість. Про це свідчать і його гасло *«Геть від Москви!»*. Нечуваний в історії масовий терор проти української, національно-мислячої інтелігенції на початку тридцятих років і перехід від політики «українізації» до політики русифікації, штучно організований судовий процес над неіснуючою СВУ, а потім і штучно організований голод для винищення українських селян як основи української нації — усе це взаємно пов'язані частини диявольського плану ліквідації українського народу як нації, і перетворення України на невід'ємну частину Росії. Так розв'язується національне питання в Україні.

Микола Хвильовий згинув у боротьбі проти такої національної політики Москви щодо України і цим назавжди закріпив своє важливе місце в українській історії. У трагедії Миколи Хвильового розкривається історична трагедія України після революції 1917 р.

Прологом драми життя Хвильового стала українська національна революція. Відроджену в революції Україну поет Павло Тичина привітав заклик: «Відчиняйте двері — Наречена йде!». Такою й зустрів і Микола Хвильовий. Образ України-Нареченої, молодої, бо щойно відродженої нації, глибоко увійшов у свідомість письменника і став центральним образом його художніх творів і публіцистики. Це не було лише літературно-естетичне замилування. Надлізлий від своєї національної природи лицарською вдачею, Микола Хвильовий у роки української національної революції став із зброєю в руках на службу своїй Нареченій. Геройно-лицарський ідеал громадської людини був для нього зразком, і він його дотримувався як у своїй літературно-публіцистичній, так і громадській діяльності, скерований на відтворення цих духовних вартостей в українській літературі і в житті України. З юнацьких років обрав свій шлях активного діяча на арені української історії.

З творів Хвильового і його громадської діяльності ясно бачимо, з якого джерела йде пафос його зматань і боротьби. Цим джерелом було духовне піднесення і національна романтика українського відродження, пробудженого в революції 1917 р. В його пам'яті глибоко запали і залишились події української національної революції, і пізніше у своїх творах він згадуватиме, «як гриміла, як народжувалась молода епоха, йшла духмяна романтика і нечутно ходили в боях тіні середньовічних лицарів». Серед тих лицарів був і Микола Хвильовий. Уже тоді виявилась його активна громадська вдача з нахилом до провідництва і тому був ватажком партизанського загону «вільних козаків» Української Народної Республіки під жовто-блакитним прапором на службі українського відродження. Уявляв себе лицарем молодого, відродженої нації — своєї Нареченої і став її лицарем. За неї він підставляв свій важкий щит і боровся своєю романтичною шпагою. Вона була колом його емоцій і роздумів, центром образної системи його художніх творів так само, як пафос українського національного відродження став джерелом його бойових памфлетів. Його молодість збіглася з молодістю його молодого відродженої нації. Неповторний час! *«Пройдуть віки, найдуть свою мужність, пізнають радість і журу твоєї прекрасної землі, відійдуть по древній дорозі в небуття, але ніколи не повториться народження твоєї м'ятежної нареченої. «І я, романтик, закоханий у свою наречену, знову бачу її сірокою, гарчачою юнкою з багрянитою пологою на прострелений скроні. Вона затулила рану жемтом духмяного чебрецю і мчить по ланах часу в безсмертя. Чи наздожену її — своєю сірооку, м'ятежну наречену?»*.

Зав'язкою трагедії Миколи Хвильового стала конфлікт-

на історична ситуація, яка склалася внаслідок агресивної імперіалістичної політики російських більшовиків щодо України. Марксо-ленінська ідеологія більшовизму, у поєднанні з традиційним російським імперіалізмом і великодержавним шовінізмом, стали джерелом великої історичної трагедії українського народу, яка стала трагедією також і Миколи Хвильового. Війна нової більшовицької Росії проти відродженої української держави закінчилась воєнною поразкою Української Народної Республіки. Ленінська національна політика виявилась у тому, що завоювання і окупація України прикривалися «визвольними гаслами» права націй на самозачинення і допомоги російського народу українським робітникам і селянам у боротьбі з буржуазією.

Окупація маскувалася українськими національними назвами, а чужа влада — іменами українських комуністів. Українську державність, здобуту в українській національній революції, не можна вже було скасувати, її замінено українською радянською державою, лишаючи на деякий час навіть стару назву УНР, і лише пізніше прийнято нову назву УРСР. Назву Генерального Секретаріату Української Центральної Ради змінено на Народний Секретаріат більшовицького уряду. Замість «вільних козаків» УНР утворено частини «червоного козацтва». Це було потрібно для закріплення радянської влади в Україні. Пізніше цей тактичний маневр застосовано у формі українізації державного апарату УРСР і в розвитку української культури. Така ситуація у новоствореній УРСР сприяла активізації українських національних сил, які зазнали воєнної поразки. Складлося переконання, що «радянська влада взяла на себе історичні завдання українського народу», себто розбудову української державності і всебічний розвиток української культури. Таке переконання, чи, може, лише таке бажання, висловив навіть Михайло Грушевський, один з головних будівничих Української Народної Республіки, який повернувся із-за кордону. Пізніше Микола Хвильовий також визначить «змішування (отогтоження. — П. Г.) національної політики партії з маєзипнством» як головне джерело націоналістичних ухилів і зокрема як примітний рис у хвильовизму. Про те, що національне питання в ідеології російських більшовиків було питанням лише тактики, а не програми для здійснення — над цим з українського боку ніхто не думав. Була надія і віра в перемогу українського відродження і в радянській державі. Було прагнення здобути ренавш на ідеологічному і культурному фронті. У цьому був головний зміст і пафос українського політичного і культурно-історичного процесу в Україні 1920-х років.

Це дуже швидко помітила пануюча влада РКП в особі

Кагановича та інших наставників, надісланих з Москви в Україну. У самій КП(б)У українські комуністи були в меншості і на них дивилися з підозрою і недовір'ям, як на осіб, заражених українським націоналізмом, і неповновартісних комуністів.

Погляд російських комуністів на процес українського відродження в УРСР 1920-х років висловив відомий у той час проф. С. Ю. Семковський у статті «Марксизм та національна проблема» такими словами:

«Те, що діється зараз на наших очах, як історична необхідність, — піднесення національної культури, повинно мати підтримку з боку того класу, що йому належить майбутнє, — з боку пролетаріат розглядає як могутню підмогою до постанови газети рідною мовою, розвиток науки та мистецтва на національному ґрунті, — усе це пролетаріат розглядає як могутню підмогою до розвитку суспільства. Але пролетаріат не може робити цього предметом свого пафосу, своєї пристрасі, не може оголосити своїм святе святих. Він повинен опанувати зброєю задля зреволюціонування світу, але робити йому це об'єктом своєї пристрасі не слід, бо перед пролетаріатом стоять інші завдання, інші тенденції, що кличуть його до утворення єдиного людства»².

Українські національні сили використали політику «українізації» для розвитку української культури, зробили її «об'єктом» своєї пристрасі, виповнили її пафосом українського відродження. Це швидко було помічено й стало ґрунтом конфлікту, зміст і характер якого визначено в поширеній тоді «теорії боротьби двох культур» у російській і українській модифікациях.

Як визначив Микола Скрипник, тодішній народний комісар освіти в Україні, теорія боротьби двох культур в її російському варіанті виявлялася в таких поглядах:

1. Зменшення значення України як складової частини СРСР. Тлумачення СРСР як ліквідації національних республік.

2. Пропаганда нейтральності партії до процесу розвитку української культури і трактування її як відсталого, селянської, в протилежність російській, «пролетарській». (Насправді нейтральність партії була позірною і виявляла імперську ідеологію російського великодержавного шовінізму. — П. Г.)

3. Прагнення всіма засобами зберегти перевагу російської мови в державному, громадському і культурному житті України.

4. Формальне ставлення до політики українізації. Визнання її лише на словах.

5. Некритичне повторення великодержавних шовіністичних поглядів про так звану ступіність українізації, про

нерозумілу для народу «галицьку мову» і т. д., культуривання цих поглядів всередині партії.

6. Прагнення не провалити політики українізації в місті і серед пролетаріату, обмежуючись лише селом.

7. Роздування окремих викривлень українізації.

Такі погляди Микола Скрипник, на підставі ухвал XII з'їзду партії 1923 р., назвав виявом російського великодержавного шовінізму в лавах партії, що є ухилом від генеральної лінії в національній політиці на Україні. Насправді партія йшла по лінії цього ухилу. Теорію боротьби двох культур висунув не хто інший, як один із секретарів компартії на Україні Дмитро Лебедь. У ній виявився окупаційний характер цієї партії і тенденція закріпити панування великоросійської національності в Україні. Усе це вело до перетворення УРСР на фікцію української радянської державності, чим вона і була від самого початку. Теорія боротьби двох культур в її російському варіанті відбиває в собі імперську ідеологію російського великодержавного шовінізму, скеровану на злиття націй і асиміляцію народів російської імперії.

Боротьба за комунізм у дійсності виявляється боротьбою за реставрацію імперії, що неминуче супроводжувалася боротьбою з національними культурами, а партія перетворилася на «собиранеля земель руських і не руських», як в словився один з героїв роману «Вальдшнепи» Миколи Хвильового. Марксо-ленінська фразеологія нібито «пролетарського інтернаціоналізму» насправді відіграла роль «історичного камуфляжу», російського імперіалізму і месіанізму.

У боротьбі двох культур в Україні ясно розкривається цей історичний камуфляж, і найбільша заслуга в цьому на лежить Миколі Хвильовому.

Теорія боротьби двох культур в її українському варіанті виразно розкриває великодержавно-шовіністичний характер політики більшовицької партії в Україні з одного боку, і оборонний, національно-визвольний зміст українського націоналізму, проти якого ведеться боротьба.

Досить навіть поверхового погляду на російську інтерпретацію теорії боротьби двох культур з одного боку і на український погляд в оцінці політики партії і потреби розвитку української культури, щоб побачити, з якого боку виявляється шовінізм, а хто є в боротьбі проти нього. Може, тому XII з'їзд партії у квітні 1923 р. визнав російський великодержавний шовінізм головною небезлекою, яка була перешкодою для закріплення радянської влади в Україні й могла привести до загострення конфлікту між Москвою і радянською Україною. Але в дійсності боротьба з російським великодержавним шовінізмом ніколи не провадилася, зате справедливую оцінку великодержавної політики пар-

тії з боку деякого з українських комуністів заплямовано тавром шовінізму і «буржуазного націоналізму». Таке перемішування понять і вживання негативних плямюючих означень українського національного відродження слід мати на увазі, перечитуючи оцінку тогочасної дійсності в Україні речниками партії. Цю оцінку слід пам'ятати, щоб знати, що привело до масового терору Москви проти української національної інтелігенції і трагедії великого голоду в Україні 1930—1933 років.

Так, уже 1930 р. речник партії в Україні Є. Ф. Гірчак своєю книгою «На два фронти у боротьбі з націоналізмом», яку надруковано в Москві, доносить:

«Найяскравішим виразником і представником українського націоналізму й шовінізму в лавах КП(б)У був, безумовно, М. Хвильовий. Вся та система помилкових націоналістичних думок, яку розвивав і захищав М. Хвильовий, є наслідком тиснення з боку української буржуазної націоналістичної стихії на деяких нестійких, незгагтованих членів партії. Недаром же увесь табір українського націоналізму, починаючи від його фашистського крила і закінчуючи ліберально-демократичним, так дружно і так рішуче у свій час виступив на захист М. Хвильового, а тепер — на захист хвильовизму...»

В кінці 1925 р. в Україні виникла гаряча і гостра літературна дискусія між окремими літературними школами, групами, напрямками, організаціями й їх представниками. Ця дискусія, яка мала напочатку специфічно літературний характер за своїм змістом, згодом почала переходити на політичні рейки. Кількість обговорюваних питань почала збільшуватися новими питаннями, питаннями вже політичного характеру і значення. Ці питання були такі: про орієнтацію українського культурного (і літературного) розвитку (Європа чи Москва?); про українізацію пролетаріату; про роль української інтелігенції в українському культурному будівництві; теорія боротьби двох культур, національне відродження України і т. д. і т. п.

При обговоренні цих нових питань М. Хвильовий у своїх літературних памфлетах виявив яскравий націоналістичний ухил. Стало потрібне втручання партії в цю дискусію. На своєму пленумі в червні 1925 р. ЦК КП(б)У, обговорюючи націоналістичні ухили М. Хвильового і його прихильників, визнав їх помилковими, шкідливими, чужими ідеології партії і пролетаріату. І гостро їх засудив.

Сутність хвильовизму як націоналістичного ухилу складають такі положення:

1. Орієнтація української пролетарської літератури, а також і всього українського культурного розвитку України на капіталістичну Європу («Геть від Москви», «Подали від Москви» і «Даси Європу»).

2. *Теорія боротьби двох культур в її українській шовіністичній модифікації (в протилежність великодержавній російській).*

3. *Захист і обґрунтування теорії капіталістичного відродження нації.*

4. *Блокуння з українськими буржуазно-націоналістичними елементами (неокласиками) і перехід, таким чином, до єдиного національного фронту.*

5. *Нерозуміння ролі пролетаріату як активного фактора і активного керівника і творчого учасника в культурному будівництві на Україні.*

6. *Так звана теорія азійського ренесансу, теорія циклічності (Шпенглер), згідно з якою на долю України випадає месіанська роль очолює цей «азійський ренесанс».*

7. *Оцінка найшої політичної дійсності і становища в душі процізму.*

8. *Проповідь ідеології українського фашизму».*

Розглядаючи теорію боротьби двох культур в її російській і українській модифікаціях, яка (теорія) зайняла таке важливе місце в ідеологічній боротьбі 1920-х років, ми бачимо, що цю теорію висунули російські великодержавні шовіністи, прихильники асиміляції поневолених народів в ім'я сили і величі російській імперії. Ця історично традиційна політика російських великодержавників знайшла собі опору в марксо-ленінській теорії «злиття націй» і утвердженні одного суцільного світового комуністичного суспільства, одного радянського народу і однієї «радянської культури». Під цими назвами криється, звичайно, російський народ і російська культура, бо тільки російська мова має бути панівною мовою СРСР, знярядям до злиття націй шляхом русифікації інших народів, тільки російська культура, на думку сучасних спадкоємців імперії, є передовою, прогресивною і пролетарською у протилежність культурам інших народів, які є, мовляв, відсталіми, дрібнобуржуазними і носіями «буржуазного націоналізму».

Дедалі частіше наголошується наднаціональний характер Союзу як однієї унітарної держави, заперечуючи поняття СРСР як Союзу рівноправних національних республік. У журналі «Комуніст», (ч. 15, 1982 р.), який є центральним органом ЦК КПРС, між іншим, читаємо: «Поворот до об'єднання радянських республік заперечував помурі пророцтва білгородських шовіністів, які передбачали розпад російської держави». По цій лінії реставрації російської імперії і йшов «розвиток національної політики партії» в Україні. З усього вищесказаного ясно, що такі негативні означення, як шовінізм, «буржуазний націоналізм» чи навіть «фашизм», слід би поставити в оцінці ідейного

змісту російської теорії боротьби двох культур, а не адресувати їх українській модифікації цієї теорії. В українській тезі боротьби двох культур є національно-визвольний демократичний зміст боротьби українського народу за свої національні права у колі вільних народів.

Твердження про те, що партія стояла або й стоїть у боротьбі на два фронти з націоналізмом — проти українського «буржуазного націоналізму» і проти російського великодержавного шовінізму — вживається лише в офіційній пропаганді. Насправді партія була лише проти одвертих шовіністично-великодержавних заяв у ставленні до поневолених народів, а в практиці свого державного будівництва і в національній політиці здійснює російський принцип московського централізму і великодержавного шовінізму щодо національних республік Радянського Союзу. Ніякими фразами про пролетарський, а тепер уже «соціалістичний інтернаціоналізм», про «братне єднання і взаємне збагачення культур» не затерти фактів реальної дійсності, яка виявляє справжню народовбивчу політику теперішніх спадкоємців імперії.

Заслуга Миколи Хвильового перед українським народом і його місце в українській історії визначаються тим, що він одним з перших викрив партію комуністів-більшовиків як спадкоємців і продовжувачів російського імперіалізму і як контрреволюційну силу на шляху національного відродження інших народів.

Жертвою свого життя Хвильовий ще раз засвідчив, по якому боці барикади він стояв у боротьбі свого часу. Своім пострілом 13 травня 1933 року він перекреслив свої заклики з відреченням від своїх поглядів і зняв маску розкаяного грішника, яка давала йому змогу якийсь час продовжувати боротьбу і в неможливих для боротьби обставинах тоталітарного диктаторського режиму. Його постріл був пострілом у партію. Так його й було сприйнято у тодішній історичній ситуації як трагічний протест, демонстрацію непокорності і заповіт нащадкам. Цей постріл, як і вся його боротьба, виявляє високі героїчні риси його характеру і кидає світло на джерело трагедії українського народу, а самим і його трагедією.

Жертвою свого життя він закріпив своє місце в українській історії. У цьому сенсі постріл 13 травня 1933 року сприймається як катарсис у трагедії Миколи Хвильового.

1 Микола Хвильовий, том I, 1978, с. 106

2 Лекція С. Ю. Семковського на цю тему відбулася 5 лютого 1922 р. в Харківській громадській книгозбірні.

МІФ АМЕРИКИ

Француз Мальро сказав, що остання світова війна була першою в історії людства справді світовою війною, і це вона спричинила, що людство успадкувало мистецтво і культуру всієї землі; тому теж, на думку цього письменника-мислителя, майбутня культура мусить бути світовою. Також і Тойнбі, згідно з визначеними цивілізаційними циклами, стверджує, що цивілізаційний цикл теперішнього часу мусить стати універсальним, а в його основу кладе Тойнбі релігію, що буде поєднанням усіх релігій, які має людство. Рассел колись розглядав проблему ще радикальніше і видавніше. Він був прихильником універсальної світової держави і вірив, що основою для тої держави будуть США в альянсі з Англією.

Америка — це молода країна, Америка — обітниця, як писав поет Мак-Ліш. До американської культури не можна застосувати міри стародавньої міфології, що визначи-



Остап Тарнавський. Портрет роботи С. Грузберга. Львів, 1943

Тарнавський О. народився 1917 р. у Львові, в робітничій родині. З 1927 р. навчається в Академічній гімназії. Перший вірш друкує у 18-річному віці. Самодіє починає студіювати філологію у Львівському університеті, у 1937—1939 співпрацює з різними друкованими виданнями. В 1941 році стає газетним репортером, а 1944-го вїздить до Відня. В 1948 році емігрує до США (Філадельфія), де починає активно співпрацювати з українськими часописами.

У 1951 році Тарнавський заявляє про себе як громадський діяч і журналіст його життя пов'язане з Українським допомоговим комітетом (ЗУДАК). Не припиняє активної літературної діяльності. У 1958 році обраний секретарем Об'єднання українських письменників «Слово», а з 1975 року головує в цій організації.

В 70-х роках Тарнавський займається літературою в Українському вільному університеті (Мюнхен) і в 1976 році захищає дисертацію «Т. С. Еліот і Павло Тичина», здобувши ступінь доктора філософії.

Тарнавський — визнаний літературний і театральний критик, знавець журналістської справи, поет і письменник, що підіймається в своїй творчості до філософського рівня.

Подасться за виданням: **Тарнавський О.** *Туга за мілом. Есеї.* — Нью-Йорк, 1966.

Підготовка публікації — Н. Кривід

давність культури, ні середньовічного самовідречення з думками про другий світ. Розвій науки, нові відкриття, комерціальна революція, ренесанс і реформація — це свідки народження Америки, коли людина не шукала золотого руна в далекому минулому чи в незнаному майбутньому, а хотіла його дістати негайно, таки тут, на цій землі, кладучи в той спосіб, за висловом проф. Макса Лернера, автора великої книги «Америка як цивілізація», — фундаменти під метафізику світської обітничі. Ідея обітшованої землі чинилась із цієї Маклішевою обітничію, що більше, вона стала тим новим «соціальним міфом», який спонукував людей відчувати і діяти. Філософ Сантана говорив про «метафізичну пристрасть», яка спонукала людей переплисти моря й океани до Америки, щоб тут збудувати нову цивілізацію. Макс Лернер визнає, що при всій незназі до метафізики, що її можна знайти в американській літературі, метафізика обітничі-надії була тим вирішальним елементом в американській цивілізації, що християнство в цивілізації Європи від св. Августина до Томи Аквінського.

Швейцарський вчений Роберт Міхельс стверджував, що кожний народ має два пануючі міфи: міф початку і міф призначення. Американський міф початку бачить Лернер у відкиненні Європи, але ривчосно визнає, що обітничі Америки зародились у протестантській етнічій європейській гуманізмі. Енергія американського життя мала свій початок в енергії, яка розбудувалась в Європі. Тут, в Америці, енергійний елемент Європи був поставлений у труп проти тих елементів, що були виснажені. Це були: вільна торгівля проти меркантилізму, система «лессе-фер» проти приватизму, індивідуалізм проти ієрархії, природне право проти монархії, популярний націоналізм проти династичного режиму, соціальна мобільність проти каст, дух піонерства проти статус кво. Початок Америки — це той ідеал, що вимірився в революційній Європі: вирощена в Європі мрія про обітшовану землю стала можливою в Америці; американський досвід надавав конкретних форм цій європейській мрії. Це відкинення Європи Америкою навітвило Лернер з погляду міфології; це неначе племінне вбивство жертвовного короля, чи — популярніше — символічна жертва батька, коли плем'я хоче викупитись від зла через роз'єднання з королем, як достояюча людина хоче вийти з-під впливу батьків, щоб стати самостійною.

Міф початку, що визначений у самій назві Америки як нового світу стоїть у простому відношенні до міфа призначення. Деякі перші історики бачили Божу руку над подіями в Америці. Не враховуючи почуття вишості, притаманного англосаксонцям, зустрічаємо деяких визнаних істориків, як Бенкрофт, Фіске, Меген, які писали про амери-

канців як про вибраний у біблійному розумінні народ, якому призначено здійснити місію для всього людства. Тут пояснення для незаплямленої репутації батьків американської революції на міру міфологічних героїв.

Та сильніший за імпульс бачити її як єдиний в своєму роді історичний досвід. Винятковість Америки в її відмінній цивілізації, хоч і оснований на зразках інших цивілізацій, ба навіть в її географічному положенні. Широчінь багатих просторів і безмежні океани, за якими могла Америка рости без війни і загрози, небезпідставно підсували думку про опікунче провидіння над майбутнім Америки. Винятковість Америки теж в її національному складі: це не народ, це народ народів, як співав поет Уолт Уйтмен. Емігранти, які прибували до Америки, ішли туди шукати землі, економічних можливостей чи свободи, бо їм бракувало цієї землі, цих можливостей, цієї свободи у себе дома. Ці емігранти розносили міф про Америку як про країну невимовного багатства, де кожний одягнений у пишне вбрання, де тротуари вистелені золотом. Яка не була б реальність, цей міф прийнявся в умах і серцях європейців. У широкого населення Європи глибоко закоренився міф про золоту Америку, і це населення відвернулось від недосяжної утопії до реальної демократії, від посягання досягнути Місії до реального планування переселення в Америку. Це був реальний міф нового світу, нова легенда про країну обіщаних надій в незрушійшій темноті старого світу. Це була та надійна країна, куди можна було втекти від нестерпної стабільності дошкульної, накиненої законної сили і привілеїв.

Американський міф, хоч і народжений з насіння європейської традиції, не має тих властивостей, що давні міфи Його сила не в легенді минулого, а в легенді майбутнього. Коли цезар Октавіан Август замовив у Вергілія епопею, яка могла б консолидувати римський народ, Вергілій пішов у міфологію, з якої виросла традиція римлян. Американський поет Уолт Уйтмен знаходить традицію в сучасному, яке твориться.

*Про себе я співаю, про просту людину,
та наголошую я слово народницький.*

*Оспівую фізіологію від стін до голови,
не лиш характер, і мозок вартісні для Музи,
вся людська форма більше всього вартя,
співую я про жінку нарівні з чоловіком.*

*І про життя несхвалене у пристрастях і силі,
бадьоре, в дії за законом божим,
новітню я оспівую людину.*

Проста індивідуальність у демократичному суспільстві — це той герой американського міфа, що щойно творився. Америка починала своє життя, вільна від багатства європейських традицій і вільна від усіх тріхів і помилок старого світу. Це вже Гете розумів що незалежність Америки від давніх тягарів:

*Amerika, du hast es besser
als unser Kontinent, der alte,
hast keine verfallenen Schloesser
und keine Basalte.*

(Америко, тобі краще, ніж нашому старому континентові; ти не маєш розвалених замків, ні базальтів).

Американська цивілізація побудована на оптимізмі, який промовляє із Декларації Незалежності — винятково-державного конституційного документа, що говорить про щастя людини. Вже понад півтора сторіччя конституція Сполучених Штатів Америки є предметом пошанування, є частиною американської традиційної думки і американських традиційних почувань. Американська конституція визначила для американців місце під сонцем після завзятої боротьби за свободу. Сьогодні американська конституція є символом неготалітарної організації людей, спеціально важлива для багатонаціональної маси людей, які не одідичили символів містичного значення. Саме в американській конституції живе той американський політичний геній, що його додала від себе Америка до традиції державного правління. В той спосіб можна говорити не лише про американський соціальний міф, але також про американський політичний міф.

Від самого початку її існування Америку характеризують індивідуалізм і динамізм. Американський динамізм безперервний і наполегливий. Цей динамізм всесторонній, почавши від піонерського періоду, до сьогодення часу проявляється у всіх ділянках життя, від найбуденніших і найпрактичніших до літератури і мистецтва. Цей динамізм схарактеризував Уйтмен у листі до поета Емерсона такою фразою: «Майстре, я є людина з повною вірою. Ми не прийшли через сторіччя, через касти, через героїзм, через казку, щоб затриматись у цій землі». Ця віра Уйтмена, про якого критика висловилась, що це не письменник, а ціла література, в майбутньому. Святослав Гординський для своєї антології «Поети Заходу» вибрав Уйтменів вірш «Поети майбутнього». Цей вірш надзвичайно точно характеризує що Уйтменову віру, і разом — загальноамериканську віру в майбутнє:

*Поети майбутнього, оратори, співці, музики майбутні!
Не сьогодні мене оправдувати і відповідати навіщо існує.
Та ви, нове плем'я, тут народжене, атлетичне, на міру
континенту, більше, ніж відомі досі.
Вставайте! Вставайте, бо це ви маєте виправдати мить
— ви маєте відповідати.*

*Я поступаю вперед лиш на мить, щоб повернутися
і податися назад у темряву.*

*Я людина, яка, проходячися, не пристаючі зовсім,
повертає випадковий погляд на вас, і потім відвертає
своє обличчя, залишаючи вам доказати й означити це,
сподівалочись головним від вас.*

Американець розуміє Америку як незакінчену країну, країну, яка росте, де історія — це мистецтво можливостей і можливості необмежені, більші, як де-небудь, це країна, що є зразком, який будуть наслідувати інші народи.

Ця віра в можливість — це і є той міф призначення Америки, що народився з легенди про новий світ щастя, про обітовану країну. Характерна прикмета цього міфа — широкий демократизм, що став не лише дійсністю, але ідеалом. Це той демократизм, у який вірив і якому створив заповіт віри Утгмен у своїх «Демократичних перспективах», мріючи про «расу найдосконаліших американських мужів і жінок, бадьорих, релігійних, що перевищать усе що було дотепер».

Ця віра в демократизм, віра в народ, віра в людей виро стає до якоїсь біблійної сили. Карл Сендберг, який перерахував Утгменову музу і є сьогодні живим палаючим смоло-скипом американського духу, говорить у великій поезії «Народ» про «пізніший міф усіх людей на світі», що прийшли «із семи континентів, від семи морів і багатьох архіпелагів, з тих пунктів землі, що вже зрушені вітрами і водами з тих місць, де давніше були; народи землі йдуть і плывуть, щоб зібратися на великій долині», щоб стати людьми. «Людина — це довгочасне ставання, людина це переможе» — запевняє з вірою Сендберг сьогочасну людину, заявляючи при цьому: «Я є народ-юрба-натовп-маса. Чи ти знаєш, що все велике у світі зробив я».

Американський міф ще постійно твориться, і твориться він в атмосфері того демократизму, який каже поетові ідентифікувати себе із масою. Є насправді два роди героїв в американській дійсності: історичний герой, як у стародавній грецькій цивілізації: Вашингтон, Лінкольн, і цей другий повсякденний герой, який відповідає атмосфері демократизму, який виходить із народу і живе в народі кожний час: це спортсмен чи кіноактор, переможець зма-

гнень чи пілот. Цей живий малий герой важливіший для пізнання Америки, ніж цей великий мертвий герой. Давніше цим народним героєм був легендарний Янки, що його трюдила американська революція, чи теж Дейві Крокет. Пізніше, коли Америка стала розбудовуватися, нові герої зпочаткували великі міфи про чудесних робітників, які юбражували пафос і досягнення при відкритті нового континенту, як Пол Бунян — півбожище дрворубів у північних лісах, Пікос Біл — герой ковбоїв, чи інші. Написано багато оповідань про цих людей, прослівано багато балад про них, та згодом й вони забулись. Ці легенди народились із матеріалу щоденного життя десь у лісах, на просторах навісних саках, у таборах копальняних міст. Та хоч і забулись ці легенди і балади, вони залишили свій відбиток на характері Америки. Історичні герої часто переймають властивості народних героїв. Лінкольн після трагічної смерті ілюструє процес міфологізації. Америка молода країна, її міфологія ще у стадії творення.

Яке творче значення американського міфа? Про це рано говорити. Американський міф не має ні глибини, ні тематичного багатства, що їх мали міфи старовини. Та й Америка не шукала далекої легенди; її обрї в реальному позитивізмі, її посягання в орбіті метафізики світської обігнїци. В головній масі американці практично релігійні, і релігія заступає цій головній масі потребу метафізичних шукань. Це тим більше можливе, що американська культура — це популярна культура. Не лише у щоденному житті, у всіх ділянках щоденного життя натиск покладений на ужитковість і продажність, але цей підхід видно і в літературі. Лише поезія стояла окремо, такі поети, як По, Дікінсон, Мак-Ліш, Паунд та інші, показали майстерність і ліричну силу, що заперечують стереотипність американської ментальності. Правда, початки поезії в Америці були популярні. Лонгфелло чи Утгмен пішлиши під загальний популярний тон американської літератури. Карл Сендберг продовжує цей напрям ще й тепер, здобуваючи для поезії того слухача, що не розуміє і відкидає елітарну поезію, якою стала американська поезія з народженням модернізму. Вже давніши інтелектуали, як Генрі Джеймс чи пізніше Томас Еліот, вибрали вигнання, як По чи Торо — були внутрішніми вигнанцями в Америці. Популярна література, з її оптимізмом, чи навіть утопізмом, видавалась цим інтелектуалам запалиткою, щоб мотти розкривати широкі світи. Так Америка зродила популярну поезію, або елітарну. Америка не зродила ні Бернса, ні Вордсворта, ні Кіп-лінга, яких сприймає й інтелектуальна еліта, й популярний читач. Шойно Роберт Фрост — поет-лауреат, який саме на вісімдесят восьмому році життя дійшов був найви-

щих почесей, які коли-небудь мав який-небудь американський поет, став винятком. Фростова буколічна поезія стала популярною, популярний став самий Фрост, що більше, американські урядові кола віддавали цьому поетові те місце пошани і вагомості, що його мали письменники у стародавніх культурах. Чи це випадок, чи свідоме посунення — участь поета Фроста у президентській інавгурації, принаймні цей факт доводить, що американській соціалній і політичній міф збагачується культурним міфом. Америка творилась у постійному революційному шуканні доброго життя, щастя людини. Щастя людини — це та легенда, що живе в міфі призначення Америки й виповнює волею її охотою американську людину змагатись за це краше життя. В цій легенді закладена й вища ідея, ніж самий добробут. Це майже утопічне бажання ідеального, це та Утменова віра в нову американську людину, що буде найкращою, що не лише втішатиметься добрим життям, але буде високоморальною, релігійною, буде ідеалом, до якого змагає людство. Саме цю віру в перемогу людини, в перемогу, що її здобуде американська людина, несе сучасний поет Сендберг, звеличник Лінкольна, що став чи не найбільшим історичним героєм Америки, символом змагання й боротьби американської людини за повну свободу, за право бути людиною і жити по-людськи.

Цей міф Америки живий не лише в самій Америці. Сьогодні Америка — це велика і сильна країна, сильна не лише високим рівнем життя, не лише в політичному і господарському значенні, але сильна наукою, технологією, силою своєю культурою. Висока цивілізація Америки, що зродилась у непомірно короткому часі, доходить вершків свого щоденного цивілізаційного циклу. Тож і міф Америки — це могутній ключ, і він широким гомоном звучить серед мас Європи й інших країн нашої землі. Цей міф перейшов зміни, та все ж у ньому і далі живе легенда про щастя людини, про справедливість, запевнену Божими і людськими законами для всіх людей, про свободу і радісне майбуття. Як і давніше, так і тепер широкі маси в Європі і в інших частинах нашої землі мріють, за нашим Шевченком, щоб діждатись svojого Вашингтона, щоб і у себе мати той справдливий закон і лад, що його здобула Америка. Міф Америки, що поривав людей до праці і змагання творити цю нову країну, творити це нове суспільство і творити ці нові форми життя, знайшов відгук далеко поза Америкою. Цей міф і далі, як перед сотнею, і перед двома, чи трьома сотнями років, побудований на легенді про обітовану землю людського щастя — легенді, сприятливій і зрозумілій для всіх людей, здійсненній і осягальній.

ПИСЬМЕННИК, ЩО ШУКАЄ БОГА

Письменницький доробок Нобелівського лауреата за 1957 рік Альбера Камю не такий великий, щоб виправдувати надання цієї найвищої відзнаки молодому, ще сорокачотирирічному французькому письменникові. Але його значення не так у самому письменницькому доробку, як радше у його філософії, у живій, вічно торганій трагічними запитаннями думці, через яку вважають Камю «сумлінням нашого покоління». Виходячи від старшого за Камю французького письменника Андре Мальро, який сказав, що «найбільша тасмниця не в тому, що нас вкинено випадково між надмір речей і зір, але вона в тому, що ми, із своєї неволі, повинні викресати із себе стільки сили, щоб заперечити нашу марноту», Камю пішов далі Мальро, свого раннього ментора (як сам визнає), щоб заповнити ту порожнечу, яку залишило XIX сторіччя, а якій ім'я — утрата віри. І Камю вибрав справді важкий шлях, омїнаючи легкі розв'язки й утерті шляхи. Велике письменницьке відзначення, яке припало йому, так і пояснюється нагородою за його «ясновидну серйозність, яка освічує проблеми людського сумління нашого часу».

Камю народився в Алжирі в сім'ї ремісника. Батька він не бачив ніколи, бо він загинув у битві над Марною. Мати, іспанка з походження, допомогла синові дійти до звання доктора філософії. Рано впав у дві важкі хвороби: у туберкульоз і комунізм. Але від обох виплукався щасливо. Присвятив себе журналістиці, а одночасно зацікавився театром. Праця в театрі дала йому змогу дістати джерело заробітку на покриття коштів студій. Перед другою світовою війною Камю вів театр «Л'Екіп», який ставив твори Мальро, Жіда, Достоєвського («Брати Карамазови»). Під час війни Камю перебував у французькому русі опору, редагує журнал «Комба» і входить на паризький літературний фронт. Після війни разом із Сартром Камю голосно відгукується на всі проблеми життя, репрезентуючи в питаннях

Подается за публікацією в ж-л «Листи до приятелів» (Нью-Йорк — Торонто, Січень 1958. — Ч. 1).

економічно-соціальних думку політичної лівиці. Але з кожним роком окреслюються різниці в думках двох приятелів: двох репрезентативних письменників нової Франції, а в 1952-му Камю остаточно розкодилося із Сартром саме через питання комуністичної ідеології. Якої мужності вимагав цей крок, може зрозуміти лише той, хто читав книжку приятельки Сартра, «великої дами екзистенціалізму» пані Сімони де Бовуар «Мандарини», в якій Камю зображений в особі Генріка. Недарма старий і принциповий Франсуа Мوریак назвав тоді Камю «сумлінням молодого французького покоління».

В чому ж це сумління нової людини, героя наших днів, як цього хоче самий Камю, додаючи до англійського видання своєї найновішої книги «Упадок» цитату з Лермонтова з поясненням, що «герой наших днів — це портрет, але не особи; це агрегат дефектів нашої генерації в найвищому значенні». Камю, як подобало інтелектуалові добу після XIX ст. — занепаду віри, атеїст. Кредо письменника найкраще характеризує відоме його есе про Сізіфа міф, написаний у час опору в 1940 році. Тоді Камю був під впливом переможним впливом екзистенціалізму, який, нав'язуючи роздумувань Кьркегора, Гайдеггера і Ясперса, привів французьких інтелектуалів до ствердження, що людський розум не може пояснити причини і цілі людського життя. Під ударом такої трагічної думки деякі письменники повернули в релігію, інші — як Сартр — поплотналися за комунізмом, а Камю пішов своїм шляхом. Він стверджував з своїм скептицизмом, що життя може мати значення лише тоді, коли людина пізнає, що воно не має ніякого значення. Як образок для цього ствердження Камю навіть міф про Сізіфа — того грецького героя, якого покарали боги невинною працею: йому призначено котити на гору камінь, який постійно скочувався в долину, не досягаючи верха. Разом із старовинним міфом про Сізіфа Камю поставив модні екзистенціалістичні питання такого порядку: Коли нема Бога, то під чім духовним проволком людина діє? Якщо нема ні гріха, ні пекла, то чому ж людина така трагічна на землі? Коли нема ніяких перспектив, то пощо взагалі йти вперед? Але Камю не залишив цих питань відкритими. Сізіф дійшов до повної втрати надії, але він не впав у відчай.

Саме ця філософія сізіфізму піддала стоїчній мужності письменникової під час другої світової війни у французькому русі опору проти гітлерівського терору. Його книга «Чума», друга після роману «Чужинець», має також саме той страшний час для Франції і людства. Третя книга-есе «Бунт

гарт» є висловою соціальною етикою письменника, який уже переконано виступає проти крайньої правниці і лівиці, лордажуючи поворот до грецької золотой середини розуму і стриманості.

Багато уваги присвячує письменник театрові. Він не лише актор і драматург, автор успішних на сцені п'єс «Калігула», «Перехресний намір», але він і режисер надзвичайно успішних вистав. В останній час він підготував для театру адаптацію із роману Фолкнера «Реквієм для черниці».

Але головна сила Камю — його проза і найтиповіший для нього романістичний трактат. Таким твором є його останній роман «Упадок», який зловив йому славу і нагороду Нобеля. Герой твору — це типовий герой наших днів, допитливий дух, і йому дає письменник відкрити, що нема невинної людини на землі, і тому людина не може осуджувати іншої людини з погляду абсолютної раси. Коли екзистенціалісти типу Сартра виходять із логічного думання Декарта, у Камю відчувається глибина Паскалевої думки. Але Камю атеїст, і тому його шлях трудніший. Нова людина Камю — це складний характер, це «замкнений малий всесвіт, в якому людина сама король, папа і суддя». Письменник стверджує, що для «кожного, хто самотній без Бога, без учителя, тятар днів незносний. Тому кожний мусить вибрати собі вчителя, Бога, що був би в його стилі».

Та Камю не йде по цій простій дорозі. Він доходить до найглибшого ствердження, що кожна людина має на собі іншу. Навіть Христос, коли вмирав на хресті, вмирав у свідомості, що він був причиною смерті немовлят, що їх вирізав Ірод тоді, коли його батьки вивезли його у безпечне місце. Йому постійно зчувався плач Рахілі. І в цьому ствердженні — продовження думки із есе про Сізіфа, думки про марноту людського життя. Для людей не потрібно міфа про Страшний Суд. Страшніший є людський суд. Нова книжка Камю «Упадок» — це крок ближче до джерела віри. Сама проблема цього твору — це проблема релігії. Письменник стверджує, що сьогочасні релігії на злій дорозі, коли хочуть моралізувати і застосовувати заповіді; він радше бажав би бачити релігію як очищення. Одначе назва героя Іван Хреститель занадто нагадує релігію і занадто натякає на релігійне оновлення, щоб не підозрювати, за деякими критиками, напернення Камю до релігії. Можливо, що він не діжде аж так далеко, але його сумніви людини високого інтелекту і глибокої широти, вказують, що цей допитливий дух нашого часу шукає оновлення і шукає його в тому напрямі, де віднайде Бога.

турбота про майбутнє культури

Криза нашої цивілізації — це тема, що найбільше хвилює мислення двадцятого століття. Почавши від Шпенглера, твір якого «Западна Європа» сильно потряс свідомість нашого світу, великі мислителі сучасності щораз частіше повертаються до цієї теми і все новими теоріями її насичують. Культура — за енциклопедичною дефініцією — це досконалення світу довкола нас і в нас самих, це творення і плекання цінностей духовного і матеріального характеру людськими спільнотами у протилежності до природи, щоб до тих первісних чинників, які виростають без участі людини.

Кожна культура, як каже Шпенглер, переходить життєві фази, як і окрема людина. Останньою фазою культури, тобто її старістю, Шпенглер вважає цивілізацію. Цивілізація — це неминуче призначення культури, як смерть — неминуче призначення людини. Хоч енциклопедична дефініція визначає культуру, як внутрішній аспект творчого акту, а цивілізацію вважає зовнішнім актом, Шпенглер по ставив ці два поняття у протизвагу. Він твердить, що цивілізація не знає батьківщини, ані не знає кровних зв'язків, тільки космополітизм і великоміське життя у великодержаві. Замість релігії серця — цивілізація ставить розумові безвір'я. Місце народу займають маси. Людину культури характеризуює скерованість до нутра, до душі, людина ж цивілізації шукає життєвого щастя назовні. Вона визнає культури величестя і могутності. Це людина імперіалізму.

Так Шпенглер на багато років передповів прихід часу, коли героєм не буде ні святий, ні філософ, ні поет, ні митець, як це було в молодості нашої культури, але техніка, який опанує зовнішній світ, творець імперії і диктатор, що механічними засобами тримає дисципліну мас без традиційних зв'язків. Думки Шпенглера не лише заповідали загрозу й занепад західної культури, але підірвали довіру Заходу до себе самого. Дедалі більше мислителів, вчені та письменники — великі уми нашого світу — присвячують свою увагу цій проблемі і шукають її розв'язки. Недавно відбувся з'їзд філософів в Америці (Філадельфія), на якому виступив з головною доповіддю найвизначніший істо-

ріософ наших часів Арнольд Тойнбі. Він присвятив свою увагу нашої цивілізації й її майбутньому.

Тойнбі вважає історію людства чергуванням цивілізацій і твердить, підкреслюючи правильність передбачень Шпенглера, що ми переживаємо страшний час: упадок нашої цивілізації. Але він старається знайти можливості не допустити до упадку нашої цивілізації і думає, що такі можливості криються в минулому, бо історія повторюється і читається. Отже на основі лекцій з минулого можна уникнути упадку цивілізації.

Людина є майстром свого призначення, незважаючи на те, що вона цупко зв'язана з минулим і майбутнім. Циклічні рухи в природі, як пори року або чергування дня і ночі, мають великий вплив на людину. Визволитись від цих природних сил може людина тільки колективно, завдяки розумові техніки. В такій колективній співпраці бачить Тойнбі рятунок нашої цивілізації в цей страшний і грізний час.

Тойнбі — людина примирення. Його рада, щоб уникнути катастрофи, яка загрожуює нашої цивілізації, йде в трьох напрямках: в політиці він радить створити світову державу; в економіці знайти компроміс між вільним промислом і соціалізмом; в духовному житті він пропонує поставити культурну надбудову знову на релігійних основах. Він твердить, що західний світ уже йде в цьому напрямі. Якщо наш світ досягне всі три названі цілі, тоді наша цивілізація буде врятована.

Але Тойнбі теж передбачливий. Він бачить, що існує реальна небезпека мілітарної уніфікації світу шляхом підою, як у старовинний час «Пакс Романа». Він думає, що наше майбутнє — це світова держава під проводом або США, або СРСР, встановлена мирними чи також воєнними засобами. Однак він не вірить у життєздатність такої механічно побудованої підоєю держави. Живе і вітальне те, що поступово росте і змінюється. Для відбудови нашого світу потрібне релігійне оновлення. І Тойнбі передбачає, що релігійне оновлення буде ніби далеко ширше, ніж християнство. Воно включатиме і християнство, і буддизм, і іслам, і браманську релігію. Нова віра, на його думку, нова життєздатна ідея зможе започаткувати новий розділ історії світу.

Американський філософ Норртон вважає, що в сьогоденному світі існують дві культурні надсистеми: культура Заходу і культура Сходу. Культури Сходу оперті на інтуїтивну, безпосередньо-чуттєву поставу; культури Заходу — на теоретичну, опосередковану, розумову. Завдання духу наших часів — знайти поєднання між цими культурами.

Французький філософ Дж. Бонвіа визначив теж загас західної культури. Західна культура — це не лише культура заходу Європи, але також і сходу та й зараховуються до

Подается за публикацією в ж-лі «Ківі» (Філадельфія, 1956. — № 1).
* Йдеться про 1955 рік. — Ред.

неї терени колонізації європейської людини: Америка і Австралія. Яка головна ознака цієї культури — важко повісти, бо в ній самій багато протилежних тенденцій. Різні народні групи внесли туди свої прикметності: романська, германська, кельтська, слов'янська. Європейська культура, на думку Бонвіа, це тугість мінливої рівновани різних тенденцій і їх єдність у різноманітності. Вона визначається особливими рисами і завдяки своєму багатству складників може відроджуватись, знаходячи щораз нові види рівноваги.

Інший американський учений Альфред Кребер вловив оптиміст у питанні нашої культури. Кребер озброєний сучасними науковими теоріями, які заперечили про- столітній поступ, що домінував у думках ХІХ ст., і до- веди, що злети й падіння всіх ділянок духу й життя, куль- тури й цивілізації — це шлях історичного ходу. Кребер твердить, що важко сказати, чи культури вимирають самі від себе, тобто з вичерпання, чи з інших причин. На його думку, культури розвиваються хвилястою лінією, зазнаючи змін щодо сили й оригінальності. Він заперече всяку цикліч- ність і стверджує, що нема певних основ твердити, щоб різні ділянки життя причиною пов'язані одні з одними. Політичний і економічний ріст не мусять, на його думку, йти в парі з культурним розквітом, і навпаки, є нації, які збудували великі імперії, але не створили особливої духов- ної культури (монголи, турки, литовці). Кребер спокійно у роздумах про нашу сучасну культуру. Він бачить ознаки зубожіння в творчості, мистецтві й культурі (ламаній ритм і дисонанси в музиці, білий вірш у поезії, безфабульні по- вісті, кубізм, абстракціонізм і сюрреалізм у мистецтві), але він не вважає цього збіднення занепадом. Це може бути ре- волюція проти попередніх класичних зразків, які вичерпа- ли свої можливості. Продовження вичерпання зразків — це лише безплідне повторювання і тому така революція зрозуміла і виправдана.

Із наведених тут загальних думок вчених і мислителів ви- сно, що світ західної культури в перехідній добі, в останній фазі цивілізації, що в Шпенглера веде до періоду світового миру, а в Тойнбі — в період універсальної держави.

Також і інші філософи сучасності, як, наприклад, англій- ський Рассел, кажуть, що розвиток світу веде невідпородно до якогось наддержавного світового порядку. Саме життя ст- ворує найбільші економічно-політичні комплекси: арабський світ, південно-східноазійський, західноєвропейський. Лиш- нації, або також Організація Об'єднаних Націй — це предтечі того порядку, який навіть тепер за апробатого лю- дей духу намагається стати дійсністю у вигляді співісну- вання. Але ці мислителі теж не вірять у співіснування тих

супротивних і ворожих систем, якими є вільний світ і світ комунізму. Правда, історія каже, що колиш так співісну- вання було між християнством і магометанством, але теп- пер — у час такої пов'язаності: господарської, політичної й культурної та при тих комунікаційних засобах, які ма- смо, і засобах війни, що можуть зруйнувати все життя, — таке співіснування неможливе. І тому мислителі Заходу вірять у перемогу Заходу, в перемогу західної культури. Більш безпосередньо про справи культури і її майбутнє сказав не мислитель-філософ, а визначний французький письменник Андре Мальро. Він не лише захищає євро- пейську культуру, але й передбачає її перемогу. Він ствер- джує, що від 1940 року вже твориться нова культура, яку він називає атлантийською. Атлантийська культура — це не лише англосаксонська культура, до її орбіти зараховує Мальро Англію, Північну Америку, Францію, Португалію, Іспанію і Латинську Америку. Мальро певен, що цивіліза- ція — це справа всієї нашої землі. Він стверджує, що остан- ня війна — це перша справді світова війна. Вже в період між обома останніми війнами ми успадкували мистецтво і культуру всієї землі. Тому нова культура може бути лише всесвітньою.

Сьогодні часто говориться про перевагу американсько- го чинника. Але нова культура, на думку Мальро, не буде американською. Американська культура — це культура без землі, без традиції. Мальро не вірить також, що нова куль- тура — навіть у випадку перемоги комунізму — буде росій- ською. Він визнає, що комунізм став засобом для того, щоб Росія стала нацією, і він думає, що весь слов'янський світ буде лиш частиною російського світу, підтримуючи думку філософів про творення більших комплексів, хоч насправді Росія у своїй експансії спирається не на пан- славізм, а на комунізм. Але Росії бракує міфа античності, який має Захід. І тому Росія через анексію західного сло- в'янства змагає дійти до західного світу.

Мальро вірний своїй західноєвропейській культурі і ду- має, що Франція, незважаючи на ріст комунізму, зали- шиться вірною Заходові й буде орієнтуватись на Атлантику. Він вважає, що нема нічого, що могло б щодо цього пр- отиставитись Європі, тож і осередком нової атлантийської культури буде західноєвропейська культура, а в ній пере- важатиме французький чинник. Хай до цієї нової атлан- тійської культури музику внесе Росія, кіно — Америка, то все ж таки вирішальний буде європейський дух і христия- нство.

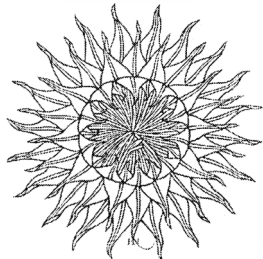
Думки Мальро вказують, що їх автор політично й націо- нально француз. Але Мальро не визнає за політикою без- посереднього впливу на культуру. Німеччина окупувала

ЗАГАДКА МИСТЕЦЬКОСТІ



майже всю Європу, але не дала їй нічого із своєї культури. Америка знову ж за кілька років свого перебування в Європі після війни дала Європі тільки децю із своїх цивілізаційних надбань. Тому Мальро не бачить у культурі цих полярних розбіжностей, які характеризують нашу політичну дійсність. Голос Мальро — це не голос філософа, а голос письменника, в якого переважає інтуїція. І цей голос повний віри в перевагу європейської культури, яка відроджується з новою силою. Це голос тим важливіший, коли він приходить у час та й з країни, коли і де людська думка знайшла хвилине заспокоєння в атеїзмі та інших доктринах, на кшталт екзистенціалізму Сартра. Саме в цю країну письменник Камю, хитаючись між Богом і безвірством, дійшов висновку, що життя має значення лише тоді, коли людина усвідомить собі, що воно не має ніякого значення. Людську віру — каже Камю — найкраще характеризує грецький герой Сізіф. Йому казали боги кинути велетенський камінь на гору, дбаючи про те, щоб камінь постійно падав вниз. Але кожний згодиться, по твердження Камю, ніби єдина людська надія — це безнадія, зовсім не заспокоює. Вона може хвилинно заспокоювати допитливість сучасної людини, яка втратила віру в Бога, але не знайшла нової віри, — тієї людини, яка виїшла із себе шукати щастя назавні і розгубилась, втративши духовну рівновагу.

Колись Вольтер знайшов був рецепт для свого Кандіда розтрошеного діалектикою німецької філософії, повернутись думкою і серцем до землі, культивувати свій маленький городець. Сьогоднішні мислителі й учені не знаходять ніякого рецепту, хоч усі погоджуються із Шпенглером про занепад. Та й важко їм знайти такий рецепт, бо вони, як і всі ми, живуть у тому часі, коли день умирає і народжується і коли люди не можуть бути і мудрі, і вільні, бо їх покинули старі ідеали, а нових вони не знайшли.



СТАННЯ загадка мистецькості, як і загадка краси, назавжди зостанеться нерозкритою. Поле мистецькості — там, де найсправжніша правда. Не правдоподібність і не фотографічна віддача. Але правда: разом з красою (не заміняючи її!) і разом з добрістю.

В мистецтві ніхто не знаходив правди, не люблячи її і не шукаючи духовної краси. На широкій відстані: між натуралістичною подібністю 'вразів мистецтва — до об'єктів, і між найвіддаленішою відвістністю їх тільки в абстрактній розгрі форм і кольорів: десь тут зарито скарб мистецькості! — так думалося.

Але за тисячоліття мистецького розвитку спробовано в численній пошторності кожен крок на цій широчині, і все ж такі загадки не розкрито.

Здається — велетенський діамант її, зивбільшки, скажимо, у місяць, маючи безконечне число граней, — обертається перед історичними очима людства і безперервно виявляє в новому вигляді і світлі свою природу.

Відмінність взірцевих виявів безмежна. Ніхто не може



В. Барка

Барка В. народився у 1908 році на Полтавщині, закінчив Полтавський інститут, пізніше навчався в Московському університеті на філологічному відділенні.

Вителював на Донбасі, видавав на Північному Кавказі. В Харкові у 1930 році виходить його перша поетична збірка «Шляхи». Ці самі невідомі шляхи людської долі занесли Василя спочатку в Німеччину, а потім до Америки, де в 1957 році він отримав громадянство. Ще в Мюнхені видає поетичні збірки «Апостол» (1946), «Білий світ» (1947). В Америці присвачує себе виключно літературній праці. Відомий літературознавець Володимир Жила, аналізуючи діяльність Об'єднання українських письменників «Слово» (1954—1997), пише: «Подиву гідну активність виявив Василь Барка. Його «Псалом голубиною поля» (1958), «Океан» (1959), «Лірик» (1968) відкрили у певній мірі нову ланку не тільки в творчій біографії, а й в українській еміграційній поезії взагалі».

Американській україномовній аудиторії Барка відомий ще й як прозаїк та критик. У 1961 році з'являється збірка есе «Хліборобський Орфей, або Кларетизм», у 1965 — «Вершник неба», потім збірка есе «Земля садівників».

Есе «Загадка мистецькості» подається за публікацією в журналі «Нотатки з мистецтва» (Ukrainian Akt Digest). — Філадельфія, 1971. — № 11.

Підготувка публікації — Н. Кривда.

сказати, що малювання повинно бути тільки — як в Леонардо, або тільки — як в Мікеланджело, чи Ель Греко, чи Рембрандта, чи Дюрера або тільки як у Грюневальда, хоч тут вершинність.

Загадка криється також у духовному зорі; в погляді очей серця — на видимий світ. Так знаходять невидимі сутності: багаті незвичерпно і неухвально. Коли вібрати, наприклад, магніт, як велику підкову, то найвірніший «портрет» його повинен відобразити найсуттєвіші властивості, перш за все магнітну силу. Інша справа: як зробити. Фізики креслять силові лінії магнітного поля, з двома його полюсами. Але це зображення цілком умовне; бо в фізичній дійсності таких ліній, як покладено на папір олівцем чи чорнилом, або друкарською фарбою, — зовсім немає.

Змалювати точно зовнішній вигляд магніту в сивозалізню кольорі рівної поверхні його суцільної підкови — означає відобразити його збіднено, з нерезальною «натуралістичною» подібністю, без таємниці його сили, а відповідно тільки до властивості наших очей.

Бо насправді немає суцільної протягнутості заліза як речовини: в атомах неухвально скоро рухаються огненні частки електричної природи; їх порядки і віддалі між ними нагадують образ сонячної системи. Творються, їх непочисливою многістю, фантастична картина з дивними виявами магнітної властивості, пов'язаної з гармонійністю ладів. Хоч і це — тільки початок неосягненої складності.

Так магніт з'являється перед духовним зором: один окремий візирець її. Супроти цього найбільш реального образу видається звичайний вигляд магніту, з «натуралістичною» подібністю намалюваного, — тільки як скупа сторона.

Скритий від нас і найбільш реальний, найбільш правдивий в чудесності, образ речей постав так, як його склав Всемогутній Творець і як сам бачить його.

Логічно не осягнемо ніколи; зате дозволено віддзеркалити через новознайдені спроможності мистецтва.

Тут звичайний вигляд магніту змінюється: прибираючи прикмети чудесності — через способи самого мистецького зображення: в дивному освітленні (якщо прикласти світляні взори Ван Гога), і в музичній злагоді самого вигляду.

Весь світ, серед якого живемо, становить неосяжаний збір вражаючих з'яв, яскравого багатства в гармонізованих системах; чудо: з незміренністю просторів, грандіозністю побудов і незбагненною змістовістю.

Чародійна побудова вся так споряджена, щоб для очей, слуху та інших відчуттів наших складалася зовсім особня панорама, ніби викроєна з безконечного багатства і примірена до фізичної і духовної природи людей — бо для них Творець викликає світ існувати: як в добрих мірах і нормам «дім» для своїх дітей.

Блакитний колір неба сприймається нашими очима якраз в такій забарвленості, бо відчуття його викликано певною, найточніш визначеною категорією світляних феноменів. Звук грому існує для нас тільки тому, що коливається в повітрі хвилі певної частоти і сили.

Премудрістю Творця надзвичайно передбачена така «викроєність» панорами, повної краси і чудесності: відповідно до наших душевних спроможностей.

Кожен предмет природи подаровано в життя — як дорожчинність.

Діти знають чарівну вартість найменшого крем'яка; ми забули — втратили.

Для відлачі правди життя в дзеркалі мистецькості повинні вдосконалюватися: і духовно, в розвитку обдаровання, в призьорі досвіду, як також і фізично: в нашій вправності, скажімо, для майстерної гри на скрипці, в наших вироблених системах праці. Але все буде не в високу службу мистецтву, якщо творчість — без натхнення. Його ніхто не охопив аналізами. Воно приходить, як цілковито незвичайне, над всім складом шоденності: коли маєм любов до праці, порив віри в її призначення — в благословенність її, а також запал, дерзання, крім того — терпець і досвід, що дається часто від перестраждання.

Подробиці зображення і властивості його в цілості підказують нашій душі — вищу правду, навівають її, часом аж диктують. І що більше такого впливу, то — краший творчий мистецтва.

Тут незміренна дорога пізнання людської душі і створених світів: через безперервне наближення, при ширшому відчутті, з любов'ю до змісту, що шукаємо; в доброму призначенні праці.

Цей шлях можливий в його вершинних піднесеннях тільки для митців, що мають віру, в найсправжнішому світлі духовному: Христову віру.

Іх твори були, хоч німі на полотні, проте своїми видами — ніби псалмічні; оспівували славу Вседержителя світлом та барвною чудесністю вищої правди, красою зримого видава: оспівували через зображення Його творчості, при найбільшій для свого часу наближеності до неї, хоч в одній з незлічених сторін: як могли зробити — при особистій прикметності свого таланту.

Приходили інші, — знаходили нові сторони в своєму відмінному наближенні до чудесності як правди, з своїм новим вираженням любові і захвату красою відкритого.

Загадка мистецтва — це загадка надзвичайного світу внутрішнього душевного життя: в духовному полум'ї віри, — воно дається звиш як дар до серця, що спрагло небесного світла, як свого хліба для безсмертності життя.

СТИЛЬ В УКРАЇНСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ

Стиль можемо як слід пізнати, зрозуміти й оцінити лише з історичної перспективи. Ця часова віддала дає нам також можливість підійти більш критично до оцінки самих теорій та ідеологічних напрямків, що становлять підклад основу певного стилю та певного розуміння мистецьких явищ.

Попередниця нашого століття, а точніше — друга половина XIX ст., аж до першої світової війни, була багата на різні теорії та світогляди, які претендували на універсализм, з обов'язковим космополітизмом або інтернаціоналізмом.

У мистецтвознавстві так звана ідеалістична школа старалася довести існування для всіх часів і всіх народів ніби незмінних формул про красу, естетику і гармонію. Формалістична школа, що походить з «формалізму» етики

Січинський В. народився в Кам'янець-Подільському 1894 р. 18-річним юнаком почав студувати в Інституті цивільних інженерів у Петербурзі, в 1920 році повертається до Львова, а з 1923 по 1926 рік вчиться в Празькому університеті. Тоді ж стає лектором і доцентом Українського педагогічного товариства імені Шевченка в Празі. З 1930 року Володимир Січинський — дійсний член Наукового товариства імені Шевченка. В 1940 році його обирають професором УВУ. З 1949 року живе і працює в Нью-Йорку. Відомий як архітектор та історик мистецтва. В 1930-х роках за його проектами побудована мурована церква в Михайлівцях і дерев'яна в селі Комарники. З 1949 року він будує в Америці — у Виппені біля Нью-Йорку, у Пронто-Уніон у Бразилії (1951 р.), за його проектом побудовано православний собор у Монреалі наприкінці 1950-х. Протягом усього свого життя професор Січинський вивчав, досліджував, теоретично опрацюював збудовані українського мистецтва. Його праці з архітектури «Дерев'яні церкви і давнинці Галицької України XVI—XIX століть», «Архітектура в стародруках», «Пам'ятки української архітектури» (1952) стали класичними, а ґрунтовне дослідження «Історія українського мистецтва. Архітектура» (1956) входить до золотого фонду українського мистецтвознавства. Видатним є доробок митця, присвячений окремим особистостям. Його цикавлять Тарасовик і Левцицький, Шевченко і Нарбут. У 1944 році він видає роботу з історії українського промислу, пізніше лише дослідження щодо українського орнаменту, монографічні розвідки про українські міста. Чи не найвідомішою роботою Січинського є книжка «Чужинці про Україну», що перевидавалася багато разів.

Стаття «Стиль в українському мистецтві» подається за публікацією в ж-лі «Київ» (Філадельфія). — 1950. — № 2.

Підготовка до друку — Н. Кридда.

Канта і розвинена Гільдебрандом, Фуртвенглером, Вінкельманом та іншими, ніби як реакція проти ідеалізму, теж займалася теоретичними питаннями універсального характеру. Ця школа особливо акцентувала інтуїцію і волю митця. Ця формалістична етика основана на «хотінні», без огляду на зміст, шіль і вислід, шукає суті моралі не в змісті або матерії, лише в формі.

Не доводиться підкреслювати, що найбільші претензії на універсализм мала соціологічна школа з такими представниками, як Міхельс, Тен, Грос, Плеханов.

Під тими універсальними теоріями, що назверх заступа-ли високі ідеї спільного процесу розвитку людства, часто крилася культурна експансія окремих «великих» народів, що старалися поширити свої впливи чи то шляхом «цивілізаційного» походу, чи «життєвим простором» чи «боротьбою за мир».

Не диво, що саме поняття стилю в мистецтві творилося під впливом згаданих шкіл, просякнутих універсализмом. Отже, всю історію мистецтва чи то історію людства, поділялося на окремі стилістичні доби, допускаючи цим певною умовністю і штучністю. Тож, збираючи окремі «визначніші» зразки, окремі явища, на підставі їх створювали уявний, штучний світ, який був у книжках, але який не конче відповідав дійсності. Не заперечуючи, що така «штучна» схема розвитку мистецтва (за змінами стилів) є повчальна і конечна для розуміння схеми розвитку мистецтва, хочемо лише вказати на її недоліки.

Ці недоліки виявляються в тому, що автори, які писали про стилі, виходили з «головніших» зразків мистецтва, найбільше з пам'яток свого ближнього оточення, а, заціплені на «універсализм», не звертали уваги на особливості національні, «периферійні», а надто національні особливості тих «менших» націй. Це, в свою чергу, витворювало теорії «вищості» одної культури від іншої, «расову» виключності та інші шкідливі для людства тенденції. Ми були свідками, як ця високорозвинена «культура» виявила своє крайнє варварство під час останньої війни.

З другого боку, соціологічно-марксистська теорія дала нам не менш спогворену форму універсального «спасіння людства», репрезентована московським тиранством.

Чи вина в тому мистецтва і мистецьких течій? До певної міри так — вина тих теоретичних передумов і всього спрямування мистецтва. Обсяжливо, коли прийняти аксіому, що «Стиль — це доба, стиль — це людина».

«Коли бажаш зрозуміти мистецтво — треба придивитися до тої публіки, для якої воно робиться» (Тен).

А придивляючись до стилів усіх часів, зокрема мистецтва європейського, ми ясно бачимо відмінні національні

поруч з більшими комплексами культурно-історичних областей. Зовсім не важко відрізнити готику французьку від англійської й німецької, ренесанс італійський від французького й німецького. Навіть найбільш «універсальний і модерний» конструктивізм або експрессионізм, або найновіший ексистенціалізм поділяється на національні відміни і то, може, в більшій мірі, як мистецькі напрямки Середньовіччя!

Коли існує народ (не кажучи вже про націю), то існує і його мистецтво. Це не дається затерти ніякими універсальними теоріями, ніякими «марксистськими» баламутними твердженнями про «старшого брата», ніякими трактатами про «вищість» рас. А вже потенціальну силу окремих народів зовсім не дається збантути математичними обчисленнями і теоретичними міркуваннями.

Питання українського стилю в мистецтві старе і має за собою велику історію. Особливої гостроти набрало це питання, коли, слідом за науковими дослідими та історіографічними проблемами Сходу Європи, почалася публіцистична полеміка поміж українськими і російськими авторами (1905—1914 рр.).

Під впливом загальноєвропейського універсалізму, з його поділом на «вищі» і «нижчі» культури, наші ближчі і дальші сусіди, протягом «гуманітарної» доби ХІХ століття, вмовляли в нас, що ми хліборобська нація, та поблажливо «дозволяли» нам захоплюватися сільською ідилією і «людовим» мистецтвом. До певної міри таке наставлення відбулося і в нашій народницькій літературі — літературі греческоїній, плаксивій, емоціональній, яка, шоправда, розвивала регіональний патріотизм, але присипляла активність, підприємливість, агресивність. Ми просто забули, що наші предки були підприємливим народом — лицарів, торговців, мореплавців і навіть фабрикантів.

На відтинку мистецтва це значило, що ми мали «право» тільки на т. зв. народне (сільське) мистецтво. Треба було епохальної праці М. Грушевського та його школи, щоб відкрити нам очі. Але редесив етнографізму ще побутовув навіть у десятих і двадцятих роках нашого століття («Архітектура у всіх народів і на Україні» В. Шербаківського).

Сучасному українському поколінню важко уявити, яке, наприклад, зрушення зробила «Історія русского искусства» І. Грабаря (Москва, 1912), де був цілий розділ про «Українське бароко». Але й тут, звичайно, не обійшлося без «мазепинства» чи «націоналістичної диверсії». Автором цього огляду є київський професор Г. Павлуцький, а головним редактором І. Грабар, який походив з Карпатської України та мав такий сантімент до своєї «тіснішої» батьківщини, що вмістив спеціальну статтю про будівництво

«Підкарпатської Русі». Під впливом видання Грабаря не тільки чужинці, але й самі українці ще й досі зводять поняття «українського мистецтва» до проблеми «українського бароко».

Новіші українські автори вже зовсім ясно визначили, що під українським мистецтвом треба розуміти всі пам'ятки і всі мистецькі твори, які постали на українській території, а надто, коли вони виконані українськими руками чи створені помислом українських митців.

Правда, це не ввійшло ще в повну свідомість українських митців. Зовсім недавно в одній американській газеті «українського походження» читали ми речення: «Український стиль, як щось окреме й відрубне, не існує». ...Звичайно, треба не одної лекції і не одного тому друкованих праць, щоб подати всі докази про існування українського стилю, як «чогось окремого й відрубного». А втім, жодного мистецтва на світі не існує як зовсім відрубного й окремого.

Друга проблема, що, можна сказати, мучила українських митців, це — почуття меншовартості. Прагнули «великих творів», «світової» слави. В давніші часи ця проблема вирішувалася в той спосіб, що українські митці, добровільно чи недобровільно, їхали до чужих столиць і там справді досягали слави. Це довгий ряд імен: Д. Левицький, І. Мартош, В. Боровиковський, Д. Бортнянський, М. Гоголь, М. Щепкін, Т. Якимович, Ю. Коссака, М. Мункачі. В новіші часи це вирішувється (очевидно, теж не зовсім добровільно) так, що наші митці здобувають не меншу славу в Парижі, Відні, Нью-Йорку, Буенос-Айресі, Сіднеї. В тих світових центрах вони не тільки переймають найновіші «модерні» напрямки, але навіть займають передові позиції. Та ця їх «поступовість» пояснюється якраз тим, що вони вносять «щось окреме й відрубне». На жаль, це «щось» рідко коли ставиться на карб української культури, тільки — культури даної країни, де перебувають наші земляки.

Все-таки ядро справді українського мистецтва спочиває на плечах тих митців, які свідомо шукають українського виразу, українського стилю та в усюкому разі перетворюють модерні течії в горнилі національної творчості.

І цікаво, що твори, які яскраво відбивають український стиль, поставали не конче в самій гушавині української території. В новіші часи оригінальний розвиток українського мистецтва на Україні в монументальному малярстві (Бойчук), графіці (Падалка), різьбі (Діндо) було примусово припинено в 30-х роках. В архітектурі навіть конструктивізм у підрадянській Україні Москва проголосила «націоналістичною диверсією».

Зате маємо визначні імена митців, що, живучи поза залізною заслоною, відчули український стиль сильніше.

Не маємо на меті перераховувати всі ці імена в точній «ієрархії». Вкажемо лише для прикладу: в малярстві — П. Холодний, в графіці — М. Бутович, в поезії — О. Лягурицька, в пісні — О. Кошиць, в архітектурі — С. Тимошенко. Очевидно, умови вільної творчості в мистецтві — річ не другорядна.

Існує ще погляд, навіяний школою формалістів, згідно з яким кожний твір буде українським вже тому, що його творить українець, навіть незалежно від його наміру (Д. Антонович). Така підсвідомо, інтуїтивна творчість діяла хіба в стародавні часи. В сучасну добу так само неможливо «підсвідомо» створити новітній мистецький напрям, як неможливо зробити новий технічний винахід, не маючи основних технічних знань. Коли мистецький твір виконує якусь справді громадську функцію, коли в тій чи іншій формі має прислужитися своєму народові, то має бути передовим твором національним — у своєму стилі. Тільки твір, що відповідає своєму найближчому оточенню, національній ментальності і побутовим особливостям, може бути повновартісний.

Зрозуміло, що національні особливості мусять виявлятися не тільки з змісті але і в формі...

Деякі митці, що надуживають українською тематикою, зовсім нехтують формальну сторону. Звичайно, що величезні «запорозькі» чуби, незмінні шаровари чи інші «козацькі» аксесуари ніяк не переконають в оригінальності мистецької культури. Коли ще додати до того уживання перестарілої форми натуралізму та ще почерпнутої з другої, не української, руки, то таке мистецтво виглядає як епігонство старого етнографізму, а не твір сучасної доби.

Окреслення української форми — це проблема, звичайно, значно важча до розв'язання, ніж проблема змісту (сюжету). Всі ділянки форми не можна теоретично окреслити та вичерпно представити для ужитку митця. Проблеми лінії, кольору, простору, світла, ритму, руху і т. ін. змінюються відповідно до змісту, матеріалу, техніки і призначення твору. Тут індивідуальна творчість відіграє особливу роль. Але кожна індивідуальність виходить від оточення та має коріння в минувшині.

В мистецтві існує постійна інфлюзія, спадкоємність історична тяглість. Митець виростає з усієї мистецької культури минувшини, з якою мусить бути свідомо зв'язаний і яку має пізнати. Звичайно, що інспірація митця не може обмежуватися лише одним якимсь часовим відтінком українського мистецтва, наприклад, добою старокняжої (візантійсько-романського стилю) чи українського бароко, чи народними примітивами. Хоч у названих епохах можемо мати ще найбільше матеріалу, все-таки кожна ін-

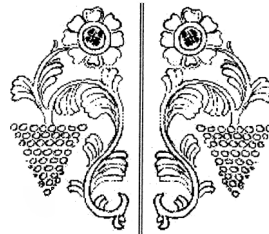
ша доба в розвитку українського мистецтва може теж служити для запліднювальної інспірації. Зокрема щодо т. зв. народного (людового) мистецтва, то воно також має своє коріння в історичному мистецтві та в багатьох випадках зберігається в нас, як рештки колишньої (історичної) мистецької культури.

При сучасній творчості не мусить бути лише просте наслідування чи звичайне копіювання старих історичних чи народних зразків. Не говоримо про «історизм» і стилізаторство. Справжній митець свої інспірації перетворює в модерному дусі, відповідно до потреб сучасного життя, а може, і винайде нові, більш досконалі й більш ідеальні форми.

Часто ми самі ставимось з недовірям і недооцінюємо українську творчість та власний стиль. Аж треба якогось незвичайного випадку, коли українське мистецтво стане перед чужинцями і здивує світ. Тоді і «невірний Хома» повірить.

Так сталося з українською піснею, музикою, танцями, народним мистецтвом, модерною графікою. (Інші галузі мистецтва, як архітектура, монументальне малярство, театр та ін., через накладність такого підприємства, менше відомі). При тім у нас є хибне уявлення, що «популярність» того роду мистецтва залежить від того, що вони «чиство народні» (людові). А проте ні творчість Стеценка, ні Леонтовича, ні Ревуцького, ні Китастого ніяк не можна назвати «людовою». Також танок-балет, виконуваний інтелігенцією та ще з балетними трюками, не є етнографією. Те саме скажемо про графіку Нарбута чи з таких українських митців. Діє тут підклад, інспірація народна — зачерпнута з історичних зразків чи народного фольклору, але подана в модерному дусі, в модерній формі.

І в тому, власне, така велика сутєстивна і виховна роль цього українського мистецтва, українського стилю і для нас самих, і для чужинців.



ВЕЛИЧ МИСТЕЦТВА І ВІДРОДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ

Становище мистецтва

Одночасно з еволюцією одностерствової [цілісної] культури до двостерствової [роздвоєної, розшарованої] — і роль мистецтва підпадала основним перемінам. У середньовіччі мистецтво було безпосереднім вицвітом життя, природним виразом і побудником релігійності, невідлучним складником ремісничого хисту, потребою лицарського серця на полі бою і в любовних стараннях. Сьогодні нам, внутрішньо роздертим, важко виникнути в цей далекий і відрубний світ людей, більше за нас внутрішньо однорідних, людей, які не вміли займати напереміну різні настанови, але жили вловні собою. Тому робимо помилку, трактуючи згідно з сьогоднішніми привизначеннями їх мистецтво як окрему ділянку, вбачаючи в ній ізольований терен естетичних чинів, усвідомлюваних як відрубні й своєрідні переживання. Для тих людей, наскільки це можемо знати, мистецтво було нерозривно сполучене з життєвими досвідами.

Люди в тому самому настрої дивилися на чуда і в тому самому настрої переживали легенди про святих; текст молитви і слова релігійної пісні були виразом тієї самої по-

Кушнір М. відомий в українській діаспорі як громадсько-освітній діяч і публіцист. Народився 1897 року, був одним з найактивніших організаторів громад «Просвіти» на Станіславщині (сучасна Івано-Франківська область) протягом 1926—1939 років. З 1929 р. Кушнір — член ОУН, він став під прапор Ст. Бандери і залишився під ним назажди. Після початку II Світової війни (1 вересня 1939 року) Краків стає центром українського суспільно-політичного і культурного життя. Організується Український центральний комітет, який очолює професор Володимир Кубійович. Політичні діячі, поети, письменники, митці почали активно відновлювати українське національне життя, придушене польською владою. Михайло Кушнір стає керівником відділу культурної праці в ЦК у Кракові — Львові і перебуває на цій посаді з 1941 по 1945 рік. З 1948 року Кушнір — член ЦК і голова управи СУМ Америки. З 1948 по 1957 рік — редактор її друкованого органу «Авангард». 1950 р. отримав диплом доктори філософії. З 1965 року М. Кушнір — голова Асоціації діячів української культури у США, з 1974 — професор Українського католицького університету в Римі. Помер 1988 р. у Вашингтоні. Велику кількість статей, есе, теоретичних досліджень Кушніра присвячено культурній проблематиці.

Подається (з деякими скороченнями) за виданням: Кушнір М. Велич мистецтва і відродження культури. — Торонто, 1968. Мова автора, для якої характерна певна специфічність, що подекуди утруднює, а то й затемнює розуміння змісту, дещо адаптовано з метою полегшити сприйняття ширшим загалом читачів.

Підготовка публікації — Н. Кривіді.

треби молитви; з воєнною готовністю в серці вони слухали лицарські пісні... оповісті набирали життя, життя стало оповістю. Діяння і переживання, осягаючи певний рівень напруження і уподобання, висловлювалися безпосередньо в красі: почуття звеличання для Бога, святості, братерства, жінки, зброї — висказувалося в храмі, в образі і різьбі, в пісні і легенді, в праці ремісника. Тільки пізніше покоління перенесли те все до музеїв або навчили трактувати церкви як одвічні виставки мистецтва, далекого від поривів життя. Для тих людей всі ті речі і всі переживання були сплетені у вузлі життєвої важливості. Може, ні в чому так яскраво не проявляється цей особово-життєвий характер мистецької діяльності, як у будуванні готичних церков, що були справою поколінь митців і ремісників, фундаторів і мас. [...] Творення і допомагання, мистецтво й співучасть, талант і добрі хотіння спліталися взаємно і однорядно.

Мистецтво — коли можна це слово, що вирізняє одну ділянку як відрубну з-посеред багатьох явищ, вживати на окреслення типових середньовічних стосунків — не було чимсь поза життям, не було ні розвагою, ні прикрасою, ні забавою, ні дозволяєм. Воно було безпосередньо формою життєвих досвідів.

Подібне явище, хоча, може, в меншому насиченні і в меншому суспільному обширі, маємо в епоху ренесансу. Особливо в Італії можемо спостерігати взаємне проникання мистецтва і життя так само серед багатіїв, як і серед убогих. Ентузіазм старовинного мистецтва, пристрасть і могутність великих майстрів Відродження, життя пап і життя дворів, ідеал гарної людини, оляг і товариські звичаї, урочистості й гостини, диспути й розкші — спричинили, що тут, у цьому суспільному середовищі, мистецтво було чимсь живим, переплетеним нерозривно з коханням, із боротьбою, із суперництвом, із релігійністю, з потребою форми і виразу. Так само серед народу, з якого виходили менші майстри Відродження і який їх ніколи не зрадив. Помешкання і меблі, знаряддя праці й боротьби, церкви й монастири носили відбиток їх мистецькості, яка була життєвою потребою народу, так само, як пісня, видовище, побут, богослужіння.

Наступні століття приносили шораз виразнішу переміну, започатковану, мабуть, вже в епоху ренесансу. Мистецтво почали шораз сильніше відчувати як певний відрубний фрагмент людської діяльності. [...] Мистецтво разом із релігією зачислено до т. зв. духовної культури, з якою людина мала контактування тільки в певні моменти свого життя, в музеях і бібліотеках. Шлях до мистецтва перестав вести через виконування життєвих обов'язків і че-

рез повний вияв власної активності. До мистецтва приходили для відпочинку по трудах, шукали в ньому забуття дійсності. Правдине життя, реальне, тяжке й відповідальне, яке вимагало волі і зусилля, цілі й послідовності, — це було щоденне життя. Мистецтво задіялося на свято, мало бути, як проголошували одні, відпочинком і розвагою або, як мріяли інші, спогляданням і містичним баченням вищою порядку.

Цей стан речей висловлювали різні філософії мистецтва, і аналіз їх промовисто виявляє, на які спільні переконавання про життєву байдужість мистецтва спиралися ті міркування, суперечні між собою й проголошені мислителями різних епох і напрямків. [...]

Оборона великості мистецтва вказуванням на його позакиттєвий характер мусить скінчитися ще більш болючою невдачею. З тими, хто вважає мистецтво розвагою, яка не зобов'язує до відповідальності, не можуть успішно боротися ті, хто з мистецтва робить небесне божество, незалиповане дотиком землі і не занечислене відихом мас. Тривіальний реалізм сплітається з фантастичним ідеалізмом, як тенденції, що доповнюють себе взаємно. Дон Кіхот мусить мати свого Санчо, але й Санчо не може розстатися з Дон Кіхотом. Низький реалізм знаходить своєрідне уподобання і приглушення у фальшивому ідеалізмі, який промовляє до уяви, але не вимагає нічого від волі, а оманний ідеалізм тяжить до своєрідної компенсації в пізнанні життя в його найнижчих виявах. Таку спряжену двоїстість виявляє сучасність щодо мистецтва. Мистецтво-абсолют і мистецтво-втаємничення йшли рука в руку з пісенською для кабаре і з кримінальною повістю. А життя мало залишатися завжди «сіре», завжди чуже красі і завжди далеке від мистецтва. Тільки в моменти послаблення його пут було можна називати шляхом мистецтва розваг або віддатися спогляданню. В тих умовах не могла витворюватися і зміцнюватися єдино слухна настанова щодо краси, вільна від поверховості утилітаризму реалізму, від ллюзій великих магів мистецтва, настанова, яка вимагала переживання краси в життєвих ситуаціях, у біжучій дійсності, в днях і годинах правдивого існування.

Мрії про велич мистецтва

Занепад значення мистецтва був такий очевидний, що не один раз він ставав темою теоретичних міркувань. Песимістам видавалося безсумнівним, що доба велич мистецтва проминула вже безповоротно. [...]

Інакше бачили ті справи оптимісти. Вони вірили, що за-

непад мистецтва є чимсь перехідним, чимсь, що може бути виправлене. Але як? Тут розходилися дороги суспільників і естетів. Перші думали, що це можна буде досягнути тільки шляхом суспільної перебудови, що відродить шлу культуру, другі довіряли добре організованій виховній діяльності. [...]

Виховання не є ні агітацією, ані пропагандою. Воно є дозріванням. Не можна тривало і сильно пришепити те, що не є внутрішньою потребою одиначі. Коли виховник хоче досягти наслідків, він не може тільки вмовляти, вимагати, заохочувати, показувати, карати і хвалити. Виховник мусить будити внутрішні потяги (нахили), мусить створювати відповідні умови. Ця правда здобуває собі сьогодні всюди у вихованні засадниче значення.

Але умовою виникнення потреби краси не є витворення естетичної настанови. Теорія естетичної настанови дає небезпечні і шкідливі вказання для великої виховної акції, розрахованої на дальшу мету. Бо ця теорія є виразом здегенерованої двоверстової культури, яка втратила безпосередній контакт із життям, яка поділила повноту людської душі на відрубні і незалежні ділянки, на різні психічні сили й настанови, що приневолюють людину до функціонування в різних обширах різними фрагментами своєї особи. Ця теорія є шкідливим міфом, що кодифікує науково відсунення мистецтва від життя запертям її в певній сфері знань. Вона є виразом стучиних і шкідливих сучасних умов, а саме виразом того факту, що люди не переживають мистецтва в життєвих ситуаціях, але в мандарівці по музеях і виставках. Саме звідси виникає погляд, що «естетична настанова» є чимсь відрубним від усяких інших настанов і переживань людини, а особливо від її діючої і змагальної настанови, від турбот і життєвих невдач, від її амбіцій і перемог, від її любові і труду.

Тому доктрина естетичної настанови, будучи виразом тієї ситуації, яку прагнемо змінити, не може бути ідеалом і регулятором виховання, що прямує в майбутнє. Щоб зрозуміти, чим є переживання краси і ставлення до мистецтва, треба покинути настрій виставок і музеїв, про які слушно писав Сізерен, що вони є тюрмами для мистецтва, відстороненого від поточного життя. Треба покинути настрій салонів і бібліотек, настрій театрів і концертів, а особливо настрій прем'єр і вернісажів. Треба відійти від всіх тих місць, де вирване з життя мистецтво вичікує прищельця, який вирішив у даній хвилині свого існування «взнати чисто естетичних переживань». Тільки коли визволюємося з тих тенет культурної дегенерації, яка перекоує, що мистецтва, без приниження його, не можна виражати в ситуаціях біжучого життя, коли розглянемо мистецтво в

дійсності — хоча б у пісні жєнів, хоча б у рисунку дитини — будемо ладні зрозуміти, що стосунок до краси є без посереднім виразом повноти нашого життя.

Очевидно — і тут торкаємось найважливішої справи не кожне життя перероджується безпосередньо в мистецтво. Про те, в яких типах життєвого існування родиться краса, а в яких, попри всі виховні намагання, не може постати, — ми знали б куди краще, коли б естетика, замість займатися яловими суперечками на тему проведення межових ліній між естетичною і позаететичною настановою практичною, моральною, науковою і т. ін., поцікавилася б повнотою людського життя як джерелом краси, коли б розважила глибоке спостереження висміяного Рьоскіном, що «дівча уміє виспівати втрачене кохання, але скупар не виспівает втрати своїх грошей». А втім, є якась закономірність у тому, що краса і любов мистецтва родяться в середовищі лицарів, а не серед біржовиків, що вони виникають у сільському житті, а не в шахтах, що музи вірніші Греції, ніж США, що вони дають свою опіку ремеслу або техніці, але відмовляють її лихварям і демагогам.

Розуміючи так справу, бачимо, що коли естетичне виховання має бути успішне, воно повинно витворювати умови для розвитку певних типів людського існування. [...]

Озброєні новочасними методами психологічних і соціологічних дослідів, розуміємо людину як нероздільну життєву цілість, що займає серед інших людей окреслену позицію, яка впливає на весь перебіг її органічно-психічного життя. Тому починаємо розуміти, що і мистецтво не може бути вилучене з цієї цілості й ізольоване. Присмерк «психології влад» є початком присмерку «психології настанов». [...] Турбота про музеї, якщо не супроводить її турбота про зміну умов існування мас, є крученням батога з піску, не вражає нас пов'язання проблеми краси з проблемою краси і братерства, з завданням оживотворення культури і справедливості.

Тому, хоча це звучить парадоксально, для поширення любові до краси і мистецтва більше значить раціонально організований рух спортивно-туристичний, ніж примусова лектура «архітворів»; змагання за піднесення ступеня любові до праці і радості з неї значить більше, ніж пропагандистський цикл лекцій про мистецтво, виголошуваних місіонерами чисто естетичних захоплень; значить більше опіка над самородним вишвітом творчості середовищ, ніж зростаюча статистика гнаній до музеїв юрби; більше, ніж мистецька критика, яка повчає про те, що було і є гарне, а що погане, значить турбота про піднесення людського життя на той рівень енергії і любові, на якому безпосередньо об'являється наша власна, нова краса.

Естетичне виховання або, говорячи загальніше, всяка акція, метою якої є наближення людей до краси, невід'ємно пов'язана зі змаганням за відродження всієї культури, за переборення дезорієнтуючих розходжень, які виникають в її двоверстовому [роздвоєному, розшарованому] існуванні, до привернення людям безпосередності й повноти.

З цього погляду спробуємо проаналізувати розвиткові тенденції сучасної епохи та зрозуміти, в яких типах існуючого життя або життя, що народжується, може постати належне ставлення до мистецтва.

Бунт життя

Почуття розходження між сферою життя і понаджиттєвою сферою, почуття, що разом із зникненням одностовової культури втрачається щось цінне, привилося багаторазово і різнородно в історії Європи. Такий характер мали рухи релігійної запальності як за часів Середньовіччя, так і в епоху Реформації, коли вони протиставлялися догмам і обрядам, непотверджуваним у безпосередності щирих і власних переживань, коли, відкидаючи всякі компроміси між Євангелієм і суспільною дійсністю, прагнули розуміти релігійність як справу, що охоплює всю людину і формує все її ставлення до життя. Подібно проти абстрактної і мертвої культури протестував Ренесанс, а особливо той його нурт, який жив звеличуванням бичужого моменту і в широму, деколи брутальному зриванні пуг, що зв'язували людину, проголошував гасло повноти й безпосередності життя та пантеїстичної любові всього світу. Іншою формою протесту була ідилічна втеча в край мрії і свободи, погордливе відвернення від дійсності, що пригнічувала людину, створювання ліпшого світу в майбутньому або туга за втраченим раєм, як у творах Руссо і романтиків.

Таку хвилю невдоволення з негармонійної і неширокої двоверстової культури переживаємо саме тепер. Вона виразно демонструється у змінених поглядах на освітню працю. Передавання відомостей і норм перестало бути її ідеалом. Вона прагне полегшувати здобуття освіти, а не знання; не прагне нав'язувати, але допомагати в тяжкій праці гармонізувати власної особовості; хоче полегшувати вивчення, а не пригнічувати. Не залежить їй на тому, щоб людина охопила своєю свідомістю цілу культуру, аби про неї знала і «мала уявлення», але прагне до того, щоб стала культурною індивідуальністю. До того самого веде і напрям нового гуманізму, який устами різнородних своїх представників домагається достосування всієї суспільно-культурної дійсності до людських потреб, зроблення з неї,

як і з мистецтва й науки, як з господарства і техніки, могутнього засобу виховання людини і протесту, щоб вона мала чому-небудь служити, коли в тій службі не здобувася власного розвитку.

Але найбільш знаменними для наших часів формами незадоволення з дотеперішньої культури є великі перевороти і масові рухи. Кожний з них на свій лад підіймає те саме завдання оживлення культури, але завжди маємо справу з бажанням провести глибоку ревізію культури, сполучити її з процесами життя великих мас, перебороти її мертвоту і забриханість. [...]

Стосунок до дійсності, до правди, до краси, до обов'язку повинен знову стати предметом життєвих досвідів людини, а не привілеєм філософічних метафізиків, теоретизуючих розчовпувань моралістів, мертвого знання і безплідних полемік між спеціалістами.

Живемо у світі, який перетворюється. Бунт життя проти мертвої і абстрактної культури має різномірні форми: деякі видаються нам виразом творчих і конструктивних сил, інші — виявом нищівного звільнення з пут і припон варварства. І одні, і другі ведуть до культури живої і однорідної. Ми є також свідками, як до боротьби з напором життя організується надбудована сфера (понять, засад, знання, доробку), яка володіла ним донедавна. І знову видається нам, що в деяких випадках та оборона є виразом творчої і майбутньої заслони важливих вартостей, а в інших є академізмом, за яким не можна визнати слухності і надії перемоги. У першому випадку йдуть до життя зі світлом і допомагають пробудженню й використанню творчих здібностей, а в другому, — постійно плямують і заперечують дійсність, що веде до небезпечної нехоті щодо всіх взагалі вартостей. Що виникне з того хаосу змагань, важко передбачити, але можна спробувати окреслити, на яких шляхах новопосталих можливостей панує атмосфера, яка сприяє розвитку мистецтва.

Одиниця і спільнота

Сьогоднішня ситуація з погляду стосунку одиниці до спільноти уявляється як боротьба двох тенденцій: розділювальної і зцілювальної [роз'єднувальної і з'єднувальної]. Ми виростили в атмосфері лібералізму, що перетинає зв'язок між одиницею і групою. Не тільки господарська діяльність, але й духовне життя кожної людини мало бути її власним твором, вільним від усіх зобов'язань супроти групи. [...] Сьогодні пробуджується шоразь сильніше потяг до переборення цієї самотності. В групі тривалішій і могутній, ніж життя одиниці, людина шукає опертя і самопо-

твердження. У зціленні [з'єднанні] з громадою, у відчутті зв'язку між традицією і майбутністю спільних починань пробує віднайти певний критерій поступування і думання. Труд розрахунку між одиницею і світом бере на себе групу, яка переймає не один метафізичний ризик на власні плечі, допомагає в окресленні обов'язку і правди, ставить вимоги, але водночас служить матеріальною опікою.

Спосіб того зцілення одиниці і спільноти буває двояким: деколи це зцілення вимушене і організоване, а деколи — пережите і витворене. У першому випадку переживання громадської спільноти накладаються на приватні переживання, але в них не проникають і не формують їх, у другому — відбувається правдивий синтез: те, що зазнаємо як члени групи, стає нашим особистим і особисто важливим переживанням, а наші приватні уява і свідомість вбирають у себе спільні турботи і обов'язки.

Сучасний світ є ареною боротьби між тими тенденціями, між ліберальним суспільним автономізмом і механічним колективізмом та живим колективізмом. Але тільки живий національний колективізм може гарантувати найліпші умови розвитку для одиниць і культури. Бо людина не є цілістю, незалежною від спільноти, що не потребує з нею зв'язку. Наша психіка розвивається і живе в двох площинах: того, що має, і того, що наше. «Я» і «ми», або «я» і «мені» — це засадничі і первісні форми діяння і відчуження. Не тільки спільна доля, але й доля одиниць стають тяжкі в періоди розладнання того особово-суспільного зв'язку.

Тому слушно мрією сучасної людини є віднайти в собі і поза собою той зв'язок, побачити себе не тільки поєднаною з іншими, але й поглибленою в тому єднанні.

Можливість такого єднання являється завжди в глибокому і поважному ставленні до мистецтва, бо правдиву його велич відчуваємо тільки в гармонійних особово-суспільних переживаннях. Естетики епохи лібералізму не усвідомлювали чітко того факту, що в кожному глибокому ставленні до мистецтва містяться не тільки переживання краси, а також і дуже важливі суспільні переживання, які заходять між поцінувачем і митцем та між поодинокими членами кола поцінувачів. Ставлення до митця є дуже характерним ставленням міжлюдським. Хтось чужий і незнайомий зумів потягти нас, захопленням прикликати до себе, обдарувати шастям бачення краси. [...] А все ж таки він є нам якось близький, хоча незнайомий і чужий. Близький, бо, переживаючи його твір, зцілюємося [єднаємося] із його душею завдяки участі в тій дійсності, з якою він був зцілений і який дав вираз. Така знайомість не вимагає взаємних інформацій, бо вона є співбуттям у тому самому світі, знайомістю-подібністю переживань, участю

в тій самій долі. Є це якась зустріч на замрячених дорогах. [...] Набуває значення те, що спільне — те, в чому досягається єднання.

І це не тільки наше і творця, а також наше й багатьох інших людей, бо переживання мистецтва не є тільки з'ясуванням ставлення до краси, до митця, а й до ближніх. Бо хоча знаємо, що кожна людина інакше реагує на твір мистецтва, але однак та приватна різноманітність відчувань неповно спільну дійсність. Тяжкіємо до тієї спільноти і прикро нам, коли інші люди не можуть поділяти з нами ентузіазму, нашого зворушення. [...]

Глибоке ставлення до мистецтва стає тому внутрішнім пробудженням людини, прозрінням світла, яке дозволяє бачити великий зв'язок людських душ. Починаємо тоді не тільки розуміти, але всім своїм єством відчувати, що ділять нас і різнять з людьми радше поверхові речі, ніж засадничі індивідуальні протирівства. Бо чим глибше схидаємо в себе самих, чим більше визволяємося від накиненої нам випадковості існування, від заподадливості про дрібні і неважливі речі, що поглинає нас; чим більше стаємо собою, тим легше віднаходимо дорогу до інших, тим безпосередніше відчуваємо єдність людської долі. Відчуття краси веде власне до поглиблюваного охоплення себе самого як рівного іншим людям, та однак, відмінного від них, а в дальшій перспективі дозволяє бачити життя як досвід людської долі, пізнання її ласки і її гніву під час особистої земної мандрівки, в якій нас ніхто, від народження до смерті, заступити не може. Те, що людське, і те, що наше приватне, стає нероздільною цілістю.

Такий суспільний досвід дає нам мистецтво тоді, коли воно є глибоко пережите... Це можливо в усій повноті тільки тоді, коли реальне життя не протиставляється тим досвідам, але їх potwierджує. Коли є інакше, в періоди дисоціації* тієї цілості на взаємно чужі собі приватні і спільні елементи, ставлення до мистецтва стає поверховим і мілким. Мистецтво, коли не може знайти виразу, який був би матеріалом особистих і водночас спільних переживань, шукає шляхів до самотньої людини або до маси. В першому випадку воно є досвідом таким приватним, що втрачає спроможу вислову всякої людської репрезентативності і стає парнасівською капличкою, а в другому — апелює до спільноти таким способом, що не доходить до глибших особистих мотивацій і стає пропагандою або агітацією. В обох випадках втрачає свою велич.

Та велич може бути справді визнана і пережита тільки в такому середовищі, в якому проблема одиниці і спільноти розв'язана у формі творчого єднання. [...]

* Порушення зв'язності.

В таких суспільно-культурних ситуаціях, в яких переважає приватний, чужий життя інтроспективний метод, мистецтво використовуване з тієї точки бачення. Воно постає матеріалом багатий, ніж той, яким розпоряджаємось особисто або завдяки обсерваціям оточення. Починаємо тоді шукати в мистецтві те, що «інтересне». Нас пасіонують* не тільки «цікаві» типи літератури, але й «цікаві» оформлення малярські і музичні проблем або незвичайні різьбарські чи архітектурні розв'язання, коли можемо відчутти в них якусь дивну психомахію**. На нижчому рівні таких вимог — жадається явно, щоб мистецтво було сенсацією. На вищому — відчувається в ньому спонукання до постійного панування автоаналізу, і воно трактує із вкрай приватної точки бачення. Але такий контакт з мистецтвом не є належний. Мистецтво стає своєрідним гашишем, який нас збуджує і оточує візійністю, але не наводить виву в діяння. Самопізнання, якому таким шляхом допомагає мистецтво, є внутрішньою мукою і борсанням у собі. Воно є життєво безжиттєве, це значить — не potwierджене ані в наших діяннях у світі, ані в нашій праці над собою. Мистецтво, як влучно сказав Тен, дає нам тоді певне алібі — так само перед іншими людьми, як і перед власною особистою відповідальністю.

Інший стосунок до мистецтва є можливий у таких середовищах, в яких самопізнання доконується життєвим способом, у зв'язку з діяльністю і в стосунку з людьми. Тоді і мистецтво ми ладні трактувати як допомогу в такому пізнанні себе, яке виростає і прямує до життєвих досвідів. Мистецтво саме є багатим світлом, а трактоване поважно й відповідально, може «виприбувати» нас, відкриваючи нам виразно, з чим ми є в гармонії, а що є нам байдуже. Тому випробуванню служить однаково добре як драма, так і архітектура, бо не йдеться про те, щоб завдяки перебуванню з мистецтвом вивести негайно обов'язуючі засади поступування, але щоб осягнути обов'язкове самопізнання. А обов'язуючим є пізнання себе тоді, коли не втрачає результатів, а утривалоє їх. Найбільшим чаром естетичних переживань, правдивих і сильних, є те, що вони дозволяють нам віднайти в собі нові і незнані види. Почуваємося тоді немов новими, немов відсвіженими. Але коли та віднова має бути життям, а не тільки матеріалом для інтроспективної аналітичної цікавості, вона мусить певним способом зоставатися в нас. Це може бути тоді, коли сфери тих переживань, які нам дає мистецтво, й тих, які нам дає життя, не є розділені прірвою, тоді, коли життєві досвіди бачаться в мистецтві, а «проба мистецтва» справджується в житті.

* Ваблять.

** Психоборотьбу, психозмаганя.

Великі митці завжди домагалися такого ставлення до мистецтва. Вони особливо боляче відчували трактування мистецтва у формі небов'язуючих вражень. Вони не могли погодитися з тим, що з музею повертаємось до заваленого бараклом помешкання, а по трагедії глядачі йдуть на вечерю. Але, щоб це виправити, замало обурення і сатири. Одним із чинників витворення шанобливого індивідуального ставлення до мистецтва є опанування уподобань в інтроспективному пізнаванні та поширення життєвого самознання. Це можливе тільки тоді, коли між одиницею та її днянням, з одного боку, і спільнотою, з другого, виникає гармонія любові.

Продукція — консумція* і творення — розвиток

Кожна епоха відповідає певним способом на питання: що людина повинна робити зі своїм життям? Сучасна епоха дає виразу відповідь: повинна продукувати й консумувати [споживати]. Ті гасла, взяті з мови економії, визначають стиль життя не тільки в господарській діяльності, але й у кожній іншій. Ніколи дотепер людина не вміла продукувати так багато і такі різномірні витвори, ніколи не вміла робити цього так скоро, і ніколи не була з того така горда, як саме тепер. Слушна потреба і людська придатність продукованих речей перестала бути гальмом, стримуючи розмах витворювання, бо вся людська амбіція зосередилася на засаді: щораз більше, щораз краще, щораз швидше.

Але сьогодні починаємо вже бачити слабі і небезпечні місія цієї релігії продуктивізму. Передусім тому, що вона заповнює і дезорієнтує людські потреби. Її засадничою догмою є переконання, що рід і наснаження продукції не повинні бути залежні від рівня і якості людських потреб, але власне могутній розмах витворювання повинен узаалежнювати, формувати і мотивувати запити. Згідно з цією засадою добрі і погані речі, потрібні і зайві, початі в шалі витворювання без думки про користувача, починають різноманітними способами, рекламою, модою, громадською думкою, снобізмом, примусом домагатися від людей прийняття і користування. Люди стають ринком збуту, який повинен поглинути всі витворювані продукти, так само матеріальні, як і духовні, без уваги на те, чи вони їх збагачують і справді розвивають, чи тільки пригнічують і дезорієнтують. [...]

Другим гріхом релігії продуктивізму є відсутність ставлення людини до надбань культури. Це ставлення повинне бути регульоване ідеєю розвитку. Культурні надбання повинні бути засвоєвані людьми шляхом внутрішніх тривалих зусиль, які підбудовують і поглиблюють їх особистість. Продуктивізм заміщує наказ розвивання вимогою консумування [споживання]. [...]

Третім, врешті, гріхом є затруєння джерел творчості. Бо творчість у кожній діяльності живе духом вчності, чи принаймні вірою в тривалість доконуваної речі. Творці, підігравачи, подібно як користувачі, психозу перехідності, починають трактувати свою діяльність як витворювання продуктів, приречених на шкуру і слухну загибель. У такій атмосфері не можуть постати речі великі. Але постає багато малих речей. Бо продуктивізм деградує ідею творчості до рівня витворювання, а наказ розвивання заміщує вимогою споживання. [...]

Людина стає тоді — хоча б працювала над наукою або мистецтвом — виробником. У кожній діяльності можемо бачити сьогодні людей, які є тільки інструментами завдяки яким з наявних надбань культури родяться нові. Ті живі інструменти діють досить справно, але в цьому діянні не виявляють ані творчої інвенції [винахідливості], ані внутрішнього розросту.

В атмосфері продуктивізму людина поволі марнує свої можливості. Її життя стає поверхове і неспокійне. Обтяжливість виробничої праці рекомпенсується споживачкою захланністю, гонитвою за ужиттям і приголошенням. Витворювання і споживання не дає поглиблення, не пориває, не запевняє щастя. Перевтома і позадливість, голосна гордість з поступальної розбудови культури і внутрішня порожнеча є знаменними ознаками такої епохи.

Протиставленням релігії продуктивізму є становище, на погляд якого людські потреби і амбіції повинні бути заспокоювані в чинностях розвитку і творення, а не споживання і продукування. Тоді життя стає глибше і більш особисте. Сьогодні вже викристалізовується це нове становище. Воно спирається на погляд, що треба прагнути до опанування і розумного обмеження шалу продукції турботою про цінність і людську придатність створених речей; воно хоче бачити в людях дозріваючі особистості, а не виробників і споживачів; воно хоче в усіх формувати здатність до глибокого засвоєння створених набутків та — в деяких — сміливість оригінальної творчості. Найтяжчий гріх викривленої доверстової культури — пригнічення життєвості — може бути таким способом усунений. Людина вирветься з яра виробничо-споживачкої служби і поверне до себе. Діючи в будь-якій діяльності культури, людина

* Споживання.

буде турбуватися не про об'єктивну її розбудову, а про засвоєння її. Не тому, отже, буде, наприклад, займатися наукою, щоб служити поступові знання, а тому, щоб досягнути інтелектуальний лад у собі, щоб поглибити власну культуру ума, щоб формувати своє ставлення до тайни буття. Від техніки і господарства буде вимагати передусім, щоб вони організували матеріальний лад, а не щоб функціонували як виробничі машини. А коли основним ідеалом стане розгортання життя шляхом розвитку і творення, то людина здобуде щастя, якого справедлива доля відмовляє їй, істотам, які є машинами для продукування і споживання. Власне поглиблення, ширість і любов ближніх, вигнані з культури продуктивізму, повернуться для того нового світу.

Тоді також зміниться ставлення загалом до мистецтва. В культурі, організованій згідно з вимогами витворювання і споживання, не може він — за винятком рідких, одиничних випадків — мати глибину і ширість. Бо нав'язується надто настирливе переконання, що мистецтво є товаром, який продукується на збут, матеріалом, який споживається. Це гасло споживання мистецтва має передусім господарський сенс. Витвори мистецтва треба продавати, треба купувати. Треба їх рекламувати як кожний інший товар, створювати на них попит, підсилювати снобізм, відсвіжувати модою. Життя мистецтва стає таким чином включеним у торговельний обіг. [...]

Але споживання мистецтва може мати куди більше «ідеальне» значення. Треба його знати, стежити за його бжуками перебігами, хпати нове, щоб про це говорити, аналізувати, писати рецензії, полемізувати. Тим шляхом можна дістатися до своєрідної естетичної еліти, яка спостерігає чини митців, усталоє ієрархії, хвалить і гудить, класифікує і тумачить. Постає таким способом мистецька критика, яка має власні розвіткові шляхи і власні амбіції і для якої найважливішою цінністю мистецтва є те, що воно уможливило існування критики. Тому тільки рідко можна знайти в тій еліті глибоке і поважне, особисте і відповідальне ставлення до мистецтва; найчастіше залежить їй на цьому тільки, щоб могли аналізувати і формулювати естетичні переживання. [...]

Врешті, треба згадати ще один тип споживання мистецтва. Це — сенсаційний тип. Суспільна думка не цінує високо здібності до естетичних переживань і людина не може розраховувати на те, що завдяки ним здобуде собі певне вирізнєння. Для цієї думки важливішим, ніж чисте ставлення до мистецтва, є чийсь стосунки з митцями, бо вони дають запоруку, що така людина зуміє завжди розповісти щось цікаве, а може, навіть сенсаційне. Замість на-

ближатися до творів мистецтва, що вимагає завжди зусиль, ліпше і легше наблизитися до творців.

Всі ті небажані властивості ставлення до мистецтва в культурі продуктивізму тумачаються тим самим спільним гріхом: не можуть знайти дороги до краси ті, хто є тільки продуцентами і консументами. Коли мистецтво має бути великою і важливою річчю, не можемо трактувати його як товар, не можна споживати його під впливом моди або цікавості, не можна схоплювати його як матеріал для смакування і знавства.

Інше ставлення до мистецтва постає в культурі, яка переборює шкідливий міф продуктивізму, в культурі розвитку і творення. Бо тоді людина починає трактувати власну діяльність і світ, що оточує її, як проблему культури, яку здобувається. Це внутрішнє здобування живої і власної культури ґрунтується на здобуванні (шляхом актів розвивання і творення) щонайліпшого виразу.

Поняття експресії треба добре розуміти. Як легені мусять віддихати, м'язи працювати, а кров кружляти, так і душа кожної людини прагне свого виразу. Вона прагне його здобувати у вчинках, думках, почуваннях, спостереженнях. Це — первісна потреба. Здобуємо цей вираз не тільки тоді, як то помилково думається, коли нам вдається відкрити себе іншим людям, але здобуємо його передусім для себе. Почуваємо якесь щастя і спокій, коли досягнемо в словах точний вираз нашої думки, коли в поступативні докладно виразимо наші моральні переконання. А це є важке завдання. Завжди відчуваємо велику розбіжність між тим, що є в нас, і тим, що прибирає форму і виявляється. Не тільки поет, а й кожна людина відчуває, що «думка з душі летить быстро, заки перетне її слово». І не тільки між думкою і словом виникає цей конфлікт. Він постійно триває між усім струмом нашого життя і різномірними родами виразу, який воно осягає. Почуваємо себе завжди глибшими, ніж вираз, який осягаємо в наших вчинках, наших почуваннях, сформульованих думках. [...]

А правдива потреба шукання виразу є завжди новим розрахунком із собою, завжди наполегливою перевіркою, що нам відповідає, а що нам байдуже. Є процесом пізнання себе і здійснювання ладу в собі. І саме в такий спосіб учений шукає чимраз ліпшого виразу для своєї думки, релігійна людина — для свого ставлення до Бога, робітник, що любить свою професію, — для свого діяння. І в той самий спосіб кожна людина, яка справді живе, шукає чимраз ліпшого виразу для себе цілої. В такому шуканні власного виразу допомагає мистецтво. [...]

Мистецтво пробуджує, визволяє і утілює якесь існуюче, хоча заховане, багатство і причаєні можливості, яких

самі не можемо виразити. Митець приходиться з допомогою нації безпорадності і його твір злагідно болючий конфлікт, який існує в людях між великою потребою вислову і обмеженими здатностями експресії. Мистецтво дозволяє нам здобути глибші форми виразу — і тим самим допомагає нам у процесі самопізнання. Таке ставлення до мистецтва стає поглибленням власної особовості. І в такому ставленні потверджується велич і важливість мистецтва.

Тому тільки в культурі, яка спонукає людину до турботи про здобування виразу, може постати глибоке, загальне, безпосереднє і свіже ставлення до мистецтва. Та турбота вповні замирає в такому типі життя, яке спирається на засадах продукції і споживання. Отже, знову потверджується та правда, що перемога мистецтва може відбутися тільки разом із відродженням культури і що відродження культури, викривленої розшаруванням, означає водночас поглиблення в ставленні до краси.

Засоби й цілі

Одною з ознак дегенерованої двоверстової культури є надуживання в організації життя і в способі його оформлення — категорії мети і засобів. Ця категорія так глибоко оволоділа нашим думанням, що нам видається найбільш слушною і пожаданою річчю, щоб кожен ставив собі окреслені цілі, а описля достосовував відповідні засоби, щоб їх осягнути. Нам видається природним, що цілі відповідають нашим нахилам і уподобанням, тоді як засоби можуть бути прикрі й тяжкі. На ті розрізнення впливає наше життя: виховання, яке є не участю, а підготовкою, розвиток, який дозволяє зайняти певне становище, професійна праця, яка постачає гроші, — все те не є процесом і дії, важливі і приємні самі по собі, але вони є цінзовані тільки як допоміжні засоби.

Мабуть, лише сьогодні, коли народжується потреба оживотворення культури, ми ладні розуміти всі небезпеки такого ставлення до себе і світу. Передусім витворюється фальшиве і шкідливе ставлення до діяльності. Перестають дбати про те, щоб вона сама була важлива й цінна, а залежить нам тільки на тому, щоб приносила нам тільки бажані наслідки. При такому наставленні ніколи наша діяльність не зможе опанувати нас вповні, а її рівень ніколи не буде досконалим. [...]

Всі небезпеки розламу життя на дві половини (згідно з засадою цілей і засобів) іскраво виявляються у ставленні до професійної праці. Найчастіший спосіб ставлення до неї ґрунтується на тому, що бачимо в ній засіб до здобуття достатнього заробітку або засіб громадження майна. А

господарсько-суспільна структура організації праці є така, що в більшості випадків робітник не може здобути на інше ставлення до виконуваної праці. Постає таким чином глибоке розходження між потребами і уподобаннями людини чи виконуваними нею чинностями. Живучи тим способом, людина не може бути вдоволенна з себе, втрачає почуття власної гідності і віру у власні таланти. Витворюється певного роду погорда до себе самого, бо більшу частину життя проводимо у праці, самостійної вартості якої не бачимо і яка потрібна тільки як джерело прибутку. [...]

Людина, яка в праці не знаходить заспокоєння своїх творчих інстинктів, починає чимраз більше звязувати свою особистість до власністю. Вона стає задрра, безоглядна, егоїстична. А не знаходячи в праці заспокоєння своєї потреби відігравати певну роль, служити чомусь, якогось значення у світі, шукає заспокоєння в менш цінних способах: у майні, у снобізмі, у намаганні впливати на людей. А в глибині душі почуває нехтіть до суспільства, бо організація суспільного життя прикриває її на виконання чужих і обтяжливих функцій.

У таких умовах не можуть розвиватися характери, не може скріплюватися й поліпшуватися зв'язок між людьми і не може розквітати творчість. Цей факт виконання велетенськими масами людей нелюбовної праці і неважливості в очах працівників з уваги на неї саму, виконуваної виключно з побічних мотивів, є одною з найгірших небезпек для культури, для суспільної єдності, для вартості людини. [...]

Життя в тих умовах стає поверхове й тяжке: збуджене прагнення результатів бореться з шоденною втомою, прагнення ужиття — з нехтістю до себе, поспіх і утилітаризм — з уподобанням до самого діяння, виснаження, перевтома й п'янкі розваги — з потягом до поглиблень, до цінної творчості. Правдивим визволенням із того стану знеохочення і неспокою стає візья життя, не поділеного розрізненням цілей і засобів, однорідного життя, вартісного в кожному біжучому моменті, радісного діяння. Таке життя можна вести на різних рівнях. Повна легководушність і брак передбачливої запобіжності серед первісних народів або забави дітей і дитяче, «розвагове» життя старших є виявом прив'язаності до хвилини і трактування себе самого, як потоку вражень, що поглинають, а не як засобу майбутніх результатів. Але є ще інший рівень. Дати себе поглинути біжучому життю, обдарувати його любов'ю, черпати з нього радість, це значить — творити. Бо творчість є актуальним життям. Але водночас є вона чудесною здібністю людини, завдяки якій віддання себе хвилині не є свідченням байдужості до майбутнього, а радість біжучих

(актуальних) знань не є нехтуванням творчих і цінних плодів. Отже, є в житті два способи осягання майбутнього. Один ґрунтується на ставленні цілей в ізолюванні від актуальних біжучих цінностей, які будуть зведені до рівня засобів, а другий є творчістю, в якій віддання себе хвилині є водночас будівництвом того, що буде. Таку настанову щодо життя знаходимо у всьому роду творців. Справжнім ученим і справжнім митцем є тільки той, хто вміє жити в повному відданні трудам біжучого дня, хто майбутні задуми бачить і відчуває в напруженні теперішнього зусилля, а не в схемах далеких і зимних «цілей», хто знаходить радість поривань у чинностях, а не у висліді. Але так само і кожна «сіра людина», яка не є ані великим ученим, ані великим митцем, стає на цей визвольний шлях творчості тоді, коли віднаходить поле улюбленої праці, коли може чомусь присвятитися, а не тільки виконувати. Тоді підноситься рівень її праці, росте цінне задоволення з себе, підноситься ступінь суспільного зцілення. І тоді приходить також найтриваліше і найглибше щастя. Воно є завжди тим повніше, чим менше чинностей, виконуваних ними, має характер тільки засобів.

І тільки в такому житті, яке цілковито все охоплює, цінному в кожній хвилині, яка проминає, любленому так само в успіху, як і в змагнанні з противенствами, тільки в такому житті людина знає найглибшого заспокоєння своїх метафізичних сумнівів, бачачи і відчуваючи щогодини благословенний сенс великої і таємничої дійсності, серед якої вона є не блукачем, не втомленим шукачем скарбів, а творцем і співучасником процесів її розвитку. Тоді постає найглибша (бо не з теоретичних міркувань, а з акту творення виникає) любов буття.

В такому житті любов буття сплітається нероздільно з любов'ю кожної біжучої хвилини. Шляхом відчуття вартості переживаних хвилин знається ласки бачення вартості цілого існування, а довіря до світу дозволяє цінувати кожну хвилину співучасті в його працях. Це пов'язання хвилини з вічністю і здатність бачення фрагмента в цілості і цілості у фрагменті виявляється в кожному творчому щасті, в кожному містичному досвіді.

Виявляється також у мистецтві, бо життя того типу безпосередньо розквітає красою. Краса є виразом захоханості в буття, є — навіть у трагедії — свідченням якогось глибокого поєднання між людиною і дійсністю. Тому вона так легко і так часто сплітається з релігією. Тому вона об'являється народам і епохам, які кохають своє щоденне існування, всю свою працю. Але водночас краса є любов'ю хвилини, розкішно віддання себе теперішності, довірливим і повним вступленням у біжучий потік переживань. «Живу-

чи мистецтвом, живемо хвилиною». Тому не може жити без власного мистецтва і група первісних людей, явно диких і нецивілізованих, але вповні відданих теперішності, а обходиться без мистецтва велике промислово-торгівельне місто, яке не знає жодного вдоволення у виконуваних чинностях. Тому наближується до мистецтва дитина в той період, коли ще не стала затруєною мудрою «доцільністю» постукування. Тому вміє жити мистецтвом еліт і людина Ренесансу.

З того погляду можемо глибше зрозуміти так часто естетично висувану безкорисність як прикмету краси. Це влучне твердження, що мистецтво вчить віддаватися біжучим враженням і протиставляється настирливому клопотанню за вислід. Однак неслушно роблено ту безкорисність чимсь основно протиставним реальному життю. Бо в суті речі та безкорисність, будучи вірою і любов'ю актуального життя, протиставляється тільки деяким типам життя, які дезорганізовані поділом на цілі і засоби. Натомість не протиставляється цілковито, але якраз найглибше потверджує всяке глибоке і творче життя, життя справді цінне, однорідне життя.

І знову бачимо ту правду: майбутнє мистецтво і майбутня культура є на тому самому шляху. На шляху творення загально і конкретно актуально-творчого життя. Тільки тоді, коли шляхом перебудови умов праці і методів виховання зуміємо суттєво зменшити, коли не вповні усунути з людського життя дезорієнтуючий поділ на цілі і засоби, тільки тоді, в тому однорідному житті і однаково важливому, однаково коханому і однаково відповідальному житті можуть вироблюватися характерні і формувати творчість. Тоді зникне протиставлення практичної настанови її естетичної настанови. Життя і мистецтво будуть нероздільно пронизуватися. Натомість сьогодинній стан речей, в якому доцільне життя притуплює актуальне життя, є не тільки джерелом приниження мистецтва, а передусім — чинником зісудтя людей і культури.

Віднайдення мистецтвом ваги життєвого значення, отже, нероздільно пов'язане з відродженням культури. А відродження культури дозволить знову осягнути велич мистецтва.

Тривалість і змінність

Нашу епоху окреслюють щораз частіше визначенням «змінна цивілізація». Вона є свідчення наявних у кожній ділянці скорих і постійних перемін. Ми різнимося від давніших епох не так змістом, як стилем життя, яке не стабілізоване і підпадає постійним хитанням змінності. [...]»

У розв'язуванні проблеми змінності і тривалості ми нас данше життя. Тут чигає подвійна небезпека. В повному відданні себе струму змінності життя стає невиситимою жадобою пригод, втрачає відповидальну напрямність діяння, яка може виникати тільки з відчуття сенсу і тривалості. Але повне підлягання усталеним формам культури означає жертвувати свіжістю прямиувань. Сучасний світ підпадає наперемінки тим обом небезпекам. Це діється тому, що (як показано вище) життя організоване на основах продукції і споживання, а тільки творчість може успішно заридити собі з обома небезпеками.

У творчості досягається подолання противенства, яке в нетворчому житті виникає між перейнятістю хвилиною і проектуванням майбутнього. У творчих актах будемо майбутнє, але водночас віддаємо себе неподільно теперішньому. Завдяки тому нові речі не заперечують вартості теперішніх і минулих досягнень і діянь, а ті не є перешкодою для нових починань. Творчий акт має сам у собі свою тривалу вартість незалежно від тих, які по ньому прийдуть. Ряд творчих актів не можна розуміти, як шаблі, з яких кожен має сенс тільки тому, що веде до наступного. Вони є побіч себе, як ланки ланцюга. [...]

У потоці змінності, що поглинає нас цілковито, в плинності вражень, вартість яких виникає з їх новизни, не може постати загальне і слухне ставлення до краси. У відчутті краси є завжди щось, що нас вносить понад безформну й безумовну змінність. Є в ньому завжди певний стиль, подібно як стиль позначає кожну велику мистецьку творчість. Але постання стилю потребує існування певної внутрішньої рівноваги між змаганнями і досягненнями. Є воно виявом перемоги над розкуйовдженням хаосу і виразом ладу, який запановує по боротьбі з опором дійсності. Краса не терпить безпорадності. [...] Людина, яка не знаходить у собі ані поза собою точки опертя і з переляком завжди шукає ґрунту під ногами, людина, яка переживає неспокій, чи живе добре, чи погано, і не добачає ладу видимого у формах дійсності, не може поглибити свого ставлення до краси. Порівняємо грецьке ставлення до краси і естетичний хаос епохи лібералізму.

Проблема змінності набирає особливого характеру в доктрині поступу. Є вона вірою в те, що переміни, які здійснюються, мають — з погляду потреб і людських оцінок — позитивний напрям. [...] Доктрина поступу спирається на поняття людства й історії. Майбутнє, далеке благо людського роду є точкою відліку балансу всіх одиничних і групових чинностей.

Сучасна епоха майже вповні повірила в доктрині поступу. Сталося так з багатьох причин, серед яких найсильніши-

ми були: напруження волі суспільної перебудови і культ техніки. [...]

Але доктрина поступу висловлює тільки одну потребу людської душі: потребу надії. Крім неї, є в нас інше прагнення — прагнення актуального здобування досконалості. Не тільки йти на шпиль, а й бути на ньому. Мати те почуття, що майбутнє ніщо не додасть, ніщо не поправить. Обидва ті наставлення відмінні в основі. В першому випадку віра в життя народжується з віри в майбутнє, в другому — пробуджується в кожній теперішній хвилині. Не те, що сподіваємося досягнути, але те, чим ми є, стає джерелом віри. В тій актуальності повинна бути dokonувана оцінка одиниць, груп і епох. Доктрина поступу надто легко вправдує сьогоднішні занебання сподіваними в майбутнє поліпшеннями. Вона витворює шкідливі погляди, що довгий ряд діянь є всуціль тільки засобами, а обчислення вартості людини провадиться тільки за останнє діло. [...]

Ревізія доктрини поступу, яка сьогодні dokonується, є не тільки наслідком захитання теорії еволюції в природничих науках і не тільки виразом втрати довіря до спрощених схем просвітництва, яке, сповнене оптимізму, спекулювало на майбутності. Вона є фрагментом змагання до відродження культури, здегенерованої розшаруванням. Бо присмерк доктрини поступу означає визнання вищості актуально цінного життя над життям, трактованим як засіб для віддалених цілей. Означає поклякнення одиниці до праці над власною і суспільною культурою, звільнення її від тягара служби, що розбудовує об'єктивну культуру, означає розбудження туги за живою культурою.

На тлі цієї боротьби доктрини поступу з потребою сягати досконалості з кожного місця і з кожного часу починаємо ліпше розуміти підстави ставлення до мистецтва. В епоху, яка надто довіряє релігії поступу, не може постати глибше пережиття краси. В тому пережитті основну роль грає почуття остаточної довершеності. Коли піддаємося відчуттю краси, не сягаємо вже ніде далі, не очікуємо від майбутнього жодних поправин, вистачає нам досконало саме того, що є. Тому теж і історію мистецтва не можна розуміти як постійно здійснюваний поступ мистецьких талантів. Їх різномодальності не дається укладати в однопотічну ієрархію. Коли хочемо подивитися на мистецтво правильно і ширю, мусимо позбутися навики оцінювати все з позиції «поступу», мусимо бути спроможними віддаватися творам, як остаточним вартостям, які не можуть бути ні перевищені, ані усунені. [...] Змагаємо до такої культури, в якій значення і вартість прислугували б бжучим чинностям, а прагнення досконалості не було б справою віддаленого майбутнього, але як живий обов'язок змагало б до

повноти виразу в кожній хвилині нашого існування. В такій культурі ставлення до краси не буде — як сьогодні — протиставлятися, як щось виняткове і аномальне, життєвій настанові, а буде з нею глибоко споріднене. Також історія свідчить, що епохи, які інтенсивно відчували мистецтво, не визнавали цілковито віри в поступ, а розвиток цієї віри йшов паралельно із занепадом значення мистецтва.

Однорідна культура

Збігаються стежки наших міркувань. З багатьох поглядів виявляється все та ж сама правда про безпосередній і природний розквіт мистецтва в певних життєвих ситуаціях і завмирання його в інших. Естетика епохи лібералізму влучно унаочнює противенства, які виникали між мистецтвом і життям, між естетичною настановою і життєвою настановою. Але воно не слухно, на основі обсервації того стану речей, який був хворобою, узасаднює незламні і загальні закони. Бо естетична настанова є тільки в певних ситуаціях чимсь відрубним від реальних життєвих вражень. Мистецтво протиставляється тільки певному життю. А розростається і гармонізує з ним тоді, коли воно є творче, повне, особове. Ми докладно бачили, як по дорогах, на яких з'являється майбутнє відродження культури, йде завжди мистецтво, відчуване людьми в ширості, у повному довір'ї. І ми бачили водночас, як невідхильно підпадає знищенню глибоке і відповідальне ставлення до краси в життєвих ситуаціях, знаменних для zdeгенерованої двоверстової культури. Велич мистецтва може бути оцінена і утривалена тільки в життєвих досвідах, але вона завжди надламуватиметься, коли її проповідуватимуть і узасаднюватимуть виключно теорії і заклики естетів.

Тому, коли творча людська сила відродить внутрішню забріхану і розбиту двоверстову культуру, коли її знову всю пониже життєвістю, коли в неподільності досвідів людини знайде тривалу і щиру підставу для внутрішнього формування і суспільного діяння — тоді й мистецтво стане природним світлом життя. До цієї однорідної культури, культури справді гуманістичної, вірної людині, тяжіє сьогодні цілий світ і крізь проби і навороти, досягнення і невдачі йде до неї невпинно.

Ієронім Босх (бл. 1450 — 1516).
ОПЕРАЦІЯ ГЛУПОТИ. *Прадо. Мадрид*



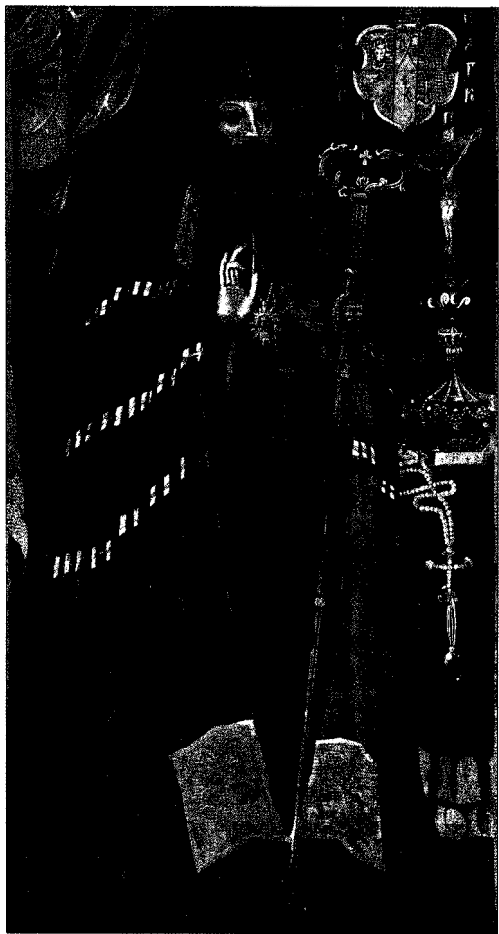
Рембрандт.
АРИСТОТЕЛЬ ПЕРЕД ПОГРУДЦЯМ ГОМЕРА. 1653.
Метрополітен. Нью-Йорк



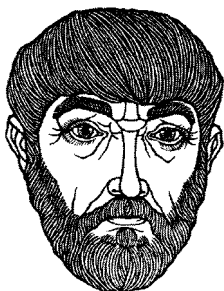
Тарас Шевченко.
ДЮГЕН.
1856



ПОРТРЕТ МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО
І ГАЛИЦЬКОГО ПЕТРА МОГИЛИ (1574 — 1647).
XVIII ст.



МАСОВА МЕХАНІЧНА РЕПРО- ДУКЦІЯ



Автопортрет

Сучасна масова механічна продукція — це, властиво, не що інше, як репродукція; у цьому лежить основна різниця між індустрією і ремеслом. Різниця не тільки у способі, швидкості і кількості випродукованого, але різниця чи не в усьому.

Ремісник, навіть коли повторює один і той самий зразок, творить його кожного разу наново; він дає йому з частиною свого часу також частину своїх почувань. Індустрія тільки механічно розмножує один і той самий, хай і дуже досконало зроблений, первотвір. У ремісника колись ми купували продукт, в індустрії купуємо сьогодні репродукт. Це слід мати постійно на увазі, щоб не ототожнювати масової репродукції з творчою продукцією, яка сьогодні зовсім не така масова і, як зрештою завжди, досить рідка.

Умовно не так важливо — чи кусок мила виготовлений

Стаття «Масова механічна репродукція» повністю надрукована в журналі «Сучасність» (Мюнхен). — 1967. — № 6 (78). Вона належить перу видатного українського художника Якова Гніздовського (1915), що з 1949 року жив і працював в Америці. Відомий маляр, графік, скульптор постає тут перед нами і як цікавий дослідник проблем сучасної культури. Гніздовський зазначає, що завдяки розвитку засобів інформації культура стала масовим продуктом, доступним кожному. Але вона не пішла вглиб. Механічне поширення мистецтва «розводило його і приспало зацікавлення ним». Художній твір, репродукований у численних повтореннях, об'єктивно не змінюється, але людина-споживач перестає зазнавати силу художнього впливу. Індустрія мистецтва не потребує митця, вона потребує сенсацій, а вони в свою чергу штучно породжені засобами масової інформації. Гучно промовляє не справжній критик, знавець мистецтва, голосно кричить реклама, яку і чує широка публіка.

Докладнішу біографію подано до публікації його статті «Український гротеск» у 35—36 числах «Хроніки-2000» (2000). — Ред.

Підготовка публікації — Н. Кривди.

руками ремісника, чи його випродукувала індустрія. Може, останній має і деяку перевагу, хоч би через дешеву ціну, яку при масовій репродукції індустрія може собі дозволити.

Але коли мова про мистецький твір і про його механічну, хай дуже точну, репродукцію, тут різниця значно більша. Дешева ціна репродукції не тільки не дає їй переваги над оригіналом, але виразно показує, що репродукція творчо неспроможна. Вона — тільки тінь твору; без першотвору вона взагалі не може існувати. Різниця тут така очевидна, що про неї не варто говорити. Однак є деякі аспекти масової репродукції мистецтва, що не такі очевидні, але вони все ж такі мають величезний вплив не тільки на споживача і на формування його смаку, як також і на мистця, а опосередковано — і на саме мистецтво.

Коли дивитися збоку, мистецтву ще ніколи не було так добре, як у тіні цієї найновішої і найбільш квітучої галузі індустрії, якою є механічна репродукція. Картину мистця сьогодні можна майже досконало репродукувати і її помножити на тисячі або на мільйони примірників. За такою великою накладою відбитка мистецького твору стає доступною для кожного. Вона може знайтися буквально в кожній хаті.

Яке чудове розповсюдження мистецького твору, яка популяризація мистця та його ідей! Картина й її творець можуть зробитися — точніше сказати, їх можна зробити — відомими буквально через ніч.

Колись тільки ті, що мали щастя жити у важливіших центрах, і то не всі — тільки соціально чи професійно вибрані, мали можливість слухати якісні концерти. Сьогодні їх може почути кожний. Навіть не мусить трудитися і йти на концерт. Він може їх слухати у власній хаті, і то не випадкові концерти, а найкращі світові симфонії у виконанні найкращих симфонічних оркестрів, під орудою найкращих диригентів, за участю найкращих солістів, у найкращому виконанні і взагалі в усьому найкращому. Цим концертам не перешкоджатиме, наприклад, рух присутніх по залі; а місце, де перестуджений музикант міг би випадково закашлятися, буде із стрічки старанно зітерте, а на це місце буде вставлений новий фрагмент, і це все буде подане сучасному слухачеві у бездоганному, майже нелюдському вигляді.

За допомогою грамофонних платівок, стрічок, радіо, телебачення та кіно сучасний композитор і виконавець дістає публіку, розміри якої ще недавно нікому з них і не снилися.

Або, коли драматург міг мріяти про аудиторію, яку сьогодні створили телебачення і кіно?

Преса, зі свого боку, допомагає популяризувати мистця і

наближувати публіку до його творів. Публіка ще ніколи не була такою поінформованою про справи мистецтва, як сьогодні. І мистецтво ще ніколи не було для неї таке доступне.

При допомозі засобів механічної репродукції митець дістав публіку, а публіка — мистця. Ця взаємна виміна сьогодні така жива, а споживач мистецтва такий масовий, що більш оптимістичні спостерігачі суспільних явищ навіть починають говорити про культурну експлозію⁷. А коли ще взяти до уваги, що засоби механічної репродукції з кожним днем шораз більше й більше удосконалюються і ще далі поширюють засяг мистця, а для його творів здобувають нову і ширшу публіку, то це не тільки випадкове явище культурної експлозії — це немов початок якоїсь нової, досі небаченої золотої доби мистецтва.

Завдяки технічним винаходам у наш час справді дійшло до поширення духовних вартостей. Культура стала масовим продуктом, доступним кожному. Але коли ближче придивитися, культура радше тільки розлилася тонкою верствою. І хоч вона покрила великі простори, вона неоконечно пішла в глибину. Крім того, з поширенням та умовленням культури прийшли зміни, що в майбутньому можуть мати величезні, і не завжди оптимістичні, наслідки. Іх сьогодні ще не можна в цілому збагнути, хоч їх контури вже тепер починають окреслюватися. Нові репродуктивні засоби явно працюють на користь мистця і на користь споживача. У масовій механічній репродукції мистецтво дістало свого великого пропагатора, а споживач — великого помічника, що йому приносить і угоднішою сприймання мистецтва. Але і митець, і споживач часто не замислюються над тим і не дають собі справи з того, яку шкуру вони мусять за це вже тепер платити; в майбутньому ця ціна буде ще набагато більша. [...]

Нові механічні засоби поширили, з одного боку, мистецтво, а з другого, немов розводнили його і припали зацікавлення ним. Масові репродукції мистецтва заспокоїли культурний голод людини, але, парадоксально висловившись, вони грабували її з голоду і притупили її бажання та тугу за мистецтвом. А зачасні дози позбавили її насолоди, а передусім часу, потрібного для сприймання і перетравлення мистецького твору.

Через часте повторення мистецтва, як зрештою і все інше, блідне і навіть втрачає свою основну причинність. Краса є красою часті тільки тому, що вона рідкісна, коли вона блискавкою з'являється на монотонному тлі. Коли блискавку надто часто повторювати, вона перестав бути блискавкою. Вона перетворюється в монотонне бли-

⁷ Сильний вибух (лат.).

маюче світло. А монотонне тло, якщо з нього ще залишилася решта, може перемінитися в чудесний акцент.

Від репродукування і від частих повторень мистецький твір об'єктивно не змінюється, але змінюється людина, а вона сприймає і визначає якість та силу мистецького твору.

Масова репродукція популяризує твір митця і відкриває йому двері до споживача. Митець, що погодиться співпрацювати з індустрією, має запевнену публіку, а з тим і все інше, щоб бути задоволеним з такого стану, який існує сьогодні. Серед навали замовлень, якими засипає митця індустрія, він навіть не має часу замислитися і не зауважує, що його успіх випадковий — немов непорозуміння, немов парадокс і виняток. Це тільки підтверджує правило, що в нашій індустрії добі не залишилося для митця багато місця. Індустрія не потребує митця. Вона тільки потребує кількох «тренуваних солістів», і то не їх самих, а їхніх творів, які вона репродукує і робить з них масовий продукт. Комерція, засипаючи ним ринок, засипала і живого митця, який зрештою створив цей продукт.

При великих накладках ціни на репродукції мистецьких творів такі низькі, що їх кожний може без труду набути. Грамофонна платівка дешевша, ніж квиток на концерт. Чи можна дивуватися і робити публіці серйозні закиди за те, що вона слухає концерт з платівки дома, а живий митець або співає до порожніх крісел, або оспівує якості продуктів домашнього вжитку, або (якщо не хоче про них співати) взагалі перестає співати.

Митець не народжується завершеним — він росте і розвивається ступнево. Один розвивається швидше, другий — повільніше. Але ніхто з них не може рости в ізоляції й у вакуумі. Митець потребує місця для свого росту; як повітря, він потребує публіки. Сьогодні він їх не має. Бо хто хоче слухати початкового співака, коли можна без труду пустити платівку і у власній хаті почути найкращу світову силу. Публіка, може, була б схильна потрудитися і піти на концерт; але це мусів би бути якийсь сенсаційний митець: він мусить чимось (не конечно мистецькими якостями) вирізнитися — бути або дуже молодим, або дуже старим, або непересічно освіченим, або примітивним; він або мусить мати щось особливе, або якраз чогось особливого повинно йому не доставати. Словом, він повинен бути «сенсацією». Комерція знає, що пересічена мистецтвом публіка може сприйняти тільки сенсацію, і вона підсуває публіці таку сенсацію, бо це незрівнянно легше, ніж знайти висококваліфікованого митця. Нарешті, де його взяти? [...]

...Митець, про якого вчора ще ніхто нічого не чув, робиться світовою величиною і розмовною темою дня. Слава, роздута несподівано, як балон, до розмірів нашої пла-

нети, не пройшла потрібної проби часу і її не зумовила громадська думка. Навпаки, ця слава накинена громадській думці часто тільки малою групою людей, деколи навіть тільки однією особою — т. зв. спеціалістом. Але його спеціалізація ніколи не співмірна з гучномов'ями, що проголошують його думки, ані з мільйонними тиражами газет, у яких він висловлює свою думку. Як реагує на це публіка? Ніяк не реагує. Преса (як зрештою і всі інші засоби масової репродукції) — це не діалог. Це — монолог. А публіка може тільки прийняти або не прийняти рішення, їй не залишено ніякого вибору. Те, що деколи виглядає як діалог або як дискусія в пресі, — це тільки суперечка про те, хто уповноважений або хто більше кваліфікований вести монолог, а хто ні. [...]

Засоби масової механічної репродукції, які могли б так багато зробити для поширення культурних та мистецьких вартостей, силою обставин і власного характеру зцентралізувалися та стали знаряддям пропаганди, а то й просто диктатури, проти яких людина безсила. Ця пропаганда така настірлива і при цьому така рафінована, що ми часто й не зауважуємо, як вона отравує нас з решток нашої приватності. У кожному пору дня і ночі входить до вашого помешкання непроханий гість — продавець мила або якого іншого продукту для домашнього вжитку; донедавна чути було тільки його голос, а тепер вже бачимо також його обличчя. Ви можете не любити його влізливості, але телевізійна програма подбає вже про те, щоб ви не пробували відвернути від нього свого зору. Ви не тільки слухатимете його, але проти власної волі виконуватимете його бажання. Коли ви опинитесь розгублені в крамниці і не знатимете, який товар купувати, ви купите той, що його дораджував вам ваш непроханий гість. Людина майже погодилася з цим усім. Вона не тільки безсила протиставитися цьому всьому, але вона й сама, мабуть, мусить брати участь у цьому і докидати свою частинку до снігової кулі, що котиться кулис у невідоме. [...]

Завдяки механічній репродукції індустрія щораз більше поширює свій засяг: видаються велетенські накладки книжок, газет та журналів, а самі видавництва перемінюються на щораз більші і складніші організації. У цьому лежить додаткова перешкодка для індивідуальної творчості, додаткова «вода на млин» масовості. Великі видавництва — це велетенні організації, які затруднюють безліч людей: кожний з них виконує тільки дуже вузьку частину роботи і не може мати впливу на шлість; це — спеціалісти окремих ділянок. Координація їхньої праці — це постійні компроміси, яких у таких випадках важко уникнути, вони часто творять тільки пересічну шлість.

Великі тиражі призначені для великої кількості читачів. Видавець мусить дбати про те, щоб книжка мала успіх. Іншими словами, щоб масовий читач кнуцавав її. Нагадаймо, що успішну книжку називають bestseller-ом. Якби читач не купував книжок, це спричинило б руйну для видавництва. Тому видавець не може ризикувати і при своїх рішеннях керуватися власними уподобаннями та власним смаком. Він мусить керуватися уподобаннями та смаком широкої публіки. Але як довідатися про смак цієї публіки? Вона ж не має ні свого речника, ні апарату, через який вона могла б висловити свої смаки і бажання. Видавець може тільки здогадуватися про це. Але це справа нелегка. Бо публіка — це безліч індивідуальних смаків та уподобань. Чим вона ширша — тим різноманітніша. При шуканні якогось спільного знаменника важко обминути спрощень. Інтенсивною рекламою можна тільки частково прихилити публіку до даного твору. Для видавця далеко легше та простіше нагнути автора до публіки — впливати на нього, щоб він пристосовував свій твір до читача. І він часто робить це. Коли авторові крила надто височують на боки, видавець сугерує йому їх дещо стягнути, а коли ці крила захищені і не вміщаються у спроможність бути сприйнятими читачем, тоді їх треба підняти або, якщо немає іншого виходу, шилком відрубати.

Часто видавці навіть не мусять нагадувати авторам про ці речі. Авторі — люди тонких відчуттів. Вони знають, що їхній твір призначений для читача. Тому вже під час праці вони несвідомо або напівсвідомо беруть це все до уваги. Так непомітно між автором-митцем і індустрією створюються тиха співпраця та взаємний обмін. Індустрія популяризує ім'я митця, а він у заміну оформлює для неї її ідеал. Цей ідеал ясний. Але індустрія наразі ще не вмисні писати, ні малювати, ні компонувати музику, хоч цей стан не триватиме довго. Комп'ютери вже починають дїставати натхнення і несміливо пробують писати поезію. Наразі індустрія ще змушена звертатися за допомогою до митців, хоч вона їх ненавидить за їхні примхи та їхній індивідуалізм, для якого вона не має жодного зрозуміння. Індустрія щедро винагороджує митця за його співпрацю, але вона ставить йому не менші вимоги: митець повинен створити для неї такий твір, що, різноможений, мусив би задовольнити кожного. Але це — не така вже легка справа. Треба брати до уваги тисячі можливостей і з них витягати якусь одну пересічну. У пошукуванні цієї пересічної мучаться і автори, і видавці у свідомості, що також і читач буде мучеником. Бо твір, що має на меті задовольнити кожного, не задовольняє нікого. Але індустрія їде до свого ідеалу з твердою послідовністю. Вона і не думає йти з митцем

на компроміс чи на будь-які поступки. Вона не зацікавлена в тому, щоб задовольнити автора або публіку. Це все — вчорашні вимоги, це все — анахронізми. Сьогодні мистецький твір має виконати одну вимогу: він повинен надаватися до репродукування у кінцевій стадії, він повинен стати масовим продуктом. Він має задовольнити тільки індустрію.

При масовій репродукції мистецтва виникла потреба, з одного боку, пристосувати твір до широкої публіки, а з другого, прихилити публіку до твору. Так відбувається подвійне обтесування: обтесати митця і його твір до розмірів та спроможностей сприймання публікою, і настирливою рекламою нагнути публіку до твору. У результаті пошкодвані і ті, і ті. Публіка втрачає багатство індивідуальних відмін, а митець — свою спонтанність, свободу, як також часто й власну совість.

Хіба тільки десь у малих народів із слаборозвинутими видавництвами, де тиражі невеликі, де ніхто не очікує ні великих прибутків, ні не боїться великих втрат, видавець ще може дозволити собі піти за голосом свого переконання та власного смаку і видавати книжки, неконечно стовідсотково певні щодо прибутку. Він ще вільний і може робити сміливі рішення. Зовнішній тиск і утилітарна дошльність ще не стоять як перешкода на шляху його шукань та експериментів. У т. зв. недорозвинених країнах людина ще має чи не останню нагоду вільно висловлювати свої думки та мрії і мати безпосередній контакт з іншою людиною; коли ж ці країни «запльаються» у цивілізацію, людина може втратити не тільки контакт з іншою людиною, але разом з тим також і свої власні мрії, думки та сні.

Розвиток індустрії і механічної репродукції потягнув за собою зміни в усіх ділянках життя. Щоб не поширювати теми, я навмисне обмежив її питанням мистецтва. Коли я тут коротко зупинився також на деяких прикладах з-поза мистецтва, то тільки тому, щоб показати, що явища ніколи не з'являються відірвано. Мабуть, не є випадком, що з розвитком централізованої індустрії виникали також централістські (тоталістські) режими. На зразок індустрії, що репродукує один вишліфований твір і розмножує його як масовий продукт, у наш час виринали пропозиції, щоб у подібний спосіб розв'язати також міжлюдські відносини — репродукувати одну постать, й волю, її бажання та її смак, а це все помножити і підставити під кожну одиницю суспільства, щоб у той спосіб створити суспільство монолітне.

Ці спроби й намагання розв'язати міжлюдські відносини на зразок індустрії є немовби шуканням у кожній ділянці життя відповідника нашого часу, є свого роду оркестрацією нашої індустріальної та механізованої доби.

Індустріалізація доосновно змінила форми життя. Люди почали гарячково шукати виходу з нової ситуації: вони думали, що щастя або нещастя сьогоденної людини залежить від того, хто керує індустрією і є її власником, у чітких руках знаходиться продукція. Сьогодні ми вже маємо деяку перспективу і можемо сказати, що ні одна з суспільних систем не розв'язала основних питань стосунку людини до індустрії, до її масової продукції. Без огляду на те, в чітких руках індустрія знаходиться, вона однакова всюди і своєю уніформністю, і масовістю. [...]

...Нові винаходи принесли людині багато вигод. Індустрія значно скоротила її робочий день. Виглядало б, що людині повинно б залишитися більше часу для її культурних потреб. Тим часом людина ще ніколи не поспішала так, як сьогодні; їй ще ніколи так не доставало часу, як тепер.

Засоби механічної репродукції уможливили людям сприймати мистецтво, вони принесли його людям до їх власних хат. Там тепер пишуться цілі бібліотеки грамофонних платівок — уся світова музична спадщина. У розкішно виданих альбомах є чудові репродукції мистецтва всіх часів, не говорячи вже про те, що сьогодні через дешеві видання кожному доступна вся світова література. Це створює ілюзію культурного піднесення, тим часом люди не мають можливості цим усім користуватися. Вони не мають часу, вони зайняті, вони завжди кудись поспішають, вони біжать до контор і на виробництво, щоб там обслуговувати машину, яка в свою чергу мала б обслуговувати їх, облегшувати їхній труд і звільняти їхній час для т. зв. вищих цілей. Цими вищими цілями виявилися — самі машини.

Індустрія через свої засоби масової механічної репродукції відсунула вбік також митця. Коли взяти до уваги повільні грамофонні платівки, радіопередачі, телевізійні програми, кінофільми, важко навіть уявити собі, як мало залишилося місця для живого митця-музиканта. Або який маленький відсоток оригінальних картин видно серед повені репродукцій?

Якби масова механічна репродукція принесла з собою тільки те, що відсунула митця вбік і, як то кажуть, забрала від нього хліб, це була б умовно ще невелика біда. Це були б недоліки тільки на одному відтинку, і цьому можна б ще якось зарадити. Але масова репродукція принесла з собою далеко більші зміни на всіх відтинках нашого життя.

*

Коли міркування звучать дещо песимістично і викликають сумнів та недовіря до поступу, то це не означає, що

людина мала б зрестися своїх винаходів і повернутися назад у т. зв. добрі старі часи. Бо нарешті, де ці добрі часи? Чи вони були 100 років тому, чи 200, чи більше? Кожна доба була колись новою і викликала недовіря попередників. Ми не знаємо, чи того, що нас лякає і на що сьогодні ми дивимося з відразою, завтрашня людина не прийме як щось цілком природне та близьке їй. Ми також багато чого прийняли, що ляжало наших попередників. Якби сьогодні пустити людину з-перед 100 років на нашу рухливу та галасливу, осяяну барвними неонами вулицю (це навіть не мусить бути Нью-Йорк), ледве чи вона повернулася б зі свого проходу без нервового шоку. Найправдоподібніше, вона повірила б, що за якісь свої минулі гріхи вона потрапила в пекло. Це все ми акцептували", це все для нас уже природне чи майже природне. Дехто навіть бачить у цьому своєрідну красу.

Змінилися форми життя, а з ними змінилася й людина. Людина пройшла багато змін: уся її історія — це постійна трансформація її самої. На кожному шаблі історії людина була примушена конфронтувати себе з своїми власними винаходами. Вона завжди стояла тоді перед альтернативою: або ґрунтовно себе змінити і пристосувати себе до нових умов, або втікати в ностальгію та минуле. Але така втеча завжди була найгіршою розв'язкою будь-якої ситуації, а ностальгія — найгіршою з утєч. Ностальгія не може стримати поступу. Проти майбутнього, яким незвичним та непевним воно нам не виглядало б, ніщо не може встояти. Щораз частіші смертні випадки на наших шляхах зовсім не відстрашують людей від їзди автомашинами. Вони їздять та далі їздитимуть і шукатимуть швидких і ще швидших, а разом з цим і небезпечніших, засобів подорожування. Це лежить у характері людини. І, мабуть, немає сили, яка могла б це змінити.

Людина не може повернутися назад; це було б проти її власної природи. Але тепер більше, ніж коли-небудь перед тим, вона мусила б наладнати свій стосуюнок до нової ситуації, в яку поставили її власні винаходи.

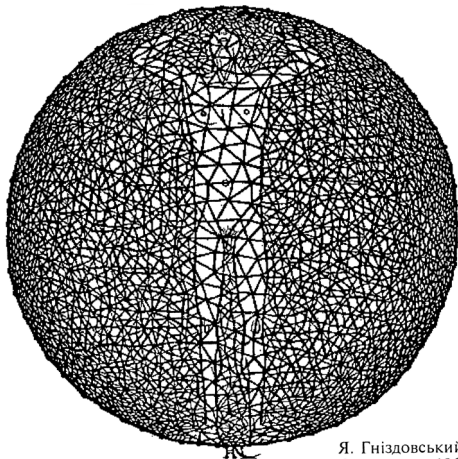
Не так легко зробити це, як сказати. Проти надпродукції матеріальних благ, яка вже не раз грозила захитати економічну рівновагу західних країн, ужито різні протизаходи. А проти пересити населення спонтанно застосовано універсальну дієту. Це — сьогодні, мабуть, найпопулярніше слово і найулюбленіша тема для розмов, найнаймні на тому континенті, на якому нам доводиться жити.

Може, й споживач культури буде змушений одного дня

* Перен.: схвалили (лат.).

подумати про дієту? Вже сьогодні існує багато ознак переситу, а культурна та мистецька надпродукція в багатьох випадках уже очевидна. Але «духовна дієта» як перший засіб налагодження відносин між митцем і публікою та засобами масової механічної репродукції — це не вимога, щоб звести цензуру. Цензура часто є тільки додатковою рекламою, заохотою для забороненого плоду. «Духовна дієта» була б тільки вимогою щодо більшої свідомості та розуміння у споживача, вимогою щодо більшої перебірливості, а, може, й стриманості. Застосовуючи таку «дієту», споживач втратив би не тільки дещо з «своїєї ваги» чи отяжіння, але також впливав би цим на індустрію і примушував би її дбати про більш якісні продукти. Без такого тиску індустрія ніколи не буде в стані задовольнити змінні потреби живої людини. Бо коли так уже є, що сьогодні нас мають годувати репродукціями, хай вони будуть репродукціями зразків найвищої якості. Коли людина почне налагоджувати свої відносини до масової механічної репродукції, вона буде змушена застосувати також й інші засоби, постійно маючи на увазі, що винаходи існують для людини, а не навпаки.

Іншими словами, вона мусить дбати, щоб винаходи не перемагали винахідника.



Я. Гніздовський.
Constructor, 1967

Литання історіософії

ІСТОРИОСОФІЯ МИХАЙЛА БРАЙЧЕВСЬКОГО

Михайло Юліанович Брайчевський народився 6 вересня 1924 року в місті Києві. В біографії цього непересічного вченого, історика та археолога, місто, де йому випало народитися, має знаковий характер, оскільки воно стало для нього не просто фізичним простором існування, а ойкуменого його духовних і наукових інтенцій. Київ на вістрі інтересу, беручи якнайширшу істину (суб'єктивну чи об'єктивовану) реальність його вербального образу, — це з'ясування витоків утворення stolичного міста, це центр Русі й слов'янської державності, це слов'янський, а згодом український культурний і релігійний центр. Київ реальний, цьбогочасний — це парадма дисидентства М. Брайчевського.

Творчий шлях історика Брайчевського бере початок від часів студіювання ним цієї дисципліни на історико-філологічному факультеті Київського державного університету імені Тараса Шевченка протягом 1944—1948 років. Вивчаючи археологію та давню історію, він не минає нагоди закріпити ці знання на практиці, тому бере участь в археологічних експедиціях під орудою Б. О. Рубакова, П. П. Єфименка та інших відомих вчених. У 1948 році М. Брайчевський обіймає посаду молодшого наукового співробітника при Інституті археології Академії наук України, з яким доля звела його ще раніше, коли 1945 року він, не припиняючи очного навчання, працював у цьому Інституті художником-креслярем.

1955 року М. Брайчевський захищає кандидатську дисертацію, а з 1960 протягом восьми років працює старшим науковим співробітником в Інституті історії. У 1966 році він пише працю «Приєднання чи возз'єднання?», яка вже самим формулюванням проблеми засвідчує «зазіхання» автора на святі канони радянської історіографії у висвітленні питання історичного «акту злуки» російського та українського народів-братів. І хоча ця праця поширюється лише каналами самвидаву (опубліковано її було аж 1972 року в Торонто), реакція влади не змушує себе довести чекати. 1968 року М. Брайчевського, з цілковито банальною формальною причиною скорочення штатів, звільнюють з Інституту історії. За два роки потім він зміг повернутися до наукового закладу, але не до колишнього місця, а до Інституту археології, де і стає співробітником Київської постійнодіючої експедиції, створеної П. П. Толочком.

Наразі він переймається запровадженням видання щорічника експедиції «Київська старовина», друкування якого недовзі заборонять, а М. Брайчевського знову звільнюють з роботи і знову під фальшивим приводом.

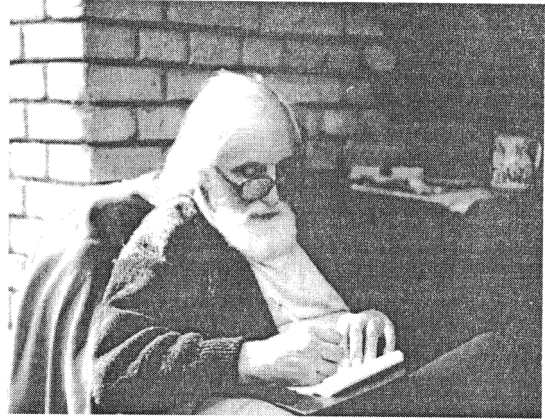
1978 року його, врешті, поновлюють на роботі в Інституті археології, до цього ж часу він перебував на вільних хлібах вимушеного безробіття. Із настанням другої «відлиги» — перебудовних часів, ученому вдається щораз частіше публікуватися, і його праця поступово стає надбутком широких читачьких кіл, здобуває офіційне визнання. У 1993 році за монографію «Утвердження християнства на Русі» автора нагороджено премією Фондації Антоновичів. А 1989-го М. Брайчевський на ревізі отримув звания доктора історичних наук на підставі захисту дисертації, що відбувався у формі доповіді за темою «Східні слов'яни у I тисячолітті н. е.», та ще згодом його обрано професором Києво-Могилянської академії.

М. Брайчевський — надзвичайно плідний автор, перу якого належить близько 600 одиниць текстів, з яких — 10 монографій.

Незначною мірою нам відомий М. Брайчевський як художник чи поет і не набагато більше — як історик, оскільки історіософським проблемам приділено у його творчості менше місця, ніж історико-археологічним дослідженням життя східних слов'ян. Тому передрук тут статті «Історіософські підвалини історичного поступу» за виданням 1994 р. в журналі «Український історик», який мало доступний на Україні, може стати цікавого знахідкою для наших читачів.

Відитовхуючись від Марксового постулату щодо детермінованості суспільного розвитку економічним чинником, М. Брайчевський накреслює тричленну структуру діалектики продуктивних сил, яка спирається на дві засади (першою є вказаний Марксовий постулат, а другою — складність взаємовідносин між природою та людиною, яка прагне чимраз більшого визиску природи задля людвонення своїх всезростаючих штучних потреб, тобто таких, які не йдуть лише на відтворення людини як особливого класу приматів, а швидше людини як соціального виду): людина-виробник (суб'єкт); природне довкілля (об'єкт) та знаряддя виробництва (відношення суб'єкта і об'єкта). У його книзі «Вступ до історичної науки» ця триада «факторів історичного розвитку» формулюється трохи інакше: демографія; природне оточення; технічне забезпечення. Обгрунтувавши необхідність враховування впливу на історичний поступ природного та демографічного чинників, поілітрованих радянськими постмарксистами, М. Брайчевський слушно висловує, що узгодження цих двох категорій, встановлення балансу сил між ними є найназальнішою потребою сьогодення. Можна сказати і так, що, оскільки, очевидно на сучасному етапі стала проблема невичного вичерпання природного ресурсу, а людство, зрозуміло, не вичистане на спосіб первісної виробничої й тим паче споживачької практики, то питання виживання людства в перспективі наявної динаміки історичного поступу набуває конкретних трагічних обрисів. Проте немишність, породжена власними споконвічними зусиллями, не є фатумом, вона «штучна» — власними руками створена, тож є шанс, що власні ж зусиллями волі і розуму вона буде й подолана. Чи скористасмося ми цим шансом?

Ірина Тукаленко



Вересень 1999 року. Фото Ю. Кухарчука

ІСТОРИОСОФСЬКІ ПІДВАЛИНИ ІСТОРИЧНОГО ПОСТУПУ

Історіософія в Україні (як і в інших країнах колишнього СРСР) протягом семи десятиліть комуністичного терору переживала важкі часи. Навіть саме слово «історіософія» вважалося крामольним і не застосовувалося в тогочасних публікаціях. Вона поділяла долю кібернетики, генетики та інших «буржуазних лженаук». Це, однак, виглядає дивно, оскільки марксизм-ленінізм одним з наріжних каменів своєї концепції утверджував закономірність і зумовленість історичного процесу. К. Маркс, поширивши на людське суспільство закони матеріалістичної діалектики, проголосив соціальні структури безпосередньою частиною наколишнього світу, що має підкорятися загальним законам буття.

Але поняття історіософії в радянській науці збіглося з поняттям історичного матеріалізму і по суті було поглине-

не ним. Розвиток і поступування марксизму визнавалося, але було проголошене прерогативою верховного політичного керівництва. Реальне пізнання об'єктивної істини було заступлене директивною, що раз у раз виявлялося черговим міфом, а міфотворчість заступила собою науковий пошук. Завданням історичної науки стало не з'ясування правди, а підведення псевдоядерної платформи під тезу, наперед схвалену високим начальством, здебільшого некомпетентним.

Закономірний характер суспільного розвитку ставить перед дослідником проблему: чим визначається хід історичного процесу; що саме є рушійною силою загальнолюдського поступу. Потреба переконливої відповіді на це питання сьогодні виглядає цілком безсумнівною. Основовположники марксизму запропонували чітко сформульовану схему, що як і всі настанови, освячені вищою владою, набрало характеру незаперечної догми, не підлеглої ані критиці, ані обговоренню.

Ф. Енгельс, виступаючи з промовою над труною Маркса на Тайгетському кладовищі в Лондоні, відзначив дві основні заслуги свого покойного друга: по-перше він зрозумів, що для того, аби займатися наукою, політикою, релігією, мистецтвом і т. ін., людина має забезпечити собі матеріальні умови існування. По-друге, Марксові належить добре розроблена концепція капіталістичної системи XIX ст.

У даний момент विकристалізувалася уперта тенденція заперечувати і відкидати все, так чи інакше пов'язане з класиками марксизму, — незалежно від справжнього змісту обговорюваної новачі. Ця тенденція не заслуговує на схвалення. Будь-які крайності є злом — більшою або меншою мірою. К. Маркс був видатним вченим; його наукова спадщина (на відміну від релігійно-сектантського «марксизму») визнана в світовій науці. Зокрема і основна теза, покладена у підмурки історичного матеріалізму. Його настанови зникали з наукового об'єкту, як тільки справа доходила до проблеми практичного застосування.

Справедливості Марксової концепції визначається її характером постулату і очевидна сама собою. Справді, щоб жити і діяти, організм повинен одержувати їжу для відтворення робочої сили, повітря для дихання, одяг для захисту від холоду, дах над головою проти стихійних сил природи і т. ін.

Отож, історіософська теорія К. Маркса в центр уваги ставила матеріальне виробництво, тобто господарську діяльність суспільства, покликану забезпечити життєві потреби людини. Звідси — тенденція розглядати економіку як вирішальний фактор суспільного розвитку. Ця теза

зберігає свою актуальність і в наш час. І зокрема, у зв'язку з соціальною кризою, яка охопила народи колишнього СРСР. Але усвідомлюють що істину далеко не всі ідеологи, серед них, як не дивно, економісти та соціологи.

Все потрібне для життя людина (як і всі інші організми) бере з навколишньої природи. Але є принципова різниця в реалізації того забезпечення, що відділяє тваринний світ від суспільства. Тварина діє за допомогою лише природних засобів, даних натурою; отож, підлягає законам біологічної еволюції, відкритим Ч. Дарвіном. Успіх її трудової діяльності залежить від досконалості тілесної структури, тих органів, за допомогою яких здійснюється праця.

На відміну від того людина оперує штучними засобами, якими є знаряддя виробництва, створені самою людиною. Тому й наслідки трудових процесів залежать вже від досконалості не анатомічної будови організму, а виготовлених ним інструментів та зміни технічного озброєння людини в ході еволюційного розвитку.

Коли погодитися з тим, що матеріальне виробництво є визначальним чинником в історії суспільства, а продуктивна праця являє собою взаємодію людини-продуцента з навколишнім світом, то стане очевидним, що проблема відношення між процесом виробництва, з одної сторони, і природою та людиною, з другої, є далеко не зайвою і з погляду діалектики продуктивних сил. Ця категорія має свою структуру, що передбачає наявність трьох складових елементів: а) людини-виробника, він виступає в ролі суб'єкта; б) природного середовища, яке виконує функцію об'єкта; в) знаряддя виробництва, що є з'єднувальною ланкою між тим і другим.

У радянській науці діалектика трьох категорій зазнала серйозної деформації. Й. Сталін, який узурпував право говорити від імені науки, заперечував природні ресурси та демографічний потенціал як визначальні фактори історичного поступу. Така функція залишалася прерогативою третього елемента — технічних засобів праці. Нестримний рух зростання, ускладнення та вдосконалення технічного рівня особливо швидкими темпами і широкими масштабами діяв від другої половини XVIII ст. (промисловий переворот в Англії).

Таким робом природне оточення було вилучене з поняття продуктивних сил. Критика т. зв. географізму була спрямована не лише проти буржуазних дослідників позитивістського ґиштату (Г. Т. Бокль, Д. Мечников та ін.), а й проти теоретиків II Інтернаціоналу (Г. Кунов, К. Каутський, Г. Плеханов). Ця критика становила офіційно затвержену платформу радянської історіографії. Аргументація зводилася до постулата: географічне середовище змі-

ністю дуже повільно, а отже не здатне пояснити динаміки соціальної еволюції.

Справді, за останні три тисячі років географічні умови в Європі майже не змінилися, проте за цей час суспільство в своєму історичному розвитку минуло три формації (первіснообщинну, рабовласницьку, феодальну) — і створило четверту — капіталістичну, а на сході Європи змінилися навіть чотири формації і виникла п'ята — соціалістична.

Справа, однак, кардинально змінюється, якщо відійти від прямолінійності схеми і взаємовідносини між виробництвом і природою розглядати з позицій не тільки зовнішньої, а й внутрішньої динаміки. В процесі свого розвитку виробництво весь час втягує до своєї орбіти нові й нові природні ресурси. При цьому можливості, які навколишнє оточення гарантує для господарської діяльності, не є незмінними в одних і тих самих природних умовах, а навпаки, самі залежать від технічного поступу. Вугільні поклади Донбасу, скажімо, не були потрібні людині кам'яного віку — так само, як атомна енергія — технарям XIX ст., названого «віком пари та електрики».

Отож, хоча самі по собі природно-географічні умови лишаться сталими протягом історії людства (що нараховує не три тисячі, а близько мільйона років), ставлення суспільства до них безперервно змінюється в ході соціальної еволюції. Початки тої еволюції точно збігаються з початками загальнолюдської історії. В той момент, коли жива істота починає діяти за допомогою штучних знарядь виробництва, замовляють закони біологічного розвитку і починають промовляти закони розвитку соціального.

Кожна значна подія в історії трудової діяльності людини тягне за собою серйозні наслідки в стані суспільства назагал. Оволодіння вогнем, винайдення лука і стріли, перехід до відтворювальних форм виробництва (землеробство, скотарство), поява гончарства і ткацтва, оволодіння металом, винахід залізного плуга, поширення водяних млинів і т. д. і т. п. — все це зумовлювало найістотніші зрушення в розвитку людства, його рух по шляху соціального прогресу.

Сказане уповноважує нас на дуже важливий висновок. До складу продуктивних сил входить не все географічне середовище, а лише та частка його, що на той чи той конкретний момент втягнута до процесу виробництва. Родючі ґрунти не є засобом виробництва — доки їх не починають обробляти. Поклади залізної руди стали поважним елементом продуктивних сил суспільства лише за доби залізного віку. Енергетичний потенціал гірських річок залишався невикористаним, доки не з'явилися гідроелектровні і т. ін.

Географічне середовище відзначається надзвичайною різноманітністю. Різними є кліматичні умови, рельєф, сту-

пін родючості ґрунтів, характер земної поверхні. Різною є гідрографічна сітка — річки, озера, моря; нарешті — біологічний фактор — склад флори і фауни. Все це має найістотніше значення для історії суспільства. І перш за все — з погляду розвитку виробництва, оскільки воно так чи інакше бере (чи може брати) в ньому участь.

Природні умови життя поділяються на дві економічні категорії: а) природні засоби існування і б) природні джерела засобів праці. До першої належать такі ресурси, які можуть вживатися людиною безпосередньо в тому вигляді, в якому їх дає природа. Це — рослинні продукти, що зсаюються людиною як вияв родючості ґрунту; риба, придата до споживання; тварини, що дають м'ясо, молоко, вовну тощо. До другої рубрики входять ті природні ресурси, які становлять суспільну цінність, але опосередковано, як засіб одержання інших продуктів. Сюди відносимо корисні копалини, будівельні матеріали, енергію річок і водоспадів, деревину і багато іншого, потрібного людині в ролі предмета чи засобу праці для продукування необхідних їй речей.

Відношення людини до двох основних категорій, про які мова, істотно змінювалося в ході соціального поступу. В ранні періоди, коли рівень виробництва був мінімальним, а продуктивні можливості надто обмеженими, більше значення мала перша категорія (природні засоби існування). Людина прагнула використовувати переважно те, що натура давала їй в готовому вигляді, а основними заняттями були мисливство, рибальство, збиральництво; пізніше — землеробство й тваринництво.

Тогочасний стан цих галузей дозволяв обходитися найпримітивнішими та найпростішими інструментами і не потребував складної техніки. Наприклад, землеробство мало мотичний або вирубний характер; за сучасними уявленнями перші орні знаряддя (рала) з'явилися лише на переломі епохи бронзи та раннього залізного віку. Тепер наша пропаганда активно мусує твердження, що без належного забезпечення паливом машинно-тракторного парку хліборобство не може функціонувати. При цьому забувається, що двигун внутрішнього згорання з'явився дотепер лише в XIX ст., а хліборобство в нашій країні процвітало протягом п'яти тисячоліть без тракторів, комбайнів, автомашин і не лише забезпечувало хлібом власне населення, а ще й годувало пів-Європи.

Природні ресурси другої категорії (природні джерела засобів праці) в ті віддалені часи були малориступними для первісної людини. Вона, по-перше, не завжди могла їх добути, а по-друге, навіть добувши, не здужала б використати через брак певних виробничих можливостей.

Звичайно, різні частини земної кулі мають різний ступінь забезпеченості природними ресурсами, що не може не впливати на економічний розвиток суспільних організмів. Так, у безводних пустельних місцевостях родючість ґрунтів, як правило, дуже низька, а тому поступування землеробства в таких краях всюди було надто утрудненим. Але часто-густо країни, бідні на рослинність або тваринний світ, виявляються багатими на корисні копалини або на енергетичні ресурси. Однак є регіони — ласинки долі — особливо бідні матеріальними ресурсами (наприклад, Японія); для таких шлях прогресу та господарського провітання можливий лише за рахунок активного розвитку галузей промисловості з найнижчого сировинного та енергетичною місткістю (ніні — електроніка, точне приладобудування тошо).

Таким чином, повсякденна виробнича діяльність суспільства весь час розширює і збільшує суму ресурсів, що входять до складу продуктивних сил, змушуючи їх перебувати в стані безперервної руку, динаміки, розвитку. Водночас швидкоїсть цієї динаміки відповідає темпам еволюції відповідних демографічних масивів.

Але тут стикаємося ще з одним аспектом, без врахування якого зрозуміти повною мірою діалектику продуктивних сил навряд чи можливо. Справа в тому, що людська діяльність (зокрема її виробнич) здійснює зворотний вплив на природне оточення, який може бути позитивним (конструктивним) чи негативним (деструктивним). Інтенсивність того впливу в міру поступового розвитку суспільства активно зростає, і це загрожує надто серйозними наслідками, здатними поставити людство перед тотальною катастрофою. Важливою проблемою вже тепер стають межі динаміки загальнолюдського прогресу. Перехід через межі дозволеного породжує кризу, з якої не видно виходу.

І обсяг земної кулі, і розміри її поверхні, і ступінь приступності суворо обмежені. Ніні до складу продуктивних сил суспільства втягнуто не всі наявні резерви, але в деяких сферах ситуація виглядає тривожною. Значну частину природних багатств становлять т. зв. невідновлювані ресурси, використання яких є втрагою безповоротною. Деякі з тих ресурсів наближаються до вичерпання. Це, зокрема, стосується енергетичних запасів (нафта, газ, кам'яне вугілля). Людство дуже нерозсудливо і недалекоглядно поведлося з природними фондами, акумульованими живою природою протягом двох мільярдів літ її існування. І за це ніні доводиться розплачуватися надто дорогою ціною.

Ситуація видається настільки загрозливою, що доводиться говорити про енергетичну кризу, яка дамоковим мечем нависає над промисловістю. Запаси нафти, мабуть, будуть в основному вичерпані до початку XXI ст. Ще гірша справа з природним газом, кам'яного вугілля вистачить надовше, але реальна межа і тут повернє на обрії.

Уповання на атомну енергію не є паначеєю. По-перше, її резерви мають кінцевий характер і рано чи пізно дійдуть свого кінця (навіть коли рахувати дейтерій і керувану термоядерну реакцію). А по-друге, необмежене застосування цього ризиковиду енергії логічною перспективою матиме самознищення людства і загибель усього живого внаслідок нагромадження радіоактивних відходів. Протягом пістоліття нас лякають атомною бомбою, але головна проблема криється не в тому.

Людство загине не від бомби, а від «мирного атома», страшнішого за будь-які бомби. Тинь Чорнобиль апокаліптичного пересторогу нависла над світом. Зростання ентропії, що весь час підвищує тем-

пи, має примусити нас серйозно замислитися над трагічним фіналом, до якого швидкими кроками прямують народи світу. Сталося найстрашніше. Людина піднесла руку на речовину, тобто на всі форми буття, включаючи сюди й її саму. Радіаційна катастрофа став невідворотною.

Земля не є невичерпним складом, звідки можна без кінця черпати матеріальні блага. Вона може забезпечити нормальні умови життя для точно виміряної та обмеженої кількості індивідів, яку поки що точно ніхто не порухав. За дуже приблизними прикладами, межею є мільярд осіб, а це значить, що вже тепер квоту перевищено влітєро. Далі, як кажуть, крокувати нікуди. Звідси — проблема екології, що в наш час є однією з найактуальніших і демонструє аж ніяк не втішні перспективи. Але до усвідомлення цієї елементарної (і, здавалося б, само собою зрозумілої) істини дуже далеко. Геніальний прозріння Т. Р. Мальтуса наприкінці XVIII ст. зignorовано людством (зокрема її найвідданішими ідеологами). Більше того, їх заслужено й затаровано як своєрідний вияв ідеологічного людодівства і кровожерства — незважаючи на повну відсутність підстав для таких дефініцій. Ніні ця проблема неминуче набуває актуальності.

Наші футурологи ретельно піраховують, скількох людей може прогодувати Земля, коли всі можливості її щодо забезпечення прохарчуванням будуть мобілізовані. Цифри, нібито, виглядають втішними (принаймі в межах історично осяжного часу). Але не менш єдиним живим людиною; крім утамування голоду і спраги, в нєй є ще інші потреби, і не лише ті, забезпечення яких потребує вільної площі сільськогосподарських угідь. Вже тепер достача взнаки недостача прісної води, яка потрібна не лише для пиття. І далі ця проблема загострюватиметься.

Поруч з нею постає проблема кисню, без якого жоден організм не здатний існувати. Природа мудро розпорядилася, розмежувавши живу натуру на дві частини — рослину та тваринну. Перша живе за рахунок споживання вуглекислоти і виділення кисню, друга — навпаки, засвоює кисень і виділяє в повітря вуглекислоту. Збалансованість цих двох категорій забезпечувала можливість необмеженого в часі існування одної й другої. Порушення того балансу означатиме загибель обох.

Фатальний процес дебалансування вже розпочався і триває, хоча поки що не дає себе відчутти реально. Знищення лісів екваторіальної Африки, сибірської тайги, нетрів Амазонії, не кажучи вже про Європу та Північну Америку, має одним з наслідків неухильне зменшення кисневого забезпечення. Це — з однієї сторони. А з другої, так само неухильно діє процес інтенсифікації споживання кисню — не лише в легенях людей та інших тварин, але і в домнах металургійних підприємств, у топках парових двигунів, у циліндрах автомобілів і т. ін. І чи замислюється хтось над тим, скільки земного кисню викидається в космос із кожною позапланетною ракетою?

Про історію кажуть: то є великий вчитель, який ще ніколи нікого і нічому не навчив. На жаль, у цих гірких словах є певний сенс: досвід минулого здебільшого лишається без реальних наслідків. Ганебний провал ГКЧП 1991 року не зупинив заколотників цьогорічних*.

Сьогодні ставка надто висока — життя або згин. Чи здужає людство в цій складній грі зберегти себе, подолавши численні міфи і зрев'язувавши загальну концепцію історичного розвитку?

* Ідеться про відомі події в Росії у жовтні 1993 року. — Ред.

Міркування — крилате — про «царські царства — коли цари філософствують, а філософи царюють», з якого розпочинає свій «діалог про корону екзекуції». Станіслав Орхівський (1513—1566), посилаючись на Платона, може неправим чином характеризувати, скажемо так, систему координат мислительної діяльності цієї безумовно ренесансної особистості. Відомий публіцист був з тих представників української шляхти, які, попри соціальну і культурну сполонізованість, не забували про своє українське походження і продовжували українську політичну традицію. Вихованець цілого ряду європейських університетів (Краківського, Віденського, Віттенберзького, Болонського, Падуанського), послідовник Лютера і Меланхтона та італійських гуманістів, шанувальник Лукаса Кранаха-старшого і Альбрехта Дюрера, — він втілював кращі риси передової європейської культури XVI ст.

Орхівський не просто гордився перед Європою своїм Краєм, званим Руссю, він щиро непокоївся долею України — і «словом» і «чином», що засвідчують його виступи за єднання українських земель. Справедливо було б уточнити — в дусі епохи: на релігійній основі, проте — очевидно і неспростовно: духовна основа єднання, проголошувана Орхівським, актуальна для України й по сьогодні.

Містка біблійна метафора — «час збирати каміння» — стала в сучасному українському лексиконі трохи чи не осколкою. Але оскома велеречивості «букви» минає, залишається істина зерна плодів мудрості людської, її дук і чину. «Камінь — дух» — запевняє інша релігійно-філософська метафора, це така живоюдина в духовному контексті часів Орхівського. В часи «збирання каміння» української духовності, її скарбів неплітних, годі було б запевняти читача, небайдужого до нашої філософської спадщини, часто таєвованої примхами історії, що творчість С. Орхівського і є тими скарбами нашого духу, які ще треба — і збирати, і пізнавати. І пізнати.

Знайомство «Хроніки-2000» з цим, без сумніву, неординарним українським мислителем XVI ст. є, хай і не першим, кроком у цьому напрямку.



таніслав ОРІХОВСЬКИЙ

ДІАЛОГ, або РОЗМОВА НАВКОЛО ЕКЗЕКУЦІЇ* ПОЛЬСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

Учасники: папійжник з євангеліком.

Summa** першого діалогу:

1. Явна ознака, що з Пьотрховського сейму, який відбувся в день святого Мартина 1562 року, нічого не вишло. І що прокляття Боже [висить] над нами, і через нього Польська держава гине.
2. В Діалозі виявляється метод, тобто дорога до правдивої екзекуції.
3. Про те, що згідно з королівською присягою екзекуція повинна початися од вітваря.
4. Якою повинна бути екзекуція стосовно духовного стану.
5. Яким має бути король або уряд польського короля.
6. В Діалозі достатньо мовиться про королівську щедрість її гідності йому підлеглих; і про те, як що гідність треба розуміти.
7. В Діалозі йде мова про державну оборону і королівські суди.

1564

(Герб Спитка)

Pro meritis virtus semper laudatur et aequae

Virtuti ex meritis gloria semper erat.

Quantum igitur dices, qualemve putaveris illum

In cuius laudes buccina terma datur?***

N. G. L.

* Перегляд законів (лат./польськ.).

** Суть (лат.).

*** Доблесть цінують завжди за заслуги і певно Славною долею була, що постає із заслуг.

Як же великим, уважай, має бути і славним той лицар,

Тричі кому похвалу вже просурмила сурма.

«Діалог...» українською друкується вперше. Переклад з латинської Володимира Литвинова.

Підготовив до друку — Мирослава Русина.

Передмова до коронної екекції, написана Станіславом Оріховським у вигляді діалогу і присвячена вельможному панові Спитку Йордану із Заклічина, воєводі краківському, старості шшемиському і кам'янецькому

Платон, людина в усьому світі слава великою наукою і мудрістю, у книгах, званих де *Republika**, таку, милостивий до мене пане воєводо, хвалебну думку нам залишив: «Щасливі царства, в яких або філософи правлять, або царі філософують». Бо що може бути дивніше на світі за людське царство, збудоване на зрок царства Божого? Але і нема нічого важчого над справи добрих царів, які у своїх царських справах хочуть бути подібними до Бога. Звідси можна зрозуміти, що наука і царська мудрість не тільки переважає, а й вивертає з себе всі науки і людські мудрощі; і під ноги їх кидає, велуци і застосовуючи всі науки і всі малі і великі ремесла до загального вжитку свого царства. Тільки завдяки цій справі і ніякій іншій, всяке царство буває благословенним і щасливим. А щодо свідчення філософа Платона, то наш вік явно показує, що (в той час, коли наші справи заплутані і вкрай занепадли) лише царі-філософи, і ніхто інший, можуть піднести нашу державу і знову її відновити. Бачиш, Ваша мосьць, що нині божі і людські, духовні і світські справи поміж людьми заплутані, виснажені і осуджені. Нема віри до Господа Бога, нема поваги до влади, нема послухства до короля; нема жодної правди, віри, справедливості поміж нами; всюди неспокої і чвари. Отож, Ваша мосьць, і зваяж, яких нам треба нині королів-філософів, які б наше вкрай занепаде життя підняли, і нас до краю псувати не дозволили тим, хто ласкою держави облудно пишачись, державу нашу вкрай нищать.

Невже ми того прихильником держави звати будемо, хто однією рукою на статут польського королеві показує, а другою рукою ті справи (задля яких статут заведено) з Польщі вилучає? Або хто нищить у державі статутам затвержені стани; хто ганьбить владу; плямує і гасить божі і світські справи; або хто про екекцію волає, а робить всупереч, свавільно порушуючи [постанови] з'їздів, заводячи нові закони, нову віру; або хто нові установи, супротивні державному статуту самочинно вводить? Справді, милостивий пане, або нам королі ні до чого, або хай королівський уряд дбає, щоб свавільних людей у власних державах не терпіти, особливо тут, у Польщі, де сваволя є новиною. Польща завжди славилася сталою вірою в господа Бога, а тому й була твердою у послухстві до свого короля. І ось тепер, коли Польща зраджує свою давню віру в Бога, убережи її, Господи Боже, від того, щоб вона таким же чином не скасувала послухства

до свого пана короля. А щоб такого не сталося, остання наша надія на Господа Бога і на мудрість королівську, і на екекцію. Про це Польща одностайно просить свого короля. Екекція не тільки словом, але й ділом pomoже кожному вочевидь. Нічого важчого за неї нема, тому треба остерігатися, щоб, необачно закони переглядаючи, не згубили саму екекцію, а разом з нею і Польщу не знищили. Про це недавно, на день святого Мартина, відбулася у мене розмова зі вченими людьми у Журовіцах. А щоб вона за вітром [як то кажуть] з дому мого не пішла, я записав її всю, як точилася. Її посилаю до вашої мосьці, старости мого милостивого. До цього привели мене дві справи: одна — моя щира прихильність до вашої мосьці, шляхетного і пошитоного поводження, і шанованого людяного пана; а друга — шляхетність високого крісла краківського воєводи, на якому з волі Божої слово ваша мосьць у Польщі сидиш. Гадав, тої розмови нікому іншому, крім вашої мосьці, не посилати. Адже в ній міститься правдива екекція і все пристойне Польській державі, оскільки нікому іншому в державній світській раді нині не личить так мислити і говорити про екекцію, як вашої мосьці. Адже, ваша мосьць, нині від імені держави сидиш у світській раді найбільше; твою цноту знають люди, відчувають розум; дивуються з дару Божого, який у тобі, пане [втілюєся]; і ми, в нічишньому нашому смутку, відкрили вуха на мову і на слова твої, очікуючи на майбутньому Пётрковському сеймі і вітнього голосу. А щоб люди у своїй надії не зневірилися, що ваша мосьць про те старішає дуже. До цього не завдають, сподіваюся, і наші діалоги, які посилаю вашій мосьці. Маєш нині нагоду виявити свою добротність і сенаторську відвагу; ніколи потім такої другої не буде, якщо на майбутньому Пётрковському сеймі нагоду втратиш. Боже, наша батьківщина, Польща, на очах гине, права й короля втрачає! Чого ж, ваша мосьць, вичікуєш? Польща вже дійшла до останньої межі, з чого можна єдність втратити і шию зламати, і якогось Жижку в Польщі хутко замість короля побачити. Афинянин Перікл, відважний того міста сенатор, коли під час заворушень у державі ходив до ради, так говорив собі, надглядаючи сенаторський плаш: «Не лякайся вітрів громадських, о Перікле, а пам'ятай про своє місце, пам'ятай, що і про шаленців у раді мусиш правильно розраджуватися, піклуватися про них, аби живими і здоровими були». Пристойний голос [треба мати] великому сенаторові і вірній раді великого люду. Зволь, ваша мосьць, не забувати цього, а тому за тим же прикладом до ради йдучи, сам собі говори: «Пам'ятай, Йордане, на якому місці в Польщі сидиш, — не лякайся тої бурі шаленої! Пам'ятай, що і про тих думати мусиш, які шаліють, засліплені еретиками; вони мов сліпі ідуть і Польську державу за собою ведуть». А те, що так пишу до вашої мосьці, то любов до наймилішої вітчизни нашої мене спонукає. Отож, зволь, ваша мосьць, від мене оце ласкаво і милостиво прийняти. Послухай «Розмову», яку мав євангелік з папістом. (Обидва мої приятелі і люди вчені). Вона відбулася у мене в Журовіцах рано-вранці на день святого Мартина. Ми сидили тоді з папістом у моїй бібліотеці (папіст,

* Про республіку (лат.).

збираючись відходити, вже й молитву проказав), коли зайшов євангелік і, побачивши папіста в задумі, раптом сказав:

Розмова, або ПЕРШИЙ ДІАЛОГ навколо екзекуції Польської держави

Учасники: євангелік і папійник.

Євангелік: Що задумався, любий папійнику?

Папійник: Та так собі, омийнику... хотів сказати — євангеліку любий!

Євангелік: О, вам не новина здословити.

Папійник: Так само, як і вам зло чинити; про це, хоч не хоч, мусимо думати.

Євангелік: Але як можемо чинити зло, коли у згоді з Євангелієм живемо.

Папійник: Ви такі ж євангелісти, як євреї були ченцями, коли, хизуючись законом, не тільки закон, але й царя і царство разом із законом втратили. До того нас ведете, Євангелієм хвалічись, що ми разом з Євангелієм державу втратили і лишилися в Польщі без короля, розпорошені, як вівці без пастуха.

Євангелік: Що ти мелеш? Це ми закону і короля в Польщі позбутись хочемо? Ми, які правдивим законом польський народ просвітили, які через посольства та з'їзди польського короля привели, аби він сів у Пьотркові скликав та обговорення законів чинив; тобто, аби король став законним королем у Польщі?

Папійник: Щодо закону, яким Польщу просвітили, то ми знаємо: той ваш закон приніс із собою до

Польщі незгоду, гнів, мерзоту, розбрат, сваволю, нелад, блюзнірство і погорду начальницьких станів. Метою вашого закону є певний занепад Польської держави, і ніщо інше. А стосовно того сейму, про який співаєте (і з якою душею на нього йдете), нічого доброго з нього не буде, коли над ним висне явня анатама, тобто прокляття Боже; воно не дасть вирішити на тому сеймі жодної побожної і нам корисної справи. Це вочевидь покажу, якщо захочеш.

Євангелік: Саме туди я і прямую, бо нині маємо з'їхатись і погратись, як би [вчинити], аби ваша папистерія далі над нами не глумилась і щоб вона на тому сеймі в Пьотркові об те обговорення законів шію собі зламала. А поки що зачекаю трохи і посиджу з тобою, щоб почути від тебе, чому так эле думаеш про той сейм, або, чому на нього прокляття Боже накликаеш.

Папійник: Сказав шойно, що радитесь про те, яким би чином черз екзекуцію папство в Польщі зліквідувати.

Євангелік: Так, казав.

Папійник: Чи не відчуваєте, що про неможливі справи радитесь,

Що таке екзекуція? які взагалі не можуть жодною мірою статися? Бо що таке екзекуція. Екзекуція — то є допровадження до свого порядку Польської держави з коронними правами і привілеями.

Євангелік: З філософією на мене, простака, йдеш?

Папійник: Згоден, що ти цього не розумієш, бо ви звикли говорити про важкі справи без науки — так само, як незрячі про колір міркують.

Євангелік: Добре було б, якби не ображав.

Папійник: Не буду ображати, але на слушною прикладі покажу, що ви, волаючи на ваших з'їздах і на сеймах: «екзекуція, екзекуція», не знаєте, що таке екзекуція. Вам тільки одне: аби говорити і кричати, і нічого більше.

Євангелік: Ми називаємо те попросту екзекуцією, щоб король одержав те, що роздав був.

Папійник: Цього те слово не каже, і в ньому такого [змісту] нема, щоб король брав. Бо латинське «екзекуція» означає, що більше стоується до дії, до відправи і до давання, аніж до брання або до відбрання. Verbum enim «exequi» ad habitum pertinet, non autem ad privationem*.

Євангелік: Це мені важко збагнути. Був би дуже радий, коли б ти простою мовою зі мною говорив про екзекуцію, а шкільним штукам дав би спокій. Я простий Бернард, а не філософ.

Папійник: Бачу, що наука тобі огидна.

Євангелік: Не огидна, але те ваше красування мені дуже огидне. Habitus, privatio**. Та звідки мені знати, що то значить? По-нашому зі мною говори, а не по-шкільному.

Папійник: Так і зроблю, але наперед скажу, що тою екзекуцією, за яку беретеся, Польську державу з основ зрушите. Тобто вчините, як учинив би неосбачний тесля, який,

бажаючи вирівняти похилений будинок, перехилив би його на другий бік; так з підвалин той будинок зрушив би. Так само й ви тою екзекуцією державу догори ногами перевернете.

Євангелік: Зле про нас думаєш? Не знаю, звідки це в тебе?

Папійник: Розповідь, але мушу показати розумно, на певних доказах. А цього без науки вчинити не могу.

Євангелік: Коли так, вживай в ім'я Боже своєї науки, тільки щоб я розумів.

Республіка **Папійник:** Зрозумієш, тільки терпляче слухай. Мудрі люди слово «республіка» витлумачують так: «Respublika est coetus civium, communiione iuris et societate utilitatis coniunctus»***.

Євангелік: Скажи те саме по-польськи.

* Бо слово «exequi» відповідає «набуттю», а не «позбавленню власності» (*лат.*).

** Набутток, позбавлення (*лат.*).

*** Переклад з латини цього речення папійник подає в наступній своїй репліці.

Папіжник: Кажу: «Республіка є зібранням мешканців, пов'язаним спільним правом і спільною користю». Аби воно тільки вільним і тривалим у Польщі було. А коли б те зібрання, або згромадження Польської республіки від спільного права і користі на якийсь бік відхилилося, там екзекуція в республіці на такий випадок повинна бути, щоб до нормального стану все приводити. Так само, як добрий тесляр виривнує похилений будинок.

Свангелік: Непоганий приклад, але розтлумач його нашою мовою ясніше, прошу.

Ким є король **Папіжник:** Польський король є нічим іншим, як якимось теслею, тобто є найвищим творцем своєї держави. Бо кожний найвищий творець по-грецьки називається «архітектон», а по-латині *faber**, тобто, по-польськи кажучи, «тесля». Інакше я викласти того не можу. Отож, наш король, тобто архітектон польський, має присягу, як якийсь для себе зразок, згідно з яким керує своєю державою. А вона сама йому підказує, чи Польща правильно стоїть, чи на бік хилилась. Чи розумієш, про що говорю?

Свангелік: Здається, що розумію.

Польська екзекуція **Папіжник:** Отож, запам'ятай, що я почав був раніше говорити: польська екзекуція покликана зберегти Польську державу у правах і привілеях згідно з присягою польського короля.

Свангелік: Так і ми говоримо, і того ж самого від короля хочемо.

Папіжник: Пристосуй же бажання до королівської присяги як до якогось зразка, і побачиш явно, що ви не захочете екзекуції, про яку я нині говорив. Ви хочете, щоб папство в Польщі зникло.

Свангелік: Дай боже згинуть йому на тому сеймі.

Папіжник: Тоді зразок для того архітектона, тобто присяга польського короля на сеймі улаке. А як без зразка тесля теслю не може бути, так і жоден справжній король без присяги не є королем, бо через присягу він змушений захищати права і привілеї папства, тобто духовництва (які і інших світського стану людей) у своїй державі.

Свангелік: А що було б, якби король зрікся своєї присяги лише стосовно папства?

Папіжник: До того мову веде, і про те явно говорите, щоб королівська присяга в Польщі була порушена. Слухав якось вашого старшого при дворі одного великого пана, де він так говорив: «Якщо по-ширості говорити, то можна і королівську присягу відмінити в Польщі без шкоди для республіки». О сліпий і впертий чоловіче, скажи відверто, чи можна добре і належно зруйнувати підвалини, або ґрунт під твоєю халупою, щоб не почати при цьому всі кути твого дому враз ламатися, грукати і падати? Хочеш, о не-друже своєї батьківщини, присягу королівську роздерти, і щоб усе добрим і належним залишилося? Але впаде Польська дер-

Свангеліки відмінюють королівську присягу

* Майстер, творець (*лат.*).

жава, як тільки найменше слово в королівській присязі порушиш, або якщо хоч один найменший склад з тої присяги вилучиш, вмиє разом з присягою страшиш права, привілеї і, нарешті, королівство.

Свангелік: Борони Боже від того.

Папіжник: Не боронитиме тебе Бог. Бо якщо король всупереч присязі папству вчинить щось [погане], заплатить напевно своїм і держави своєї падінням.

Польща без папства існувати не може **Свангелік:** Невже Польська держава не може бути без папства?
Папіжник: Так само як світу без сонця, так і Польської держави без папства бути не може.

Свангелік: Що ти кажеш?

Папіжник: Те, що чуєш. І визнати це хоч-не-хоч мусиш. А тепер скажи, чим ти називаєш Польщу?

Свангелік: А чим же ще, як не Польським королівством.

Папіжник: Але тоді Польське королівство повинне мати свого польського короля, коронованого на правління?

Свангелік: Повинне.

Король має королівство від священника **Папіжник:** А чи має він священника, який його коронував і від якого король королівське ім'я і королівство має?

Свангелік: Не від священника, а від лицарства польського має польський король своє королівство.

Папіжник: Багато ти на цьому знаєшся. Екзекуція, то є вибирання людини на королівство. І правда, що це є прерогативою польського лицарства. Але обрана по елекції людина всю силу і владу, нарешті, й ім'я королівське одержує потім від священника, тобто від архієпископа гнзненського, якому, як начальнику своєму, присягає перед коронацією *habitu privati hominis** такими словами: *Ego, Sigismundus Augustus, futurus rex Poloniae, iuro etc***. А вже потім король бере від архієпископа корону, меч, берло, а також королівське крісло. Отож, ще до того як архієпископ висвятить короля на коронування, король так присягає своєму королівству: *Ego, Sigismundus Augustus, Dei gratia Rex Poloniae, iuro etc****. Якщо ж не буде в Польщі папства, то не буде й архієпископа, ані жодного священника. А коли не буде священника, то не буде короля. А коли не буде короля, тоді не буде й королівства. Залишиться тоді Польща без королівства, певно, і не зветиметься королівством, але князівством, або якимось воеводством. Це станеться, якщо нинішній король за співую вашою породою якимось кривоприсяганням папство в королівстві образить.

Королівська корона **Свангелік:** Утім шматку золота таку сиду вбачаєш, що без нього наш король польським королем бути не зможе?

* На правах приватної людини (*лат.*).

** Я, Сигізмунд Август, майбутній король Польщі, присягаюся і т. ін. (*лат.*).

*** Я, Сигізмунд Август, з ласки Бога король Польщі, присягаюся і т. ін. (*лат.*).

Папієник: О нерозумний і божевільний розуме ваш, скажи мені, завдяки чому людина на хресті стає християнином: завдяки воді, чи силі слова Божого, яке при воді на хресті буває?

Євангелі: Гадаю, що завдяки силі слова Божого, бо й святий Августин каже: *Accedat verbum et elementum, et fiet Sacramentum**.

Папієник: Так само, любий омилнику, не золота корона робить королем, але сила слова Божого, коли воно з вуст архієпископа, тобто з вуст Божих буває виголошене при покладанню корони на голову обраної на королівство людини. І сила цього слова така, що вміть змінює короля на іншу людину, дає йому королівський дух; дай йому також з неба пристава і сторожа — ангела особливого. Почитай про Саулову коронацію, а також Давидову, Соломонову й інших царів, і знайдеш, що все так було, як розповідаю, а не інакше.

Євангелі: То значить без тої корони наш король не може бути королем?

Папієник: Коли й Господь Христос царем у царстві своєму без відомої корони бути не хотів, те жодна людина, яка, звісно, керує людом Божим у царстві Христовім, без відомої корони не може ані бути, ані зватися правдивим королем. Які корона показує, що людина у світських справах і в обороні царства Божого є намісником того, терном коронованого царя. А терни означають сум і клопоти, які повинні мати щодо своїх підлеглих християнські королі. Так само явно бачиш, що коли в Польщі зникне папство, то разом з ним загине і король, і королівство польське.

Євангелі: Он недавно у Волощині короновано було деспота й без папської сили.

Папієник: Короновано. Але ж не до сить покласти чийось корону собі на лоба. Треба, щоб при тому покладанні присутня була і зверхня сила, звireна од Бога Петрові, тобто Папі Римському, священникові найвищому на втручання. А від цього Петра не всякий митрополит, або архієпископ силу свою при служінні одержує, бо інакше б всякий відступник міг би глумитись над королями, а не освячувати королів на християнські королівства. Саме такою, сповненою гордошів і ганьби була коронація деспота у Волощині, яка вся вийшла з вашого швейцарського схилення від ваших сеньйорів.

Якого короля мають еретики

Євангелі: Хіба наші сеньйори не можуть коронувати короля?

Папієник: Можуть, але такого короля, якого школярі по школах мають на день святого Гавела. Знай певно, і в тому не май сумніву, і залам'ятися не нема вiтварі, там нема священника. А де нема священника, там нема і короля. Ви, коли викидали вiтварі зі своїх церков, одночасно з вiтварями вигнали священників. Замість них прийняли від швейцарців злодіїв і забіяків ваших душ, які вас до того ведуть, аби і королі у Польщі позбутись. І цього вже недовго чекати, якщо жорстко-

* Хай слово поєднається з матерією і постане тайство! (*лат.*)

го вашого свавілля або Бог не відмінить, або звичайне право не знищить. А хіба явно до того не йдете? З'їзди і сейми собі чинити, коли хочете, владу нову наставляєте і права встановлюєте; церкви нищите, майно і скарби церковні розкрадаєте; конфедерацією королеві погрожуєте; з чужинськими королями спілкуєтесь і від них платно одержуєте. Нарешті, нам новим королем погрожуєте. Такими є справи і вчинки ваші, які показують, що то ваша швейцарська віра скоро зважиться замахнутись на короля і буде Польщу мечем і вогнем воювати, як вона воювала перед тим греків і чехів, а потім німців, Англію і Францію. Ці [...] держави через ересь втратили права, свободи і нарешті короля. Все це сталося через недбалість королів, які, забувши про королівську владу, не запобігали вчасно ересі, яка, од малої іскорки зайнявшись, ледве буває потім погашена на падінням держави і короля. Багато маємо прикладів цього, але пригадаю тільки один, з якого явно зрозумієш,

Недбалі королі мюжать ересі

як Господь Бог помагається над тими королями, які своїх королівств од ересі мечем не боронять. Був Вацлав, чеський король, великого і славного роду людина, але нічимним у справах королівських, бо Гусовій ересі вчасно не запобіг, і еретикам дозволив свою державу звоювати. Святі люди того віку на проповідницьких престолах таким пророцтвом Еремій йому погрожували: *Hierem. 22. Terra, terra, terra, audi sermonem Domini. Haec dicit Dominus: Scribe virum istum sterilem, virum, qui in diebus suis non prosperabitur; nec enim erit de semine eius vir, qui sedeat super solum David**. І виповнилося те пророцтво стосовно цього короля повністю: був нещасним королем, ганебно жив, ганебно й славу по собі лишив. Смерть його також була подібною і гідною життя. Нині він перед Богом і своєю державою відповідає. Чи не за те полатися, що хоч на своїй коронації присягав мечем королівським (якого з вiтварі архієпископ дав), але святого вiтварі від Гусової ересі не боронив? Жив він, як німий звір, здох без нащадка, і похований, як пес. Нарешті, нещасне його тіло еретики ганебно волочили, шарпали і до Мултави-рчки вкинули. Хай же на тому прикладі вчаться всі інші королі, які в шишаках своїх королівських на крислах королівських задрімали.

Не чують, як ересі під їхні крисла королівські підкопалися і порохові заклали, вже готові підпалити. Що з іншими королівствами діється, чуємо; що в нас діється, також бачимо. Остережи, Господи Боже, щоб доля братів і сусілів наших чехів нас не спіткала. Покажи боляй найменшу нашу справу, яка б не обiцiала нам повного занепаду.

Доля Чехії чекас і на Польщу

Справедливості не маємо, оборони не маємо, а з сеймів також

* Єр. 22, 29. Ой земля, земля, землі! Слухай слово Господнє! Так говорить Господь: «Залишити цього чоловіка, нещасний протягом усюго свого віку, — бо нікому з його роду не пощадить сидіти на Давидовім престолі» (*лат.*).

нічого іншого не виносимо, як тільки відстрочки і лімітації*. Перегорни польські літописи — ніде не знайдеш, щоб за якогось короля в Польщі відстрочка [колись] була. А ту нашу велебну лімітацію хвора старість короля небжучика породила, — чого теж ніколи раніше в Польщі не бувало.

Польські сейми

Про інші сеймові справи також сором говорити, якими вони є: на початку сейму виголошується наймудріша, най-промисливіша і найкорисніша сеймова пропозиція, яку зник виголошувати пан коронний канцлер Ян Ошеський. Потім ми відриваємо свою пропозицію від дуже одмінної пропозиції королівської, якою заплутуємо всякий королівський намір. Нарешті, так заплутуємо справи, що з вального сейму нічого іншого не буває, як ганьба від сторонніх людей і громадянські чвари. Після того, як віддали осуду короля і зганьбили ради, ми роз'їздимося, розповідаючи один одному як євангеліки засуджували папівств, а паписти євангеліків, і карним судом один одному погрожували.

Такий звідси і пожиток маємо, що держава кожному чужинцеві доступна: сторонні люди очі на неї дуплять і вже, мабуть, і поділили. Польська держава так спорожніла, що до неї татари чинять наїзди, коли хочуть.

Деспот пройшовся руською землею

Якийсь деспот-нікчема, що не знати звідкис взявся, з малими силами продерся повз самбірських забяків і, пройшовши руське князівство аж до волохів, забрав васальну землю польського короля й увівся паном у Волощину. Нарешті, вдав до свого коронування, підбиваючи васального воеводу проти польського короля. Тепер ти побачив, любий брате, які ми, поляки prosperamus**, і що пан Бог з нами.

Польща засліплена

Effusa est contentio super nos***. Не можемо до єдності прийти, засліплена нас злість наша; до згоди дороги знайти не можемо, і не знайдемо її, бо нас прокляв, мабуть, Господь Бог за ереси наші. Кинулися були вперед на вітар, тобто на давній спосіб святої віри; потім замахнулися на слуг вітаря того, тобто на священника.

Священики зганьблені

Говорили відверто у Варшаві, а потім у Пьотркові: не хочемо знати під ксьондзом, не визнаємо його зверхності; не хочемо знати архієпископів, ані єпископів; особливих духовних міністрів своїх маємо... Якщо король до Польщі з Литви не прийде, самі собі раду давати будемо; сейм зложимо, а хто на нього не поїде, того заб'ємо. Хіба це вже не суд Божий над нами чиниться? І чи не явна то кара Божя над королем і над його державою? Бачиш, як ми через священника спершу з вітаря упали, а потім через короля униз із

* Відкладання справи на наступний сейм; відкладання засідання (сейму, суду) (*лат.* /польськ.).

** Щасливі є (*лат.*).

*** Звалилася на нас незгода (*лат.*).

гори летимо, так само, як летів був з неба до пекла на вічне засудження гордий диявол. Отже, братове любі, якщо ми з такою думкою на сейм до Пьотркова їдемо (щоб на ньому папство через екекзюцію геть з Польщі викоренити), то це все одно, що за своїм занепадом до Пьотркова на сейм їдемо і нічого доброго там

з сейму нічого не буде

не зробимо. З того сейму нічого не буде, хіба що novissima nostra deteriora prioribus*. Але чому ти мовчиш?

Євангелік: Великий страх поиня мене, бо бачу, що Бог між нами нема. Давно кажуть: де Бог, там згода. Між нами ж на жодній сеймі нема згоди, тому, певне, і Бог між нами немає. А без нього важко прийти до чогось доброго.

Папійник: Не прийдемо (повідь мені) ні до чого доброго, швидше до злого. Iniqui enim sunt coetus nostri, poliuta est mens et consciencia nostra**.

Чому Польща йде до біди?

Перед Господом Богом (свідчу): заражені ми внутрішньою ненавистю один до одного не тільки в духовних, але й у світських справах. Закликаємо до екекзюції не тому, що вона всім однаково корисна в Польщі, а тому що доброта, відвага, чеснота в чеснотливих людях згасла, що лиходія з добрим зрівняно.

Але що означають ті крики наші, коли гукаємо до короля: все, що кому дав, забори, королю без права і без суду, одним декретом сеймовим.

Чому євангеліки волають про екзекуцію

Але хай ніхто не забуває про твій привілеї: Neminem captivabimus, nemini bona adimemus, nisi prius in communi baronum iudicio fuerit nobis legitime condemnatus***.

Кричимо: хай ніхто не виставляє своїх заслуг перед тобою, королю. Хай ні ув'язнення, ні пролиті крові ніхто не згадує перед тобою; хай ран своїх воєнних не показує; хай за заслуги батька не буде винагороджено у тебе сина, чи онука! Забори одним декретом усе. Зв'язи собі на в'язи руки, щоб ніколи нікому нічого не давати. І щоб жоден добрий і шотливий твій підлеглий ніколи тебе не знав. Спустошуй і збужоуй лицарство своє! Духовні хліби ми вже винищили і між собою поділили все, чим убога Польща на благо воєво годувала синів. Нам лиш того не вистачає, аби ти, королю, сам собі руки зв'язав; щоб твоя корона, духовної і королівської допомоги позбувшись, лишилася мізерною короною, знехтуваною всім користянством. І це поді, коли нема жодного християнського народу злиденнішого за польський. Польща звсім не має золота, не має срібла, ані виноградин жодних; тільки духовний хліб і королівська рука є останньою допомогою Польський державі. Але ви, євангеліки, вже винищили духовні хліби. А тепер ще хочете зв'язати руки королю,

Але хай ніхто не забуває про твій привілеї: Neminem captivabimus, nemini bona adimemus, nisi prius in communi baronum iudicio fuerit nobis legitime condemnatus***.

Кричимо: хай ніхто не виставляє своїх заслуг перед тобою, королю. Хай ні ув'язнення, ні пролиті крові ніхто не згадує перед тобою; хай ран своїх воєнних не показує; хай за заслуги батька не буде винагороджено у тебе сина, чи онука! Забори одним декретом усе. Зв'язи собі на в'язи руки, щоб ніколи нікому нічого не давати. І щоб жоден добрий і шотливий твій підлеглий ніколи тебе не знав. Спустошуй і збужоуй лицарство своє! Духовні хліби ми вже винищили і між собою поділили все, чим убога Польща на благо воєво годувала синів. Нам лиш того не вистачає, аби ти, королю, сам собі руки зв'язав; щоб твоя корона, духовної і королівської допомоги позбувшись, лишилася мізерною короною, знехтуваною всім користянством. І це поді, коли нема жодного християнського народу злиденнішого за польський. Польща звсім не має золота, не має срібла, ані виноградин жодних; тільки духовний хліб і королівська рука є останньою допомогою Польський державі. Але ви, євангеліки, вже винищили духовні хліби. А тепер ще хочете зв'язати руки королю,

Польща убога

А тепер ще хочете зв'язати руки королю,

* Найновіші наші [справи] гірші за попередні (*лат.*).

** Бо недоброчинливі наші зібрання, осквернена душа наша і совість (*лат.*).

*** Нікого не ув'язнимо, ні в кого добра не відберемо, якщо попередньо на спільному зібранні сенаторів не буде нам того законно дозволено (*лат.*).

щоб сини держави [безкарно] крали і вбивали, або до турків на службу (шукаючи поживи) супроти корони твоєї їхали. А ти сам, королю, щоб залишився ненависним, мовчазним і невдячним королем у державі для своїх підлеглих. Така воля і така думка наша. Тому ви й про екзекуцію кричите, щоб з її допомогою не згоду, яка напередодні виявилася, роздмухати; а змішавши всі речі, як духовні, так і світські, корону внівч обернути; і таким чином самим залишитися непокараними за своє близнрство.

Тому теж *tradidit nos Deus in reprobum sensum, ut faciamus ea, quae non conve niunt, repleti omni iniquitate, malicia, fornicatione, avaritia, nequitia, pleni invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate, susurrones, detractores, Deo odibiles, contumeliosi,*

*superbi, elati, inventores, malorum, magistratus non obedientes, insipientes, incompotiti, sine affectione, absque foedere, sine misericordia**. То так справедливо апостол Павло про нас каже, а не я.

Євангелік: Дякуємо Господові Богу за те, що я потрапив до Журовиць і тебе зустрів, перш ніж відстав на ту раду, де нині про екзекуцію радитись маємо. Розповім своїм євангелікам все, що тут від тебе почув. А коли тобі наше починання не подобається, порадь, як біду, яку являю бачимо в Польщі, на добре обернути; як прокляття Боже, що явно висить над нами, на благо змінити.

Папійник: Розповім, як розумію, нічого не приховаю; і дуже не турбуватимусь, чи мої слова до людей понесеш, чи в собі загаїш.

Євангелік: В ім'я Господне, кажи сміливо, як розумієш, не зважаючи на людей, — потураючи більше правді, аніж людям.

ДРУГИЙ ДІАЛОГ

У цьому діалозі показано метод,
тобто дорогу до правдивої екзекуції

Папійник, євангелік.

Папійник: У певній справі, любий брате, і найдурніша людина добре знає, що їй треба. Але як того, що треба досягнути, знає лише добрий майстер тої справи. Хто, наприклад, не знає, що дім потрібний для захисту від спеки і від холоду? Але ж дому ніхто інший не збудує, крім теслі. Так само всі ми бачимо, і всі гові-

* Бог передав нас до неправдивого сприйняття, тому що ми робили те, що не угодне, переповнені всякою несправедливістю, злобою, розпущою, жадністю, нищістю; сповнені задрощів, убивства, незгоди, лукавства, недоброзичливості; пліткари, обрижувачі, Богові ненависні [ми], лайливі, пихаті, горді, творці зла; владі непокірні, дурноверкі, розперезані; без любові, без миру, без милосердя (*лат.*).

**Встановлення
республіки – то є
справа великого
розуму**

римо, що Польща хидиться до занепаду. Але як її повернути до попереднього стану, для цього треба давніх ліквурів або солонів; або грецьких платонів, або єврейських соломонів, які мудро і розважливо описали як збудувати державу і розумно правити людьми. В оцінці держави наші предки були дуже подібні до них. Спізнавши їх високий розум, хочемо їх слідом в екзекуції йти. Ажже предки, великої простоти будучи, таку державу в Польщі збудували, що в порівнянні з нашою [нінш] державою і царства є явними тираніями і неволями. Про це багато міг би говорити, якщо б дозволила розпочата нами справа. Нарешті, знай і те, що нема на світі жодного царства, яке б мало в собі разом дві речі, які має Польща. Перша річ полягає в тому, що тільки Польська держава є такою, де король не народжується. Друга річ, — що лиш у Польщі право велить як королеві, так і підлеглому. В цьому, гадаю, ми одностайні.

**Давні поляки
були мудрими**

Євангелік: Про це від усіх людей чуо.

Папійник: Отож, Польська держава збудована простаками-предками так само, як і церква Божа, яку простак збудували. А оскільки церква Божа на тій простоті тримається і вічно незмінною залишається, то і Польська держава такою простотою полагоджена і збережена може бути, на якій збудована. І так само, як хитрість, тобто ересь, Божу церкву бере, так і двоєдушність розпутних розумів Польщу в її основах підірвав. Це так само дозволяєш?

Євангелік: І дуже дозволяю, бо пам'ятаю, що один писав: *Imperia eisdem actibus retinentur, quibus parantur**.

Папійник: Про те, що простота наших предків була святою, можемо доводитись по тому, що за мого діда знати по-латині для шляхтича у Польщі було ганьбою. Вся честь і славу свою предки наші з війни мали. Так мені батько мій розповідав.

**Давні поляки
були невчені**

Євангелік: Пре це так само і я від свого чував.

Папійник: У тій похвальній простоті предки наші і християнами стали, і корону королівську добули завдяки славним діям і святлолюбивою своєму життю на цім святи. Охрестив їх папа Йоан XIII через своїх послів, а корону їй потім дав цар Оттон.

Нею коронований був перший наш король Болеслав Хоробрий через [посередництво] гнзненського архієпископа Гауденція, за велінням і корону прийняв папи римського Бенедикта VII. Закон у них був такий самий, який тривав у Польщі непероршно протягом 600 років, аж до смерті короля Сигізмунда. Далі, після коронування короля, Польща стала називатись королівством.

* Держава тими самими діями утримується, якими створена (*лат.*).

А короля в Польщі з рук папи тому прийняли, щоб у справах **Чому поляки мають короля**

королівських і в обороні люди в державі між собою в згоді живучи, Господа Бога правдиво і вірно славили під зверхністю священницькою. При цьому таким чином вони Польську державу збудували, щоб священник вівтареві, а король священникові служив. І нічим іншим, щоб не був король, як тільки зброяним слугою найвищого священника. А на знак цього після свого коронування кожний польський король виявляв до Рима послушество, чинячи поклон папі як нижчий вищому і як син батькові своєму. Так само за наших предків священник ставав навколішки перед вівтарем, а король ставав навколішки перед священником. І ті троє — вівтар, священник, король — складали одне ціле. Священник язиком едав людей з вівтарем, тобто з Богом, а король мечем не дозволяв людям відступати од вівтаря, або ламати вівтаря. І коли б ти спитав мене, то я б пояснив так: польський король є слугою священника, поставлений у Польщі священницькою рукою, аби Польська держава була слухняна найвищому священнику; і щоб жоден не смів супроти зверхності священницької гордого писка свого підняти.

Постать Польської держави

Вівтар, священник, король складають одне [ціле]

Свангелік: Наші не так розуміють роль польського короля. Вони вважають короля в Польщі за голову як духовного, так і світського стану. Про папу нічого не хочуть знати. Отож, двох панів у Польщі мати не хочуть.

Папійник: Певно, скоро і короля в Польщі вони не захочуть мати, про що вже раніше чув. Але наші любі простаки-предки, не читаючи (бо читати не вміли), але, слухаючи своїх священників, такого від них навчилися: від Господа Бога все належно влаштоване. Тож коли як священник, так і король від Господа Бога людям дані, то не можуть

Кожна пристойна справа од Бога

бути між собою рівними; мусить бути хтось із них вищим, а хтось нижчим. Бо де є влада, там мусить бути і перший, і другий; бо інакше влада триматися не зможе. Господь Бог сам спершу священника поставив, а потім через священника освятив людям короля. Про це багато свідчень у Святому Письмі маємо.

Свангелік: Пам'ятаю, так через священника Самуїла Бог поставив царями Саула і Давида; так само через Садоха і Натана виявив на царство Соломона.

Папійник: Добре пам'ятаєш і бачиш, що ті царі нічим іншим не буди у своїх царствах, а тільки-но слугами священників. Ім священники наказували, як батьки наказують своїм власним синам. І слуги зі своїм паном одною річчю є, а не двома речами. Бо завжди нижчий міститься у своєму вищому — не інакше, як 2 містяться у 4 або як староста міститься в королі. З той

Король є слугою священника

причини і священники ставали немов королями; і повелівали ними, як начальники підлеглими.

Свангелік: Ба, не тільки наказували їм, але і царства у неслухняних царів віднімали. Так учинив був священник Самуїл неслухняному цареві Саулові.

Папійник: Те саме побачиш і в наших любих простаків-предків при становленні держави. Вони бачили, що серед людей у державах є три найвищі речі; вівтар, священник, король. Тому всі свої права і привілеї пристосовували до тих трьох речей; з той причини в польським статуті не знайдеш жодного артикула, ані привілею, який би не стосувався вівтаря, або священника, або короля.

До чого пристосовували свої права давні поляки

Свангелік: Вже наполовину посівив, а про такий розділ у статуті польському не чув, хоч спілкувався також (повірі) і з попередніми прокураторами. Але, прошу, чи не маєш якоїсь четвертої речі в Польщі, яка б четверте місце серед тих трьох у тому ряду мала?

Папійник: Аби й зі свічюко по всіх закутках польських шукав четвертої речі у тому ряді, не знайдеш **Польща**

Свангелік: Так.

Папійник: І має короля?

Свангелік: Певно, що так.

Папійник: І має священника, який коронує короля?

Свангелік: Має.

Папійник: І має також вівтар, якому служить священник, про що вже раніше говорив?

Свангелік: Ну, а далі що?

Папійник: Далі продовжуй сам, якщо можеш, бо я не можу. Чому ж мовчшиш?

Свангелік: Нічого іншого не можу придумати.

Папійник: Тоді hic iubet Plato quies cere*.

Свангелік: Воістину, так.

Папійник: Візьми до рук своїх царство обраного люду юдейського, розгорни і переглянь його від ніг до голови, — ти не знайдеш у ньому жодної четвертої головної речі. Натомість побачиш там царя Давида і священника Самуїла, який служить з царем Давидом святому вівтареві. І до тих трьох речей весь Мойсєїв закон, усі пророки, весь псалтир зводяться. Нарешті, святе Євангеліє, Царством Божим спонукане, також тими трьома речами все замкається: має царя Христа, має священника, має святий вівтар. Отак і Польське королівство християнське ті три речі в собі має, до яких усе інше зводиться з усіма своїми правами і привілеями. І якби ти одну річ з тих трьох речей висмикнув з Польського королівства, то всю Польську державу розладнаєш.

* Тут велить Платон змовкнути (*лат.*).

Свангелік: Дивні речі від тебе чую і скільки живу ні від кого такого не чув. Розкажи, від кого ти довідався про це, прошу?

Ким ті речі оголошені

Папійжик: Від добрих проповідників, брата любий, яких ви не маєте; і від святих докторів, якими ви погорджуєте; і язичеські філософи в цьому нам не зашкодили, з яких ви смієтесь.

Чому давні поляки були мудримися

Свангелік: Але як наші предки до таких прихованих речей без науки втрапили? **Папійжик:** Священника слухали.

Свангелік: То, може, у твоєму священнику скарби мудрості і науки містяться?

Папійжик: Більше того, без священника люди такі негодащі, як сире м'ясо [для вжитку]: сліпі всі без священника, смердючі. Бо так мовить пророк Малахія: *Labis sacerdotis custodiunt scientiam et legem de ore eius requirunt**. Якщо хочеш приховане від тебе, але корисне знати і зрозуміти, питай і вчися у священника, або, як рунік каже: *питай у попа***.

Свангелік: Бо без батька важко***.

Папійжик: Певно, що так. Саме тому наші любі поляки, коли побачили, що на тих трьох речах з науки священницької Польща збудована Господом Богом, усі свої права і привілеї (про які вже говорив) до згаданих трьох речей пристосували; так ніби три головні речі завжди в Польщі були. Нічого іншого у статутах своїх

Право у Польщі є правилом життя

перед очима не мали, крім Господа Бога і домашнього миру; і звичаєві права до братерської любові стосували; і згідно з правом просто, без прокураторів, один з одним жили. І нічим іншим право в них не було, як тільки правилом, за яким добрі ченці в монастирі живуть; або як чернець, котрий аби од закону не відступати, дотримується правила. Так само і предки наші, аби ні в чому *ex isto triangulo***** не відступати, користувалися звичаєвим правом.

Poloniae forma*****

Свангелік: Що то ти за трикутник намадував?

Папійжик: Знай, що Польща на такому трикутнику стоїть, а якщо відхилилась в тому трикутнику від якогось кута, владе напевно. Бо устояти на місці своєму інакше жодною мірою не зможе, якщо вітвар не триматиме верху того трикутника, а внизу його (цей діл математики називають базисом), — не триматиме по праву руку священника, а по ліву — король, щоб Польща стояла так:

вітвар

священик \triangle король.

[Вони і] є підвалинами Польщі.

* Губи священника стережуть знання, а закон виходить з його вуст (*лат.*).
** В оригіналі — українізм.
*** В оригіналі — українсьм.
**** Від цього трикутника \triangle (*лат.*).
***** Форма Польщі (*лат.*).

І цього, а не чогось іншого наші предки дотримуючись, на право в Польщі простим оком дивились, як на морі моряки, щоб не заблукати, дивляться на Вога небесного, якого називають *Polum arcticum**.

Чому поляки чинили конфедерацію

Проти кожного, хто не дотримувався звичаєвого права, тобто проти тих, які б у Польщі противились вітвареві, священнику і королеві, вони чинили змови і конфедерацію.

Свангелік: Тепер уже бачу, чим є Польща. Бог свідок, цього я раніше не знав, чом і поляк. О свята простота батьків наших любих, в якій великі скарби мудрості містяться! Схоже, що ці простаки не знали прокураторів, які всю простоту до краю вилучили.

Польська простота

Папійжик: Прокураторів вони напевне не знали. Мудрий і дільний пан гетьман, пан Ян Тарновський, каштелян краківський, який рік тому помер, розповідав мені, що за [життя] його батька, пана краківського, за часів короля Казимира, жоаного прокуратора в Польщі не було. Люди судили тоді такими простими словами:

Поляки прокураторів не знали

є — є, нема — нема. То вже за нашого злого віку прийшла нечувана досі людська дволикість, яка правду обернула на фальш, а право — в наклеп. Вона наплодила нам прокураторів, тобто явних псувачів звичаєвого права, за яких король вже — лихо, рада — лихо, корона — лихо. Прокуратори всяку любов між нами згасили і з допомогою дивних викрутаків зухвальства супроти одне одного нам додали і дорогу до чужого [добра] наклепом показали. Хіба не так?

Свангелік: Розкажу, що мені недавно трапилося. Радився з одним прокуратором, як мені позбутися позовів свого сусіда, який позивав мене за [завдані] рани. І він мені порадив, щоб свинцем зробив і собі синці на тілі, а потім, щоб їх також владі показав; і посилаючись на них, подав зустрічний позов на свого супротивника.

Недоброчесність прокураторська

Папійжик: І ти так зробив?

Свангелік: Хотів був, але доброчесність не дозволила.

Папійжик: Слава Богу. Але подивись, може, предки наші статут про рани з тою думкою нам лишили, щоб статутом наклеп зводити, а присягою фальш доводити.

Свангелік: Боже порятуй, щоб про них так говорити.

Папійжик: Оже, правду і справедливість боронячи, і спокій загальний оберігаючи, а Бога боячись, вони під зверхністю священника і короля статуту в Польщі складали.

Свангелік: Саме так.

Папійжик: Тоді вони, нічого іншого перед Богом не маючи, (окрім страху перед Богом), і все до загального миру стосуючи,

* Північний полюс (*лат.*).

права собі встановили і написали статут, який ґрунтується на правді, на вірі, на справедливості.

Євангелік: Нічого проти сказати не можу.

Папіжник: Чи не хочеш сказати, що наші предки Польську Як збудована державу будували на правді, на вірі, на Польська держава справедливості, оберігаючи наш загальний спокій?

Євангелік: Мені здається, що так.

Папіжник: Скажи ще: чи може бути правда без Бога, віра без священика, справедливість без короля?

Євангелік: Говори ясніше.

Папіжник: Господь Христос говорить: Ego sum veritas* Павло теж говорить: Quomodo credent absque praedicante?** Той самий потім каже: Rex non frustra portat gladium***. Отож, маєш три добродетності, на яких Польська корона з правом і зі статутом своїм усілася: правда, віра, справедливість. А з тих добродетостей множаться потім серед людей душевний і тілесний мир, який вітарем, священиком, королем зусібіч зміцнює.

Євангелік: Такого, що нині чую, скільки живу, не чув.

Папіжник: Цього від прокураторів ніколи не почувеш, бо прокуратори зі статуту вчать ся наклепів, а не справедливості Божої, — дай Господи Боже їм поваги.

Євангелік: Ти ось Польську державу, немов якусь будівлю, перед моїми очима явно трикутником поставив і підвалини її пальцем показав. А що, коли та будівля донизу похилиться і з форми своєї виступить, і від підвалин своїх одірветься? Як тоді її в попередні межі з допомогою езекуції поставити: так, щоб Польська держава через езекуцію на тому сеймі знову у свої межі стала, тобто трикутником; щоб як була правдою нашими поставлена, не хидилась ані праворуч, ані ліворуч. [...]

П'ЯТИЙ ДІАЛОГ

Чим є король у Польщі,
або

Чим є уряд польського короля

Папіжник, господар, євангелік.

Папіжник: Сучків, якими погрожуєш, не буде в моїй мові жодного. А в еретичних промовах сучків повно, бо в них нема правди. Вони сповнені всяких оман і фальші, — про це тобі й розповім. Але мені не подобається довга мовчанка господаря. Онімів, як той пенз сидить і, не знаю, своєю мовчанкою твої чи мої слова схвалює.

* Я є правда (лат.).

** Яким чином повірять без оголошення? (лат.).

*** Цар не даремно меча носить (лат.).

Господар: Дуже рало вас слухав. Не хотів до вашої розмови втручатися і перебивати згодливу мову своїми заувагами. Це виглядало б так, якби двом танцюристам підставляв ногу третій, щоб вони спіткнулися. Та й хто проти цього може що сказати. Або хто того не бачить, ще вся Польська держава од вітваря, як з якогось джерела, виникла, і, що religio* є матір'ю Польської держави. Тож далеко іншою є Польща нині, після прийняття віри,

**Звідки взялася
Польща**

ніж була доти, в язичестві живучи. Прийшли ми з Лехом і Чехом із Хорватії до цих північних країв. Розмножив нас тут коло Вісли Лех у пустих краях. Були ми народом таким диким, що латинськими істориками писали, ніби предки наші були настільки жорстокими людьми, що спокую не знали і мир за зле вважали. Тому, як татари, грабунками живучи, всі околиці війською турбували: Німеччину пройшли, Волощину завоювали, Рим зборолі. Нарешті, воюючи світ, у Африці осіли. Про це Блондус та інші писали. Цих других поляків, що ваома лишилися, за назвою Вісли, яка латинною зветься Vandalus**, — називали вандалами. Якої натури або яких звичаїв були ці люди, хотів би, щоб про це ви прочитали у великого польського історика Яна Длугоша, а не мене слухали. Але наполягаю, щоб, читаючи Длугоша, ви прихильно сприймали все, що в нього знайдете.

Історик Длугош

Євангелік: І що ж там у нього є? Бо я Длугоша не бачив, але дуже жалкую, що цей добросесний польський історик не виданий і не відомий людям, а валяється десь у панів по закутках.

Господар: Нема чого жалкувати. Бруду багато він вилів на польський народ, а особливо на деякі шляхетні польські дома. Саме тому люди, які потурають Длугошеві, і не змогли його видати.

Євангелік: Коли то ще дасть Бог мені побачити його, тому розкажи, як він там зображує поляків?

Господар: Розкажу, але ти на нього не гнівайся.

Євангелік: Чого б це я мав гніватись на трупа здохлого, над яким помститися не можу, хоч би й був найвинніший!

Польська вдача

Господар: Хвалючи нас, каже, що вдача наша польська розбійницька і злодійська, і крові спрагла.

Євангелік: Хай йому грець з таким хвалінням.

Господар: Не лай його. Не міг він про нас краще писати, бо хто таким не є, для війни не годиться.

Євангелік: Отож, хто не злодій і не вбивця, до кінноти не записуйся.

Господар: То правда.

Євангелік: Так ти вважаєш за добродетності: красти, вбивати і крові прагнути?

Господар: Негоже так думати. Хіба сам давно подібне сповідував?

* Religio (лат.).

** Вандал (лат.).

Свангелік: Не пам'ятаю вже й коли. Але до чого тут це?

Господар: На сповіді священники вчать, що *locus, tempus, persona faciunt peccatum***. Убити сусіда і татарина — однаково смертя заподіяти, але не однакова справа. Якщо уб'єш сусіда, за провину заплаатиш; а вб'єш татарина — похвалу матимеш. А чому? Бо той — брата, а цей — ворог держави. І коли також хто у свого краде, шибеницею за це платити. А хто в недруга держави — того хвалити. Хто у свого краде, той злодій, а хто у ворога, того добрим козаком називають. Отже, як бачиш, у рівній справі *propter circumstantias rei**** яка є різниця. Про це читай Ксенофонта *in primo libro «De institutione Suis», regis Persarum*****. Там той мудрий історик говорить, що воювати спроможний тільки той, у кого владча злодія і вбивці.

Свангелік: Однак ти цього в корчмі перед нашими ляхами не кажи.

Господар: Звичайно. Хто б то хотів, щоб йому шию намиледи. Але з того всього маємо знати, якими грубами буди старі поляки до прийняття віри. А як тільки охрестилися, велика зміна в народі нашому сталася. Передусім суворо скарали злодіїв, тому-то злодія за вироком у нас вішають. Вбивство теж поп *exilio*****, як у римлян було, але *fundo turis****** до року і шести тижнів карано. Малося на увазі, що жоден убивця не міг звідти вийти, тобто, щоб право в Польщі було правом. Про чесноти нашого народу, які християнська віра в Польщі народила, теж багато можна розповідати. Але розповім коротко: не знайдеш на світі жодного народу, для якого слово «чеснота» було б важливішим, ніж для поляка. Як тільки полякові чесноту загрозивши, веде вже його, куди хочеш; наказуй йому, що хочеш; підмовляй на що хочеш. Бо що в інших людей важить кара, кайдани, колода, смерть, те в поляків за честь важить і навіть більше над усе те. І все це в нас од віри, яку ми взяли від найвищого священника з Рима. Цей священник правдиву віру нам дав, і сторожа тої віри короля в Польщі нам висвятив. І ще додаю: доки ти віру пильно король стерегтиме, польська чеснота в нашому народі мусить триматися. Якщо король утратить віру, яку Польща раз узяла, втрапить і високу чесноту до себе з боку польського народу; і сам король

Віра Польщу навчила

Король у Польщі тримається на вірі

про яку вже говорити маєте. Але я не дозволю вам слова мовити, доки не дозволите мені одну річ.

Свангелік: Що за річ?

Господар: Аби у мене тепер zostалися і випрагті веліли. Маю

* Місце, час, особа чинять гріх (*лат.*).

** Через обставини справи (*лат.*).

*** У першій книзі «Про виховання Кіра», царя персів (*лат.*).

**** Не вигнанням (*лат.*).

***** Підземною в'язницею (*лат.*).

для вас добре вино і жирну гуску. Адже на день святого Мартина гуска ліпше всякої худобини.

Свангелік: Зостаємось. Кажу за обох і велю розпрятти.

Папійник: Коли вже так про мене дбаєш, не питаючи мене, і господар наполягає, не випратимусь, зостаюся, якби навіть у Журовицях довелось й головою накласти.

Господар: Інакше й бути не може. Слухай Катона: *De mane sarge viator iter**. А поки гуска печеться, послудаймо пана папійника, що нам про короля розкаже, і як то він у розповіді своєї сучків уникне, як про те обіцяв.

Папійник: Я вас довго не затримаю, буду стислим, щоб гуска не перепеклася. А почну з того, що чув у школах від великого філософа араба Аверроеса в його «Аналітиках»: *Sermo definitivus aptus natus est solvere omnes difficultates incid dentes circa subiectum***. Маю говорити про короля, але спершу розповім, про якого короля мова.

Пристойна мова про короля

Потім поговоримо про те, чим є польський король; і, нарешті, про уряд польського короля. Перелюдим говоритимемо про християнського короля, а не язичеського; і до того ж говоритимемо про польського короля, а не римського, ані чеського, ані якогось іншого.

Свангелік: Розкажи мені про причину того поділу.

Папійник: Знай, що різниця між королем язичеським і християнським полягає в тому, що у язичників королі є *summa summorum**** за всіх; у них підлегли є немов шакапами, або волами; їздять на них, орють ними як хочуть. В язичників *finis regum rex in regno; id iustum, quod regi utile*****. Але у християн *summa summorum republicae est, rex solum reipublicae: id iustum in regno, quod reipublicae utile******. Ата *finis in regno christiano****** є загальним пожитком. Така різниця між християнським королівством і королівством язичеським.

Свангелік: Згоден з цим, бо і Господь Христос так говорить: *Qui maior est inter vos, fiat sicut minor******. І то не тільки про священників, але і про християнських королів мовлено. Але ти казав, що розповіси про польського короля, а не про короля чеського або римського. Чи відрізняються ті королі від польського короля?

Папійник: Знай, що ні в чеському праві, ані в римському то-

Яким є польський король

решті, доки не дозволите мені одну річ.

Свангелік: Що за річ?

Папійник: Знай, що ні в чеському праві, ані в римському то-

* Зранку вирушай в дорогу, мандрівнику (*лат.*).

** Вирішальна зв'язна мова призначена розв'язувати всі труднощі, які з'являються навколо суб'єкта (*лат.*).

*** Найвищим (*лат.*).

**** Король є мірою всіх речей в державі: справедливе те, що користе королів (*лат.*).

***** Найвищою є республіка, а король — раб республіки: те справедливе у державі, що користе республіці (*лат.*).

***** Міра у християнській державі (*лат.*).

***** Хто більший серед вас, хай стане немов меншим (*лат.*).

го не знайдеш, аби король оголошував не слухати його, коли б щось супроти права наказував. Не знайдеш і того, аби король встановити чогось не міг без дозволу ради і свого лицарства. Нарешті, ніде не знайдеш, аби король на горло, або майном якогось підлеглого свого карати міг nisi prius fuerit in baronum iudicio iure convictus*. А що тих речей ніде-ніде нема, тільки в Польщі, легко довести: візьми чехів, братів своїх, наприклад, і запитай чехів, чому їхній [король] Фердинанд карав смертю? Скажуть, тому що ми не хотіли з Фердинандом на курфюрста тягнути всупреч своїх привілеїв. Запитай також чехів, як король Фердинанд карав їх на горло? Скажуть, що ради коронні на суді не сиділи, але сидів тільки сам Фердинанд з Маврищем, князем саксонським і з одним своїм сином. Запитай також їх, чи данина або великі і постійні подорожі з дозволу чеської корони діються в Чехії? Чи тільки за наказом і волею королівською? Чехи скажуть, що на чеських вальних сеймах така Фердинандова пропозиція була: любі панове, його королівська милість спершу просить, а потім і хоче так мати. Подібно чеська справа узгоджується з правами і звичаями чеськими. І ці звичаї від наших прав і звичаїв польських дуже різняться, бо наше польське право повністю будеється на рівності. Нічого іншого перед собою не ставить наша польська Річ Посполита, як тільки аби всі: убогі, багаті, король, підлегли згідно з правом одностайно живучи, правом усі між собою були рівні. А тому, не ганяючи чехів і чеське право, ані вчинків того королівства, лишаймося при своєму польському праві, дякуючи Господа Бога за те, що ми в такій державі народилися, де право наказує і королеві, і королівському підданому. Тому не біймося, що той польський орел нас пазурами своїми гострими колись подрапає, так, як десь там леви і орли подрапали свої підлеглих.

Польське право наказує всім

Свангелік: У нас у петликах польський орел сидить, аби не ширяти по Польщі свавільно. І ті петлики в Польщі б дужими. Не наказуй мені, королю, нічого супротивного праву. Я не винен тобі нічого більше як тільки: подимне, війну і титул на позові. І не карай мене, ані посягай на честь мою і на життя, не порадившись з коронними радами. Не накладай на мене нічогонь нового, ані побору, ані статую, без мого дозволу. А якщо ж супроти мого motu proprio** учиниш, id irritum est et inane***.

Господар: Справді, є що хвалити і від чого тішитися, і за що Господу Богу дякувати. Коли я був у Німеччині, а потім в Італії, приглядався до негоді тамтешнього люду. Там не радить високий пан зі своїми підлеглими стосовно того, що підлеглий йому дати мусить, або куди їхати, або що має чинити. Не позивас там

[пан], щоб став перед ним і відповідав. Навпаки, не знаєш, коли тебе візьмуть, і раніше побачиш свою голову на плацу pro criminali*, аніж довідаєшся про свою провинку.

Свангелік: Бодай же в нашого короля голова не боліла, і хай у нас довго панує, якщо таким добротливим королем є, що ми за його ласку і велику доброту платимо йому **Доброта польського короля** менш, ніж за недостатню доброту вчинками.

Господар: Якби всі королі, які є нині на світі, вишикувалися, не знайдеш між ними жодного короля, якого б facilitate et clementia** з королем нашим можна було порівняти у ставленні до своїх підлеглих. Ти бачив на королівському весіллі ариксьонда Фердинанда. Ніхто з його дворян не говорив з ним інакше, як ставши на коліна. І приступитись було до нього важко: погляд суворий, відправа похмура, відповідь горда. А що б ти сказав, якби побачив його батька, в раді якого найвищі пани не сидять, але, знявши берети, стоять, мов перед якимось Богом? Ця незмірна велич, можливо, добра і пристойна високому царському кріслу і шляхетному австрійському народові. Але нам, полякам, не слухні приклади хвалінь чужих панів. Така схильність наших королів щодо нас мого б сприйняти за незносну пиху. Добре, що ми зі своїм королем говоримо вільно, як з людиною. Радам коронним вільно короля у нас ганити, вільно теж йому говорити: «Не буде того, королю; в цьому слухатись не будемо; це мусить бути інакше?». Відкриті для нас покої королівські, позиваємося при королі своєму вільно, плачемо перед ним вільно, сварилося часом перед ним вільно. Pro criminali позиваючи, судять нас defensam juris*** дають. І судять мене не чужі ксьондзи якісь із королем, а брати мої старші, присяжні ради коронні. Подобається мені, любий паписте, що виокремлюєш польського короля серед язичеських і християнських королів, які різняться від наших правами і вчинками Але я, певно, согрішив, перериваючи твою мову?

Папійник: Нічого ти не согрішив, і взагалі, заслужив відпущення, бо правдиво виславляєш достойного нашого короля, добру людину і шляхетного пана. Доречно було б, якби ти запитав (що було другом у мій обіцянці), чим є польський король.

Господар: Про це я радий буду почути.

Папійник: Польський король, на мою думку, є нічим іншим, як сторожем коронних привілеїв, мовою послондятих прав, які Господь Бог через священницьку руку Польщі дав, аби люди в Польщі Господу Богу служачи, в мирі і злагоді між собою жили.

Господар: Красиве і притаманне християнському королеві тлумачення; те definitio definitiva**** має все, чим може обلامати всі

* Якщо раніше беззаперечно не було б доведено на суді баронів по закону (лат.).

** Рухом власним (лат.).

*** Це є недійсним і безглуздим (лат.).

* За кримінальний злочин (лат.).

** Доступність і лагідність (лат.).

*** Захист права (лат.).

**** Остаточне визначення (лат.).

еретичні сучки. Такого короля не мають язичники, котрі ні певного Бога, ні привілею в себе не мають жодного. Не мають такого короля й інші християнські держави, в яких королі є не мовою посполитого права, а паном, — згідно з таким висловом: *Quidquid principis placuit, legis habet vi gorem**. Це є першим принципом цісарського права. Через нього бридяться поляки цісарським правом, — хоч серед тисячі левде знайдеться один поляк (і то якийсь знедолений), котрий би вчив *ius civile***. Це тому, що польська вдача від природи нічого невільного допустити і прийняти не може. Але, до речі сказати, і такого короля, як у Польщі (про якого нині почув), еретики не мають. У них нема священника, без якого король жодною мірою правдивим королем бути не може. Про це ми раніше вже достатньо говорили. А коли вже про польського короля розповів, розкажи і про третє, що обіцяв:

Кінець правління польського короля

що то за кінець правління польського короля і що від нього, або від його королівського правління Польща очікувати має? Якою є повинність королівська в Польщі?

Папіжник: Пам'ятаю, Платон і Арістотель, і Ксенофон Сократикус у *libris de republica****, писали, що царський уряд зобов'язаний пильнувати, аби всякий інший у державі уряд дотримувався свого, і те чинив, що йому належить чинити або виконувати. А тому теж ні *regiam auctoritatem*****, ані *ἀρχιτεταρχικὴν****** не назвали, *quod omnes artes caeterae, omnes artifices omnium artium subserviant et subalternentur arti et maiestati regiae******. Так що цар у своїй державі є міністром над міністрами і цехмістром над усіма цехмістрами. Всі науки служать у державі його царській зверхності і йому служать підлегли. А щоб кожен займався своїм, того царська зверхність мусить доглядати. Отож, царський уряд, згідно з тими філософами, є лише один.

Господар: А чому тобі виклад тих філософів подобається?

Папіжник: Бо непоганий. Але далеко йому до нашого короля. Бо таким королем може бути і господар молдавський, і цар турецький, і кожний пан, що порядкує у своїй землі. Крім того, такий виклад не може бути нашому королеві властивим, бо не є і бути не може він доглядачем у Польщі *generaliter******, — аби кожен уряд належно своє чинив. Не може він доглядати того, аби папа висвячував архієпископа, або архієпископ архієпископа, або єпископ священника. Коротко кажучи, король не має жодної зверхності над священником. Отож, священницький стан *non servit regi, neque subalternat illi******. Про світський стан нічого не

кажу, за ним король пильнує, щоб кожний урядові його підкорявся. Але якщо король те чинить, чи тим вусь обов'язок свій королівський виконає? Ні, король повинен прагнути чогось більшого, і до цього себе і весь свій уряд королівський мусить готувати. Про це великі філософи не знали, бо вони бoga правдивого не знали *per quem reges regnant et principes iusta decernunt**. Отож, коли *definitio debet esse universalis, ista regis definitio philosophica, cum sit particularis, reicienda est***.

Філософи не знали, чим є король

Господар: Правду кажеш, бо і Давид *scitabae: Notus in Iudaea Deus et in Israel magnum nomen eius****. Отже, згідно з твоїм висновком, де Бога люди не знають, там і священника не знають. А де нема священника, там люди й короля не знають. Платон і Арістотель, і Ксенофон, бувши *extra Iudaeam terram*, тобто *extra Ecclesiam*****, не могли нічого достатнього про королівський стан ні говорити, ні писати. Бо правдивий король, як і священник, буває тільки у християнській церкві. Даймо ж на час тим платонікам спокій, а підімо до Августина і до

Правдивий король тільки у християн

Хризостома, які про королівський стан у церкві Божій достатньо писали. Добрий король усе королівське правління, всі свої справи і всю свою силу до того лиш прикладає повинен, щоб належно святу християнську віру боронити від усякого відступництва, ересі і язичництва.

Папіжник: Бачиш, як з тими велебними докторами згодилися наші любі протастки-батьки, які кількасот років тому написали у своїх правах таку присягу, що її ніби я сам Августин з Хризостомом складали. Звідки випливає, що предки наші бачили завдання королівського уряду в тому, щоб боронити святу віру від її супротивників. А тому, згідно з їхнім статутом, польський

Чому королі є у церкві

король наперед присягає всемогутньому Богові, якого язичники не мають. Це й Арістотель доводить VIII *Philosorum: Primum movens non potest movere mobile primum, nisi finito tempore******.

Королівська присяга

Отож, згідно з тим у язичників *Deus non est omnipotens******. Король теж присягає на святе Євангеліє і на святий Хрест, пошлюбуючи свою королівську Віру Господу Богові, святому Євангелію і святому Хресту. Обіцяє також боронити державу, і множити її згідно з присягою, тобто у згоді з Богом, з Євангелієм і святим Хрестом; в усьому зберігаючи щіми передусім привіде духовного стану, а потім і світського. Хіба ти не бачиш явно в тій святій простоті Духа Святого?

* Те, що сподобалося правителю, має силу закону (*lat.*).
 ** Цивільне право (*lat.*).
 *** У книжках «Про республіку» (*lat.*).
 **** Царським авторитетом (*lat.*).
 ***** Авторитетом (*давнього*).
 ***** Щоб усі інші мистецтва, всі митці всіх мистецтв служили і підкорялися мистецтву і величі царській (*lat.*).
 ***** Вагали (*lat.*).
 ***** Не служать королеві, і не підкоряється йому (*lat.*).

* Завдяки якому царі правлять і правителі визначають необхідне.
 ** Визначення мусить бути універсальним, це визначення філософське; коли воно партикулярне, його треба відхилити.
 *** Відомий у Юдеї Бог і в Ізраїлі велике його ім'я.
 **** Поза юдейською землею... поза церквою.
 ***** «Фізика», VIII: Першорушій не може рухати те, що вже рухається, якщо це обмежений час.
 ***** Бог не є всемогутній.

Євангелік: Воїстину дивовижно, що Господь Бог грубим війнам таку кепету дав?

Папійник: Але ж твої євангеліки засуджують її і віддають діяволу. О злі люди, гірші за язичників! Мудрий Солон, хоч і язичник, установлюючи права в Афінах, за велику провину вважав злочини про померлого, а тому у праві писав: недоброчесною є людина, що ганьбить померлого, який сам уже відповівсти йому не може. Шаленцем є й людина, яка нагадує про провину померлих предків. Адже якби вони навіть недобрими були, нащадкам слід про це мовчати. Це язичник

Солон заборонив ганити померлого

Солон ствердив суворим правом. А ми, вважаючи себе християнами, ганьбимо своїх батьків, людей, облитих кров'ю безвинного язички. Недаремно жалобну месу священник закінчує про померлого: Requiescat in pace*. Немов наказує: нехай небіжчик спочиває в мирі, тобто — нехай жоден не порушує пам'ять його жодним злослів'ям. На це священникові відповідають люди: Amen**, тобто — так буде, або — так учинимо.

Євангелік: Вже й нам самим дуже набридли блюзнірства наших проповідників, і, схоже, скоро дамо собі спокій?

Господар: Ваші не тільки ганьблять померлих людей, але й супроти живих до війни закликають. Коли недавно був у Кракові на похороні добродичного мужа пана Міхала Подфіліпського, швагра свого, якийсь Гжежох називав його апостата*** в саду великого радника пана Яна Бонара. І на проповіді він сказав: «Не слюзюю, браття, а кров'ю папською несляхетною колось у Польщі покромимо». Я говорив про те з деякими начальниками міста. Питав, чому вільно допускають до першого коронного міста розпутних людей? Відповідали, що те діється з волі короля.

Єретик закликають до війни

Господь меча до рук короля священницькою рукою, а держава дала силу, аби польський король хотів, умів і міг боронити від блюзнірства Польську державу. Адже Польща так улаштована, аби проти ересі відступництва і язичництва, за честь і славу християнської віри, завжди бути готовою постійно. Король у Польщі є найвищим гетьманом, має під своєю рукою воєвод, тобто польних гетьманів.

Має каштелянів, ротмістрів, має підкоморіїв, має хорунжих, має воєйських і старостів. Кожний з них має своє воєнне правління. А хіба шляхта є чимось іншим, а не лицарством польського короля, разом з яким польський король повинен боронити супроти всякого недруга святого Христа? І на знак того перед кожною битвою наші предки співали «Богородицю».

Єретик закликають до війни

А коли Євангеліє в церкві слухали, то з піхов меча до половини виймали на знак

своєї готовності захищати святе Євангеліє від ворогів. Кожну справу свою починали з меси, яка у них такою важливою була, що навіть святий король Владислав, коли вже війська з обох боків до зіткнення були готові, не хотів на прохання Вітолта, брата свого, битву почати раніше, ніж дослухати в наметі розпочату месу. Отож і гадай тепер, чи ті люди язичники, чи свята християни.

Євангелік:

Богом засвічаю, що з плачем тебе слухаю, згадуючи також своїх предків. Бачив у дитинстві діда свого старого. Пам'ятаю, що він говорив про ту війну, на якій юнаком був. Отож, на прикладі свого діда міг бачити, якими були звичай того святого короля і його лицарства, — яким воно світлолюбним було. Рідко коли трапляється, щоб дід опівночі не вставав на молитву; щоб у години Страстей Господніх на колінах плачливо не обходив [образ] Стражденного Бога. Ходив любий дідусь до того [образу] Божих Страждань згорблений, спіраючись на костур. Тут такі побіяв нього великі костяні чотки коло пояса були, перебираючи які говорив молитви по-польськи, бо по-латині жодного слова не розумів. Але ті молитви говорив, рахуючи дні, які Господь Христос лежав у лоні жіночому, — ці молитви ми називаємо чотки. У п'ятницю покровлений хліб їв і воду пив. Церковних свят — пришесть, великого посту і свят-вечора пильно дотримувався. Мені семиріччому молочне їсти в п'ятницю забороняв. Рятуй Боже, що робилося на свята: не раз він батька могло даяв, а матір (свою дочку) лагідно карав, якщо переступали в чомусь закон. Отож, від нього знаю, ше діди і прадади наші були іншими християнами в Польщі, ніж ми. Ми втратили всі їхні чесноти; нічого не лишилося в нас їхнього, корні тіла. Іхня богобоязність, поштивість, сором, — усе згасло в нас. Не маємо його в собі ані крихти.

Папійник: Якщо те бачиш, любий брате, чому від них відступився і пристав до осоружних людей, які діяволу віддають діда твого з усіма предками? Чому називаєш себе євангеліком, а не християнином, як звали твого діда і прадади? Чому шукаєш іншої віри, крім тої, яку лишили діди і прадади твої святі? Чому ідеш за вірою, яку разом з Гусом проклинали предки твої; супроти якої віри, пошиті каптури нам лишили любі предки? Наші польські королі супроти тої віри, якої тримаєшся. Вони залишили нам права і привілеї, згідно з якими кожний єретик, на протигу старожиттєвої віри Польського держави (якщо б інакшу віру приймав і її дотримувався, і її шанував), повинен був би з нащадками навика стати безчесним. Чому того не боїшся? Чому, на рещті, ангела свого не соромишся, перед яким обдертий і обікрадений єретиками начисто, голій стоїш, навіть без поштивої віри? Отож, вигнаний з божого дому і відданий діяволу, потрапиш до пекла на вічні муки, якщо вчасно не схаменишся і не повернешся до сонму святих і їхнього життя.

Єретик закликають до війни

Євангелік: Якщо дай Бог повернувшись, негайно повернувся б,

* Хай спочиває в мирі (лат.).

** Амінь (лат.).

*** Відступником (лат.).

ВОЛОДИМИР АНТОНОВИЧ: ОСНОВНІ ІДЕЇ ЙОГО ТВОРЧОСТІ І ДІЯЛЬНОСТІ*

сподіваючись, що Господь Бог ласкаво вибачить моє блюзнірство, бо був зведений злими людьми через необачність. Повернусь тоді з чужої країни до дому батька свого, немов якийсь марнотратник, волаючи до Господа Бога: Pater, rescavi in scoelum et cogam Te*.

Лука, 15

Папіжник: Слава Богу, що зрозумів. Лише Йому за те дякуй, а не кому іншому. Стережися ж на потім думок розпутних, пам'ятаючи про таке: cogitavit bonos mores colloquia grava**.

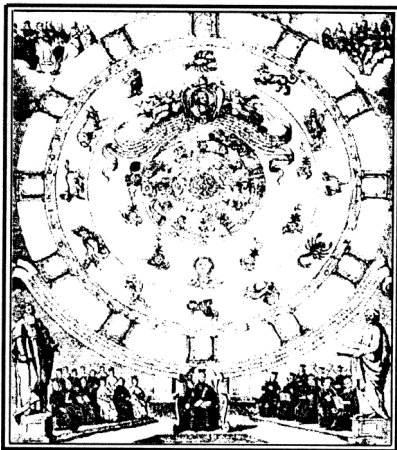
1 Царств, 15

Господар: Вважатиму за особливо щасливий нинішній день, коли такі великі і добродієсні речі у мене в Журовицях мовляться і діються. Confirma nos, Deus, quod oreratus es in nobis***. А ти теж, святий Мартине, славний єпископе і мужній патроне вірних людей од еретиків, зволь згадати нас перед Господом Богом. Ти виклав, пане папіжнику, три речі, які обіцяв, і ми вже знаємо, що різниця нашого польського короля від інших королів. Знаємо також, чим є польський король, бачимо також, яким є його уряд. Чого ж ще недостає нам, скажи, і як польський король такому великому своєму урядові може зарадити? В чому суть усієї екзекції?

* Отче, я завинив проти неба і перед Тобою (*лат.*).

** Неправильні розмови псують добрі звичаї (*лат.*).

*** Зміцни ти, Боже, що Ти створив у нас (*лат.*).



По смерті Володимира Антоновича М. Грушевський в очолюваному ним Українському науковому товаристві імені Т. Шевченка зніщював засідання, присвячене вшануванню заслуг В. Антоновича у науковій і громадській діяльності — свого роду мовленевий реквієм. Рік по тому Грушевський береться викласти виголошені тоді ним думки на папері — у статті: «Володимир Антонович: основні ідеї його творчості і діяльності».

Зрозуміло, стаття просякнута надзвичайною доброзичливістю в оцінці життєвого і творчого шляху Антоновича, що, врешті, пояснюється не лише щирою скорботністю, але й загалом толерантною постановою критичних поглядів Грушевського. Не варто скидати з рахунку також і того відомого факту, що він був учнем Антоновича і в житті їх поєднували дружні взаємини. Та все ж і Грушевський не був би самим собою, аби над ним як учнем і другом не брав гору подеколи і Грушевський-науковець, який не може не дистанціюватися від предмета розвідки об'єктивності заради. Тому й брак «всепалаючого огню», який дає снаги долати перешкоди у «служінню провідній ідеї свого життя» у Антоновича, і втрата живого «громадського змісту» його творчості наприкінці життя не минули відстороненого аналітичного ока Михайла Грушевського. Проте й не тавром була ця оцінка, а лише спробою діяти розуміння провідних ідей його наукової діяльності через шкалу життєвих цінностей, адже творчі пошуки Антоновича йшли невід'ємно від його громадянської позиції.

Простежуючи ідейне становлення Антоновича, Грушевський виокремлює три періоди в його творчості. Перший, влучно названий періодом «бурі і натиску», пов'язаний із по-

Подається за публікацією: Грушевський М. Володимир Антонович: основні ідеї його творчості і діяльності // Володимир Боніфатійович Антонович: 1834—1908—1984. У 150-ліття з дня народження. — Н.-Йорк, 1985.

* В тім вигляді, як тут друкується, ця стаття тільки приблизно віддає зміст читаного мною на помпальних засіданнях Українського наукового товариства 16 (29) березня: рукопис мій загубився і відтворюю його з пам'яті і по замітках справознавць, користаючи зареком з деяких нових матеріалів для пізнання індивідуальності і поглядів нашого історика, в його автобіографічних записках і споминах близьких людей. — *Прим. автора.*

шуком свого місця посеред польського «панського» і українського «народницького» світів. Це час шлегелівських «бурі почуттів» до «української народної стихії», покладених на ґрунт ідей французького раціоналізму, якими він тоді перемішався. Другий починається від 1860 року і знаменує собою тік, коли його науковій й громадській інтереси збігаються, тим самим поживляючи наукові пошуки та посилюючи відчуття повноти буття. Завершальний етап позначається помітним спадом його громадської активності, що, проте, не відбивається негативно на науковій ниві, хіба що змінюється ухил його наукових інтересів, який виключає тепер будь-яку актуально-політичну zaangażованість. Можливо, саме відхід на схилі літ від праці у суспільно-політичній царині дозволив залишитись незмінними засадам власного політичного світогляду В. Антоновича, які аналізуються в заключній частині статті М. Грушевського.

Інна Тукаленко

Під свіжим враженням тяжкої втрати, понесеної нашою наукою і нашим суспільним життям, хочеться мені переконливо висвітлити ті провідні ідеї, які переходили через наукову і суспільну діяльність покійного історика і дають ключ для розуміння його наукової творчості — її вихідні точки, її напрямів, її виводів.

В. Антонович менше всього був істориком-академістом, прихильником науки для науки, якому чисто формальні вимоги наукових завдань чи якісь зверхні обставини диктують теми, звертаючи увагу дослідника на те чи інше, само по собі зовсім індиферентне для них питання. Громадянські інтереси були сильно розвинені у нього і могутньо кермували його науковими заняттями, особливо в період розквіту його сил і наукових занять. Інтереси наукові тісно сполучені у нього з інтересами громадянськими, національними та політичними, стояли в тісній залежності від них, звідси відбирали імпульси свої і навізаєм приносили підставовий матеріал для його суспільних, політичних, національних поглядів й їх обґрунтування. В історичних дослідках шукав він відповіді на питання з сфери соціальної чи політичної, які приносило йому життя народу, суспільності, до котрої належав і, навпаки, ті відомості й факти, які давав йому науковий дослід, він використовував для розв'язання проблем соціальних та національних, культурних і політичних сучасного життя.

Але бойовою натурою не був він, навіть у добі найбільшого розквіту своїх сил і енергії. Незвичайно делікатний і вразливий по натурі, він не мав у собі того всепалючого огню, який змушує людину перемагати найприкріші для

неї обставини й перешкоди в своїм служінню провідній ідеї свого життя. Всяка стріча з «вудицею» викликала в нього непоборну, фізичну відразу; боротьба, полеміка, конфлікти були органічно йому противні. Він шов, як античний філософ, серед галасу життя, обмінюючися інтимними замітками з близькими людьми, що оточували його. Глухі часи старого режиму з їх «неприхильними» для всякого широкого, відкритого виявлювання неофіціальних гадок обставинами з свого боку ще причинялися до цього вродженого замкнення натури перед ширшими колами. Зрідка, легким, малозамітним штрихом зазначав він часом у спеціальній науковій праці ширші висновки соціально-політичного або національного характеру, які давали вони йому, — швидше натякав на них для уважливих, співзвучних читачів, або й зовсім обходився без цього, лишаючи читача без усякого ключа до ідейного підкладу своєї наукової роботи. Хто в ширших колах здогадувався, напр., що спеціальна, актова робота про родину Ходиків, була злою сатирою на кліку, що рядила ківською самоуправою на початку 1880-х років? Історик-філософ з великим, навіть надмірним нахилом до синтезу і схематизування, не любив вводити публіку в лабораторію своєї мислі, ставлячи перед її очима готовий, можливо упрощений, рисунок певної доби, певного складного історичного або соціального процесу. Найбільш теоретичні його речі — як, напр., характеристика національних типів, або коротка, щедро пересипана узагальненнями історія козаччини, вийшли з записок слухачів тих інтимних, тісних гуртків, в яких читав він свої лекції, не в'яжучися їх публічним характером.

Тим пояснюється, що його обличчя як ученого і суспільного діяча мало кому було відоме добре і правильно — хіба тісному гуртку людей близьких. І тим часом як одні, не маючи поняття про соціально-політичну сторону його діяльності й творчості, бачили в нім крайнього об'єктивіста або навіть людину з чисто академічним характером наукових інтересів і готові були ставити в приклад іншим, більш експансивним робітникам того ж напрямку; — інші, чувши дещо про політичні і національні моменти його діяльності, роздували до розмірів фантастичних його впливи, його активну участь у національному і політичному українському житті, творили цілі легенди і байки про нього.

Як провідник польсько-українського хлопоманства, як один з найбільш впливових творців ківської української громади; як найважливіший репрезентант ківського українства 1870—1880-х років та його «неполітичного культуриництва»; як один з визначних творців польсько-української угоди 1890 року; як один з ініціаторів національної організації російських українців кінця 90-х років, з якої

вийшла потім демократична українська партія. Антонович зайняв визначне місце в історії національно-політичного українського життя 2-ої пол. XIX ст. і вимагає спеціальної монографії своєї національно-політичної діяльності; вона повинна бути написана якскорше, бо те, що можна зібрати для її висвітлення, доведеться в дуже значній мірі збирати з усних відомостей людей, що близько стояли до нього і тих моментів нашого суспільного і політичного життя, в яким брав він участь. Поки це буде зроблене, я в своїй статті хочу зазначити найголовніші провідні ідеї, життєві нерви його творчості, що переходять однаково через його суспільно-політичну діяльність і через наукову роботу і дають відповідне розуміння чисто науковим його працям. Зазначую їх на підставі приступного мені матеріалу, друкованих писань і усних відомостей, власних своїх спостережень і переживань, щоб дати загальну схему для повнень, роз'яснень і поправок тим, хто володіє багатшими матеріалами до тої чи іншої фази життя і діяльності цього ученого і діяча.

* * *

Небагате зверхніми ефективними подіями, але повне внутрішнього змісту сімдесят-чотирирічне життя вченого розбивається на три періоди.

Перший, що кінчається з кінцем третього десятка літ життя — це Sturm und Drang periode вразливого, талановитого духу, часи жадного, гарячого шукання доріг в індивідуальному житті і громадській роботі. Вирісши під враженнями двох безконечно чужих і ворожих собі світів, зв'язаних історичною долею на те тільки, що своєю стичністю ятрили і збільшували ворожнечу між ними — польським панським і хлопським українським, — молодий Антонович інстинктивно, стихійним чуттям, хититься в сторону цього останнього — покривленого і пригніченого, але повного високо-людського змісту в своїому пригніченні і пониженні. Впливи освіти — переважно французької раціоналістичної літератури XVIII ст., і тих людей з демократичним і поступовим складом, з якими зело життя молодого хлопця, єдналися з тими стихійними симпатіями і враженнями дитячих літ. Демократизм і поступовість на українському ґрунті, з яким зв'язаний був він всіма реальними зв'язками свого життя, втілюються для нього в українстві, в його змаганнях до свого соціально-політичного і національного самоозначення. Українська народна стихія стає для нього предметом шораз свідомішого студювання — і культу; разом з кількома товаришами-однодумцями, що поділяли його «хлопоманські» погляди, обходять вони пішки вели-

чезний простір України (Волинь, Поділля, Київщину, Холмщину і значну частину Херсонщини і Катеринославщини), не тільки студуючи народне життя, але й переймаючись почуттям тісного і глибокого споріднення з ним. Разом з тим стає «хлопоманська» групка у дедалі гострішу опозицію до всього укладу польського життя, до системи класових і національних привілеїв, на якій вона опиралася. І коли польська суспільність, занепокоєна цим еретицтвом, ставить хлопоманський гурток перед вибором — або зректись отих ересей, або їх викинути з того круга, до якого належав він своїм вихованням, — молодий Антонович з товаришами зважується розрізати свої зв'язки з польським шляхетським суспільством і польською національністю та пристати безпосередньо до українського національного руху, що тоді пробивався в Києві. В цих українських колах знайомиться він ближче з ідейною спадщиною старших українських поступовців — ідеями Кирило-Мефодієвського братства. Вони викінчують ідейну еволюцію його і його гуртка та дають дальший напрям його діяльності.

Разом з тим обставини його життя дають незвичайно важливу і корисну точку спрямування його енергії у вигляді архівної роботи на актовім матеріалі Західної України з польських часів, по історії польсько-українських відносин, історії українського елемента в рамках польського державного життя і відносин його до цього державного устрою. Це була сфера, незвичайно близька Антоновичу по традиціях його виховання, інтересна по співзвучності тих ідей, які його займали.

З 1860-х років починається новий період його діяльності — більш як двадцятилітньої незвичайно інтенсивної й продуктивної наукової роботи. Ця доба його життя визначається разом живим суспільним змістом його наукової роботи, тісними зв'язками його інтересів громадських і наукових. Він громадить величезну масу актового матеріалу і творить ряд історичних образів, які з незвичайною силою і талантом відкривають перед нами соціальний устрій і життя українського народу під польським режимом і непримиренні суперечності його з польсько-шляхетським устроєм. Разом з тим проявляє дуже живу громадську діяльність як один з визначних репрезентантів тодішнього українства.

Але вже з 2-ої пол. 1880-х р. починають проявлятися різні прикмети вичерпання і втоми. Незвичайно енергійна, кипуча діяльність попередніх десятиліть не пройшла, очевидно, без впливу на його духовні сили. З другого боку, незвичайно тяжкі обставини суспільного життя Росії 1880-х і 1890-х рр., спеціально життя українського все більше пригнічували його дедалі менше відпорний дух. Роздвоєння в

українській громаді, ідейний конфлікт з недавніми товаришами і однодумцями (антагонізм «політиків» і «культурників»), потім крах польсько-української угоди в Галичині, в якій брав Антонович живу участь, покладаючи на неї великі надії, і глибока непопулярність її в ширших українських колах — все це не могло не вплинути незвичайно прикро на нього. Його наукова творчість помітно слабне і втрачає свій давніший живий громадський зміст. Від сфер живіших, тісніше зв'язаних з питаннями сучасного життя, він іде все далі в сфері, далекі від всякої «політики»: від соціальної історії переходить до історичної географії, від історичного народного життя — до передісторичного побуту, далі — до чисто антикварської нумізматики. Поруч того якийсь час все-таки він живо віддається політиці, всіма силами свого авторитету і впливу намагаючись оборонити свою останню проблему — галицьку угоду; але в міру того, як очевидним стає її повний і безворотний провал, слабнуть і політичні мотиви в його діяльності. Сильний занепад фізичних сил стає шораз помітнішим з 1890-х років, і серед спокійніших антикварських занять тихо догоряє його могутній дух — до смерті не втративши одначе своєї незвичайної живості, інтелігенції і рідкісного, незвичайного чару.

* * *

Як часто буває, ідеї і напрями, прищеплені в ранніх літах, помітно заважили в усьому пізньому житті Антоновича; стали провідними мотивами всієї його діяльності, пізнішого його світогляду.

Ясний, гуманний погляд на життя, наданий враженнями дитячих літ, був розвинений і विकінчений пізнішими впливами французького раціоналізму. Скептик і позитивіст, індиферентний до всякої трансцендентної метафізики, він заховав одну релігію — релігію людства. Віра у вічне і ненастанне поліпшування життя і здатність людства до безграничного облагороднення, культурного і етичного, дорогою розуму, культурної роботи — ці провідні ідеї французького раціоналізму zostалися його провідними ідеями. Глибока і ніжна прив'язаність його до свого краю і його народу не дала йому одначе стати космополітичним «всечоловіком». Винесені з ранніх літ ширі симпатії до українського життя, перейшовши через горнило його молодечої мислі, збагачені широкою обсервацією народного життя і науковим, історичним дослідом, перейшовши в глибоку і непохитну любов, повну ніжності обожнювання українського народу-демосу, українського життя — сучасного й минулого, яке він знав так добре, в сучасних проявах і ми-

нувшині. І в основі всієї пізнішої його наукової творчості заліг цей глибокий пієтизм, тепла і сердечна любов до цього народу. Він дуже любив у нім його суцільність, стихійну гармонію, високу красу побуту і глибоку природну логічність мислі; хилив чоло перед його високими культурними і соціальними інстинктами, високогуманною вдачею і тонким етичним почуттям, гарячою жагою і непохитним бажанням справедливості. І за ці високі прикмети проба- чав темні сторони народного життя, його хиби в сучасності й минувшині, спричинені браком свідомості, культурного і політичного виховання.

Взагалі гаряча любов і пієтизм до свого народу ніколи не доводили В. Антоновича до національної виключності, перецінювання «народних святошів» і легковаження загальнолюдської культури. Західна культура і література зокрема zostалися для нього предметом високого поважання. Роль культури в народному житті ставив він надзвичайно високо; політичну роботу без культурних підстав вважав він будовою на піску. Історичні біди й незгоди, пережиті українським народом, він готов був визнавати наслідком передовсім малої культурності українського суспільства, браку української інтелігенції, культурного і політичного виховання, і в культурі, збільшенні освіти, знання, свідомості бачив він єдину дорогу до направи долі нашого народу. Глибоко переконаний еволюціоніст, він не вірив не тільки в успішність революційної тактики, а і взагалі в можливість різких скоків, перемін, і міряв перспективи поступу суспільного і національного довгими віками, не піддаючись оптимістичним надіям навіть найбільш примамливих моментів нашого життя.

Політичний світогляд Антоновича, як і цілого його покоління, сформувався під могутнім впливом ідей кирило-мефодіївців. Він познайомився з ними, приставши близько до українських кіл, і вони завершили ідейну еволюцію його своїми ідеями автономізму і федералізму. Гуманний і свободолобний напрям кирило-мефодіївської програми, далекий від усякої виключності, проповідує суверенності людської совісті, повної свободи фізичної і духовної, співзвучні були тим ідеям, які виробилися в нім під впливами тої ж революційної доби західноєвропейського життя, що навівали кирило-мефодіївцям їх погляди на перебудову соціальних і політичних відносин життя східноєвропейського. І ширим прихильником ідей народоправства, автономізму і федералізму zostався він до кінця.

Застосування кирило-мефодіївських ідей до розроблення і освітлення української історії, вчинене Костомаровим, було прийняте і Антоновичем, який у цілмі ряді поглядів на стару українську історію пішов його слідами; різ-

ке осудження зі становища демократичних і автономічних принципів польської доби української історії було спільне також обом українським історикам. У Антоновича воно стало центром всієї його історичної діяльності. Можна сказати, що всі історичні праці Антоновича, за невеликими винятками, — це один акт оскарження історичної Польщі, з її всевладним пануванням шляхетської верстви і поневоленням недержавних народностей. Відносин українсько-російських Антонович сcribe не дорікав; причина була як у характері історичного матеріалу, на яким опирав він свою історичну роботу, так і в тих обставинах, в яких він шукав роботу. Серед них ширша оцінка українсько-російських відносин могла потягнути за собою наслідки не конче академічні, а оцінка ця не могла вилити прихильно, бо московська централістична, нівеляційна політика була глибоко противна Антоновичу, ще більше, ніж Костомарову, якому великоросійське життя було ближче по його уродженню й вихованню, тим часом як Антоновичу воно було зовсім чуже. Не тільки чисто народний побут великоросійський, а й російське культурне життя, література, мистецтво були й залишилися йому чужими, як це не дивно для людини, що писала виключно майже поросійськи і все життя працювала на так званім «обшеруском» ґрунті. Натомість польське життя і згодом, як він розірвав з шляхетською суспільністю України, зосталося йому близьким і симпатичним. Зовсім несправедливо і безосновно представляли його в польських колах «ворогом поляків». Він був тільки ворогом Історичної Польщі — її хиб, шкідливих не тільки для поневолення нею народностей, а і для самих поляків; був ворогом польсько-шляхетської ідеології, ворожою польському демосу також, не тільки українському.

Ставлячись негативно до тих державних організмів, в яких доводилося жити українському народові і які немилосердно калічили і гнобили українське життя, Антонович схильний був взагалі неприхильно оцінювати державність як елемент життя суспільності. Тут, з одного боку, можна бачити історичні впливи — традиційної української опозиції до чужого державного життя, такої ж традиційної польсько-шляхетської підозрливості і ворожнечі проти всякого зміцнення державної влади, і вкінці — тої опозиції до державної влади, в якій виховували усі вільніші елементи старий режим Росії. З другого боку, впливали в цьому ж напрямі й ідеї кирило-мефодіївців, і ще більше — російські слов'янофілів (особливо через Костомарова і Іванішева, двох людей, вплив яких найбільше помітний на напрямках історичної роботи і методи Антоновича) — це різке протиставлення суспільства і правительства і виключення

всякої участі суспільства від правління, від влади («правительству сила влади, народу сила м'ягкня»). Уважно слідкуючи з ними за проявами народної опозиції в державі, суспільної діяльності й самоозначення в історії України, Антонович недержавну роль українського народу вважав його іманентною прикметою, вродженою нездатністю і неохотою до державного життя. Дотримуючись взагалі переконання про певні сталі і незмінні расові прикмети національних груп, він вважав український народ недержавним народом з природи. Робив це з тим легшим серцем, що державну стихію вважав елементом швидше негативним у житті суспільності, народу, ніж творчим, позитивним. І таке недержавне становище, з апотеозованням вільної, живої, творчої суспільності в протиставленні державному елементу, що тільки тіснить і гнітить суспільний елемент своєю регламентацією і своєю політикою державності для державності, — переходять через усю історичну творчість вченого. Однаково, як говорить він про старі, державні часи українського життя (дарма, що будучи антиформалістом, він вважав що стару українську державність власним витвором українського життя), ці пізнішу, недержавну добу історії України.

Будучи проти всякого насильства, панування одної народності над другою, використовування одної суспільної верстви другою, Антонович не робив винятків ніяких і для свого, українського, народу в тім числі. Його ширий український патріотизм був вільний від шовінізму. Панування, поневолення, насильство, визиск були йому ненависні без різниці, вліки б не виходили вони. Дикунська мораль націоналістів, що велить боротися проти чужого насильства, проти пониження і поневолення свого народу, але оправдувати всяке насильство зі свого боку, панування свого народу, коли він має і може над кимсь іншим запанувати — була йому чужа вповні, це мушу сказати з притиском. Гаряче бажалою ліпшої долі своєму народові, вчений не допускав і мисли, щоб український народ, вбивши-ся в силу, міг гнобити інші, в гірші обставини поставлені народи.

Національна ідея, що була провідною метою його діяльності, була й зосталася не впливом національного еґотизму, а впливом його гуманних, демократичних поступових переконань і в повній згоді й гармонії з ними зосталася до кінця*.

* Цю працю вперше видруковано в «Записках Українського наукового товариства» в Києві, том 3, 1909, с. 5—14. — *Прим. автора.*

РУХ ПОЛІТИЧНОЇ ТА СУСПІЛЬНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДУМКИ В ХІХ СТОЛІТТІ*

Україна, втративши наприкінці XVIII ст. залишки й без того доволі умовної автономії від Російської імперії, опинилась в умовах жорсткого режиму тотального контролю не лише над політичними в'язнями, але й над мовно-культурною ситуацією в цілому. Але скасування останніх форпостів гетьманщини (із зруйнуванням Січі та гетьманського ладу) стало, водночас, тією каталізаційною подією, що збурила громадську думку, змусивши шукати причин втрати козацьких здобутків та нових інтегровальних засад української нації. Аналізу цих посталих суспільно-політичних течій XIX ст., що у підметі своїх рефлексій мали культурне і політичне українство [як мовно-культурний феномен, так і зроджений ним попит до політичної окремішності (автономії, федерації) українського народу] й присвячено статтю Михайла Грушевського — «Рух політичної та суспільної української думки в XIX столітті».

Перші десятиліття після скасування гетьманщини позначились лише тим, що звичай і традиції, закладені нею, виявляли себе почасти й інерцією в найбільш консервативній частині українського населення — селянстві. Народна пам'ять, глибоко захована в селянській родині, зберегла і плекала героїку минушини, проте вона не здатна була до саморефлексії, до генерування нових активних форм вияву своїх дум і сподівань. На цю справу пристала інтелігенція, яка ці спонтанні неусвідомлені прагнення змогла впорядити у форму чітких ідей та вимог. Тож народна пам'ять стала ґрунтом «нід нове українство», що активно виступило на політичній арені від третього десятиліття XIX століття, а вповні — з появою Кирило-Методіївського братства, — стверджує в цій праці М. Грушевський.

Отже, XIX сторіччя на Україні проходить під знаком народництва, що еволюціонує в своїх формах від «наївного козакофільства до романтичного», від «реального народництва» до «соціалістичного і радикально-прогресивних напрямків». До того ж ця універсальна схема розгортання ідеологічних пріоритетів характерна як для народництва на теренах Російської імперії, так і для народницьких течій, що в 70-х

* Публікується за виданням: Грушевський М. Движение политической и общественной украинской мысли в XIX ст. — СПб, 1907. Переклад І. Тукаленко.

роках через посилення реакційного режиму переноситься до Галичини і проходить ці ж стадії, але у прискореному темпі.

Грушевський ретельно досліджує причини змін ідеологічних орієнтирів народництва і доходить висновку, що до них можна зарахувати два вектори впливу: з одного боку — це посилення заборон на будь-який національно позначений факт громадсько-культурного життя (заборонено «цілі сфери духовної діяльності» в українських формах), а з другого — захоплення новими, що набирали чимдалі більшої потуги, політичними течіями соціал-демократичного спрямування. Так, врешті, на поле суспільних баталій виходять нові українські сили, з новими знаковими рисами — «народницького соціалізму» і «конституційного демократизму».

Інна Тукаленко

Минуле століття почалося в Україні під знаком скасування Гетьманщини: шкодуванням про втрату автономії і мріями про її відновлення. Більш імпульсивний Капніст, останній представник активних автономістів XVII—XVIII ст. як делегат своїх земляків, «доведених до відчаю тиранією російського уряду», невдало береться заручитися підтримкою пруського уряду на випадок українського повстання для скасування «російського ярма» і поновлення «старого козацького ладу», з утратою якого не може, за його словами, примиритись козацьке військо¹. Більш стриманий поет, родоначальник відроджуваної української літератури, присвячує свою відому строфу — елегійне зітхання — віджилій Гетьманщині:

Так, вічної пам'яті, бувало
У нас в гетьманщині колись:
Так просто військо шикovalo,
Не знавши: стій, не шевелись!
Так славіні полки козацькі
Лубенський, Гадяцький, Полтавський
В шапках було, як мак, цілуть!
Як грядуть, сотнями ударять,
Перед себе пики наставлять,
То мов мітлою все метуть².

З часом, проте, ці мрії та зітхання стають слабшими й приглушенішими. Відновлення (дуже скороминуще і часткове) старих установ Гетьманщини, розпочате, в канві загальної реакції попереднього царювання, імператором Павлом, не підтримало їх якимось відчутним чином. Навпаки, воно могло навіть певною мірою розхолодити цими

мріями українське суспільство, що вже відвикло від старих установ, саме тим, що поставило його віч-на-віч з цими давніми примарами. І якщо в урядових колах не припиняються підозрювання української аристократії щодо планів поновлення гетьманства, якщо навіть поголоси називають щораз нових і нових кандидатів на гетьманську булаву, — то поза сумнівом, що цими підозрами говорило більше неспокійне «сумління» уряду, ніж факти реальних настроїв цієї української аристократії. Остання вельми спокійно поєднувала платонічні згітання про давнину з реалістичними служінням новому режиму і ще більш ревною турботою про утвердження свого особистого і класового добробуту на ґрунті нових порядків.

Більш реальними були симпатії і прагнення до повернення козацького ладу з-поміж українських мас. У Лівобережній Україні до них доволі успішно звертався не одного разу сам уряд, надіями на повернення цього ладу захоплюючи український люд на волонтерську службу в козацьких полках, що формувались у складні часи, але потім полишаючи ці надії несправданими. Так було під час нашествия Наполеона і згодом, під час польського повстання 1831 року³. В Правобережній Україні (Київська губ.) ці прагнення виявилися під час формування поселитого рушення для кримської кампанії, коли селяни масово заявляли про свої наміри йти на ворога і домагалися переведення їх у козаки. Але в підмурівку цих прагнень, окрім козацької традиції, лежали інші мотиви, соціально-економічного характеру: з поновленням козацького ладу і переведенням у козаки населення сподівалося звільнитись від кріпацтва, податку, рекрутства — одне слово, втілити ті засади, на які спиралась стара козачина XVII століття.

Цей таки демократичний, сказати б, бік козацької традиції підтримує і висуває українське народництво, що зароджується у другій чверті XIX століття і за своїм розвитком значно випереджає народництво великоруське. З одного боку, тут діє рішуче звернення до народної мови і народної стихії у відроджуваній українській літературі, що почалося від кінця XVIII століття, з другого — вплив ідей західноєвропейського романтичного народництва, підтриманий враженнями слов'янського відродження і помітний в українському суспільстві вже у другому десятилітті XIX ст., і шлком дозрілий у третьому. Як наслідок постають пейоративні вже цілком свідомі демократизм народницькі течії, для яких українські маси, український народ стають не лише предметом співчуття в його пригнобленні і прагненні до поліпшення його суспільного та економічного стану, але й предметом пошани, як носій правди й краси життя, ймовірне наближення до якого стає провідною

ідеєю творчості й народовивчення. Давні герої козащини блягнуть і тьмяніють перед новим колективним та безіндивідуальним героєм — сірою масою, прагнення якої до свободи і суспільної справедливості надихають нові генерації українського суспільства.

Найвиразніший та найімпульсивніший представник цього народництва (молодшої генерації), Шевченко, вже зневажливо відвертається од політиканів-гетьманів, цього «варшавського сміття і гязі Москви», що не здолали стати на ґрунт народних інтересів, відстояти волю і вільний лад своєї батьківщини, відданої в кабалу московському самодержавству, а народні маси, що їх висунули, — старому і новому панству. До мрій про минулу «славу України», що вабили його, невід'ємно додається ця гірка пам'ять про чвари старшини і народних мас, що згубили її, про «тяжкі справи», забуття яких він готовий купити ціною власного «веселого віку». Справжнім героєм його та його однодумців стає революційний народ, те козацтво, яке ставить собі за мету досягти такого суспільного ладу, де не було б «ні холопа, ні пана». Більш радикальний, ніж його товариші, поет мріє про нове народне повстання, яке «вражого злою кров'ю» окропило б «сплюндрану землю» його батьківщини і перетворило б подіну рабством одних і пануванням інших, роз'єдану станами й економічними привілеями українську народність у «сім'ю велику, сім'ю вольну, нову»⁴.

За такого ставлення до минулого у цієї молодшої генерації народників неминуче повинно було зникнути те консервативно-лояльне ставлення до сучасних умов, до самодержавного режиму Росії і проголошеної ним офіційної формули православ'я, самодержавства і народності, яке вміла поєднувати зі своїм народоловством старша генерація українських народників, що знаходила багато точок дотику з консервативно-реакційним слов'янофільством і офіційним народництвом великоруським. З середини XIX століття цей консерватизм і офіційний патріотизм, що мав місце у представників старої генерації і в різних *minores gentes* молодшої, потрібно рішуче вважати віджилим поглядом для українства. І тут найрізкішим і найсильнішим виразником нового настрою є знов-таки Шевченко, що з незвичайною, ані до, ані після небаченою потугою затаврував потворність самодержавного режиму, нападши на його носіїв з усією запальною гніву не лише уярмленої України, але й поневоленого суспільства Росії. Суворі репресії, моральнісні тортури, які спіткали його за сміливі слова, не знівечили його гнівного духу, що таврував з однаковою силою до заслання і по його поверненні і «сатрапів-унтерів», і представників темної та реакційної церкви, і раболіпницьку масу «німих, подліих рабів», «лакеїв капрала п'яного»⁵.

Самодержавному режиму Шевченкове (так зване Кирило-Медодіївське братство) протиставляло ідею вільної слов'янської федерації. Це було відновлення федеративних ідей «Об'єднаних слов'ян» 1820-х років, але за тієї суттєвої корективи, що принципи національної федерації застосовувалися тепер і серед східного слов'янства⁶. Україна повинна була стати самостійним членом федерації, утвореної із самоврядованих національних тіл («так, щоби кожен народ складав особливу річ-посполитую», об'єднаних федеральним урядом — «спільним слов'янським собором із представників усіх племен»). Ця демократична організація повинна була увінчуватись республіканським устроєм: «правління народне, з правителем, обраним на певний час». Становому ладу, офіційній народності та релігії, поліційному утиску гурток протиставляв вимоги «загальної рівності й жодних відмінностей станів», релігійного рівноправ'я, свободи думки і слова, а найближчою своєю метою ставив «скасання рабства і всілякого приниження нижчих класів» і загальне поширення письменності⁷.

Донос на Кирило-Медодіївське братство і викликаний цим процес, що скінчився повним його розгромом, ув'язненням і засланням членів (1847), спричинили помітне сповнення розвитку ідей, якими були перейняті кирило-медодіївські «братчики». Коли із своїх підневільних місць перебування вони зібрались (на жаль, далеко не всі) наприкінці 1850-х і початку 60-х років у Петербурзі, їх захопила хвиля тодішнього визвольного руху, «великих реформ», центральним питанням яких для них видавалося так здана і виплекано розроблене в українській літературі питання щодо повалення кріпацтва. Перед цим злободенним питанням відійшли на другий план політичні ідеали Кирило-Медодіївського братства, а з другого боку — зблідло і втрапило на вазі недоброзичливого ставлення до українського «провінціалізму», що спостерігалось у великоруських «прогресивістів» (згадаймо різкі випадки Бєлінського проти української літератури взагалі й супроти Шевченка зокрема). Започаткований кирило-медодіївським журналом «Основа» (1861—1862) став виразником тісного зв'язку українства з тодішнім визвольним рухом Росії, з прогресивним великоруським суспільством. Головну увагу привертає він до питань звільнення селян, земельного устрою і самоврядування українського селянства у зв'язку з розвитком цих питань для цілої імперії. Далі висуюються питання про заходи сприяння поширенню писемності й освіти, недільні школи, видання підручників народною мовою і т. ін.

Активний період і цього року тривав недовго. Перша заборона українського слова (валуєвський указ), що посліду-

вала вже в 1863 році, поклала край планам популярно-наукової і навчальної літератури, а по тому і літературному руху загалом. Вияви громадської і особистої ініціативи піддалися також суворим утискам — заслання й арешти придушили спроби організаційної діяльності. Повторені з часом, опісля майже десятирічного антракту, переважно в Києві, спроби легальної літературної і наукової діяльності, вивчення народного життя, його економічних і суспільних умов, так само швидко були придушені новою, ще більш категоричною і абсолютною заборону українського слова, що утворила новий «антракт» у розвитку українства в Росії (указ 1876 р., що залишався чинним аж до «временных правил о неповременной печати» 1906 р.).

За таких умов, де абсолютно забороненими для українців залишались цілі сфери духовної діяльності, як наукова, популяризаторська, перекладна література українською мовою; де зводились майже неподоланні перешкоди українській белетристиці, українському театру; де на складні перепони доводилось зважати навіть у вивченні минулого і теперішнього України, української мови, історії, етнографії; де лише підозра у співчутті «українофільським ідеям» вважалася за злочин, за ознаку «сепаратизму»; де переслідувався будь-який вияв прагнення до підняття культурного рівня українського народу, його громадської і національної свідомості, будь-яка спроба звертатися до його рідної мови як знаряддя культурного — за таких умов, звичайно ж, немислимим був хоч абикий правильний рух не тільки української літератури чи науки, але й політичної і громадської думки, позбавленої будь-яких легальних органів свого розвитку. А ці умови з періодами загострення і пом'якшення, але назагал майже без змін затяглися на повні сорок років!

Найбільш імпульсивні елементи українського суспільства у зв'язку з успішкованою урядовою реакцією і неможливістю легальної політичної і громадської діяльності долучалися до сучасних революційних рухів Росії і, висуваючи на перший план інтереси політичної боротьби, схильні були нехтувати національні запити, відкладаючи їх «на наступний день опісля перемоги над самодержавним режимом». Люди, що не легковажили так, кому залежало також і на розвитку національного боку громадського руху, поступово, починаючи вже від перших заборон (1863), переносять свою літературну, почасти і громадську діяльність за кордони Росії, в австрійську Україну, в сусідній Львів — зважаючи на нездоланні перешкоди, що ставились українству в Росії.

Підо впливом цієї течії і безпосередньої участі українських сил у місцевій літературній праці галицька літерату-

ра і суспільство, що значно відставали під об'єднанням паунанням реакційно-клерикальної польської шляхти і такої ж австрійсько-польської бюрократії, тепер у прискореному темпі проходять стадії розвитку української громадської думки, від найного козакофільства до романтичного, потім — більш реального народництва і, врешті, до соціалістичних і радикально-прогресивних напрямків. Об'єднаними зусиллями галицьких діячів і українців із Росії, поряд з еволюцією літературною, з виробленням форм і засобів просвітницької і загалом культурної роботи відбувається на українському ґрунті Галичини перевірка і практичне застосування політико-суспільних схем і програм, виробляються практичні форми громадської і політичної організації і т. ін.⁸ Від 1890-х років особливо, Галичина перетворюється на горно української політичної та громадської думки для всієї України, сказати б — зразкову школу політичної і культурної праці, в якій беруть вагому участь політично налаштовані елементи українського суспільства Росії. Тим часом, урядові репресії українства, з одного боку, і не національний (зчасти навіть антинаціональний, централістський) характер революційних рухів — з другого, приводять другу частину українського суспільства до принципового усунення з найближчої програми українства завдань політичного характеру і зведення його до завдань суто культурних — так званому культурництву.

Найяскравішим і найвпливовішим для свого часу представником першого, так би мовити, політичного, напрямку був Драгоманов (помер 1895), член київського гуртка 70-х рр., за своєю пізнішим станом емігранта він мав безпосередній вплив на галицький рух, але значною мірою також і на українські гуртки Росії 1880-х і початку 1890-х рр. У царині суспільний це був еволюційний соціалізм, із сильним народницьким забарвленням, що служив, мовити б, пом'якшеною паралеллю до землевольських і народовольських течій Росії. У царині політичний — демократичний конституціоналізм і федералізм, що являв собою нове, виправлене видання федералістичних ідей кирило-мефодіївців, звільнених від релігійного містицизму, яким була сильно просякнута Кирило-Мефодіївська програма, і перенесених із ґрунту слов'янофільського (федерация слов'янських народів) на реальний ґрунт сучасних відносин. Своєю метою він ставив провідним пунктом перебудову сучасної Росії на федеративних засадах, з національно-територіальною автономією (у самого Драгоманова, проте цей принцип національно-територіальної автономії невдало затулявся ідеєю автономії обласної).

Культурництво — чисельних представників якого, нині живих і померлих, менш яскравих назагал, ніж яким був

Драгоманов для політичного українства, я не буду перераховувати, — у свою чергу пішло двома напрямками. Один, представлений частково гуртком «Київської старовини», мав — дозволю собі так висловитися — характер більш загальнодержавний. Він полишав політичну і громадську працю в більш ліберальному чи більш консервативному напрямку (зважаючи на погляди окремих представників цього напрямку), сказати б, загальноімперським елементам. Участь українців полягала в тому, щоби зводити надбудову над цією працею у вигляді вивчення України, збереження традицій української мови і літератури, принаймні в найскромніших розмірах — «задля домашнього вжитку», як мовилось, — «яке б не викликало закидів у сепаратизм». Із проповіддю такого невибагливого «українофільства» виступив, між іншим, і останній із представників кирило-мефодіївської трійці — Костомаров, а втім, останні роками життя, як кажуть, з мотивів суто тактичного характеру.

Другий напрямок «культурництва» — назву його радикально-національним — прагнув протиставити великоруській стихії стихію українську, з її самобутнім змістом, як рівноправний і самобутній національний тип, щонайменше в теорії. Тримаючись суто «культурницького» напрямку в Росії, представники цього напрямку не проти були одначе вести політику в Галичині. Тут за їхньої участі було знайдено порозуміння між українськими національними з центральним урядом і місцевими польсько-шляхетськими правлячими колами — так звана угода 1890 р., що мала за мету забезпечити тут неугніснюваний культурний розвиток українства ціною поступок політичного характеру — пом'якшення української опозиції польсько-шляхетському режиму. Компроміс цей, проте, вельми скоро скінчив своє існування з огляду на неможливість замирити в дійсності життєві запати українства зі збереженням польсько-шляхетського режиму.

Суто культурницький напрямок і на ґрунті Росії швидко виявив свою цілковиту неслухняність. З одного боку, старий режим залишався непохитним у своєму переслідуванні будь-якого вияву української національної свідомості, і жодним пониженням українських запитів, жодними «відмежуваннями зліва» не щастило тут створити ґрунту для якогось легального українства. З другого боку — з цілковитою прозорістю виявлялось, що культурно-національні запити українства щільно і органічно пов'язані з суспільно-політичними, що неможливо виокремити їх, не прирікши на занепад. Тому навіть суто наукова робота врешті-решт занепадала в київських українофільських колах, що відмежувались зліва від «політики», і, навпаки, розвинулась у

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ ЯК ІСТОРІОГРАФ

I

найнесприятливіших умовах на галицькому ґрунті, де культурна робота (із суто науковою включно) не припиняла бути інтегральною часткою політичного і громадського руху, боротьби за права народу і його трудящих мас.

По дев'яностих роках падіння культурництва стало очевидним. Молодші генерації повернули від цього «українофільства», і це ймення набуло в їхніх устах негативного характеру як позначення несерйозного і поверхового ставлення до українства. Наріжним у своїй діяльності вони ставлять збіг національного радикалізму⁹ — чи то з більш або менш лівими суспільно-політичними течіями, у вигляді народницького соціалізму чи соціального демократизму, чи то з поміркованішим конституційним демократизмом, тобто повертають українству політичний характер. І на цьому ґрунті, на кшталт галицьких течій і партій 1890-х років, формуються і еволюціонують, головним чином уже в перших роках ХХ століття, течії та партійні організації України російської, які переважно діють і дотепер.

¹ Докладніше в моєму «Нарисі історії українського народу», де гл. ХХ—ХХІV (нового видання) присвячені історії занепаду і відродження українства ХVІІІ—ХІХ століттях.

² *Копляревський*. Вергілієва Енеїда, ч. ІV. Мова йде про заміну козацької служби регулярною, про яку, як про предмет загального незадоволення, говорив Калніст.

³ У 1830-х роках уряд, побоюючись козацьких мрій, розпорядився навіть перерахувати цих козаків-добровольців на регулярну службу (на 18 років), а деякі полки були примусово оселені на Кавказі.

⁴ Славнозвісний його «Заповіт», писаний у розквіті творчості, наприкінці 1845 року.

⁵ Віднайдений нещодавно уривок його вірша «Юродивий» з незвичайною силою змальовує цей настрій поета останнього періоду його творчості (після залягання): поет звертається в ньому до слогівдів свого київського життя 1840-х років, коли

*Капрал Гаврилович Безрукий
Та унтер п'яний Долгорукій
Україн правила [...]]
Не вай, в мерзаний лідрі
Донащики і фарисеї,
За правду пресвятію стая
І за свободу, Розпинаць,
А не любить ви вчились брата!.*

⁶ На жаль, залишаються не перевіреніми свідчення про існування у 1820-х роках «Малоросійської спілки», що ставила собі за мету втілення політичної незалежності України; якщо ці свідчення мають за собою дещо реальне, ми мали б у ній сучасну українську корекцію до лобів визвольного руху Росії 20-х років.

⁷ «Устав» і «Правила» гурту вміщені в журналі «Бюлео» (за лютий 1906 р.).

⁸ Див. короткий нарис у моїх статті «Український П'ємонт»; докладніше в ХХІ главі «Нарису історії українського народу».

⁹ Вживаю цей вираз навізамін «радикального націоналізму», щоби не надати йому несприятливого забарвлення, яке так зчаста поєднується тепер зі словом «націоналізм».

Історія — це вимірювана лінарним часом багатоперспективна об'єктивна візія минулого свідомо себе і документуючих свій досвід на письмі людських спільнот.

Історик перед тим, як братися писати історію, мусить добре запізнатися з історією історичних досліджень та історичними джерелами. Наука, що спеціально цими дисциплінами займається, називається історіографією, а вчений, що віддався цій науці, — історіографом. Слово *історіограф* грецького походження і означає буквально «описувач історії». Давніше це слово вживалося не раз для означення «історика», переважно офіційного історика, покликаного до праці державною владою. Таким історіографом у Російській імперії був Микола Михайлович Карамзін (1766—1826), призначений на цю посаду царем Олександром І.

Оволодівши джерелами та досвідом своїх попередників, історик, щоб дійти до візії минулого, повинен також пройти історіософський вишкіл. Історіософія — це теорія історії, філософське розуміння історичного процесу.

Як історіографія, так і історіософія не тільки себе доповнюють, але перебувають у діалектичному діалозі між собою.

Історіографія як самостійна наука має такі п'ять завдань:

- 1) вивчення і аналіз теоретичних та методологічних принципів усіх напрямків історичної думки, цетоб провідних вчених історичних шкіл та їх напрямків, включно з увагою до стану споріднених з історією наук — таких, як філологія, археологія, економіка, соціологія та політологія;
- 2) вивчення і аналіз проблематики історичних дослідів;
- 3) вивчення і аналіз джерелознавчої бази історичних досліджень (археографія);
- 4) вивчення і аналіз стану допоміжних історичних дисциплін, необхідних для оцінки правдивості інформацій та передачі джерел;
- 5) вивчення і аналіз організації та форм інституцій, що фахово займаються історією.

Оскільки всі ці завдання тісно пов'язані між собою, майбутній історіограф повинен розвинути в собі високий рівень загальноісторичної культури, здобути ерудицію у своєму фахові та мати до дисципліні глибоке, всебічне во-

лодіння конкретним історичним матеріалом досліджуваної проблеми як у синхронному, так і в діахронному вимірах.

Михайло Грушевський якнайкраще підходив під цей ідеальний «портрет» історіографа. Він був від природи талановитий, допитливий, але zarazом і обережний дослідник, що дуже багато працював над собою, систематично читав та писав, згідно з латинською максимкою *Nulla dies sine linea* («не залишати жодного дня без рядка»).

У своїй автобіографії він писав: «У мене був якийсь журналістичний, публіцистичний нерв. Я надзвичайно любив критику... залюбки читав всяку дискусійну, полемічну літературу».

За підрахунками Любомира Винара, Грушевський надрукував у 1885—1928 рр. 1779 праць, які поділялися на такі три розділи: книжки та відбитки — 207; статті — 806; рецензії — 701; белетристика — 65.

Характеризуючи в 1928 році творчість М. Грушевського львівського періоду (1894—1914)*, академік Дмитро Багалій (1857—1932) писав: «Тут... очевидно, нема випадковості: це пояснюється як особистою влачею самого Михайла Сергійовича, так і умовами його галицького життя. З одного боку, в нього самого був великий нахил в українській історії до критики, критичної оцінки джерел і розвідок, а з другого — до цього спонукало його особливе становище в Галичині, де він був від маси галицького громадянства першим науковим авторитетом у галузі історії України, а почасти і українства взагалі, що прийшов з Великої України в Галичину й приніс із собою не лише розвинену українську науку з її досягненнями і методологічними вимогами, а також і російську науку і, нарешті, європейські способи наукового дослідження та ерудицію в європейській науковій літературі в таких суміжних з українознавством галузях, як українська етнологія, етнографія, історія українського письменства».

Не було, здається, такої нової книжки, розвідки, а то навіть і часопису, а іноді й окремої статті про історію України й близькі до неї дисципліни різними європейськими мовами, щоб на них не відгукнувся Михайло Сергійович. А коли до цих власних критичних заміток додамо ще бібліографічні замітки його учнів (цю роботу проводила організовано і об'єднаними силами галицька і наддніпрянська українська молодь), то, справді, треба було погодитися з тим, що бібліографічний відділ у «Записках Наукового товариства» був поставлений зразково.

Я навмисне навів довгу цитату-оцінку творчості М. Грушевського, бо вона походить від іншого великого історі-

* Його характеристику треба також поширити і на київський період (1924—1931). — *Прим. автора.*

ка, власне Дмитра Багалія, який з перспективи своєї Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури (кафедру історії в Харківському університеті він очолював від 1887 р.) мав усі дані подати фахову оцінку творчості М. Грушевського свого молодшого колеги по Київському університету. Причому, між цими двома учнями Володимир Антоновича ніколи не було близьких особистих стосунків, навпаки, М. Грушевський ніколи не рецензував робіт Багалія.

II

I

Неможливо, очевидно, в рамках святкової доповіді назвати та оцінити всі твори М. Грушевського разом з його вкладом до української історіографії. Тому я обмежуся деякими вибраними прикладами, причому наведу менш відомі навіть дослідникам статті та рецензійні огляди автора і тільки, як виняток, деякі його монографії. Не буду тут так-тож торкатися окремо «Історії України-Руси» та «Історії української літератури».

Почну з першого розділу, аналізу шкіл і напрямків. М. Грушевський подав блискучу оцінку творців секулярних «козацьких літописів» XVII—XVIII ст. Їх середовище він влучно назвав «ословіем військових канцеляристов». Одному такому авторові, так званому «Самовидцеві», М. Грушевський присвятив окрему розвідку.

Як усі народники, М. Грушевський виводив українську науку працю від Михайла Максимовича (1804—1873), а нову українську історичну думку від кирило-мефодіївців. Він видав працю, присвячену знанням братчиків на слідстві, а також займався в різні часи головними діячами Братства.

Очевидно, в центрі його уваги був Микола Костомаров (1817—1885), що, за визнанням самого М. Грушевського, був його основним духовним батьком.

Заголовки розвідок говорять про проблематику: «Українська історіографія і М. Костомаров», «Костомаров і новітня Україна», «З публіцистичних писань Костомарова», «Етнографічне діло Костомарова».

Цікаво, що М. Грушевський, який був великим любителем і цінителем Тараса Шевченка (1814—1861), його ідей та творів, крім коротких принагідних святкових «слів», ніколи не обирав пророка України темою своєї студії. Панькові Кулішеві (1819—1897) присвятив М. Грушевський роботу про соціально-традиційні підоснови його творчості, а Миколі Гулакові (1822—1899) посмертну згадку зі своїми

кавказькими спогадами про нього та своєю інтерпретацією Гулакового «залишення українства».

М. Грушевський завжди підкреслював, що він продовжував діло народників. Ім присвятив він 1927 р. вартісну оцінку — «Сто літ українських народників», а також обрав темою своїх декількох робіт народника і свого учителя Володимира Антоновича (1834—1908).

У народницькій школі спеціальне місце зайняв програмний твір Антоновича — Драгоманова про історичні пісні українського народу. Важливість цього твору обґрунтував М. Грушевський у спеціальній ювілейній розвідці.

Сам Михайло Драгоманов (1841—1895), цей теоретик та практик української громадськості, що в далекій Женеві старався розв'язати українське питання, належав до улюблених героїв М. Грушевського. Йому він присвятив декілька студій, з яких найважливіші: «Місія Драгоманова», «З початків українського соціалістичного руху: М. Драгоманов і женеvський соціалістичний гурток», «Драгоманов в політичній і національній розвитку українства».

Тут треба додати, що М. Грушевський написав змстовний некролог визначного галицького драгоманівця, історика і економіста Остапа Терлецького (1850—1902) з додатком.

Хоч М. Грушевський не поділяв гіперкритицизму «документаліста» Олександра Лазаревського (1834—1902) щодо «малоросійського дворянства» та їх предків, він високо цінив праці цього провідного дослідника Лівобережної Гетьманщини, присвятив йому некролог та свою безсторонню розвідку.

М. Грушевський пильно слідував за працями російських істориків, але не присвятив жодному з них окремої студії.

Із західноєвропейських шкіл М. Грушевського цікавила французька соціологічна школа (особливо Emile Durkheim, 1858—1907; та Lucien Levy-Bruhl, 1857—1939) та німецька психологічна школа (Wilhelm Wundt, 1832—1920; Moritz Lazarus, 1824—1903; Neumann Steintal, 1823—1899; Олександр Потебня, 1835—1891).

Закінчуючи цей розділ, треба згадати «Первісне громадянство» М. Грушевського, в якому він підсумовує і оцінює досвід західноєвропейської науки в ділянці «генетичної соціології» (Відень, 1921). Ця наука мала поглибити знання початків української історії, однак аналіз даних примітивної культури був настільки ще нелевий, що не можна було його використати для початків українського громадянства.

2

Переходячи до другої історіографічної категорії, треба

вказати, що в «Історії України-Руси» є вбудована до кожного тому серія приміток (поміж 5 і 49), в яких М. Грушевський у стилісї формі, але дуже прецизійно подає характер сюжету та тогочасний стан досліджень. Таких приміток у томах I—VIII є 153. В останніх двох томах подані лише тексти цитованих в «Історії України-Руси» (головно не виданих) документів: у першому томі додані два широкі екскурси.

Як ілюстрацію сказаного, подаю заголовки кількох таких приміток із перших чотирьох томів:

Том I: «Література Геродотової Кітїї»; «Непевні або хибні до Руси прикладані звістки з VII—IX століть»;

Том II: «Література до історії Київської держави XI—XIII в.»; «Література Галичини XI—XIII в.»; «Неволя Володимира і галицькі звістки Длугоша»;

Том III: «Польські і інші звістки про смерть Романа»; «Списицька умова і коронація Коломана»; «Політичні умурої давньої Руси»;

Том IV: «Джерела і література, сформована у Великому князівстві Литовському»; «Література боротьби за Галицько-Волинські землі»; «Ханський ярлик на Руській землі, виданий великим князем литовським»; «Повстання Глинського»; «Література про історію Кримської орди».

Тепер перейду до історіографічних екскурсів, що виийшли окремо і не стали складовою частиною «Історії України-Руси». Хронологічно вони доходять до 50-х рр. XIII століття. Осє їх список (вибірково):

«Нові конструкції початків слов'янського і україноруського життя: Пайскерова теорія одвічного слов'янського поневолення і викликана нею дискусія»;

«Спірні питання староруської етнографії»;

«Східнослов'янські народності та їх дослідження»;

«До питання про розселення Вятичів. Кілька заміток з приводу новітших праць»;

«Нові розвідки з історії давньої Руси» (Праці Самоквасова, Fr. Rawity-Gawronski-go, М. Філевича, В. Сергієвича, П. Голубовського, В. Данилевича);

«Нові гіпотези з історії староруського права. Критичні замітки з приводу праці К. Л. Геца (Goetz)»;

«Початкові сторінки слов'янського письменства»;

«Нововидані пам'ятки давнього письменства Руського». Тут ідеться про такі твори: «Слово о погибели Руських земли»; «Послание митрополита Климента Смолятича»; «Слово в суботу сырнопустную» і «в недєлю всєх святых»; «Слово о перенесеніи мошей Бориса і Глєба»; «Слово в великую суботу Кирила Туровського»;

«Впливи чеського національного руху XIV—XV вв. в українським життю і творчості — як проблема дослїду»;

«Нові розправи про внутрішній устрій Великого князівства Литовського»: аналіз праць В. Владимирського-Буданова, В. Любавського, Т. Леонтовича і J. Wolff-a;

«Праці про Литовський Статут»: С. Бершадського, С. Пташицького, Т. Леонтовича;

«Байда-Вишневецький в поезії і історії»;

[Праці П. Жуковича про релігійні відносини в Україні в другій половині XVI — першій половині XVII ст.];

«Сполучення України з Московщиною в новітній літературі. Критичні замітки»;

«Сулимине військо в 1654 р.»;

«З приводу листування Б. Хмельницького з Оттоманською Портою».

Тут бачимо наочно на повний зріст широту зацікавлені М. Грушевського, як і його подиву гідну ерудицію, про яку згадував Багалій.

3

Зокрема, була плідною творчість у третьому розділі історіографії, в археографії, цебто у вишукуванні та публікації історичних джерел, своїх і чужих. Можна ризикувати твердженням, що власне М. Грушевський був найбільшим українським археографом. Ще як магістр Київського університету, він видав дуже важливі для історії українського Правобережжя XV—XVII століть акти Барського староства.

Як самостійний науковець М. Грушевський творив і очолював археографічні комісії у місяцях своєї діяльності, спершу у Львові (від 1895 р.), а пізніше (від 1913 р.) у Києві.

Не входячи в подробности, я назву його славні археографічні серії. У Львові це були «Жерела до історії України-Руси» (22 томи) та «Українсько-руський архів» (15 томів). Тут вартує додати, що в системі «Жерел» М. Грушевський видав надзвичайно цінні люстрації королівщин в Руських землях XVI ст. (4 томи). В Києві М. Грушевський вступ у 1912—1931 рр. видає три серії: «Український архів» (4 томи), «Український археографічний збірник» (3 томи), «Історично-географічний збірник» (4 томи) та «Матеріали для культурної і громадської історії Західної України» (1 том).

Нижче подаю перелік двадцяти більших і менших археографічних праць М. Грушевського, зокрема, таких, що містять унікальні документи від XV по XVIII ст.:

«Похвала великому князю Вітовту. Кілька уваг про склад найдавнішої русько-литовської літописи»;

«До питання про правно-державне становище київських князів XV в. Дві грамоти великого князя Казимира з часів Київського князя Олександра»;

«Королівський дозвіл на викуп Кам'янецького староства 1456 р.»;

«Козаки в 1470-х рр.»;

«Запись руська 1473 р. (Данила Дажбоговича)»;

«Опис подільських замків 1491 р.»;

«Описи Перемишльського староства 1494—1497»;

«Опис львівського замку 1495 р.»;

«Описи Ратенського староства з 1500—1512 рр.»;

«Кілька документів з життя Забузької Руси XVI в.»;

«Сторінки з історії сільського духовенства по самбірськими актам XVI в.»;

«Документ 1586 р. про козацький промисел»;

«Матеріали до історії козацьких родів 1590-х рр.»;

«Листи короля Стефана Баторія до Калги з р. 1577»;

«Надання Магдебурзького права містечку Відову (в Київщині) 1596 р.»;

«Матеріали до історії суспільно-політичних і економічних відносин Західної України» (XVI ст.);

«До історії Острянської еміграції. Постриження вдови Остринина в Москві»;

«Український рух на Схід. Розселення за Московською границею до 1649 р.»;

«Господарство польського магната за Задніпров'ю перед Хмельниччиною»;

«Історія Хмельниччини, списана Силуаном Мужилівським в лютий 1649 р.»;

«Переяславська умова України з Москвою 1654 р. Статті і тексти»;

«Кілька документів до історії сільського духовенства в Галичині XVII—XVIII вв.»;

Дві групи матеріалів: «Матеріали до історії Коліївщини» і «Василянські записки й листи про смерть Гонти»;

«Оповідання очевидця про смерть Гонти»;

«Секретна місія Українця (Василя Капніста) в Берліні року 1791».

Коротку історію археографічних установ в Україні, а також плани і візю дальшої роботи подав М. Грушевський у «Переднім слові» до першого тому «Українського археографічного збірника» (Київ, 1926).

4

Переходимо до четвертого розділу історіографії, до допоміжних наук. Тут М. Грушевський також залишив у всіх галузях свій вагомий доробок.

Археологія: «Похоронне поле в Чехах», «Звенигород галицький. Історико-археологічна розвідка», «Молотківське срібло».

Архівна справа: «Архів скарбу коронного у Варшаві».

Бібліографія: М. Грушевський своє життя був прак-

тикуючим бібліографом і рецензентом. Кожна його робота в цих ділянках приносить нові малі відкриття, що самозрозуміло при його ерудиції та працьовитості.

Починаючи з 1895р. М. Грушевський, перебравши редакцію «Записок НТШ», створив там обширний бібліографічний відділ, вище згадуваний Багалієм, де, крім рецензій, був огляд наукових журналів та статей. Таким способом наукова продукція в ділянці історії України була не тільки зареєстрована, але й фахово оцінена. Велику частину рецензій та оглядових статей писав сам редактор — М. Грушевський.

Після повернення на Україну М. Грушевський пробував продовжувати таку ж роботу у керований ним Історичній секції УАН. У журналі секції «Україна» з'явився з 1927 р. відділ: «Науково-дослідний і науково-видавничий рух Радянської України в 1926 році. Бібліографічний огляд» з передмовою М. Грушевського. На жаль, та дуже потрібна робота була насильно перервана в 1929 р.

Геральдика: «Український герб», «Український державний герб».

Генеалогія: «Дрібничка до генеалогії Шевченка», «Причинки до історії роду Бибельських, зібрані архиєпискупом Яном Прохнішким».

Мова: «Про мову», «Про українську мову і українську школу».

Нумізматики: «Про монетну українську одиницю».

Палеографія і дипломатика: «Чи маємо автентичні грамоти князя Льва?», «Ще о грамотах князя Льва Галицького. По поводу статьи профессора Линниченка», «Лист Володимирської громади з 1324 р.», «Коли сфабрикована грамота Любарта луцької катедрі».

Портретознавство: «Портрет Хмельницького з вид. 1638 р.», «Ще до портрета Мазепи».

Сфрагістика: «Печатка міста Константина з Звенигорода», «Печатки з Ступниці під Самбором», «Печатки з околиць Галича».

Хронологія: «Хронологія подій Галицько-Волинського літопису», «До справи хронологічної зв'язи в Галицько-Волинського літопису. Кілька заміток до статті Б. Барвінського».

5

Протягом майже всього свого зрілого життя (1895—1931) М. Грушевський керував українським науковим життям — чи він резидував у Львові, чи у Києві. Він дуже цікавився своїми науковими попередниками і історія української науки була його улюбленим сюжетом. Але маючи вроджений талант організатора, він творив свою візію май-

бутнього розвитку і вміло використовував нагоди, щоб цю візію проводити в життя.

Подаю спочатку загальні огляди: «Три академії», «Острозька академія», «Призбута справа. Справа Української академії наук», «Развитие украинских изучений в XIX в. и раскрытие в них вопросов украиноведения».

Як відомо, від 1861/1876 рр. діяв указ про заборону українського друкованого слова, що був скасований у 1905 р. Про початок і кінець того періоду М. Грушевський видав свої розвідки: «Ганебній пам'яті» та «Заборона українського слова в Росії».

Візія розвитку української науки подана в роботі: «Перспективи і вимоги української науки» та «Для увілею Івана Котляревського. Desiderata». Тут ще треба назвати доповідну записку М. Грушевського: «Про потребу утворення Інституту української історії в складі Академії наук СРСР».

До 1918 р. не було українського університету в Україні, а у Львові діяли (від 1849 р.) тільки поодинокі кафедри. За збільшення числа українських кафедр та за український університет М. Грушевський не раз виступав у своїх програмних роботах: «Українські кафедри», «Вопрос об украинских кафедрах и нужды украинской науки», «Справа українських кафедр і наші наукові потреби». І ще його робота: «Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання».

М. Грушевський писав огляди робіт та планів на майбутнє керованих ним інституцій:

Про НТШ: «Львовское ученое общество имени Шевченко и его вклады в изучение Южной Руси», «Ювілей львівських «Записок» і постулату української Академії наук».

Про український Соціологічний інститут: «В справі українського Соціологічного інституту».

Про історичні установи УАН: «Історичні установи Української Академії наук».

Про Історичну секцію: «Діяльність Історичної секції Всеукраїнської Академії наук та зв'язаних з нею історичних установ Академії. Деякі звіти про діяльність».

Про науково-дослідну кафедру історії України: «Науково-дослідна кафедра історії України».

Порайонне історичне дослідження України: «Порайонне історичне дослідження України і обслудування Київського вузла».

* * *

Підсумовуючи сказане, треба підкреслити, що таких «дрібних» праць М. Грушевського цілком би вистачило, щоб запевнити йому почесне місце провідного історіогра-

фа України, навіть якби він ніколи не подарував своїх двох епохальних творів: «Історію України-Руси» та «Історію української літератури».

IV

ІСТОРИОСОФІЯ МОЛОДОГО М. ГРУШЕВСЬКОГО

У своїй вступній лекції, виголошеній 30 вересня 1894 р. у Львові, перший професор історії України М. Г. подав своє «вірую», свою історіософію, її основні пункти так:

1. Усі періоди історії Русі-України є «тісно й нерозривно сполучені між собою... як одні й ті ж змагання народні, одна й та ж головна ідея переходить через увесь той ряд віків, в так одмінних політичних і культурних обставинах».

2. «Народ, маса народна зв'язує їх в одну цілісність і єсть, і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він — із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, поспіхами і помилками — єсть єдиний герой історії».

3. «Зрозуміти його стан економічний, культурний, духовний, його пригоди, його бажання і ідеали — єсть мета нашої історії».

4. «Устрій державний по всі часи цікавий нам переважно тим, оскільки він впливав на стан народу, оскільки сам підпадав впливу громади й оскільки [він] відповідав її бажанням і змаганням».

5. «Культура, що розвивається у верхніх верствах народу, цікава нам головним чином не так сама в собі, як тим, що відбивається в ній загальнонародного».

6. Київська держава переходить у XI ст. «в форму, яку, за Костомаровим, часто тепер зовмо федерацією».

7. У княжій добі Русі «лад державний складається з двох головних чинників: [1] князя з дружиною і [2] громади». Князь з дружиною, а також боярство земське і купці, вели «політичну і культурну роботу в давній Русі». Народна маса була пасивною, незацікавленою, а то й ворожо настроєною до тої роботи.

8. «У нас князівсько-дружинний устрій не пройшов глибоко в масу народну, не перейняв її цілою системою, як феодалізм західний, не пустив глибокого кореня в самий ґрунт; він зостався чимось зверхнім, досить хистко прив'язаним до народу».

9. Громада жила своїм життям, «увійшла в безпосередні відносини до татар», також не було ірреденти, коли приходили інші чужі окупанти як польський король Казимир (1340—1349) та литовський князь Гедимін (помер 1341).

10. Князівсько-дружинний устрій на Русі не розвивався на вищій шабелі, як у Польщі: «посядання земське з обов'язком служби», і накинений нам політиками не задовольняв української маси з їх ідеалом «рівноправності і автономії».

Подібні думки М. Г. висловив уже у 1892 р. у першій своїй науковій праці українською мовою «Громадський рух на Україні-Русі в XIII віші», що появилася у Львові у першому томі «Записок Товариства ім. Шевченка». Тут йдеться про так званих болохівців, що у 1240 р. (на території між Волинню, Галичиною і Київщиною) волили прямо платити данину татарам замість, як було досі, руському князю Данилові Романовичу. Робота цікава ще тим, що вона запланована як позитивістична ілюстрація концепції «прогрес — регрес» в історичному процесі еволюції. М. Г. одобрює дію болохівців, уважаючи це за акт народної (селянської) «громади» (в дійсності тут йдеться про мешканців міст Болохівської землі). Він пише:

1) «Для кого держава є альфа і омега усього історичного процесу, той не може інакше цінувати цей громадський рух (проти князів Рюриківичів) як тільки за історичний регрес, за вельми сумне збочення громади з правдивої стежки, за історичну помилку».

2) «Ми ж, не зважаючи ціни держави як культурної і поступової форми, одначе тільки тоді можемо встоювати за неї, коли вона дає змогу духовно-моральну економічно-у політичному розвиткові громади».

3) [Замість повстати проти князя] «далеко більш корисним було б поступове реформування, крок за кроком, тогочасного устрою, що помагло поліпшувало б громадсько-політичні відносини і привертало б до нормального становища».

4) «Але для такого поступування треба далеко більшого політичного виховання, освіти, аніж є було».

5) «Все те було не до смаку тогочасній громаді, і вона нищила те, чого не могла реформувати».

Оця перша фіксація історіософії М. Г.-го цікава тим, що вона ясно ілюструє молодого історика не тільки як послідовника класичного позитивізму (Конт, Спенсер), але з еволюціоністично-біологічним забарвленням Геккеля (Ernst Haeckel, 1834—1919) та з утилітаризмом, що нагадує Дж. Мілля та Бентама (Jeremy Bentham, 1748—1832).

Не дивно, що стаття М. Г.-го викликала подвійну реакцію: народник В. Антонович одобрив її, тоді як конституціоналіст М. Драгоманов присвятив їй свої критичні остероги, незважаючи на те, що М. Г. прийняв драгоманівську роль освіти та його схвалення еволюційного процесу.

МИКОЛА ШЛЕМКЕВИЧ

Щоб накреслити величну постать Миколи Івановича Шлемкевича і дати бодай побіжну характеристику всій його духовній спадщини, потрібно кількох окремих аналітичних доповідей. Я хочу спробувати вибрати із скарбниці широкогогранної духовності Шлемкевича тільки те, що вважаю за найсуттєвіше в нього як громадсько-політичної людини.

Він вважав, що українське суспільство повинно вчитися з історичного досвіду свого рідного та чужих народів і остерігатись у громадсько-політичному житті таких крайностей, як анархія, з одного боку, та ліва чи права монопартійність — з другого. Ідеал, якому Шлемкевич присвятив поважну частину своєї публіцистичної та ораторської діяльності, — це політично зріле суспільство, що здійснювало б його ідею синтезу двох однаково важливих принципів: принципу свободи і принципу порядку. Бо знав він не тільки з політичної літератури, але — що важливіше — із спостережень історичної долі багатьох народів, що свобода без порядку веде до руїни і приманює ворога до рідної хати. Зате уявний порядок без свободи — це суспільство тюрми та концтабору. І знав він, що народоправна форма влади може успішно втриматися на поверхні життя і зберегти благодать громадянських вольностей так довго, як довго здійснюватимуться дві важливі передумови; з одного боку, існуватиме справжній контроль суспільності над проводом, з другого — непохитна відпорність суспільства та його проводу на прояви анархії. [...]

Ніяка спроба характеристики Шлемкевича — громадської людини й політика — не повинна поминути його соборницької постави в слові і ділі. Соборництво автора «Галичанства» не було тільки святковою, літєлою заявою. Воно дозрівало на гомінких бульварах Золотоверхого Києва «в огні та бурі революції». Воно гартувалося на пожаріщі програної револьвної боротьби. Воно знайшло своє завершення в довготривалих дружніх особистих, громадсько-політичних зв'язках із земляками всіх частин України. Сміливо можна сказати, що всяка — шкідлива для цілості нашої національної справи — загумінковість знахо-

дила в особі редактора «Листів до приятелів» грізного провизника.

Шлемкевич непохитно вірив в остаточну перемогу української визвольної ідеї і радів кожним справжнім успіхом української спільноти. Та при тому вважав він, що українська людина мусить мужньо стати віч-на-віч із суворістю наших днів і не сміє заколисувати себе самообманом щодо нашого справжнього становища і щодо наших сучасних здобутків та можливостей. Він вважав, що наша інформація про Україну (призначена для нас самих і для чужого світу), хай і вбога формою, мусить бути багата науковою документацією. Це надзвичайно важливо, якщо взяти до уваги недовір'я деяких чужинців до наукових праць українців чужими мовами. Слабо документовані, хоч суперпатріотичні та повні примітивного критиканства, видання непокоїли Шлемкевича, бо такі твори неспроможні приєднати нам приятелів у чужому світі. У добу поширеного пустомельства Шлемкевич ставився до оригінальних думок і починів, немов до цілющої джерельної води. Крихта нової, свіжої ідеї мала в нього завжди більшу ціну, ніж потоки перемелених фраз і формулок.

З уваги на багатство Шлемкевичевої форми вислову довелось мені почувти заввагу, що він сам був головним чином «вербаліст», бо між прекрасними картинами, що супроводили зміст, іноді губилась його провидна думка. Мені здається, що таке зауваження наскрізь неслухне. Майже всі свої статті та есе Шлемкевич не тільки «перестраждав», а й глибоко передумав. І думка була в нього завжди на першому плані. Але (це правда) розраховував він на уважного та вдумливого читача, що не загубиться в тексті.

Своєю особою він довів, що був простим титаном праці, живий зразок поєднання етичних і розумових вартостей та фізичної невтомності. Був він і справжнім джентльменом, що не шукає зайвих конфліктів і не перемішує малого з великим. У різних суперечних питаннях, що ділили й діяли нашу суспільність, він старався бачити світло та тіні по обох сторонах, навіть тоді, як у нього були в тій же справі чітко з'ясовані особисті погляди. Завжди підкреслював, що в практичній політиці якийсь вид здорового компромісу не тільки бажаний, але — зокрема в нашому становищі — необхідний.

Тільки в етичних питаннях, у питаннях правди й неправди, добра й зла, Шлемкевич не знав компромісів. Не лякали його ніякі сили цього світу, якщо треба було стати в обороні великої та слушної справи. Динамікою свого інтелекту, чаром свого довершеного публіцистичного стилю зливав він тоді маску з прихованої неправди та крутіства, його критики не спиняла та обставина, що такого чи іншо-

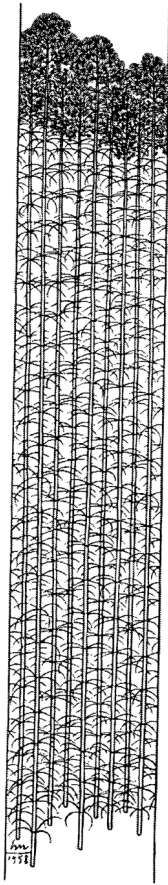
го негідного вчинку допустилися достойники, бо саме їхні виломи з національної солідарності та їхнє самолюбне амбіціонерство й вислужництво чужинцям найбільше ударив завдають громаді. Ця особиста мужність в обороні живих інтересів народу принесла Миколі Шлемкевичу славу «сумління нашого часу».

Удари своїх противників приймав Микола Іванович із лагідною усмішкою філософа та з людяністю зразкового християнина прощав кривди. За свою працю публіциста діставав постійно безліч похвал від захоплених читачів. Та — зі скромності — про те й не згадував. Усе ж особливу радість пережив од вістки, що Верховний архієпископ-мученик із великим признанням висловився про його статті на церковні теми.

Живе слово Шлемкевича-промовця гіпнотизувало слухачів... Але слава блискучого оратора радувала Шлемкевича тільки в тій мірі, в якій справа, що він її захищав, знаходила співзвучність аудиторії.

Микола Шлемкевич був тим, хто прекрасно здійснивав Шевченкову ідею: «І чужому научайтесь, і свого не цурайтесь!». Хоча докладно знався на поглядах чужих мислителів і легко читав пресу та літературу 6-ма мовами, ніколи не цурався свого рідного і з великим пієтетом ставився до найкращих елементів української культурної традиції.

Один сучасний біограф оригінально висловився про людину як предмет досліджу. На відміну від інших предметів, що їх образ більшає, як приглядається до них зблизька, силует людини меншає, коли її пізнаємо ближче. Мушу з рішучістю заявити, що це твердження в пристосованні до світлої пам'яті Миколи Шлемкевича помилкове.



ЖИТТЯ і МИСЛІ

Микола ШЛЕМКЕВИЧ

ГАЛИЧАНСТВО

I

ПЕРЕДІСТОРІЯ ГАЛИЧАНСТВА

Кожен з нас має десь там, за семи горами і за семи ріками, своє рідне село, місто чи містечко, яких не віддасть за найкращі столиці, не проминяє за найвеличавші краєвиди, що десятками і сотнями тисяч зваблюють до себе мандрівників із цілого світу. Та ми матимемо на увазі не ту нашу батьківщину в географічному розумінні.

І кожен з нас має десь там далеко за океаном своїх рідних і близьких. І ранком, і вдень, і ввечері, йдучи на спочинок, журимося їх долею. Але і не про цю батьківщину в людностевому, демографічному розумінні буде розмова...

Предметом наших роздумів буде частина нашої батьківщини, а саме — Галичина як психологічна категорія. Маємо приглянутися до галичанства, як до окремої — що так висловимося — душевно-расової відміни серед українства, як до окремого типу, і спробуємо зрозуміти його постанови, форми історичного буття і, врешті, його сучасні завдання у зв'язку із завданнями всього українства.

Поняття, що ними користуємось, повинні бути ясно окреслені, однозначні. Тож домовимося щодо часто вживаних термінів, як Східна, Західна, Велика Україна, Придніпрянщина. У цій праці ці терміни матимуть культурно-політичне, а не чисто географічне значення. Україна має багато духовних і господарських центрів. Але два з-поміж них стали особливо виразними й особливими осередками всередині українського світу: Київ і Львів... [...]

Отже, Східною Україною називатимемо все те, що стоїть у духовно-політичному засягу Києва. Західною Ук-

Друкується (з деякими скороченнями) за публікацією: Шлемкевич М. Галичанство. З серії «Життя і мислі», книжка третя. — Нью-Йорк—Торонто, 1956.

Підготовлено до друку Н. Кривою.

раїною називатимемо те, що духовно і політично оглядається на Львів. [...]

«Велика Україна» вживатимемо тільки тоді, коли матимемо на увазі великий простір, заселений українським народом. [...]

Що ж являє собою та душевна відміна, оте західне українство чи, називаючи його ім'ям частини, ота завжди жила в світлі Львова, — оте галичанство?...

Тож для першого кроку повернімося пам'яттю до 1918 року і зобразимо собі історично такий вагітний місяць того року: листопад. На Західній Україні бачимо тоді вперте зусилля української провідної верстви (отже, в першій мірі інтелігенції), далі освіченого селянства і свідомого робітництва — розбудувати й утвердити нову державу, що поставала на руїнах австрійської імперії. Ми бачимо ті зусилля при деякій безвладності, якомусь спокою широких народних мас. Як не було б, одне певне: творчий пафос провідної верстви, отже, переважно інтелігентний, був значно сильніший за силу народної стихії. Її треба було спонукувати до руху, а не втихомирювати.

Інакше враження матимемо, коли пригадаємо той листопад у Східній Україні. Розбурхана народна стихія кипить, переливається. Це місяць повстання під проводом Директорії Української Народної Республіки. Об Київ б'ють прибої моря — дійсно величезної народної армії; край заливають менші ріки повстанчих загонів. І знову, як не ставитися до тих подій, одне для нас тут важливе і певне: пафос стихії був значно потужніший за організаційну спроможність провідної верстви, і вона ледве встигала оформлювати стихійні рухи, ледве — і то не завжди і не всюди — зуміла втримувати той народний рух в якихсь берегах державного порядку.

Отже, протилежне враження: на Заході — перевага раціональних, розумових первнів; на Сході — перевага ірраціональних, стихійних, емоціонально-вольових рухів...

Ті різниці між українськими Сходом і Заходом давні, бо вже в княжій державі можемо щось із них зважачити. Порівняймо героїв оборони України перед хижою степовою птахою, кочовими ордами, героїв Східної і Західної України. Для прикладу взнімим, з одного боку, князів, оспіваних «Словом про Ігорів похід», отже — Ігора Святославича, його брата Буй-Тура Всеволода, і з другого боку... короля Данила. З одного боку — князі, що їх серце запалила «жадоба і тужне бажання»* голову свою приклонити, але шоломом напнитись блакитного Дону. Мотиви ірраціональні — «жадоба і тужне бажання», цілі — прекрасно-романтичні.

З другого боку, маємо боротьбу короля Данила, вперту,

непохитну, хоч без натхненних і романтичних первнів. Боротьба Данила реалістична. Король з огидою, але коли треба, все ж таки п'є кумис, поданий рукою татарина, ні на мить не спиняючи своїх зусиль визволитися від впливів ворога. Є щось західняцьке в тому славному князеві, щось характерно вперте, але без романтики, без особливого натхнення навіть у великих задумах, як в ідеї хрестоносного походу Європи проти татар.

У другій українській державі Війська Запорозького різниці яскравіші. Знову для їх підкреслення порівняймо характеристичні постаті тієї держави, постаті з Заходу і Сходу. Візьмемо під увагу гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного і великого гетьмана Богдана Хмельницького.

Перший — шляхтич галицької, самбірсько-перемиської землі. Коли говорити сучасними назвами, він же адмірал козацького флоту, герой двох одчайдушних походів на Царгород. Він же світлий провідник козачого кінного рейду під Москву. А все ж, незважаючи на ті бравурні чини, Сагайдачний увійшов в історію як представник зовсім реалістичної політики в найкращому розумінні того слова. Він дав здоровий і молодий, стихійний потужі Запорозжя ясну, розумну ідею, зв'язуючи її з київською інтелігенцією. Він раціональний організатор запорозької військової сили, в своїй обережності не зважувався кинути її в боротьбу проти Польщі і все своє життя пив кумис, подаваний йому польською рукою. Коли ж його наступники, під тиском настроїв стихії, зважились на ту війну, вони заплатили за це розгромом тієї сили і своїми головами...

Поставмо поруч Сагайдачного могутнє втілення Східної України, її найвищий вищит: гетьмана Богдана...

Вже сама поява його на державно-політичних верхах українського життя характерна. Шлях до гетьманства у Богдана — це не шлях свідомого і розумного зусилля, але шлях раптових пробуджень, несподіваних натхнень, чудесних осяянь. Здавалося б, життя вже означене і остаточно обмежене для мирного чигиринського сотника і брата-хлібороба. Та ось те українське життя викладає його з мирного хуторянства і ставить на чолі могутнього повстання. І знову — здавалося, ще раз і назавжди історією окреслене коло діянь і слави таких повстанських і запорозьких гетьманів, васалів Речі Посполитої польської, та київські зустрічі з українським духом і з історією роблять із васала суверена Держави Війська Запорозького.

І правління Богданове — це щось, що навіть чужим, скоріше неприязним, ніж прихильним, історикам, як поль-

* Тут і далі цитуємо «Слово» в перекладі Святослава Гординського. — М. Ш.

ському вченому Кубалі, змушує схилитися перед величчю задуму і здійснення...

Історія України XV—XVI—XVII століть не згладжувала різниць; навпаки, вона ще тільки поглиблювала їх. І ще одне: вона, та новіша історія, вияскравила і допомогла усвідомити причини психічних різниць між українськими Сходом і Заходом. Причини діяли споконвіку, від світанку нашої історії. Степ завжди був непевний і небезпечний, і туди йшли зважливіші і свавільніші шари населення, щоб у хвилини особливих бур назад подаватися в спокійніші лісисті околиці Волині чи в дальшу від степу Галичину. Західні, зокрема ж північно-західні землі були, як вважається щодо нашої передісторії, нашою прабатьківщиною, тим горнилом, де перетоплювалися північні й південні расові первні в осередню українську динарську відміну. Ті околиці були й батьківським домом, де в час степової негоди українська народна родина знаходила захист...

Ті століття починають пожинати щедрі плоди географічних відкриттів. У Західній Європі ростуть міста-столиці, міста-торговельні пристані. В них скупчуються величезні маєтки, і в них зосереджуються великі людські маси. Це ранок сучасного капіталізму в його мануфактурній формі. Ті осередки вже не можуть жити тільки своїм власним, невикористаним як слід заплілям. Вони потребують дозову необхідних речей. Тож те, що було особливим багатством української землі, хліб і дерево, і що досі мало переважно тільки споживчу цінність, тепер набирає нової, торговельної цінності...

Той економічний переворот означав для України радикальну соціальну зміну... В ті часи все те означало щораз більше закріпачування вільних досі або досить ще вільних селян тоді вже здебільшого польським чи спольщеним панством. Чим ближче до заходу, тим прикріша панщина. Вона виявляє нахил перетворитися в повне невільництво.

Наслідки того процесу такі: усе відважніше, готове до ризику, більш фантазійне, легше до руху, більш емоціональне — кдає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити віддалік від польської панщини...

На Заході залишалось все те, що з різних причин не могло знятися з місця. Для нас найцікавіші душевні, психічні причини. Отже, все спокійніше, більш слухняне до закону, менш ризикантське, сказати б, реалістичніше, — сиділо далі на своїй землі, хоч у чужій неволі...

XVIII століття припечатувало той процес і завершувало його. На Сході існувала якась, хай як обкороєна і обмежена, але автономна Гетьманщина; існували ще хоч якісь можливості соціального підвищення. Все це мусило дати

притягати амбітніші елементи заходу, тим більше що все те вже не було зв'язане з такою небезпекою, як колись, коли по Україні гасали татарські загони з арканями на людей. На українському Заході, зокрема в Галичині, маємо в той час уже зрівняну народну масу, маємо суспільство «хлюпа і попа», як глузливо називало його польське панство...

Навіть трудно було подумати, що те зрівняне до низу плем'я колись мало свою могутню державу. Що то до його володаря звертався співець Ігоревого походу з закликом:

*О князю Ярославе Осмомисле!
Ти на столі золотокутім сів
У Галичі, і сталь своїх полків
Угорські гори підирати вислав.
Ти заступаєси королеві путь,
Замкнув ворота синього Дунаю,
Крізь хмари гати кинувши, і в краю
Усім, аж по Дунай, ти чиниш суд.
Від ерзіб твоїх тремтять краї незнані,
Ворота киявські не раз ти відмикає...*

Став князь і його слава, погасли романтика Настасії Чарівної і бунтарська буйність бояр... Було тихо, як на кладовищі.

II

ПЕРШІ СПРОБИ ОФОРМЛЕНЬ

Там за горою, за кам'яною, де дзвін дзвонить, місяць сходить... Там, на краю годинних світів, жило Богом, людсьми і історією забуте плем'я. Одні називали його рутенцями, другі малоросами. Воно ж саме пам'ятало ще свою давню назву русинів. Коли б Ви спитали те плем'я про його духовне обличчя, воно вказало б тільки свою церкву. Коли б Ви спитали про державу, воно назвало б чужого цисаря в далекій, дунайській столиці...

Серед одностайної, соціально й інтелектуально майже зрівняної, галицької народної маси починає наростати нова провідна верства, зразу на ґрунті священництва, серед якого зберіглося багато давніх українських боярських родів. З'являються будителі духа з о. Маркіяном Шашкевичем в осередку. 1848 році західне українство починає говорити вже не тільки мовою соціальних бажань, але й мовою виразних національних вимог. Воно піднімає давно пущені нитки політичного самоздійснення.

Позиція галичан у 1848 році цілком виразна: доляльна до Австрії, ворожа до Польщі і Мадярщини... Та позиція зна-

йшла також свій ідеологічний вислід, а політичним носієм тієї ідеології була т. зв. «Руська Рада». Головні тези тієї ідеології такі: — Є один, великий, — тоді казали, — п'ятнадцятимільйонний (український) народ. Тільки менша частина його знаходиться в межах австрійської монархії; значно більша частина належить до російської імперії. Однак це один народ із свідомістю і почуттям своєї національно-політичної і культурно-духовної єдності, якої він ніяк не зрікається.

Після такого, можна сказати, політично-ідеалістичного вступу, слідує реалістична частина. Вітка українського народу, що знайшлася в межах Австрії, заявляє свою повну лояльність до тієї держави й її династії, а за те хотіла б від них з'єднання всіх українських земель, отже Галичини й Північної Буковини, яка тоді не була ще окремою адміністративною провінцією, і Угорської Руси (Карпатської України) в один український, автономний коронний край.

Це перша національно-політична ідеологія пробудженого в XIX ст. галичанства. Треба заважити, що це й остання його конкретна програма до 1918 року, себто до розвалу австро-угорської монархії після першої світової війни...

Слова «ідеалізм» і «реалізм» до того вживані і перевживані, що вони вже згубили виразне значення. Вони подібні до старої, витертої монети, на якій трудно вичитати її цінність. Тож знову мусимо домовитися до того, що розумітимемо під цими термінами. Говоритимемо про політичний ідеалізм і політичний реалізм, і ніяк не плутатимемо їх із світоглядним, гносеологічним, етичним чи естетичним ідеалізмом і реалізмом...

В українській історії епохи підйому і розквіту — це епохи згідної співпраці політичного ідеалізму і реалізму. І навпаки, епохи руїни — це часи, коли політичний ідеалізм і реалізм розходяться розсвертані...

Кінець XVI і початок XVII ст. готують синтез ідеалізму і реалізму в політиці Сагайдачного, а завершує її доба Богдана Хмельницького. В ньому, у тому синтезі революційної ідеалізму і політичного, творчого реалізму і досвіду провідної верстви, що знову повертається на службу ідеї власної державності, бачить Вячеслав Липинський найвище досягнення Богданової політики й тверду основу другої держави.

В другій великій руїні кінця XVII ст. повторюються випадки попередньої епохи. Провідна верства, козацька старшина, починає щораз більше оглядатися на чужу, утверджену вже московську імперську ідею і щораз більше піддається її готовому апарату. Коли ж так реалізм вироджується у крайній опортунізм, тоді сівочий ідеалізм, задивлений у золоту мрію аж до свавільної України,

анархизується сам і анархизує життя, бунтуючи проти Гетьманщини...

Ідеологія 1843 р., перша після пробудження в XIX ст. і остання офіційна до 1918 р., була сном-мрією і того ще нашого політичного ідеалізму, що супроводжував аж до новіших часів наше відродження... Австрійська династія, двірські кола знайшли спільну мову з польським магнатством, залаканим також соціальними розрухами польського селянства, і віддали тому польському магнатству Галичину в оренду. Це було для тодішнього галичанства страшним ударом. Воно знову опинилося фактично під польською владою, причому та влада тепер була санкціонована австрійським урядом, в якому галичани хотіли бачити свого союзника.

Починається сильне пригноблення, політична депресія, особливо звичайна почуттєва реакція політичної молодості. З того настрою зростається друга, інша ідеологія, протилежність ідеології 1848 року: московфіліство. Його душевним підґрунтям була зневага, а його зовнішніми спонуканими були деякі ескриві події тих же років. Галичани зустрілися 1848 р. віч-на-віч із російською армією, що переходила на Угорщину допомагати Австрії приборкувати повстання. В тій армії було ж стільки своїх, зрозумілих населенню людей, а то просто українських братів. Галичани бачили, яка могутня це сила...

Все це були поки що настрої. Та вони в той же час знаходили для себе і виразне слово. І знову прийшла допомога від Росії. Це час діяльності відомого професора Погодіна і його панславистських підшептів. Постає друга ідеологія, а її головні тези такі:

Є один руський народ, триєдиний народ, що складається з трьох частин: великоруської, малоруської і білоруської. Так само є одна руська мова з трьома головними відмінами. Одному з тих трьох руських племен, а саме великоруському, пощастило збудувати могутню державу і створити велику літературу. Однак і та держава, і та література з її мовою — не є виключною власністю великоросів. При їх формуванні співпрацювали і покляли багато заслуг і два інші племені. Тож і держава, і література — це спільна власність усіх трьох руських племен. Для домашнього вжитку кожне з них може користуватися своїм говором. але державна мова, мова урядів, далі мова науки, поважної літератури — це спільна всім літературна руська мова...

В XIX ст. те московфіліство трималося все ж таки на вищій політичній і моральній рівні. Політичним, бо воно було пожегрово у користь Росії, але все ж таки скеровувалось проти безпосереднього ближого для Галичини національного ворога — поляків. Московфіліство — це ж була

«тверда Русь», неподатлива Русь. І на вищій моральній рівні, бо москвофільство стало також збором галицького консерватизму, що його ляхав народницький «радикалізм» і в мові, і в побуті, і в політиці. Але це були тільки негативні моменти, і тільки на них не могла вирости здорова політична сила. Коли ж «українство» виявилось куди радикальнішим і активнішим оборонцем перед польським засиллям і коли те українство витворило духовно творчу і організаційно сильну провідну верству, тоді москвофільство втратило всі ідейні підстави. Воно почало передавати свої найкращі молоді ідейні сили — між ними студента Івана Франка — українству. А шляхетніші старші його представники, що їм уже трудно було приєднатися до нових течій життя, відходять убик і поволі вмирають спокійною смертю. Це доля т. зв. старорусинів. Решта ж москвофілів на початку XX ст. дає кадри вже тільки залежних, навіть службових агентур: перед першою війною — для Росії, в 20-х і 30-х роках — для Польщі...

Характеристики народоventва і москвофільства важливі нам для пізнання нової, галичанству притаманної риси. Ми довго, дуже довго, пам'ятаємо перші досвіди з нашої дитячої кімнати. Киньмо оком на дві наші репрезентаційні політичні організації 30-х років нашого століття: на Українське національно-демократичне об'єднання (УНДО) і на Організацію українських націоналістів (ОУН). І одна, і друга в своїх заявах запевняють суспільство, що вони не є і не хочуть бути партіями, але є і хочуть залишитися загальнонаціональними рухами. Пояснити ті явища впливом тодішньої моди, отже впливом різних відмін фашизму чи націонал-соціалізму, які трубили про свої *movement* чи *Bewegung*, було б сильним спрощенням справи. Щодо УНДО таке пояснення було б цілком недоречне. Нам здається, що і для українського націоналізму у вигляді ОУН те пояснення не підходить. Німецький націонал-соціалізм, як не підкреслював би стихійність руху, створив одну з наймогутніших в історії партію в повному того слова значенні, і то створив її не тільки під несвідомим тиском прусаського військового духу, але цілком свідомо, не боячися ні назви, ні форм партії. Про це свідчать виразні заяви творця партії, Гітлера. Але і УНДО, і ОУН 30-х років — це справді більше живі рухи, ніж ясно окреслені партії. Це продовження наших давніх традицій... І якими революційними перами не прикрашувалися б галичани, в своїй душевній основі вони скоріше традиціоналісти, ніж революціонери, а легалізм, тяглість установок і життєвих звичок, що так вражали східних українців у революційні роки, тепер присипані крайніми гаслами і об'єктивними,

справді революційними обставинами, мабуть, і досі залишилися в глибині душ властивістю галичанства. [...]

III

ФОРМИ ЖИТТЯ І РОЗВИТКУ

Перед галицьким українством кінця XIX ст. стояли важкі завдання. Воно мусило перебороти заскорузлий консерватизм частини своєї верхівки, скам'янілий переважно у москвофільстві, який був перепонуо духовного самоозначення і дальших політичних оформлень. Це завдання тісно в'язалося з другим, яке стоїть перед кожною творчою провідною верствою, а саме — перебороти пасивний спротив народу, інерцію, притаманну фізичній і соціальній масі... Капіталістичні хвилі слабим прибоємо, а все ж приплили і до далекої Галичини. Ї міста ростуть і вимагають збільшення державної адміністрації. Вже скасування панщини в 1848 р., отже, скасування юрисдикції поміщиків, діяло в тому ж напрямі...

Посилати синів до школи, середньої і вищої, це був добрий вклад капіталу, і селянин часто не вагався продати частину поля, щоб — як говорилось тоді — вивести сина в пани... Такі думки мусили непокоїти і врешті перекопати і неможомого коваля Яця, і він послав свого сина в гімназію в Дрогобич. І став його син паном і володарем духу свого народу, Іваном Франком.

Ось так народжується нова, шораз численніша верства світської інтелігенції. Виробляється її самосвідомість і разом із нею бажання зайняти відповідне становище в громаді. Та для тієї нової сили в тільки що описаній суспільній ієрархії відповідного місця не було.

Також і духовність світської інтелігенції зараз же ввійшла в конфлікт із традиційними поглядами. Та інтелігенція студіювала в краєвих університетах, у Львові і в Чернівцях, але й у Відні, Грау і Празі. Нечисленні одиниці пробиралися і далі, поза границі Австрії...

Глибоку духовну революцію очолив найбільший дух Галичини, Іван Франко. Це не була легка боротьба, і давній світ не думав зразу піддаватися. Знак, що він не був ще цілком перегнаний, але для багатьох шарів тодішнього громадянства виконував своє призначення порядкувати мислі й життя. Трагічна молодість Франка — це доказ тієї боротьби. Гнаний чужою владою, польсько-австрійською, бойкотований своїм рідним суспільством, — він знавав упокорень, фізичних і моральних, і пережив у своїй душі розчарування, захоплення, сумніви і радості перемоги. Він власним досвідом здобув собі життєву і політичну муд-

рість, що їх вияви знаходимо в його творах від молодечих «Каменярів» і «Вічного революціонера» до зрівноважених строф «Ізмарагду», «Semper tigris» і «Моисея».

Давній світ не відступав у панії. Навпаки, він уперто боронив своє становище. Цікаво читати спомини чільних представників пізнішої галицької провідної верстви — таких, як Кость Левицький, Євген Олесницький...

Політичним органом революції, очолюваною Іваном Франком, була на українському ґрунті перша у повнім того слова значенні політична партія, а саме Радикальна (1890). Можна було тоді і можна тепер критично ставитися до її дій. Але не вільно забувати про те історичне завдання, яке вона виконала, і не вільно забувати того, що Радикальна партія ввела в наш світ розуміння й почуття твердої організаційної форми...

Давній патріархальний світ не піддавався легко, але революція перемогла... Провід, який досі знаходився в руках священної ієрархії, переходить до світської інтелігенції. Це глибока суть цих перемін, це відчинені двері в широкий світ, початок нової доби в історії галицького, взагалі тодішнього західноукраїнського суспільства.

На початку 90-х років XIX ст. перемога тієї революції вже цілком наявна. Це роки переформування галицького духу і суспільно-політичної організованості...

Головний удар революції був скерований проти давньої духовності і давнього укладу, однаково чи вони виступали в народовецькому, чи москвофільському одязі. І ударні сили тієї революції так само з'єднали в собі свіжі первні і першого, і навіть другого табору. Сам Іван Франко, спочатку член москвофільського студентського товариства, може бути зразком і доказом. Це була революція проти заскорузлого вже, ворожого життя і його розвиткові консерватизму...

Отож... частина революційної гвардії, і знову з Іваном Франком, також і Михайлом Грушевським, і такими видатними пізніше представниками галицької провідної верстви, як Євген Олесницький, Євген Левицький, об'єднуються з тією частиною суспільства, яка готова прийняти революцію, і разом створюють нову політичну форму — Українську національно-демократичну партію (1899)...

І в тих же 1890-х роках постає Українська соціал-демократична партія, ідеологічний і організаційний відповідник подібним партіям інших народів...

Таким чином, 90-ті роки дали нове оформлення галичанству. Вони одночасно і виробили цікаву форму співжиття двох репрезентативних політичних груп: націонал-демократії і радикалізму... Однак фактично Радикальна партія після оформлення націонал-демократії ніколи не

переймала влади в українському світі; завжди націонал-демократія була першою.

Є щось оригінальне в тих взаєминах і їх — бодай початкову стадію — можна б характеризувати іронічними, але глибокими словами Франка, якими він окреслює свою власну роль серед суспільства. Франко говорить про своє завдання собаки, що гавкає раз-у-раз, щоб господар не заснув. Оцю роль у політичній площині залишила за собою Радикальна партія, особливо в своїй ще неспожитій молодості. Вона вирішила зупинитися на своїх радикальніших позиціях і, пригадуючи їх, не давати оновленій українській верхівці заснути на дврах.

...Знайшовши свої форми, західне українство початку XX ст. йде швидкими кроками вперед і в духовнім, і в політичнім напрямі. Цей культурний і політичний поступ пояснюють тим, що в той час Австрія перетворювалася в справді демократичну, конституційну державу, а введене загальне, рівне, таємне і безпосереднє голосування дало українцям добрі можливості боротьби за самовизначення. Тут повторюється помилка, що її робимо часто. Наші здобутки і наші невдачі приписуємо передовсім діянню зовнішніх сил і обставин. Це частки і зрозуміло. На нашій долі і недолі ті зовнішні сили позначалися тяжко. Але мусимо пам'ятати, що успіхи в зовнішній політиці, у взаєминах із світом, зумовлюються внутрішнім здоров'ям суспільства і що внутрішню неупорядковане суспільство змарнує і розгубить і найсприятливіші зовнішні обставини.

Початок XX ст. бачить у Галичині оновлене суспільство завдяки тій духовній революції, що її пов'язуємо з особою Івана Франка. І це оновлене суспільство стає здоровою підставою політичного росту. Осередками того суспільства, подібно як і колись у патріархальні часи, часто залишалися заможніші священські доми, але тепер уже відчинені для нових ідей і примирені з новим порядком речей. Причетність митрополита Андрія Шептицького до того нового світу може правити за зразок, і воно було прикладом для наслідування.

...Під час літніх вакацій перебувала на селі молодь, що вчилася по гімназіях і студіювала в університетах. Кожне село провідних і краще організованих повітів мало вже по кілька, а то кільканадцять гімназистів і кількох студентів. Вакації означали для тієї молоді радісну і плідну зустріч. Молодші заслухувалися в оповідання старших товаришів про боротьбу за свій університет у Львові, про нові духовні здвиги. Студенти даліших, головню німецьких університетів привозили подихи чужого духу в забитий колись дошками галицький загумінок.

Збірним осередком товариства на селі були, як сказано,

звичайно культурніші священнічі доми. Там під кристаліми липами чи в затінених садах за високими живописними читалися нові книжки, дискутувалися модні тоді у нас твори Ібсена, Ніцше, Сореля. В тих товариствах плекалася стара галицька і буковинська пісня Вербицького, Матюка, Воробкевича. Для них, для тих товариств, поставали нові пісні Остапа Нижанківського і Дениса Сичинського. В тих товариствах читалися нові українські поезії, новели, повісті. І хай у деякій опозиції до них і із згрідливым поглядом на них із естетизуючих висот, але врешті таки для тих товариств творили і члени «Молодої Музи», як Василь Павловський, Петро Карманський, Михайло Яцків. Ці осередки були мініатюрними палатами галицького ренесансу, причому — вживаючи такого окреслення — мусимо пам'ятати, що в тісних і вбогих галицьких умовах тих часів можливості і задуми надто часто залишалися в сферах молодечих мрій і молодечої туги...

В ті роки Західна Україна створила в духові те, що здалося їй визнання з боку такої живої і значно багатішої в цьому напрямі Східної України. Виразником цього братнього визнання був амбасадор Києва у Львові професор Михайло Грушевський, якого особливо захоплювала тодішня галицька проза. Вона зродилася з духу вище описаної революції і дала представників такого рівня, як Василь Стефаник, Марко Черемшина, Лесь Мартович. З духу оновленої тією революцією провідної священничої верстви і з духу тих товариських осередків, що створилися серед неї, виростає світ Богдана Лепкого і його кола. Проламана догматична дрімота патріархального світу дала почин тому неспокою і тій тузі, що знайшли вираз у літературній творчості Ольги Кобилянської і в музиці Станіслава Людкевича, в пориваннях «Молодої Музи». А над усім тим духовним процесом носився великий дух творця, найбільш випробуваного долею — і в тому трагічному значенні її обранця, дух Івана Франка. [...]

Форми життя ламаються революцією і на їх місці приходять нові. Але змісти життя тяглі і легко не касуються наступом, програмами, декретами. Ті змісти продовжують своє існування у нових формах і тільки повільно еволюціонують у нових обставинах, пристосовуючись до тих форм і нагинаючи їх до себе.

Це стосується до галичанства, може, в більшій мірі, як до інших суспільств. Воно, як бачили ми, в основі консервативне і зрівняне в пересічності, зраціоналізоване куди глибше, ніж східноукраїнське суспільство. Воно застоюється раціональними формами і часто виживається в них... Ми жили тісними, одні галицькими, другі буковинськими чи карпато-українськими журбами. Зрушене духовною ре-

волюцією кінця XIX ст. суспільство скоро поверталося до заспокоєння в нових філістерських формах, які на поверхні прикрашалися вище описаними живішими ударами духовного пульсу в святочоті і вакаційні дні. Ота вузькість і те нове філістерство вражали східних українців, що побували у Львові. На Сході розвиток ішов саме в супротивному напрямі, до шораз глибшого революціонізування настроїв і мислей...

Цю обмеженість і вузькість відчували живі духом галичани. Але найясравіше виявився той стан у відношенні між суспільством і його першим з-поміж живих духом, Іваном Франком. Він дав поштовх до нових форм життя. Суспільство прийняло їх і засвоїло. Та духовним змістом воно залишилося позаду свого вчителя. Воно урочисто святкувало ювілей 40-ліття літературної праці Франка 1913 року, але не заповнило віддалі між ним і собою. Іван Франко залишився в самоті. Символічне значення можуть мати його авторські вечори, коли він сам читав свої прозові і поетичні твори. Мала зала «Просвіти» у Львові, в якій помічалось всього кількадесят осіб; половина кісел зайнята, решта нетерпляче оглядається на двері. Вони відчиняються — і входить він: справді, дідусь слабосилый, пошла постать, руки після паралічу. За ним його син-помічник, що обертає картки. Порожні крісла засоромяно чекають... Але двері нерухоми. А там починається читання-сповідь великої людини. Вона просить народ не пам'ятати того бохуального слова:

*Я люблю тебе, дужче, повніш,
Ніж сам Бог наш Єсова.
Мільйони у нього дітей,
Всіх він гріє і росить,
А у мене ти сам лиш, один,
І тебе мені досить.*

Порожні крісла далі оглядаються за тими улюбленими, що з печаттю його духу мають піти в безвість віків. Та двері мовчать, ніхто не входить. Тільки на білу хустину, що її підтримує син, спадають із хворих, утомлених очей гарячі сльози Івана Франка...

Це було душевно зрушене суспільство, але в ньому завжди рішучу перевагу мала філістерська людина, яка любить порядок, її ідеали й її життєвий стиль. Для духовної творчості — це не особливо сприятливий ґрунт, і при тодішній пошані до них — поети, митці, учені були самотні серед людей...

Революція — 1917 і початок 1918 р. — одчинила двері, але все до основ змінилося аж після 1 листопада. Ми

вийшли з наших тіснот і обмежень у широкий український світ. Ми дихнули повітрям далеких просторів українського степу і української історії. І вже не тільки з літератури, але в безпосередній зустрічі доторкнулися Східної України, її тілом і духом потужного народу. І ту нашу зустріч закарбували спільно в обороні соборної батьківщини пролитою кров'ю. Такі речі не забуваються, а погляди і позиції, що родяться з таких досвідів, це вже не теорії і не урочисті пози, а живі, налиті кров'ю мислі і переживання; не міфи, а життя.

...Для нашої проблеми особливо важливе те, що — ті часи дали найяскравіші вияви галичанства і в духовній і в політично-державній площині. Це й зрозуміло. Говоримо, що приятеля пізнати з біди. Подібно в часи найбільших проб і мір або, по-модерному, в межових ситуаціях, людина й суспільство пізнають себе. Такі межові ситуації духу, коли вживатимемо цього терміна вільніше, це його найвищі осягнення, це Тарас Шевченко і його творчість, шире породження Східної України, — це, з другого боку, Іван Франко і його твори, типова еманация галичанства в найшляхетнішому виданні.

В передмові до збірного видання творів Франка* ми подали такі характеристики тих двох провідних духів України. У Шевченка є «легкість із Божої ласки і неперевершена сила вислову одночасно. Слово, добуте із сердечної поведі й ірраціональної темені, із надр стихій. Інакше у Франка. Це тяжка боротьба з матеріалом. Його слово — це свідомі, раціональні удари каменяряського молота об тверду скелю. Співом вистрелюють слова Шевченка; твердим зусиллям різьбарського долота постають строфи Франка, і на них усюди залишаються сліди тієї напруженої праці. У Шевченка геній творить, як природа, як стихія. У Франка зосереджена інтелігенція бореться з безвладною і неподатливою матерією зовнішнього світу і власної душі, оформлюючи їх».

Зрештою, сам Шевченко, характеризуючи свою творчість, говорить про те, як слова й образи стихійно вириваються в уяві, стають навколо нього пишними рядами; як радість і смуток висліваються, виливаються в рядки поем...

Інакший образ маємо, коли поглянемо на творчі верхи Галичини. Іван Франко, Василь Стефаник. В обох — нічого від тієї природної легкості. Навпаки, маємо враженя праці долотом у твердому матеріалі. Недаремно молодому Франкові сняться не, як Шевченкові, легкі, повні руху й невпевності, чарівні степові отамани, але власним розумним рішенням до скелі приковані каменярі. Недаремно

Стефаник роками різьбить, не виспіває, нечисленні сторінки своїх творів. Це галицький стиль. І коли творчість молодого Шевченка нагадувала зелене буяння п'яного жителататними соками чорноземом, то більш творчі Франка можуть нагадувати хребти Горганів, важкі гори накидані одне на одне кам'яних тесів.

Тими дійсностями духу попереджуються аналогічні явища в інших сферах. Ми приглядалися до верхів духовної творчості. Тепер звернемося до політичних верхів нашої недавньої історії, отже знову до років революції й державності 1917—1920 рр. Східна Україна дала армію Української Народної Республіки, що під проводом Симона Петлюри вкрилася славою в обороні своєї державності, героїчну армію, але нечисленну, коли міряти її простором і населенням України. Та коли говоримо про ті роки, тоді з якоюсь необорною кінечністю виривають в уяві поруч тієї армії УНР — колоритні повстанчі загони, що носилися з вітром по вільному степу в своїх, як крила, розпуцених кирях і своїх голубих, зелених, жовтих, золотих і чорних шліках. Ті народні армії виростали з дня на день, як степові трави, і знову вмить зникали, пропадали, як весняний дощ, що всяка в спраглу вологості землю. Це воскресали давні і тоді ще живі, вічні степові примари, і луною сповивали їх давні і нові пісні. Скільки веселого гуку і скільки вродливого і розсміяного шастя пролітало в ті дні на буйних конях по степу широкому, по краю веселому!

В той самий час Західна Україна дала досить велику, коли знову брати до уваги тісний простір і меншу кількість населення, але сіру Галицьку армію, без яскравой провідної постаті; армію, що проходила вздовж і впоперек степу, неначе панцирник, розрізуючи революцією схвильоване українське народне море. За нею залишалося менше барвистих споминів, але більше твердої дисципліни. Це знову щось із галицького стилю. І зрідкається його — це зрідкається себе.

...Найглибше пізнання галичанства і його завдань, осягнути найглибшим духом Галичини: *ми, галичани, це не племя геніїв і героїв, але племя організованої пересічності*. І в цьому наша сила. Наша роль допоміжна, і наше завдання допомагати при раціональному оформленні ідей і починів багатой й щедрийшій ними Східної України, Києва. І хочемо чи ні — так булово досі. Звідтіля приходили заплідні мислі. Досить пригадати вплив Шевченка на відродження Західної України; вплив Драгоманова на вище описану духовну революцію під проводом Франка. І в новіші часи ідеї українського монархізму подав Галичині придніпрянець Липинський, і проповідь націоналізму в західних землях

* Франко Іван. Твори. Том 1. — Нью-Йорк: Видавниче т-во «Книгоспілка», 1956, с. 1—V.

зв'язана з особою придніпрянця Донцова. Галичина при-
ймала ті ідеї, оформлювала їх, живучи духовно в їх тіні...

IV

ФОРМИ РУЇНИ

Перша світова війна, революція, українська державність 1917—1920 рр. поламали дотеперішні форми і підважили змісти нашого життя, створюючи зовсім нову ситуацію...

З цього погляду 20-ті роки — це перехідний період. Тоді ще два головні окупанти — Совети і Польща — самі шукають своєї української політики. Вони її ще не знають. Це боротьба різних можливостей, різних задумів, це випробування їх. І так само українське життя шукає ще своїх відповідей на нову ситуацію...

Організоване життя в усіх ділянках дає вираз духові самостійності. Ті ділянки розбудовуються неначе держави в державі. Їх основне гасло: незалежність від польського уряду. І так у культурницькій ділянці Наукове товариство ім. Шевченка продовжує працю як самостійна науково-дослідна установа, тоді ще в живому зв'язку з Київською, Українською в той час, Академією. Український тайний університет, професорський штаб якого рекрутувався саме з членів НТШ, — це монумент самостійницьких тенденцій на високошкольньому полі. «Рідна школа» відбудовує сітку нижчих і середніх шкіл, спертих виключно на пожертви народу і його гілки в Америці. Врешті, «Просвіта» своїми читальнями, театральними гуртками, самоосвітніми курсами веде масову освіту в самостійницькому дусі.

Кадрів для цієї праці постачає частинно Тайний університет, а головню Український вільний університет і Український технічно-господарський інститут у Чехословаччині, де число українських студентів доходило до 2200, а також німецькі університети, передовсім Віденський, який на початку 20-х років мав найвище в своїй історії число українських студентів — кількасот! Це ж недавні старшини і рядові українських армій проходили новий вишкіл в університетах і політехніках, щоб продовжувати боротьбу. В змінених обставинах вони далі розбудовують, закріплюють, і обороняють українське незалежне життя.

З того духу відроджується і розвиває українська кооперація 20-х і 30-х років на Західних Землях. Її соціалістичні теоретики часто підкреслювали соціальне коріння цього руху. Але, як звичайно в Україні, ті соціальні моменти були тісно пов'язані з національними. Кооперація була визвольним рухом проти соціального й національного поневолення українства чужим капіталом. І тим пафосом са-

мостійництва передовсім дихала і окрилювала кооперація 20-х і 30-х років, а її тодішні піонери — це старшини і вояки галицької армії, що змінили тільки спосіб, а не шлях боротьби.

Пафос самостійності пронизує навіть такі — здавалося б — нейтральні ділянки, як охорона здоров'я. Тоді ж починається серйозна розбудова «Української лікарни» у Львові, знову опертої на українські збірки й фундації. Та шпитальня була місцем практики і студій лікарів і студентів, і вона здобула особливе значення як рятунок для побитих кривавою польською паціфікацією 1930 року.

Відновлені «Соколи», «Січі», що їх місце після розв'язання польською владою зайняли «Луги», були чимсь на зразок парамілітарних організацій молоді. А де вже в 20-х роках було неможливо продовжувати на поверхні організоване, самостійне українське життя, там — і тільки там — воно організувалося в підпіллі. Ми вже бачили приклад в Українському тайному університеті. Те саме, як виразніше, маємо в Українській Військовій Організації (УВО). Вона — це вислів самостійницьких тенденцій у військовій ділянці. Це одна сторінка тодішнього життя, гілка одного дерева, живленого соками одного й того самого самостійницького пафосу. Те військове підпілля не було окремою силою в суспільстві, силою, що посягала на владу, і не було, як пізніше, органом однієї партії. Воно було в 20-х роках озброєним рам'ям усього суспільства. І тому в його проводі знаходимо людей, що одночасно очолюють легальні політичні партії.

В такому кліматі і політика — як синтез усіх тих окремих виявів — неслася пафосом самостійності. Перший сойм галицьке населення бойкотувало. Воно мало своїх представників аж у другому соймі 1928 року. Тоді речники галицьких партій, що вперше з'явилися на цій арені, представник національної демократії і соціал-радикальної партії, один після одного, від імені своїх товаришів-послів і від імені виборців заявили, що їх державою є українська держава, а столицею не Варшава, а Київ. Цими заявами вони тільки давали вислів загальному спрямуванню духу суспільства.

Це клімат, в якому починалися зміни, починалися шукання нових форм життя. В перший етап найсильніші бують тенденції в нових обставинах і в новому духовному підсонні продовжувати давні форми, пристосовуючи їх і до тих обставин і до того підсоння. Коли після різних переіменувань, перегрупувань і шукань національна демократія 1926 року оформилася в Українському національно-демократичному об'єднанні (УНДО), а колишня Радикальна партія, тепер Соціалістично-радикальна, відбудува-

ла свою організацію та зміцнила її поширенням на північно-західні землі, тоді офіційне представництво Галичини знову пройняла співпраця і суперництво тих двох сил. Це було природним явищем ще й тому, що ті дві партії мали за собою парламентарний вишкіл із австрійських часів. А в 20-х роках, у тоді напівдемократичній Польщі, можна було це пов'язувати якесь надії з боротьбою на терені союму.

Однак зовнішні зміни були занадто глибокі, щоб життя могло далі керуватися тільки традицією. Зрештою, той же пафос самостійності, яким дихали 20-ті роки, штовхав до зміни. Передовсім це був пафос *соборної* самостійності. У свідомості суспільства ще не затверділа різка лінія, а зазіскою зовнішні зміни ще не було. Зв'язки ще існували, живі і часті. І важливо: в УСРР ще також не були знайдені окупантом остаточні форми колоніалізму. Ще існували ілюзії можливостей української самостійної культури і хай напівсамостійної державності. Ще був сильний — у першій половині 20-х років — повстанський рух, ще була сильна і свідомо опозиційність некоммуністичних шарів суспільства. Та, зрештою, і український комунізм сам жив і дихав пафосом самостійності, що проривався в різних напрямках, і якого окремими виявами були в духовній площині хвилювизм, в економічній — волобуєвщина, в політичній — шумськизм. Все це мусило притягати увагу Західних Земель, в яких шораз яніше ставало, що навіть кудя, т. зв. воевідська автономія, до якої Польща зобов'язалася перед світом, ніколи не здійсниться.

В таких фактах і настроях коріння тодішнього західно-українського комунізму і т. зв. селярбовства. Вони росли, особливо останній, своєрідний національно-соціальний рух, захоплювали молодь, селянську, студентську. Це не були ще організовані течії; це були напрямки, зроджені з того ж пафосу самостійності і з бажання бути разом із усією Україною. Аж коли ставало ясно, що УСРР перемінюється в повну московську колонію, все ідейне відвернулося від тих течій, що ставали вже тільки експонентами чужої сили. Все ж були роки, коли створювалося враження, неначе новою формою життя Галичини буде двоподіл іншого роду, не національної демократії, з одного, і соціального радикалізму, з другого боку, але двоподіл, в якому з одного боку знайдуться давні партії, отже, і національні демократи і радикали, а з другого — селярбовські течії. Це виглядало на нормальну розв'язку довголітніх напружень і суперництва. Звичайно буває так, що такі напруження не вирішуються перемогою одної з протипричних сил, а народженням третьої, нової. Тоді обидві, дотепер суперничі сили зближуються в протиставленні до тої нової. Це схема життєвих розгр у духовності і в політиці.

Наприкінці 20-х років уже ставало ясно, що вище зарисований новий двоподіл не має будучини. Зате вже тоді відчувалося народження іншої сили, як антигези давним і як виразника духу і політики нового покоління і в новій ситуації напередодні 30-х років. Тєю силою був націоналізм.

Пафос самостійництва 20-х років, пройнявши все життя Галичини, охоплював і давні репрезентативні політики — національну демократію і радикалізм. Але він створив і дві нові, супротивно скеровані течії. Одна — скерована до Сходу, це — селярбовство того першого неорганізованого типу. Друга зверталася обличчям до Заходу. Тодішній Захід — це передовсім Антанта, демократії Франції й Англії, що віддали Галичину без застережень Польщі, помігши їй перед тим збройно окупувати цей край. Тодішній Захід — це ще й Прага, яка гостинно прийняла українську еміграцію. Захід — частинно і Варшава, де зупинився уряд Української Народної Республіки. Ті демократичні сили — може, за винятком найслабшої Чехословаччини, — стояли по стороні Польщі і тим самим не притягали до себе тути і надії Галичини. Але тоді ж народжувалися і скоро росли нові сили...

Галичина за австрійських часів звикла була бачити в німецькому Відні суперарбітра, хоч частинно справедливого суддю в спорах із поляками. Інтелігентські шари Галичини вивнесли були з австрійських гімназій і університетів знання і пошану до німецької духовної культури. Тож ясно, що тепер німецький годин про конечність ревізії договорів і перебудови світу, настроято такий близький почуванням Галичини, падав також і на духовно підготовлений ґрунт. І ще до одного звикли галичани: натхнення й ідеї приймати з Східної України. Це тому, що саме вони духовно менш динамічні і творчі, і тому, що в токому перейманні духовних змістів із Східної України вони відчували спільність, духовну єдність із великою батьківщиною. І знову ті нові націонал-соціалістичні ідеї зайшли своєю проповідником в блискучому публіцистові з Східної України, званому Галичанин ще з часів перед світовою війною, в особі Дмитра Донцова. Другий відомий учений, публіцист і мислитель Східної України, Вячеслав Липинський, не міг мати тої тоді впливу в Галичині, який здобув Донцов. [...] Глибина теоретичної підбудови творів Липинського вимагала довшого часу для засвоєння. Та в одному і мислі Липинського санкціонували проповідь Донцова: у відкиненні демократії як засобу організування і збереження держави. В тому пункті обидва чільні вчителі 20-х років діяли в одному напрямі.

1929 року оформлюється Організація українських націоналістів (ОУН) як масова організація з тоталітарною ідео-

логією. І вона стає в 30-х роках духовною і політичною антитезою всіх інших організованих сил.

...Це виглядає парадоксально, але ніколи раніше не було такої залізної, майже непрохідної завіси між поділеннями українськими землями, як у 30-х роках, і одночасно ніколи не було такої щодо України одностайної політики навколо тієї завіси, як у ті роки.

Політика давньої Речі Посполитої польської була скерована на денационалізацію українства, на переміну його в одне з польських, скажимо пізнішим терміном: у малопольське плем'я. В духовній сфері в цьому напрямі діяв польський католицизм: у соціальній — шораз тісніша панщина; в політично-національному напрямі — ламання всіх договорів визначених прав і вольностей української провідної верстви...

Українська політика російського царського режиму так само мала метою денационалізацію, отже повернення українства в малоросійство. Однак з різних причин та політика при всій своїй брутальності не була така, висловлюючись по-сучасному, тотальна. Внутрішні слабе, служиле російське православ'я не мало тієї агресивної сили, яку виявив в Україні польський католицизм. Широкі простори й багаті землі Східної України не знали тієї нужди і того соціального гніту, що межував із повною неволею, які панували в Галичині. Все це мало наслідком, що навіть у часи найтемнішої реакції російський царський уряд, безпощадно нищачи все національно-українське, не підривав народних українських потенцій так радикально, як це робила на найближчих до себе землях Польща...

В 30-х роках, після демократичних хитань минулого десятиріччя, Польща повернула до своєї традиційної політики: повної асиміляції, а найзавзятіші її речники навіть визначали термін, 25 років, для виконання тієї програми...

Тоді ж, у 30-ті роки, і політика другого, московсько-совєтського окупанта знайшла себе і пішла на знищення самих душевних і фізичних основ українства, повивши наступ на селянство, селянську родину, селянську душу, її релігію й мораль...

В які форми влилося українське життя, що шукало своєї оформленості у 20-х роках, тепер, у найчорнішу годину своєї нової історії? Як побачимо, висліди будуть незвичайно цікаві і характеристичні.

...В 30-х роках приходить до вирішального голосу нове покоління, що не брало участі у війні і не пережило у власному свідомому досвіді революції й державності. Але воно наслухане оповідань учасників, воно начитане споминами. Покоління спрагле романтики, для якого мрія про чин —

тоді те слово залюбки писали з великої букви — ставала рекомпенсацією і визволенням із страшної тісноти польської дійсності. Те покоління мало невеликі можливості виплатитися в дрібну, т. зв. органічну працю старшого покоління, але воно і не мало особливої охоти до таких дрібних справ. Не сума малих осягів, але один великий порив — має цінну. Ідеологи того покоління з Дмитром Донцовим на чолі вмовляли в те покоління погороду до малих речей, оспівуючи порив для пориву, розгін для розгону, чин для чину. Було в тих думках багато приманливого. Був свіжий подих, нових тоді, західних течій ірраціоналізму, що виривався з тісноти розумних міщанських рамок і програмом, і було щось із розгониючість українського степу, про який мріяла бідна, від століть упокорювана і придавлювана галицька душа. І все це подавалося їй у насиченій образами і почуванням проповіді Донцова, який в очах тієї молоді став живим втіленням бажаної і на сім замків замкнутої Великої України її буйного духу. Це був радикальний розрив із галицьким минулим, із дотеперішньою традицією, навіть не тільки галицькою, але й українською традицією взагалі... Нищення духовних авторитетів від Драгоманова до Франка і Грушевського стало доказом революційності і нового духу, що мріяв про нову, кращу революцію і про нову, кращу війну.

Це нове покоління, як сказано, не мало особливих можливостей перевіряти мрії в досвіді, в практичній політичній боротьбі, і воно не тужило за такою перевіркою. Воно чекало судного дня і мріяло про його великий подвиг або велику жертву, а менші, і так часто недоцінні, жертви, яких було багато, вважалися їм задатком. Так, відриваючись від дійсності і її берегів, цей ідеалізм анархізувався, як колись січовий ідеалізм у степах України...

Так Галичина, знайшовши на передолі століть свої творчі життєві форми, в 30-х роках повторила форму руїни. В творчій формі керують життям і репрезентують його групи внутрішнього правопорядку, які серед напруги утримують рівновагу реалізму і ідеалізму. На крилах стоять тоді слабші групи, яких розумною функцією і призначенням є підтримувати зв'язок із зовнішніми духовними і політичними силами. Такою групою на лівому крилі була, як бачили ми, соціал-демократія; на правому — християнські суспільні оперти на урядництво, що шукало можливостей співжиття з польським світом...

Тоді як Галичина, і Західна Україна взагалі, в менших розмірах повторювали те, що діялось в Україні XV—XVIII ст., у той самий час Східна Україна в 30-х роках почала переживати неволю, страшнішу за ту, що її зазнали найдалі на захід висунуті землі під Польщею. Під жорсто-

ким тиском московсько-комуністичної влади все, що не могло втриматися в Україні, втікає на схід і на північ, де українців легше уникнути підозри і переслідувань. Різниця в тому, що давніші втікачі з Польщі на схід залишалися в Україні і підсилювали її іншу частину. Тепер втікачі переходили в чужі, московські й інші, землі, що означало послаблення України як цілості.

Такою ввійшла Україна в Другу світову війну.

Як дивні примари виривають в уяві спомини зустрічей. 1914 року ввійшла в Галичину російська царська армія. Попереду неї козацькі відділи: струнки, високі кубанці; опасисті, потужні донці. Принишли галицькі села загули гомоном, як якоюсь нечуваною, дивною музикою. А далі котилися армії, серед них стільки українських селянських синів, дужих, здорових. З якою погордою дивилися вони на вузенські смужки-грядочки, що їх галицькі селяни називали нивами-полем! З яким спокалінням гляділи вони на галицьку нужду, влегшуючи її своїми багатими приїздами білого хліба й цукру!

А в 1917—1918 рр. Київ уперше бачив галицьких селянських синів у мундирах Січових Стрільців. «Галичанчики» — називали їх у Києві. В тій назві було щось із любові до тих західних братів, які з'являлись як елемент українського державного порядку. Але також було щось із легкого глуму над тими дрібними посталями в порівнянні з розбуяляними хлопцями Придніпрянської України. А всі ми, галичани, були захоплені не тільки красою, але й багатством сіл українських, їх достатком і самопевністю.

1939 року знову входили російські советські армії в Галичину, і знову в них стільки рідних! Але який змінений образ: менші ростом, із виразними знаками нужди і страждань на обличчях, тихі, невпевні, «галичанчики» зі Сходу! І як розпромінювалися їм очі по селах, де ще все-таки господар був господарем, і де його бідна, але біла хатина серед вишневого і яблуневого саду свідчила про те, що це Україна... Як розпромінювалися очі й розкривалися зболілі душі тих рідних і бідних, коли восени вони бували гостями на весіллях, що розспіваними хороводами йшли під ласкавим небом із церкви додому!

Та це не один раз, коли перемінялися ролі: 1941 року нова українська Січ-ОУН рушила із своїх підпільних криївок у широку Україну... В Галичині колись співали пісню:

*Чом, річенко домашная,
Так плывеш по волі?
Чом водичі не розлілеш
З берегів по полі? —*

В тій пісні озивалося відчуття тісноти галицького українства, озивалася туга за виходом у степ широкий, у Велику Україну. В часи революції й державності вийшла та галицька річенка. Як не складалася і не викривлювалася політичні і стратегічні ситуації в ті славні й трагічні дні, в душі, в найширших думках тієї річенки було чисто галицьке бажання *служити*, віддати себе вимріяній Україні.

Інакший образ дав 1941 рік. Не одна, одностайна, але дві розколоті і розсварені сестри-річенки кинулися з Галичини розливати свої скупі водиці в Україну. Вже сам факт їх перегонів свідчить, що йшлося тут не так про службу, для якої всім стільки місця, але про владу, про захоплення впливів. Вийшла нова Січ-ОУН двома струмками з шумом і вірою, що більше важить не правда, не мораль і логіка, але сила, порив, воля; що більше важить не знання, але сильне хотіння. І диво! Розумніші, що поплили з тими річками, скоро зважили, що їх налії марні. Голосна пропаганда відбивалася від панцира критичних, логічно, хай і в марксовських поводах, вишколених умів. Яка іронія! Галичани в ролі проповідників ірраціонального пориву для... степової України! І яка глибока драма тих «січових» походів і їх зіткнення з дійсністю! Німецькі арешти й розстріли — це зовнішня випадковість. Тій галицькій «Січі», тій малій домашній річенці не під силу було залити велике українське поле. Вона там мусила б всякнута і згубитися... і без німців.

Одначе історія дала такі шанси одній із них, створюючи для неї відповідні малі бережки в таборних республіках Німеччини. Ті вона справді залила, але там при владі вона згубила рештки ідеалізму, якого носієм колись була...

І другий шанс дала історія тій новій «січі» в обставинах еміграції, де віддалік од життя України живуть у своїх гето, неначе музейні експонати, звичай, говори, звички, яких край уже не знає і не знатиме. Передумовою того збереження є «блискуче відокремлення» від конфронтації з справжнім життям і його духовними змістами. Одним із найновіших експонатів того роду є ідеологія й практика тієї січової пародії.

Не є справедливо, а роблять це часто, вважати всі ті явища типовим галицьким породженням, галичанством. Навпаки, все це означає по суті галичанство, що відкривається само себе. Бо, як бачили ми раніше, галичанство — це раціонально організована пересіч, і в такій формі воно творче і корисне. Коли ж воно зрікається цих раціональних первнів у правді, моралі, в логіці і коли воно зрікається своєї раціональної функції служіння величній батьківщині, досягаючи по непосильну для нього владу над нею, воно втрачає ґрунт під ногами і стає карикатурою. В бунтах і

розколах власної організації воно дає карикатуру степової отаманщини... Галицькі отамани — це найчастіше породження не щедрих, не багатства вігальних сил, а, навпаки, якихсь недоліків, якогось браку. Це рекомендації фізичних недуг, психічних спинень, з якихсь причин незапокоєних пристрастей. Звідси зловісний чар і наївна — по той бік добра і зла — жорстокість степової отаманщини, і звідси ніякої краси, тільки раціонально-програмна, ідеологічно приписана аморальність і жорстокість галицької отаманії.

І звідси позиція її в суспільстві. Походи колишньої Січі гомоніли піснями, а народ співів їх і донині доспіває. В стрілецьких піснях — текстах і мелодіях Баландюка, Бобинського, Гайворонського, Голубця, Купчинського, Лепкого — потопала вся Галичина між двома війнами. Великі і трагічні жертви Січі-ОУН не залишили по собі пісень, а сьогоднішні, спізнені її трубадури зайняті плодженням у своїх споминах міфології, якої суспільство не приймає. Все духовно вище і цінніше, пов'язане з цим рухом, не є галицького походження: публіцистика Донцова і натхнена нею чи залежна від неї поезія. Це один із доказів, що неглибоке коріння цього руху в духові і в житті. Він у найтяжчі роки прикрив і викривив галичанство, але не перетворив його. Навіть у ньому, під накинutoю маскою, зберглося багато із галицьких прикмет.

...Так наш перегляд форм руїни мусимо доповнити тими другими словами, що вчитимуть нас дивитися на ці сумні події, як на частину нас самих, нашої власної історії, і навіть як на щось, що носить на собі знаки історичної неминучості.

На репрезентативних крилах галицьких політичних сил 30-х років ми бачили повторення того, що було в нашій історії в XV—XVI ст. З одного боку стояв шораз далі опортунізований реалізм, з другого анархізований ідеалізм. Це ж досить молода ще тоді галицька інтелігентська провідна верства переживала те, що перейшла колись стара, політично досвідчена, економічно сильна українська аристократія. Чи буде справедливо аж надто гостро осуджувати ту інтелігенцію, яка все-таки з протестом і з болем здавала свої позиції?!

І те саме треба сказати про друге крило, що ми назвали його новою Січчю-ОУН. Вже ті історичні паралелі вказують, що з якоюсь неминучістю при подібних зовнішніх ситуаціях повторюються подібні внутрішні реакції на них.

Це не може бути повним оправданням. Бо ж історія — кажемо — вчителька життя. Тому обов'язком передовсім

інтелігенції передумати і перевірити, чи такі історичні реакції доцільні, чи ні, а не сліпо їх повторювати. Але такі історичні паралелі ослаблюють осуд і спиняють слова, що були б тільки камінням, киданим на ті недавні, а все ж проминулі вже дні. Це дешева робота безжалісно розправляється з минулим, щоб вивищити себе. Наша невесела сучасність повинна підказувати критику минулого і ставлення до нього, що були б пронизані ясністю, але й розумінням і любов'ю одночасно.

І мусимо пам'ятати, що ситуацію Галичині накинuto ззовні. Вона боролася проти неї. Тож перша вина за викривлений розвиток, за поворот до форм руїни, падає на того, хто керував подіями, падає на владну Польщу. Це твердження має глибший зміст. Молоде покоління, що прийшло до голосу в націоналізмі 30-х років, не переживало ніколи і не знало з власного досвіду держави як моральної установи і моральної цінності. Тільки старше покоління пам'ятало її задатки з австрійських часів. Політика нової Польщі супроти галицької України від самого початку до кінця була рядом віроломств і беззаконностей... Імморалізм не став засадою. Окремі випадки зміни обряду, що означало асиміляцію, і окремі випадки провокаторської служби — це винятки, а не правило, не течія. Може, і в цьому діяло те справжнє психологічне галичанство, і в цьому, може, було не стільки особистої витривалості, як масової дисциплінованості суспільства, яке звикло і хоче робити все разом і солідарно, не вириватися поперед війська а не залишатися позаду: навіть гинуть разом!

І та риса галичанства, прикрита дивовижними іноді масками, триває. Вона виявила себе і в організованості Українського Центрального комітету під час війни, що визнають і американські знавці тих часів; вона виявилася і в дивізійних формаціях під час і після війни. Це ж завдяки тій готовності до масової, солідарної і дисциплінованої позиції впродовж одного року виросла та — в ширій потузі її учасників — українська бойова сила. Та риса жила далі в Українській повстанчій армії, в якій галицька молодь, раз повіривши, далі боролася за Україну навіть тоді, коли її провід здобував собі вже нові «держави» по таборах Німеччини. І нині виступає та риса у вірності частини галицької маси у вільному світі тому проводу з 30-х років. Іноді та вірність робить враження тупої обмеженості. А все ж уміймо добачити в ній і шанувати далекий відблиск чесноти, яку подивляємо досі: в трагічні дні 1919—1920 рр., кошені тифом, без зброї і ліків, і без одержі, і попри всі зусилля і підмови большевиків, галицькі воїки не покидали своїх старшин!

Навіть те, що досі проймає нас жахом і відразою, навіть

жорстокості і браговбивства: перед судом історії вони не можуть бути виправдані, але можуть покликатися на пом'якшувальні обставини. Перші грізні блискавки, що заповідали бурю, з'явилися на галицькому овиді в 30-х роках серед вище описаної сваволі польського поліційного режиму, який створював підсоною беззаконності і диких розправ. До верху насичення дійшли ті злочини під час війни, коли владні потуги — Німеччина і Совети — вели перегони в розгнуданому нищенні всього людського. Життя, мораль, закон, культура — все це були речі, над якими не зупинялися сп'янілі кров'ю часи. В такій атмосфері і внутрішні українські розправи не були чимсь ізольованим, особливим. Вони вистрілювали з панівного «духу часу».

Та в цьому місці вже межа розуміння, і далі важко знаходити розважливі аргументи. Ми — у вільному світі. У власному життєвому досвіді можемо і повинні ми пізнати моральну суть і цінність свободи і порядку, втілених у державі. З другого боку, перед нашими очима розгорнулася трагедія моментальних успіхів і остаточного провалу диктаторських охлократій. Коли у вільному світі, в мирний час і серед нашого приниження, замість підлати суворій ревізії свої погляди і позиції, люди і групи вперто тримаються своїх давніх претензійних думок і ненормальних практик, — тоді ще шукати якихсь виправдань неможливо. [...]

V

ЕПІЛОГ: СОБОРНЕ ЗРІВНЯННЯ

За семи горами і за семи ріками, там, де кожне з нас залишило своїх рідних людей і свої рідні міста і села, сталися великі переміни. І вони поглиблюються з року на рік...

Те, що було не під силу царському православ'ю, те в духовній площині робив і робить марксизм. Він у Східній Україні, між війнами і після 1945 року, виконував і виконує роль, що її на Заході України відіграв польський католицизм. Обидва, пройняті пафосом нетерпимості, нищили інаквовірюючих і розвалювали їх церкви. Української духовності польський католицизм не вбив. Навпаки, та духовність на Заході оперлася польським елементам, заступаючи їх українськими в українському католицизмі. Так само марксизм не вбив і не вб'є духу України. Східні українці, що тепер перебувають у вільному світі, це пророчистий доказ цього. Але і католицизм, і марксизм мали один подібний наслідок: вони дисциплінували людські душі догматикою і логічною схоластиком, винищуючи в них почувально-настрєву душевну отаманщину.

Сліди соціально-економічного тиску бачимо у фізично-му вигляді нової української людини. Так само виразні наслідки твердого марксистського вишколу в духовній і політичній площинах. Вони виявляються в пошані інтелектуальної культури, в пошані логіки, що протиставилася і протиставиться спробам самовідречених галичан нести на схід свої волюнтаристичні ключі. Наслідки наявні і в політичній організованості нового східноукраїнського покоління. Те покоління, що замолоду пройшло сувору школу 20-х і 30-х років, політично більш здисципліноване. Характеристичні для цього покоління організації в вільному світі виявляють тугість, якої бракувало колишнім київським партіям і пізніше еміграційним групам Східної України. Так не тільки в зовнішньому вигляді, але в духові і політичній організованості є сьогодні у східних українців щось зрівняне, пересічне і більш сіре, щось «галичанське».

В Україні відбувається той процес в обсягах усієї республіки. Йде взаємне наближення, уподібнення складу життя і укладу духу. Соборність стає не тільки географічним і державно-політичним поняттям, але й психологічним...

...Оригінальна культура може вирости з неспожитих душевних багатств українського Сходу. Щодо цього мале і менш плідне галичанство не має особливих перспектив. Тому підривання й нищення душевних потенцій, інакше повне «огаличанювання» Східної України — це явища для української будучини шкідливі. Але тут же додаймо: не треба перебільшувати силу чужих впливів. Не віримо, щоб упродовж кількадесятьох років можна було радикально змінити душу народу. Можна загнати деякі її риси-притаманності в підпілля, де вони переважають тяжкі дні, щоб прокинутися знову і розквітнути в свободі. Не віримо, щоб упродовж двох-трьох... десятиліть, у світлі свідомості ХХ ст., було можливо вчинити з великим народом те, що в деякій мірі осягнуто з його частиною впродовж століть глухого, напіввідомого існування.

Зате мусимо звернути увагу на інший момент. Михайло Грушевський стверджує особливу одностайність — мовну, звичаєву — українського народу, коли порівняти його з іншими народами. Таку політично цінну одностайність пояснює вчений частими мандрівками і насильними перегонами населення впродовж трагічної історії України. Тепер можемо ствердити, що ми ніколи в новіших часах не були такі зближені і такі зрівняні в пересічності, як сьогодні, пройшовши останнє страшне лихоліття. Ми підкреслювали, що для оригінальної духовної творчості такої стан не є найкращий. Але для виконання завдання, що стоїть перед Україною, для здобуття й закріплення державної свободи як передумови майбутньої вільної культури нинішній

ЗАГУБЛЕНА УКРАЇНЬСЬКА ЛЮДИНА

(Фрагменти)

I

ЗАХИТАНИЙ СВИТОГЛЯД

Дорогі українські люди Харківщини, Полтавщини, Київщини, широкої й великої України, — люди Галичини, Буковини, Закарпаття, Волині, Підлишся... Погляньте назад: чи наша мандрівка це не короткий тільки сон?! Подумайте про дороги, що ними ми ходили! Колись були це і веселі, і сумні шляхи України. Вони бігли в різних напрямках. А потім вони почали звужуватися, збігатися в одну ровокану й широку дорогу: Львів, Краків, таборів шатра в Німеччині і вузьенька брама Бремена. І всі ми, як із отвореної клітки, розлетілися по світі. Коли б вам недавно ще сказав хто, ви не вірили б, ви називали б це неможливою фантазією. А все ж це дійсність. Тож із тієї страшної і страждальної мандрівки життя мусимо зробити один висновок, і як дорогоцінний скарб, як хліб на дорогу, принісши до серця що тяжко добуту правду: в нашому житті все можливе! І що правду мусимо поставити на початок наших іноді розпучливих мислених шукань, і ту правду мусимо протиставити чорній хмарі, що дедалі густіше налягає на наші настрої, і яка наше колишне напіпасивне «я-кось-то буде» перетворює в безнадійно пасивну філософію спускання на дно.

Vita somnium breve. Життя — короткий сон. Скільки разів перехресчувалися наші дороги то привітними усміхами, словами вітхи, то зіткненнями супротивних думок. Аж оше до ваших наметів, що їх іноді називаєте своїми домами, і до ваших — здається іноді — вже осілих і заспокоєних душ — знову стукає слово. Знову стою перед вами і чекаю відповіді від вас. Мої питання не вичитані з чужих мудрощів. Я ставлю перед вас українські думки, зроджені в українській душі. Я ставлю перед вас вічну боротьбу української душі з ангелом сумнівів. Чи почую відгук? Ви знаєте оповідання про побожного пустинника, що, вийшовши на берег моря, став на скелі і проповідував рибам слово Божє. Морська німіна вистромяляла голови з води, вирячува-

Праця «Загублена українська людина» була видана в Нью-Йорку 1954 року в серії видань «Життя і мисль».

Підготовка до друку — Н. Кривди.

стан не є некорисний. Він, безумовно, корисніший, ніж, для прикладу, стан 1917—1920 рр. з їх східно-західними напруженнями, двома політиками і двома стратегіями. Нинішній стан корисніший і тільки що ствердженою більшою дисциплінованістю української людини, що пройшла і проходить тяжку школу інтелектуального і політичного примусу.

На події в Україні дивимосся не як на остаточно прокляття страшного суду історії, а як на чистилище, крізь яке проходить нація, поки увійде в царство своєї свободи і держави.

І вважаємо, що від такого основного purgatorium-чистилища не звільнені і ми, українці у вільному світі. Ми повинні прийняти його — і власним розумінням, і власною доброю волею перемогти в собі форми руйни, що їх тягнемо по світах.

Вважаємо моральним обов'язком українства у вільному світі піддати свої ідеології й організаційні форми радикальній ревізії-перевірці. Це передумова очищення себе і нашого життя від сумних тіней сумних часів...

Хоч трохи спричинитися до процесу внутрішнього оздоровлення — це мрія цієї праці. В Україні настало зрівняння в нужді й неволі; поза Україною в головних українських зосередженнях ми зрівняли в свободі і близькому достатку. Усвідомлюючи собі те зрівняння в зовнішніх обставинах життя і те душевне наближення, готуватимемо не тільки ревізію мислей, але й ревізію почувань, ресантиментів, ненависницьких комплексів — отже, готуватимемо очищення душі суспільства від намулу минувшини.

Ніколи в новіші часи не були ми такі одностайні, такі близькі. Двері глибокої соборності у взаємному розумінні і взаємній любові відчинені тепер навістіж. Тільки «полки погані» застарілих мислей і форм і зв'язаних із ними амбіцій і провин — заступають дорогу. «Потопчимо ті полки погані» — і свідомість, і совість повторюють слова Франка. І тоді з роз'ясненими очима і щирим серцем увійдемо в ті відчинені двері.



ла здивовані очі і «внимала» глаголу святця. Але ні одна з них не перейшла на його віру. Бо треба якоїсь спорідненості душі, що в ній родиться слово, з душами, що мають прийняти те слово. Чи знайдеться спорідненість між нами? Чи простягнуться з викон душі ваших білі рамена туги тим тривожним мислям назустріч? Дозвольте сподіватися, бо ж не говорю про чужі справи, але хотів би відчинити серце перед вами і торкнутися серцем того у вас, що напевно живе, хай прибите, хай пригоптане; хотів би доторкнутися в серцях ваших тієї *загубленої української людини*.

А тут уже ви можете спитати: чи не буде це несвоечасністю, навіть несвоечасною жорстокістю, будити в душі те, що страждальне уляглося до тихого сну? Чи замість ставати перед суспільство і кликати: «Прокинься, загублена українська людино, поглянь на себе, на своє горе й приниження, щоб ти могла ще розпростатися на образ і подобу Божу!?» Замість казати так, чи не краще співати інших пісень? Чи не краще благословити нашу працю, непосильну часом, незвичну, яка все ж заповнює наші дні, дає їм зміст, а нам дає прожиток, — чи не краще казати: хай буде двичі благословенна та праця, бо вона заповняє навіть години, вільні від неї, вимагаючи спочинку. Врешті, хай будуть благословенні всі ті глибші й мілкіші речі, що заповнюють нам години, вільні від праці і вільні від спочинку; хай будуть благословенні наші гучні забави, прогулянки, співи; хай буде благословенний келих п'янок вина, що ним радимо собі, коли вже нічого не помагає... Хай будуть благословенні наші маніфестації, коли то в масі криком заглушуємо те, що намагається сказати нам душа на самоті. Коротко: хай буде благословенне забуття, яке полегшує нам тягар життя!

Це поважний закид. Кожна людина має право на щастя, і коли вона щира, мусить признатися, що шукає його, шукає розкоші. Тож коли б у забутті можна було знайти щастя, то це був би поважний аргумент проти дошлюбності цих шукань. Одначе розсудім тверезо: немає для нас забуття! Загублена українська людина живе в нас і плаче в нас. І здохне нас, як не втікали б ми від неї. І коли слів не зуміємо знайти для її болю, тоді з очей наших той біль продратиметься страшним, незаспокоєним докором. Забуття — це омана!

Сучасна психологія виразно це підтверджує. Ось дитина, нормальна, здорова дитина. Вона виховується в домі батьків, що дивляться на все життя як на суворий обряд. Бо «світ не батько, а доля не ньєнка». Тож зразу молоду душу відтискають у колодочки: це дозволене, а це ні; це личить, а того не можна робити. Виростає малий автоматик. Але згодом у ньому пробуджується щось своє, зародок індивіда.

Автоматик починає чогось хотіти, шукати, навіть любити... Та батьки не признають ніяких забаванок. 15-літня дівчина, 18-літній хлопчєт: їм побиратися вчасно! Тож забороняють зустрічі, присоромлюють, заганяють почування в підземелля душі. Вони не вб'ють їх! Почування склужаються в комплекси образи, в комплекси меншоінності і чекатимуть нагоди, щоб прорватися бунтом проти батьківського терору, або — коли сили для бунту не стане — щоб розрядитися психоневротичною недугою. Подібно в суспільстві. Може тиран, може деспотичний уряд задавити на якийсь час вільну думку, може нищити цілі класи, може закувати цілі народи. Він може викрити їх психику, але не вб'є живої душі. Там жевртиме бунт, і — як добре знаємо з історії — часто немає часу коня допастися і охляп сісти, щоб утекти перед страшним гнівом народу! А дивиться тільки навкруги себе! Іноді не пізнаємо людей. Ось людино, ми знали її. Це була творча людино. Вона збирала, організовувала інших довкола себе. Вона знала, що життя — це ж вічне вирівнювання різниці. Вона знала, що це є достойний компроміс. Вона навіть із чужими не раз уміла знаходити такі компроміси. Нині та сама людино не вміє вжитися в нову ситуацію. Вона носить у серці жаль за своїм минулим і заразом жаль до всіх за те, що те минуле... проминуло. Нині та людино революціонер, байдуже чи з двома, чи з трьома «р» на початку; байдуже чи сива вона, чи ще чорнява, чи жінка це, чи чоловік. Читайте життєписи славних революціонерів, читайте про наших революціонерів. Скільки там замолоду незаспокоєних амбіцій, притибих снів і мрій; скільки пристрастей, втиснутих у затісні рамки.

Але психологія знає також спосіб лікування. Не погрозами, не заклинааннями, не моралізуванням! Тільки спокійним виведенням тих комплексів на денне світло; провітленням темних комор душі, де ховаються ті незаспокоєні пориви. Тоді наші світоглядні шукання дістають іншого значення. Вони не є зайвим теоретичним заїкавленням, що непотрібно дратує й мучить, — навпаки, вони є полегшею для душ, ліками; вони є своєрідною medicina mentis.

І ще одне не можемо поминути. Забуття для нас це омана, але треба додати: — недостатно омана для провідної верстви. Взагалі світоглядні проблеми — це не проблеми мас. І тому й ці слова призначені для малих кімнат, і не для всіх людей. Маси оглядаються на свою провідну верству. Вони шукають у неї відповіді на сумніви, що мучать. [...]

І мусимо пам'ятати: справа забутої, загубленої української людини — це не справа однієї провінції, сходу чи заходу; і не справа одного віровизнання; і не однієї партії чи

групи! Це справа українська, спільна всім. Тож виключається так само партійницький підхід, підхід від «я» і «ти», «ми» і «вони».

Взагалі ж до болючих питань мусимо підходити з делікатністю й теплою, які разом дають прозору доброту осені, що багато пережила і багато розуміє. Нисав поет про неї: «Твої коси од суму, од смутку, // Вкрила прозолоть, ой ще й кривава! // Певно, й серце твое вззолотила печаль, // Що така ти ласкава...». Отож із ласкавістю серця, вззолотеного печаллю, підійдемо до народження, оформлення, *розщеплення* і нинішньої *роззубленості* української людини.

Життя народу тугле, тож *народження* сучасної *української людини* мусимо шукати при смертному ложі людини другої української держави. Оце горда, самопевна колись, провідна козацька верства, козацька старшина, що залюбки запалювала люльки об пожараши Царєграда, а оформившись, підірвала тодішню справді великодержавну Польщу; бундючна, навіть свавільна, але сильна провідна верства другої держави, — тепер догоряла в тихих хуторах, остроног великих доріг історії. Найбільшою журую тієї верстви стало: «А що ми покушали б, матушка?» Так розкладалася та провідна верства в житті *старосвітських поміщиків*. Безпощадна й геніальна карикатура Гоголя викликає в нас тільки погорду та сміх. Одначе будемо справедливі, і твєрезо дивімся навкруги себе. Чи старосвітський поміщик як тип уже зовсім помер серед нас самих? Розгляньмося по наших домах, уже власних домах! Чи то можна вважати принциповою різницею між старосвітським поміщиком кінця XVIII сторіччя й нинішнім «поміщиком» середини XX сторіччя, що той жив у тихому українському хуторі, серед саду вишневого, над ставком, а нинішній наш «поміщик» живе в домі на передмісті Нью-Йорка чи Філадельфії, Торонто, Вінніпега, чи інших міст нашого поселення? Чи принциповою різницею є те, що тодішній поміщик їздив колясою, яку тягнула четвертя коней, а нинішній поміщик їздить своїм власним уже самоходом? Чи, може, різниця в тому, що тоді на питання: «А що ж тепер покушаємо, матушка?» — та старосвітська мати-дружина виносила з української комори пахучу вершину, сало, виймала з печі теплі голубці й вареники і заставляла цим столи, а закроплювати казала «обильну» їжу українською запіанкою чи кількадесятирічним медом? Чи то різниця, коли тепер на таке ж запитання сучасна мати-дружина «отворяє» чудодійний холодильник, виймає з нього сендвічі і каже запивати їх віскі чи диномом, «Трьома перами» чи «Чотирма трояндами»?

Інша частина тієї козацької провідної верстви не могла заспокоїтися таким живогінням. Вона виходила на биті

шляхи історії, а що на них не було вже українських поїздів, вона присідала до нових, російських імперських возів. При всій любові та при вєсому прив'язанні до України, її звичаїв і народної культури, ті люди все ж виліталися в нове життя, тоді ще духовно непітятої, молоді, повної розгону російської імперії. Для спрощення назвім цей тип *гоголівською людиною*. І знову, як раніше, подивімся навкруги нас. Чи той тип уже належить виключно до історії? Не мусимо пригадувати різних... енків, які займали й займають найвищі іншої військові й політичні пости в новій радянській імперії. Між ними і давнього гоголівською людиною може тільки та різниця, що в теперішніх достойників немає тієї любові до України, що колись горіла в Гоголя та в інших українців на імперській службі. Але дивімся навколо нас. Чи це принципова різниця, коли, напр., тепер після кількох років перебування в різних краях світу ми радо пишаємось новими громадянськими титулами? Коли хтось із недавно прибулих українців стає патріотом своєї нової батьківщини, — це не є зло. Але коли він попри те вже поволі забуває, а в дітях своїх навіть хоче забути свою Україну?! Одного мусимо вимагати: розуміймо і наших батьків, і поки ми самі не зовсім чисті, не кидаймо каменем на них так безпощадно й гордо, просто неначе для того, щоб заглушити власну непевність у душі.

Можемо розрізнити ще й інший тип людини, що склався в період розвалу другої держави. Та людина не могла знайти собі місця в новому світі. Але вона не могла також і вдовольнитися тільки біологічним існуванням старосвітського поміщика. І коли для типу пристосовання, іншої проти волі, до нової імперії взяли ми для спрощення прізвище геніального представника того типу, то й цей новий також мав геніального висловника в особі й життєвої позиції Григорія Сковороди. Це глибокий людський тип, що не прийняв нової російської дійсності, але і не знизився до рівня старосвітського поміщика. В своїй душі, в самодосконаленні, він шукав нового, кращого світу. Назвім його знову для спрощення сковородянським типом, *сковородянською людиною*. Ми досі хилимо чולה перед душевною чистотою й глибокою тією людиною. Ми називаємо самого Сковороду українським Сократом. Одначе мусимо добре пам'ятати одне: велику різницю між тими двома моралістами. Сократ проповідував моральну відбудову й очищення винніс на афінській базарі і протиставив її мужньо й одверто панівній тоді софістиці. Він смертю заплатив за свою мужність. Сковорода з своєю правдою жив по затиснених пасіках поміщиків, оддалік від широких шляхів і їх «сучолоки». Тому Сократ і його вчення означають початок нової духовності Еллади, тоді як Сковорода при всій шляхет-

ності й величі означає тільки кінець епохи, а не початок нової. І тут знову, як у попередніх випадках, огляньмося навкруги. В тихих наукових установах, там не раз знайдемо (щоправда, слабій) відблиски тієї сквородянської людини: тиху відданість долі без огляду на потреби нового життя. Архімед креслив свої циркулі також у тиші, але вони давали його батьківщині, Сіракузам, найсильнішу зброю в обороні незалежності. Наша «сквородянська» людина вмів креслити свої циркулі в такій віддалі від життя, що ніхто й не рветься каламутити їй невинну роботу. А в поезії: проповідь втечі від життя в душу і долю — це ж знову блідий відприск сквородянської позиції.

Хоча всі коротко схарактеризовані типи існують досі в нашому житті, сучасна українська людина народилася не в їх середовищі: не із втечі в ситу вигоду, не із пристосуванства до чужих світів і не із втечі у власну душевну шляхетність. Вона народилася з пориву створити свій власний новий світ із власних джерел і власних сил. На прапорах тієї нової української людини вписані протилежне усім трьом попереднім гасло: «Борітеся — поборете!» Сучасна українська людина це *шевченківська людина*. Вона перейняла репрезентацію сучасного українства. Та людина відверталася від старосвітського поміщництва, від отупіння в достатку, до того окуплюваного кріпацькою неволею братів; вона, та нова людина, чекала апостолів правди й науки не для поринення в забуття, а для перетворення світу й життя на основі нового, праведного закону; і при всьому розумінні Гоголя, навіть пошани до «великого друга», вона відкидала радикально пристосування до чужої сили в Україні. Візія свого світу з вільним і справедливим укладом — опанує цю людину.

Ця людина, усвідомлена в собі в середині минулого сторіччя, йде вперед через перешкоди, іноді завороти старо-поміщницького типу, сквородянського чи гоголівського, щоб на передмі сторіч, між ХІХ і ХХ, досягти свого духовного *оформлення*, завершення.

Для світогляду епохи чи для світогляду окремої людини характерне те, що та епоха чи та людина вважає осередньою головною силою, рушієм духу й життя. Іншими словами: яка ділянка духовної культури стоїть в осередку того світогляду? Чи наука, сперта на критичний розум, — чи мистецтво, вираз людських почувань, — чи релігія, вираз туги до вічності, вираз неокреслених ближче поривів у далекі? Є епохи, що осередком їх світогляду є релігійна віра. Нам не треба звертатися аж до т. зв. середніх віків, які завжди приходять на думку в такому зв'язку. Досить пригадати собі, напр., духовний стан і духовне підсоння Захід-

ної України в австрійській державі в середині ХІХ ст. Релігія й віра — це основи духу, а князь церкви — це князь народу. Провідна верства — це клір із своєю ієрархією... Є епохи, в яких центром світогляду є мистецтво.

Назив хоча б ренесанс в Італії, новогуманізм у Німеччині, епоху Гете. В нашому випадку просто напрацюється думка про те, що для шевченківської людини саме мистецтво і є тим осередком, бо ж великий поет-митець Тарас Шевченко дає навіть ім'я цій людині. Одначе і це була б помилка. Коли Шевченко шукає уявою апостола правди, тоді зараз же та уява піддає йому призвища не великих митців, а Архімеда, Галілея. Нове суспільство й нова людина, сперті на знання й справедливості, — це ідеал Шевченка й шевченківської людини. Осередком її світогляду є наука, — головною рушійною силою розум. Він є тим вічним революціонером, що духа рве до бою, рве за правду, поступ, волю (три божества тієї людини!). Він, розум, це потуга, проти якої немає сили, щоб у бігу його спинити... Характерні і часто повторювані слова одного з найсвітліших лицарів світогляду шевченківської людини, Івана Франка. В космосі того світогляду *наука* є ядром, а релігійність і мистецтво — це імлістий молочний шлях почувальних сил душі, серед яких заблиско ясне сонце мислі.

Такий духовний конституції відповідає й життєва позиція, відповідають етичні ідеї шевченківської людини. Моральний її ідеал це *вільний дух*, що сам на основі свого пізнання самовизначається. Не традиційні догми і не пристрасті, але ясна думка — його головна сила, — ясна й незалежна думка, або ним самим здобута, або свідомо, по добрій волі прийнята. Такий моральний ідеал людини окреслює вже й ідеал соціологічний, ідеал суспільства. Соціологія часто звертає увагу на різницю між двома типами людських об'єднань — різницю між т. зв. спільнотами, які творить саме життя, і товариствами, твореними свідомою волею, на основі розумово складеного статуту. Родина — це зразок першого типу об'єднань. Кооперація, акційна спілка, обезпеченої союз — зразки другого типу. В родині родимося, до неї не вступаємо, а виступ часто називаємо відступництвом, зрадою, гріхом блудного сина з біблійної притчі. Інакше в товариствах. Ми свідомо вступаємо до них і навіть від нас вимагають тієї повної свідомості. Ми вступаємо залежно від вигоди, і нам не мають права докоряти за це. Тепер же зрозуміло, що для доби, яка поклоняється розумові і для якої вільний дух, що самовизначається, є ідеалом, — більшу притягальну силу мають ті розумові товариства, ніж спільноти. Розум, вічний революціонер, розкладає критикою органічні пов'язі, в яких ми знайшлися з уродження. Українська людина кінця ХІХ

й початку ХХ ст. переживає таку розумову революцію проти догм, традиційних звичок; проти того, що можна назвати нашим патріархальним, старим режимом. Іван Франко — найяскравіша постать тієї революції проти опанування життя церковщиною. Емансипаційний рух жінок, гасла як «усе для неї», «все для дитини» — це на той час революційні гасла, що валили дотеперішній порядок нашого світу, де *pater familias* був трохи не абсолютним монархом. Людина розуму й науки мріяла про *супрематство вільного духом*, свідомо, статутно, конституційно створене нею, як про ідеал співжиття.

Держава для вільного духом — це тільки рамки, *організаційна форма* того вільного суспільства. Утвердити українське вільне суспільство своєю власною державою — стає політичним, конечним ідеалом шевченківської людини.

Всі ці духовні, етичні й суспільно-політичні спрямування огорталися загальносвітотвірним *оптимізмом*, притаманним для тодішнього світу. Українська людина не жила за залізною завісою, ізольована від світу. Вона приймала його ідеї й життєві постави та спрямування, перетворюючи їх і пристосовуючи до своїх потреб. Світ був тоді окрилений вірою в науку, яка за допомогою спертю на неї техніки просто веде людство до щастя і свободи. Для людини ХІХ ст., для його 2-ої пол., рай не знаходився, як для уяви і для віри попередніх епох, десь далеко поза нами. *Aurea prima sata est aetas* — повчав Овідій, а потім світ котівся шораз нижче через *кризу*, мільяну аж до залізної доби. В раю жила перша людина, вмінь Божого творіння. За гріх прогнано її з раю. Людина ХІХ ст. зважується повернути світ назад, до золотого доби, і створити для неї зачинені райські двері. Ця віра облегшує шевченківській людині її тяжку боротьбу. Хай згинемо, але знаємо напевно, що щастя всіх прийде по наших аж кістках. Знову Іван Франко стає виразником душевної позиції тієї людини.

Це головні риси її світогляду. І які не були б різниці, великі та глибокі, між творчими духами наприкінці ХІХ і початку ХХ ст., в цьому пункті вони всі мали щось в основі спільне. І Драгоманов, і Грушевський, і Франко, Леся Українка, Коцюбинський, Стефаник, Винниченко — які, здавалося б, різні світи! Все ж у світоглядних основах всі вони діти тієї епохи, рідні собі в підставових засновках духу. З верхів така духовність промінювала в низи. Нею жила і переймалася тодішня політична провідна верства — вона, та духовність, доходила до всіх свідомих верств народу. Цей новий світогляд живився з давнішими думками й поставами: з релігійністю, з традиційними звичаями. Але своєю репрезентацією суспільства пережив вільний дух.

З таким одноцим світоглядним спрямуванням україн-

ство ввійшло в першу світову війну. Накреслений світогляд був світоглядом і Січового Стрілецтва, молодого достропу провідної верстви. Це був світогляд українських революціонерів, що в підземних кузнях на сході готували революцію 1917 року. Це був світогляд нашої провідної верстви революції й державності 1917—1920 років. Українська шевченківська людина завершила свій біг, свій розвиток і свою боротьбу. Вона створила державу вільного духу: Українська Народна Республіка — це її офіційна назва!

Вільний дух створив державу, однак не втримав її. І тут починається криза — *розщеплення*. Неначе рика, що пінула досі рівно, вдарила тепер об гранітну скелю й розщепилася від її опору. Одностайна в головному світоглядна база провідної верстви розбивається на кілька. І як то буває в житті, винним роблять того, хто стояв на чолі. Тим обивуваченим за занепад держави став вільний дух, людина вільного духу.

Не тільки в зовнішніх обставинах і не тільки в нашій непіготовленості причини занепаду. Вони глибші, вони були неминучі. Вільний дух, людина розуму, клас, що їх репрезентує (інтелігенція), не можуть створити держави й утримати її. [...]

Це трагедія української людини. Золота копула* духу розрита бурєю війн, а нової не вдалося створити. Живемо епігонами, й наше мислення має позначки мислення епігоності тепер механічно зв'язуються, без органічних вирівнянь, без органічного синтезу. Учні Донцова залобки цитують Липинського. Учні Липинського залобки тримаються в тіні донцовських груп. Жива кров наших 20-х років, духовність того, що називають тодішнім українським ренесансом, ще не всюди вирівнялася з демократичними ідеями революції вільного духу. Ми втратили рідну землю, що нас в'язала. Ми втратили її той рідний, спільний для нас колір, голубий небосхил упорядкованих і своєчасних ідей, наш живий світогляд. На перехресті сторіть українська душа в латаній свитині, зшитій із поношених і потертих мислей.

І звертається вона до джерел світогляду, до тих ділянок духу, що перші організують і порякують світ думок і почувань, — звертається до підстав духовної культури. Вона стукає до святини науки, що в останню епоху, на передолі сторіч, була головною підвалиною світогляду. Стукає до наших наукових установ: Української вільної академії наук, Наукового товариства ім. Шевченка. Пробившись через гамірливі передніки, де стільки непотрібних суперництв за

* Копуляція (*лат.*) — щеплення дерева.

дрібні, в обличчі душевної трагедії, справи первородства, душа доходить до тихих робітень. Є щось у них із підсоння Сквороди, із утечі від світу. Тільки вже без суцільності мудреця XVIII сторіччя і без його зваги жити згідно зі своїми думками. Думки і людина тепер окремі речі... Думки і світ, його потреби, це тепер окремі царства... [...]

II

МОРАЛЬНА КРИЗА

Розвалений етос

*Вирядім же слово до походу
Не в степи куманські, безконечні,
А в темні глибини сердечні,
Де кують будучину народу.*

І знову на порозі непевності й сумніви. Чи то своєчасно сьогодні наводити ті слова Франка та кликати до звороту в сердечні глибини? В час, коли наша ява й тривога, як і занепокоєна увага людства, звертаються саме в сторону Європи, що вперто змагає до покороєння всього світу. Саме тепер, коли народи, перелякани новою зброєю, іноді змушують свої уряди до переговорів, на яких, може, оце кидають жереб за ризи нашої долі й недолі. Отже, де вирішиться будучина народу? Чи в упокорених душах політичної еміграції, чи за конференційними столами, де переможці формулюють статті сучасного *vae-victis* — горе переможеним?

Не віримо й не хочемо вірити, щоб дійшло нині до повної злагоди і тривалого миру на основі *status quo*. Наші душі живуть і тримаються переконанням, що хай за рік, за п'ять чи десять років луна ангельських труб проріже світ з одного краю до другого і скличе народи на останній судний день. Не знаємо докладно, як виглядатиме той день, історична *dieis irae*. Чи залопочуть над нашими головами апокаліптичні птаці й залізні потвори виповзуть із таємних печер, сяючи знову смерть навкруги і руїну? Чи, може, многолика bestia, що опанувала третину світу, сама шматуватиме себе із наутра? Не знаємо, але з надією й без жалю йдемо тому судному дневі назустріч. Коли так, то чи не є подвійним анахронізмом заклик, що його повторили ми за Франком? Бо в тім останнім зіткненні, в тім розрахунку двох світів, світу свободи й світу рабства, яка зброя матиме вирішальну силу? Чи нова ідея, що може зродитися в таємних глибинах сердечних, — чи нова зброя, що кується в закритих від людського зору американських ар-

сеналах серед лісів, чи в закритих від людського зору, навіть знання, тасмних збройнях Сибіру? Що буде дужче: ідея чи атомна бомба? [...]

Ось тут універсальна вага ідей, зокрема моральних ідей, для життя нації. В глибинах сердечних, у порухах мислі й задумів, можемо збагнути та спізнати загальне скерування життя. Ідеями й моральними напрямними можемо при-спішувати, можемо свідомо справляти дороги. Зокрема для нас ті ідейні, внутрішні справи набувають сьогодні особливого значення. Ми у вільному світі, хочемо чи не хочемо, стаємо тим, чого так боявся Вячеслав Липинський, — нацією духу. Ми втрамили головні атрибути державної нації. Територія, рідний край — за ріками й горами; населення, народ: із нього маємо тільки що — так висловилось — репрезентації окремих станів; влада: маємо символи легальної української, народом по вольній волі встановленої влади. Нашою «територіальною» базою є духовна основа. Дух і мораль це те, чим тримається наша спільнота, розкинута по всіх суходолах.

З такою свідомістю важливості моральної проблематики мусимо підходити до нашої теми, до моральної кризи сучасного українства, до розвалу його етосу.

Слово «криза» колись уживали рідше. Кризу переживали наші держави. Ми знали про кризу літератури, науки. Марксистки говорили про неминучі господарські кризи капіталістичного ладу. Слово спонуляризувалося після залому на ньюйоркській біржі 1929 року та після господарської депресії початку 30-х років, яка понизила до четвертини наше національне багатство в Західній Україні, обезцінюючи нашу національну валюту, жито й пшеницю, і тим зубожуючи нас на ціле десятиріччя до війни. З того часу почали переживати кризи наші центральні господарські, потім політичні й культурні установи. Криза перекинулася на їхні повітові підбудови, згодом — на місцеві кооперативи й читальні. Навіть ставало приписом доброго тону на різних загальних зборах перетикати заяви й промови тим модним словом. Кризу почали переживати всі товариства, стани. Криза заглянула до того, що вважалося недоступним для неї, до української родини. Врешті, кризу переживали окремі люди, провідники, митці й звичайні смертні. Кожні гімназист і гімназистка, хто шанував себе, мусили перебути кризу.

Десять глибоко, на дні всіх тих трагічних і трагікомічних криз, діяла як їх джерело одна справжня криза: криза людини і разом з тим криза людських взаємин.

Чим була колись людина у ставленні до себе самої і в ставленні до інших людей? Те ставлення окреслювалося колись заповіддю любити Бога над усе і ближнього — як

самого себе. Коли б треба ту релігійно висловлену заповідь перекласти на філософську мову, можна б її оформити так: людина повинна передовсім і понад все любити метафізичне в собі, свої метафізичні первні: любити те, що виходить поза, понад судо людську природу. І людина повинна любити в ближньому подібну до себе істоту, що метафізичною основою виростає понад людський, чисто людський рівень. Таке релігійне і таке філософське схоплення не утруднює, а, навпаки, полегшує виконання припису. Любити Бога, створителя й опікуна, запоручу вічності, і любити Божий образ і подобу в ближньому не так важко, не так дуже важко, як любити людське в ньому, тільки людське. [...]

Отож ієрархічній будові суспільства відповідає і ієрархія моральних ідеалів. Суспільство — це піраміда з широкою підставою і, найчастіше, зрізаним верхом проводу. Так само і моральні ідеали суспільства укладаються в ієрархію цінностей. І наше завдання — відбудувати в уяві останню нашу піраміду моральних ідеалів, якщо в теперішньому житті трудно її знайти.

Отже, що є основною моральною цінністю, підставним моральним ідеалом, базою піраміди? Мусимо собі усвідомити, що живі моральні ідеали не відумуються самовільно. Вони створюються життєм. Тож у житті, в його різних з'явах, шукатимемо відповідей на наші питання. Прислухаймося до давніх, коли хочете, і нинішніх ширих розмов. Оце сталася якась особлива подія, що сколихнула людей. Десь була зрада, хтось когось покинув... Іде розмова між сусідками. Журливо хитаються голови. Хтось самопевно стверджує: «Зі мною цього не могло б трапитися. Мій чоловік порядна людина!» Або інший образок. Мати радить доні. Вона? Що ж досі було так просто: а за мною молодого ходять хлопці чередом... Але вона сама відчуває, що мусить прийти зміна. Філософія: цьому ручку, тому обручку, а третьому личку — пригожа тільки до якогось часу. Врешті, треба рішатися. І оце мати радить доні: «Це правда, він, може, і не такий гарний з обличчя і не дуже дотепний. У товаристві звичайно мовчить. Краватка в нього не так зав'язана і, може, штани не завжди гладжені, але зате матимеш доброго чоловіка й житимеш спокійно. Він порядна людина!».

Оте «порядна людина» повторювалося в колишніх і повторюється в нинішніх розмовах. Це той, чого від кожної людини вимагається, якщо вона має належати до упорядкованого суспільства. Це той мінімум, це ті certi fines, quos ultra citraque requirit consistere rectum, — це межі, що поза ними немає того, що слухне. «Порядна людина» — це та

основна моральна вимога, той моральний ідеал, що творить підставу піраміди моральних цінностей.

Нову слухаймо життя і пригляньмося, як виглядала — а може, при деяких маловажливих змінах і тепер виглядає — та порядна людина, як виглядає її день. Порядна людина встає точно в одній і тій самій годині. Вона ж працює, має службу... Вона одягається спокійно, снідає не поспішаючи. Все потрібне для роботи підготовлене в неї вчора. Діти (бо порядна людина з правила живе родинно), отже, діти вже пішли до школи. Порядна людина каже дружині «до побачення». — «Але ж візьми теплий шарф. Сьогодні пронизливий вітер».

Порядна людина слухає доброї ради. Виходить і думає: як добре мати дбайливу дружину. (Десь написано: завжди вдоволений самим собою, своїм обідом і жоною...). Порядна людина йде до роботи шодня тією самою дорогою і шодня в ту саму пору. Коли б не те, що сьогодні скрізь є годинники, упорядковані радіоапаратами, люди могли б орієнтуватися в часі по ході порядної людини, як колись кенігсберзькі куховарки регулювали свої годинники по прогулянках Канта.

Порядна людина приходить до служби точно, у сам час, не заскоро і не запізно. Починає працю. Головні засади: поперед війська не виривайся, позаду війська не зоставляйся. Роби, як робить пересіч, і любитимуть тебе товариші і начальство. Бо випереджати інших — це ж брудна конкуренція з рівними і щось як докір совісті для начальства. Ставлення до рівних собі товарищів, без особливих наближень. Стосовно нижчих по службі, підвладних, порядна людина засвоює собі те поблажливе згориглядство, що дозволяє раз чи двічі в рік навіть привітно усміхнутися, а на іменини доброзичливо поплескати по плечу. Шодо начальства — з найглибшим поважанням і низьким поклоном. За все те порядну людину не те, що люблять, але шанують. Вона підводиться по шаблях угору. Так відпрацьовує порядна людина свої години, дні, роки. [...]

Ідейна людина — це вже інший стиль життя, несений іншим моральним ідеалом. Замість замкнутості в родинному егоїзмі, маємо тут на першому місці службу суспільству. Взагалі без ідейної людини суспільство не існувало б. Воно було б тільки існуванням поруч себе не зв'язаних із собою, окремих осередків порядних людей. Та все ж ідейна людина це кров від крові і плоть від плоті того ж суспільства порядних людей. Ідейна людина користується свободою щодо родинної замкнутості, але тільки задля служби суспільству. Суспільство порядних людей задрю береже, щоб та вища, ідейна людина не використала своєї свободи для себе. Суспільство задрю слідує, щоб вона, та ви-

ша людина, провідник — не визнала одного разу себе вільною від того морального закону родини, що обов'язує всіх членів суспільства. Кожен вилам у вірності тому закону вважається компрометацією, дискваліфікацією ідейної людини: політичного, культурно-освітнього, господарського провідника. І це стосується цієї людини-провідника від нижчих аж до найвищих шаблів. Тому англійський король не мусить бути особливим талантом, але мусить бути... порядною людиною. І коли один із здібніших королів у 30-х роках спробував виламатися з-під тиску вузького закону порядної людини, суспільство змусило його самоусунутися з престолу. Тому президентські кандидати в США у своїх передвиборчих поїздках, особливо в центральних і західних штатах, звичайно з'являються на вічах із дружинами й дітьми та прилюдними обіймами й поцілунками демонструють перед народом свою вірність ідеолові порядної людини.

Тільки в двох місцях суспільство толерує вилам із моралі порядної людини. Це найвищі сфери громадсько-політичного і духовно-творчого життя. До героя і до революціонера не стосується закон порядної людини в його повній суворості. *Agna clamant, silent leges.* Коли бряжчить зброя, мовчать закони. І герої, і революціонери стоять перед обличчям смерті, і ця близина, небезпека її — звільняють їх від закону, що обов'язує в нормальній ситуації. [...]

Та порядна людина свідома й самопевна своєї моралі. Вона одверто накидає її, каже співати їй похвальних пісень. Вони досі зворушують нас. Ось у Котляревського: «Де згода в сімействі, де мир і тишина, шасливі там люди, блаженна сторона...». І далеким відгуком із Західної України прийде відповідь Устияновича: «Чи знаєш, брате, де вічні рожі, де безнастанний швіте май, де з небес сходять ангели Божі і насаджаять земний рай? Ось глянє: кімната, в ній мати-голубка і коло неї диточко купка...». І Бог благословляв і жив у тому світі, і церква здавна і до сьогодні є зберігачем і освятителем тієї моралі порядної людини.

Зіткнення індивіда і його серця з тим утвердженням у нашому світі моральним ідеалом порядної людини — це найглибша тема Шевченкових великих поем від «Катерини» через «Наймичку», «Відьму» аж до «Неофігів» і «Марії». На заході України трагічна молодість Франка і його революція є зіткнення із суспільством, що завмерло в тупій владі ідеалу тільки порядної людини, ідеалу, утвердженого й благословлюваного церковною ієрархією.

На переломі сторіч установлюється деяка рівновага. На сході України революційне кініння, революція 1905 року, життєвих наслідків якої не може вбити навіть і століпінська реакція. Деся Українка, Коцюбинський, Винниченко розвивають тісні рамки порядної людини. На заході

духовна революція Івана Франка і його учнів одчиняє вікно у світ, і в запліснявілі кімнати вривається нова думка й нова життєва постава. Стефаник, Черемшина, Мартович, Кобилянська, далі «Молода Муза» — все це своєрідна антитеза філістерства.

Це час рівноваги між суспільством порядної людини й творчим духом. Це ролючий час для оформлення української людини-індивіда. І Бог благословляв не тільки законтенілу тупість у порядку, але й це духовне розбудження в свободі. Благословляв плідність тіла, коли росла й множилася провідна верства; і плідність духу, коли Україна віталася творчістю, що досі є нашою славою. І цьому поколінню припало щастя великого завершення в третій українській державі.

Яка ж дальша історія моральних ідеалів у нашому суспільстві? Мусимо позбутися великого непорозуміння, що просто наикалдяться нам як очевидність, і потім одними повторюється бездумно, другими підтримується недолушно. Цим непорозумінням є погляд, неначе головні окупанти України — Совети й Польща — нищили передовсім українських революціонерів. Такий погляд тільки затемнює дійсний стан. Він передає те, що було за царського режиму, до революції 1917 року. Тоді українська тільки порядна людина жила порівняно в достатку, лиш ідейна людина-організатор, і духовна людина, і, врешті, революціонер були переслідувані. Нова влада Советів скерувала свої удари передовсім на основу української суспільної піраміди, на порядну людину й її мораль. Нищити українське селянство і його родину — це стало головною метою. І аж коли така політика поставила перед державою страшну проблему безбаченків, прийшов зворот. Совети круто повернули до ідеалу порядної людини, але перелицьованої та пристосованої до потреб комуністичної держави, намагачись на місце колишньої порядної людини поставити як основу радянського суспільства червону порядну людину. Все те, що називається соціалістичним реалізмом, що живе в мистецтві соцамовленнями, — це бажання створити літературу, мистецтво, які ідеалізували б ту нову порядну червону людину... Тиск ідеальної ідеології на мистецьку творчість середніх віків навіть порівнювати трудно із тиском радянської системи в її намаганні оформити і утвердити потрібну для себе порядну людину.

І в Західній Україні, що попала під Польщу, виявилася подібна тенденція. Ослабити основу українського суспільства, порядну людину, — це мрія й політичне посягання цього окупанта. Українське суспільство Західної України мало основою селянство, а резервуаром провідної верстви було незалежне колись і порівняно забезпечене свяще-

ництво. Господарська політика Польщі скеровувалась на пауперизацію і узалежнення тих двох основ суспільства. Можна навіть висловитися парадоксально: польська окупація нищила українську порядну людину, і тим стирпала творенню й розмноженню революційної людини. Головним резервом провідної верстви революції були кадри молоді, що їй не давали скінчити середню й вищу школу. А головним резервом масового руху була зубожіла селянська молодь, якої не дорівкували до міста, до ремесла й промислу. В 30-х роках рівновага суспільства захитується. Порядна людина втрачає самопевність супроти революційного, масово-революційного покоління молоді. Порядна людина роздроблюється, але й революція, стаючи модою й самозрозумілістю, а не важким подвигом, роздроблюється також. [...]

III

ЗАБЛУКАНА ТВОРЧИСТЬ

Ерос на службі

...Сходимо до царства, якого брами зачинені для розуму, для його ясних і виразних мислей, але якого «невидні двері відчинить звук, мов ключ, мов ключ чуття несхибний». Сходимо до таємних долин душі, де ще немає ясних форм, «не птах, не квітка, це грає зміст, це грають первні речей і дій, музика суті, дно незглибне» (слова Б.-І. Антонича). Це царство Ероса, царство, що в ньому лампадою не ясні мислі, але релігійні здогади та формотворчі починання мистецтва. Це вихідна точка культури.

Справою духовної культури є встановити порядок у первісній душевній хаосі, надати ясній формі природному стану душі, або кажемо: цілію духовної культури є організувати духовність. Подібно розуміємо слово «культура» і в інших ділянках. Культура поля, культура лісу, саду — все це надання розумного ладу природному буянню різноманітних рослинних родів. Ось агроном: він перемагає чарівну іноді, хаотичну, розгуляну суміш різних родів трав і квіток. Він прокладає рівні, раціональні дороги, а на нивах винолює та нищить усе недочільне, непотрібне, нераціональне, залишаючи тільки бажані роди збіжжя. Ось лісовик: він також прорізує в лісі рівні дороги, означає їх знаками чи написами, розчищує ліс від непотрібної рістни, робить його прозорим, і пісичолове рист тільки вибраних родів дерев. Або садівник: він пірлізує кожному непотрібну гілку, викорчовує некорисні роди, плаєкає тільки добірні овочеві сорти.

Подібне роблять *ділянки духовної культури* з вільним степом душі. Їх перше починання: вони означають окремі пливки і мутні душевні змісти виразнішими знаками-символами. Вони виймають ті змісти з течії й притримують їх у посуді образу або поняття. На прикладах усе це буде ясніше.

Релігійна туга шукає близини Бога. В тій неокресленій тузі людини, що прагне вийти поза себе, поза своє дочасне існування, корені релігійності. Кінєць тієї мандрівки і спокій вона називає Богом. Релігійна притча передає ту тугу образом. Релігійне вчення, релігійні догми схоплюють ту тугу — тугу доторкнутися вічності — в ясній формі. Людина знаходить спокій, скеровуючи свої зори до Бога-Отця, Створителя неба й землі, видимих усіх і невидимих... Жива релігійна душа сповнена свідомістю того, що пізнати Бога неможливо. Тому вона й шукає найбільше неокреслених, неувяних символів: — всевідучості, всюдиприсутності і т. ін. У містиків ця свідомість найсильніша, тому їх символи найменше означені: Бог — це найтемніша з темних ночей або це сліпуче світло... Всі ті символи, аналогії мають одне завдання: — не пізнати, але бодай означити напрям невтищеного пориву душі.

Символом почування, символом емоційної сфери душі, яка є саме тепер предметом наших міркувань, є *мистецький образ* у ширшому того слова значенні, отже не тільки образ малярський, але й поетичний образ, музичний акорд, мелодія. Та перейдім знову до прикладів. Поет описує життя теве розпуття:

*І Саломея! це дитя (дитя!),
А н'є страше, отруєне пиття
І тільки меч та посту накликає.
Душе моя! Тікай на корабель!
Пливи туди, де серед білих скель,
Струнка, мов промінь, чиста Навсікая.*

Ясно, що образи Саломеї й Навсікаї мають тільки символічне значення. Миколі Зеруву не важива історична правда про дочок юдейського й феацького царів. Він вицарює їх, як символи двох життєвих форм: матеріалістичного розкошолоубства, окуплюваного кров'ю, — і поранково невинного життя серед природи. Оце «тікай на корабель» — це той самий емоційний стан, що навіявав іншому постові бажання в тиші «за поплавцем життя несплямленим донести».

Або настрій осіннього дня з холодною прозорістю й тужливими споминами:

*Проса покосено. Спустило тихе поле.
Холодні дні з високою блакиттю.
Не повернуть минулого ніколи:
Воно пройшло, і вже здається миттю.
А скільки мрій було зеленою весною!
Як пілились вони, мов золоті потоки!
Вони спливали, і я один з тобою,
Високе небо — синє і високе.*

«Не повернуть минулого ніколи...». А що ж зробив поет? Те, що — здавалося — пройшло безповоротно, він утвердив своїми словами, і з того часу воно не є тільки миттю, але, навпаки, тривалою дійсністю. Читаючи вірш, ми наново переживаємо і ту осінь, і її високу блакить, що навіяля Максимові Рильському настрої і образи.

Те саме робить кожне мистецтво. Ось трагічна боротьба тваринних мотивів і духу в «Кентавриці» Огюста Родена. Не було на світі кентаврів, але буда й триває боротьба тварини й Божої подоби в людині. Болюче, надвоє — вперд і назад — рване, прекрасне тіло кентавириці — це наочний символ того внутрішнього роздвоєння душі й її стражданя. «Пекельні ворота» — того ж автора. Світ розгулу та пристрастей, а над ним зосереджений, у натузі збагнуги глудз шалу життя — похилений мислитель. [...]

...Вільними метеликами пурхають настрої й почування. Як учений-ентомолог, дослідник комах, так митець схоплює ті розвіїні душевні стани і утверджує їх, неначе шпилькою, — тоном, словом, барвою. Мистецький твір — це габльотка, великий збір таких утверджених образом зворушень, що чекають на своє воскресіння, на нове переживання в душі слухача, читача, глядача. Колиш неопановані, тепер вони в нашій владі. Так, кожен митець це мандрівник, що відкриває нові світи для себе і для нас. Митець це володар у відкритих шойно, темних і незвіданих країнах душі.

*На плесо дня, закінчено, яскраво,
Відбивши те, що проминає в нас,
Мов рій хмарин, що мчить крізь блакитняву
І губиться під подивом нараз,
— Те, що лише влотоване в опрауе
Суворих стрф, перемаєє час
Прозорістю холодного спокою,
Підводячись над змінністю земною.*

(С. Гординський. «Сновидів».)

По суті, те саме твориться на теренах науки, тільки в

зовсім іншій сфері. Мистецтво давало вираз почуванням переживанням, як радість, смуток, туга, кохання, розлука і т. ін. Наука скеровує свою увагу на смислові, відчувальні дані про зовнішній світ. Вихідною точкою науки є те, що бачимо, чуємо, чого доторкаємося. Знаряддям мистецтва був образ (музичний, словесний, пластичний); *знаряддям науки є поняття*. Знову спробуємо наблизити це до розуміння за допомогою конкретного прикладу. Ходимо в світлі сонця й електричних ламп. Наука описує і одне, і друге тими самими рівняннями Максвела. А тепер порівняймо цю роботу з тим, що діється в мистецтві. Поетка ходила в тіні смутку і те переживання описала образом: «Не дивись, не дивись на березу плакучу...». Після цього техніка (письмо, друк) передала нам ті слова і, читаючи їх, ми серцем повторюємо смуток, що дав поштовх Лесі Українці до створення того вірша. Коло замикається. Але так і в популярному науковому прикладі. На основі згаданих уже Максвелових математичних формул електротехніка буде споруди, приладдя. І ми тепер, потиснувши гудзик електричного дроту, маємо світло і тепло в кімнатах. Спочатку було смислове відчування світла. Потім учений схопив його математичною формулою, техник збудував відповідні споруди, а ми повторюємо за їх допомогою те смислове відчування світла, що його досліджував учений. Там, у мистецтві, було: почування смутку, потім образ плакучої безрези в уяві поетки, той образ зафіксований технікою, і знову відтворений смуток у читача. Тут, у науці, було світло, потім його науковий аналіз, що став підставою техніки, і знову світло. Коло так само замкнуге! І як там, у мистецтві, так і тут, у науці: йдеться про опанування, про поширення влади людини. Тільки що наука й техніка здобувають владу над зовнішнім світом, тоді як мистецтво здобуває владу над внутрішнім світом почувань. Культура — це опанування духу й світу!*

Отже, означивши і так закріпивши відповідними знаками різні душевні змісти, окремі ділянки духовної культури (релігія, мистецтво, наука) зв'язують свої образи й поняття в більші цілості: в релігійні та філософські системи, мистецькі й наукові твори. В них переживання, утверджені образом або поняттям, дістають уже якесь окреслене місце серед інших переживань і подій або — якесь оцінку. Так постають упорядковані світи, ідеальні людські типи, ясно зарисовані форми життя, як зразки національних характерів або як відзеркалення якоїсь епохи. Неоформлені душі, зустрічаючись із такими творами, переживають їх, пере-

* Ці проблеми докладніше розроблені в книжці автора «Філософія» (Львів, 1934; с. 80—108. — Прим. М. Ш.)

ймають або відкидають їхній порядок мислей і почувань, приймають і наслідують або відкидають ті типи, ті форми, ті зразки. Такі молоді, чи неформлені душі формуються під впливом зразків, перетворюються на образ і подобу зразків, скристалізованих у духовній культурі. Після цього парадоксальна на перший погляд, думка Оск. Уайльда стає зовсім правдоподібною: не мистецтво наслідує природу, але, навпаки, природа наслідує мистецтво! Коли йдеться про людський світ, то є багато слухності в шій думі!

Для свідомості народу завжди велике значення має жива релігійність і заспокоєння, що вона дає. Але для сучасних інтелектуальних і так само політично активних шарів, отже для свідомості провідної меншості, особливо важливі *світогляд* і *мистецтво*. Перший встановлює порядок ідей, порядок мислей. Друга, мистецька, ділянка організує почування людини. Кризь призму світогляду людина розуміє світ і події в ньому, себто світогляд дає людині поставу стосовно різних явищ і *розумову* оцінку тих явищ. [...]

...Це демон вічної туги й пориву, бож ясих мислей і демон кохання. І його, того демона, сковано в наших душах і крила йому спутано. Ми говоримо про волю, міємо про неї і боремося за неї, а в душі нашій тюрма! Наш великий скарб всередині — в'язень! Тож розкувати Ероса — це наш перший визвольний фронт! Фронт, долею доручений нам, українським людям у вільному світі. Розкувати Ероса, щоб тоді могли отворитися дороги нашої творчості і дороги української вільної й щасливої людини!

IV

ТУГА ЗА ЛЮДИНОЮ І ЩАСТЯМ

За нами мандрівки по темних гаях духу та по топтаних майданах життя. І куди завели нас наші дороги? Коли поглянути назад, неначе золотий копій із-під коліс, в уяві й пам'яті носяться тільки окремі думки, окремі образи, неначе перебачені й пережиті душею як цілість. Здається: «порвалася пряжа, згубилися кінці»... Але окремі мислі не дають спокою. Чи то ж потрібні вони в житті, і так переповненому журбою й болем? Душа знову повертається до питання, що ним почали ми наші прогулянки. [...]

Коли від внутрішнього духовного розкладу і від ударів пелопонеської війни валилися перша грецька імперія Афін, тоді саме прозвучало сократівське гасло повернення до душі, до самопізнання. І на цій свіжій підвалині звелися вгору нові імперії духу в філософських системах Платона, Арістотеля, стоїків, епікурейців, новоплатоніків, що

ще впродовж тисячі років після злочасної пелопонеської війни давали порядок і заспокоєння грецьким душам.

Коли завалився органічний лад і світ тримався вже тільки механічною силою римських кесарів, тоді асяяла людей божественна проповідь про царство небесне всередині нас. Духовність нових часів має на порозі Декартової заклик до утвердження в самопізнанні. І в наші часи кризи ми є свідками, як відступають на дальший план проблеми, що досі стояли в осередку світоглядних шукань, отже, проблеми астрономії, фізики, біології, а в осередку сучасного мислення з'являються проблеми історії, соціології, етики — коротко, проблеми людини. Бо неможливо людині й суспільству в кризі жити тільки зовнішнім світом, жити в об'єкті!

Тож хай і рветься пряжа наших шукань, ми спокійно підніматимемо згублені кінці і в'язатимемо їх у дальші роздуми про сучасну кризу української душі, виразним знаком якої є саме загублена українська людина.

Неначе коштовні вази, формувалися й різбилися в наших душах системи світогляду, морального порядку життя, ієрархії цінностей і система опанованих і упорядкованих мистецтвом почувань. І ми бачили, як одна по одній розбивалися ті вази, і ми ходимо сьогодні по їх череп'ї, раяючи босі ноги. А наша уява намагається відтворити з фрагментів їх колишню цілість.

На початку нашого сторіччя в осередку мислі й зусилля стояла ідея *свободи*. Вона була в нас тим, чим у царстві Платонових ідей — добро. Вона була сонцем у системі ідей. І душі, й суспільство тужили за участю в тій ідеї. Бути вільним духом стало прагненням освічених людей. Створити суспільство вільних духом, утверджене вільною, самостійною державою, було далекою метою громадсько-політичних прямивань. Подвигами духу, політичною і, врешті, військовою й революційною боротьбою — український вільний дух досяг своєї цілі. Він створив державні рамки для свого вільного суспільства і назвав їх Українською Народною Республікою.

Причини могли бути й були різні. Одне певне: український вільний дух не мав сили, щоб утримати державу. Тоді в осередок мислення й діяння виийшла ідея *сили, сильної людини*. Вона не вбила, але затінила ідею свободи. Ми стежили за розгортанням тієї ідеї в двох головних варіантах. Один — соціологічний, що шукав сили й сильної людини в оперті то на хліборобський, то на пролетарський клас. І другий — психологічний, що сподівався знайти силу не в розумі, інтелекті, а в ірраціональних верствах душі, головно — в її ірраціональній волі.

В 30-ті роки всі чотири розщеплення українського духу

підвivalили зовнішніми, роз'їдалися внутрішніми причинами. Хліборобський клас у своїх поміщичих верхах вимер або був знищений соціальною революцією. Селянство на сході загнане в колгоспи; на заході — ожебрачене польською господарською політикою. Речники української сильної людини, оперті на пролетаріат, згинувu в зіткненні з московською сильною людиною. Іраціональний волюнтаризм топився в мрях і декламаціях про силу. Подібного й вільний дух у своїх виявах шораз глибше поринав у безпринципну софістику розумових іграшок.

Так увійшли ми в другу війну та в «скитальство». І досі живемо в тіні сумної спадщини. Навіть суперечки й розколи останніх днів носять на собі виразні знаки духовної неплідності. Розсварені групи — коли дивитися на ідеологічні заяви — борються за різні фрагменти й комбінації тез, відоміх із 20-х і 30-х років.

Подібно і в порядку життя, в етосі. На початку сторіччя піраміда цінностей, і з нею піраміда життя, стояли на широкій базі того, що називали ми, йдучи за прийнятим звичаєм, порядною людиною. Вище тієї бази підводилося склепіння будови: ідейна людина, суспільний чи політичний провідник. Це була статична сторона суспільства. Її врівноважувала динаміка нечисленних, але якостево найцінніших одиниць, що їх, знову йдучи за мовою життя, — називали ми героями, революціонерами, талантами, залежно від ділянки, в якій вони діяли, — і рідко коли, і то звичайно тільки в однині, вживали ми слова «геній», «геніальний».

Доба між війнами захитала рівновагу, і в «скитальство» вийшли ми з пірамідою, обернутою горі дном. «Герої», «революцнери», навіть «генії» стали масовим явищем, чимсь самозрозумілим, навіть обов'язковим, тоді як порядна людина, колись горда й самопевна, ховалася в за́тках. [...]

Ми опинилися в тому суспільстві, але маємо ще й свій український світ і своє українське суспільство. Може, прилянемося до нього з поглядю людини й її щастя. «Людино, вмій дивитись на людей!» — каже поет. Подивимося на цей наш світ, світ наших установ, товариств, найперше в статичному стані. Увидімо в залу перед якоюс маніфестацією. Притемнене світло, не видно окремих облич, тільки одна велика й безлика маса, тисячнє «ми-ми». На сцену падає світло рефлектора і в ньому з'являється промовць: окрема людина, «я» серед моря збірноти. Чекаємо його власного, окремого, окремою душею знайденого слова. І жаж! Людина, оте окреме «я» розсилає перед столиком «ми» позбирані черепки розбитих духовних ваз, склеює їх до купи, в різних комбінаціях, — склеює до речі й не

до речі, і ту суміш фраз-черепків подає «ми-мам» до вірування. Коли «ми-ми» починають дримати, тоді людина в світлі кидає кілька голосніших ключів, і «люди-ми» плескають, радіючи, що оплески перервали бойду на хвилину їх нудьгу. Немає людини. Є «ми-ми» — і в залі, і на сцені! Її «величність» маса!

А тепер те саме суспільство в динамічному стані, в рухові. Воно поділяється на партії, групи, кліки різного роду: громадські, політичні, культурницькі, господарські. Кожна група чи партія має свої організаційні автобуси, керовані своїми «...івцями». Як там на гайвях, так і на наших вузьких доріжках правило: мчати! І тут одні керують, інші нудьгують. Тож мчати! Не дати себе випередити! Зробити найбільше шуму, найбільше руху! Чи все це має якийсь зміст, якийсь глузд — немає часу питати! Бистра їзда і клеїт коліс не дають людям опритомніти, усвідомити собі безцільність погоні, і не дають знеохоченим вискокити з воза, або гірше — пересісти на інший віз. Тож гнати, перегнати, переключити!

Так мчать наші політичні, культурні, господарські автобуси по вибоїстих наших дорогах. Аж якийсь удар зупиняє шалений біг. Кілька автобусів зіткнулося. Катастрофа: розкол, скандал. Нарешті! Люди прокидаються з дримоти, преса, віча роздзвонюються, як великодні дзвони. Поки не розмозжуються склеблені авта, не втихомиряться штовхання, щоб... знову починати біг і погоню! І хочеться стати поперек дороги й, простерши руки, спинити біг і гукнути:

— Брати наші «...івці», куди мчите? Яка ціль, розумна ціль вашого поспіху? Зупиніться на мить, подумайте спокійно!

А то за шумом ваших перегонів навіть не знати-мете, що колесами ваших організаційних автобусів розчавлює людину, що ще, може, живе в вас! [...]

Тож, може, справді вітати тобі, людино, з тієї самотності в тихі альтанки особистого щастя? І тут воно непевне. Козак від'їжджає, дівчинонька плаче: чи довго він зберігає її образ і чи довго вона ховає, як дорогоцінну пам'ятку, синю чічку, що він дав їй на прощання? Не знати! Але здавна і до сьогодні там людина шукала сповнення мрій про щастя. Це ж не тільки в сучасній психології, про що перед хвилиною була мова, взаємним статей визначаються основним чинником життя й культури. Це не, як іноді кажуть, свіжа вигадка наших заблуканих часів...

МЕТАФІЗИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ УТОПІЗМУ

Світлий пам'яті
незабутнього П. І. Новгородцева

«Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога»

I

Думки й оцінки кожного з нас пов'язані між собою якоюсь круговою порукою, і немає тому в людських світоглядах мозаїчної, зовнішньої, «випадкової» співприставленості, незв'язної рядопокладеності частин. Завжди цілісне світоглядне сповідання людини. Все в ньому вибивається з єдиного джерела, все тяжіє до єдиного осереддя. Все тут зрештою, все взаємообумовлено — кожний елемент визначається обрамлюючим його цілим і, навпаки, віддзеркале-

Флоровський Г. В. (1893—1979) — російський та український філософ, історик культури і церкви, візантолог.

Народився в сім'ї ректора Одеської духовної семінарії. Вищу освіту здобув на історико-філологічному факультеті Одеського університету, по закінченні якого в 1920 р. був обраний приват-доцентом. Цього ж року виїхав за кордон, де до 1926 р. жив у Празі. В 1926 р. переїхав до Парижа. Тут він зайняв посаду професора, а потім кафедру патрології Богословського православного інституту, на яку претендував й інший протодієєпископ російського духовного ренесансу Л. Карсавін. Однак Карсавін переважно займався дослідженням італійських та французьких ересей і не мав богословських праць, тому перевага була надана Г. Флоровському. В 1932 р. він був рукопокладеним у сан священника. Другу світову війну протодієєпископ Георгій пережив у Югославії, після війни повернувся до педагогічної діяльності в Богословському інституті. В 1948 році, після переїзду до США, став професором і деканом Св.-Володимирської духовної академії в Нью-Йорку. Впродовж багатьох років читав також у провідних університетах — Гарвардському, Принстонському. Як православний богослов і церковний діяч Г. Флоровський брав активну участь в екуменістичному русі, був членом виконавчого комітету Всесвітньої ради церков. Автор праць «*Человеческая и божественная мудрость*», «*Восточные Отцы Четвертого Века*», «*Византийские отцы*», «*Пути русского православия*», значної кількості статей наукового і полемічного характеру, присвячених проблемам богослов'я, історії культури та філософії. Досить ґрунтовно ним проаналізовані метафізичні передумови утопізму. Останнє знайшло свою інтерпретацію в праці «*Византизм и западное христианство*». Працю написано 1926 р. і опубліковано у паризькому журналі «Путь» (1926, № 4). Сьогодні ми маємо кілька її видань. Український переклад зроблено за публікацією в журналі «Вопросы философии» (1990. — № 10). Подається з незначним скороченням.

Публікація Ів. Огородника.

но ніби співприсутній всюди і в усьому. Ось чому до світоглядів цілком можна застосувати метод ідеальної реконструкції цілого за частинами. В кожному окремому елементі сукупно відображається вміщене в ньому його органічне ціле, і характер кожного елемента визначається своєрідністю і складом єдності, що обіймає і оформлює його, всередині якої він займає своє, внутрішньо обґрунтоване місце. В кожному окремому судженні і думці розкривається *вся* людина, її загальне світовідчуття, її своєрідне *бачення світу*. «Як у росинці ледь помітній весь сонця лик ти впізнаєш, так поспіль в тайні заповітній *світбудову всю* найдеш...». І навпаки, саме на підставі цієї внутрішньої зібраності й організованості світоглядів необхідно передбачати, антиципувати образ цілого, відчуті і розпізнати єднальне начало, для того щоб оволодіти і кожним окремих судженням, кожною окремою думкою в її неушкодженій повноті, в її конкретній неповторності.

За всякою мисленною побудовою відчувається її творець і носій — жива і сповнена шукань людська особистість. І в певному розумінні всякий світогляд є автобіографічна повість, оповідь і звіт про побачене і почуте — опис пережитого досвіду. Але було б помилково розуміти цей досвід психологічно і суб'єктивно. Досвід є реальне предметне доторкання, «виходження із себе», зустріч, спілкування і співжиття з «іншими», з «не-я». Пізнання як досвід є суб'єкт-об'єктне відношення, — воно суттєво двоїсте, і тому — *гетерономне*. Людина не «будує», не «породжує», не «закладає» свій світ, — вона *його знаходить*. Світ *дається*, відкривається суб'єкту, який пізнає. Але дається він не з однозначною, примусовою, поневолювальною «необхідністю». Ми маємо немовби відгукуватися на предметні поклики, і в тому, що відкривається, творчо і відповідально розбиратися, здійснювати *відбір*. У цьому одвічному вольово вибранні ми не обмежені безвиженими ні нашим вродженим характером, ні устаткованими нахилами, ані життєвими обставинами. В цьому основному самовизначенні — метафізичний корінь особистості, живе осереддя її буття. Адже людина живе не в усамітненні, не в монадичному затворі, і не із самої себе черпає для життя сили. Вона утверджується в «іншому», і, як дотепно висловився Волод. Соловйов, «всяка істина є те, що вона любить». У будові і складі обраного предметного світу й полягає остання підвалина внутрішнього устрою відповідного світоглядного сповідання. Це — стільки автопортрет чи оповідь про самого себе, скільки опис вподобаних людиною скарбів, сприйнятих, перетворених нею і «засвоєних». І, всупереч відомому фіхтєвському афоризму, можна сказати, що не людина визначає філософію, а філософія — людину: хто

яка людина залежить від того, який світ вона вибрала для свого проживання, що подобає людині найбільше, у що загублена, чим живе і рухається її душа. [...]

Тут ми торкаємося центральної теоретико-пізнавальної апорії. Адже *всякий досвід* — предметний, навіть тоді, коли ми впадаємо в галюцинацію і віддаємося на волю недисциплінованої гри своїх власних мрійливих марень. У порядку причинно-наслідковому, як спрочинення і «афекції» всяке судження «обгрунтоване». І якби значущість і достоїнство пізнавальних актів залежали тільки від їх «об'єктивності», то пізнання у власному розумінні слова не було б зовсім можливим. Тоді не було б чіткої і твердої межі між «істинним» і «хибним». І абсолютно так само пізнання, як «пошук істини», було б неможливим, якби сам предметний світ був однорідним, суцільним, «єдиносутнім», рівночасним і рівнозначним в усіх своїх частинах. У цьому разі пізнання виявилось б «по той бік добра і зла». В ньому могли б бути градації за обсягом, за повнотою, «за ясністю та чіткістю», але не за цінністю, не за достоїнством. У зрівняльному об'єктивізмі криється спокуслива нігілістична отрута — отрута натуралістичного фактопоклонства. Як влучно висловився Джебберті, філософія, яка виходила б з чистого факту, взагалі ніколи не прийшла б до *істини*. Самої лиш «об'єктивності» замало. Мало й недостатньо виключити з картини світу «суб'єктивні» домішки і прикрасення, — мало привести її у вдображалу відповідність з якоюсь предметністю взагалі. Адже не предметний досвід як *такій*, а лише визначене ояскіненний предметний досвід, *досвід Істини*, розкриває та обгрунтовує пізнавальну істинність. *Різне може виявитися і відкриватися людині*. Індивідуальні погляди можуть відрізнятися не тільки широтою охоплення, не тільки глибиною проникнення, — за відмінністю емпіричних об'єктів пізнавальної уваги стоїть ще й якісна різноманітність, *різно-природність*, різночасність *метафізичних* об'єктів, різночасність множинних планів буття. Можна «зустрітися» з Істиною, але можна і *не зустрітися*, — і більш того, можна зустрітися і не з Істиною. В цьому — «умова можливості пізнання» як живої метафізичної події, сповненої *сенсу*. І тільки за цієї умови пізнавальні «так» і «ні» набувають характеру незвідної протилежності.

Кажучи словами «Вчення дванадцяти апостолів», «*є два шляхи, один — шлях життя, другий — шлях смерті. І різниця між ними велика...*». *Є онтологічна різnorodність* типів досвіду, — досвід буває *різнопредметний*, а тому бувають *різноїсінні* світогляди. *Реальна* відмінність істинного і хибного є основна метафізична передумова можливості істинного пізнання. *Є предметність* блага, а є предметність зла.

Є досвід Істини, і є примарний і пустий *досвід лжі*. Перехід від хибного погляду до істини є перехід не тільки від «суб'єктивності» до «об'єктивності», але передусім — від злої предметності до предметності благої, а — через це — і від злої «суб'єктивності» до «суб'єктивності» благої. Є досвід «світу цього», досвід плоти і крові, — і є досвід благодатний, досвід «у Дусі». І перехід від першого до другого здійснюється тільки через подвиг, в новому народженні — «водою і Духом», у вогняному хрещенні, в метафізичному, ноуменальному *перетворенні особистості*. Змінюється *предмет споглядання* — онтологічно змінюється при цьому і для цього і сама особистість, яка пізнає. Адже з якогось погляду, справді, «подібне пізнається подібним». І для споглядання *Істини* сам суб'єкт, який пізнає, має стати й бути «істинним». На місце речей видимих і неістинних стають Тайни Царства, але для цього і той, хто пізнає, має стати «сином чертогу шлюбного». Мусить померти мудрування плоти. Тоді видимо — як перекладається порямок «природи» в порядок «благодати». Відбувається метафізичний стрибок і розрив. І найбільший з народжених жінками менший від найменшого в Царстві Небесному...

Є *два* типи світоглядів. І з огляду на внутрішню злагодженість та збулованість світу думки немає й не може бути поглядів та уявлень байдужих, ніяких *adiaphora*! В кожному пізнавальному акті ми або збираємо, або розтрачуємо, і той, хто не збирає — розтрачує. Потрібно розрізняти «природну», органічну оформленість, якій однаково підлядає все, і потворне, і прекрасне, і істинне, і хибне, — і оформленість ціннісну. Природно співприналежність і рівновага частин у всякому світогляді ще не є запорукою змістовної спроможності. І так часто зустрічаються зяючі логічні розриви і провали в творіннях, які, здавалося б, вирізнені з моноліту. Причину таких пізнавальних невдач слід шукати не тільки у невмінні або нездатності бути «слідовими». Вона вкорінена глибше, і призводиться, врешті-решт, до об'єктивної *неспроможності* бути «вірним собі», — інакше кажучи, до прихованої роздвоєності та розколотості вихідного бачення. Суперечності світогляду визначаються предметним розладом. Вибраний для опису світ виявляється «царством, що розпалося», і опис його має неминуче розсіпатися у суперечностях. Глухі кути світогляду зумовлюються *безвихіддю* досвіду, безвихіддю самого *предмета*. Є потойбічне, є «світ інший», світ цінностей і святинь, водночас і віддалений і близький. Небеса знижуються до землі у відповідь на горні злеті людського духу. І в цих зустрічах з горнім світом — справдженнє пізнання. А в замиканні «сства» в самому собі, в своїй «посейбічності» криється корінь розпаду і хибного розуміння. Хто

не підіймається в пізнанні — не залишається нерухомим, — він падає... «Бо кожному, хто має, додається і примножить-ся, а в того, хто не має, відніметься й те, що має!».

Пізнання як історична справа, що витворюється спільними і поєднаними зусиллями поколінь, які змінюються і чергуються, є подвиг. Це — трагічна боротьба за *досвід*, за *правильний досвід*, за «*досвід Істини*». А світогляди не вдовжуються в одну і єдину еволюційну лінію. Вони мають поліфліетичну природу. *Два досвіди — різно-предметних і різно-чесних — борються в історії*. І до дня судного пшениця і плевели ростуть упереміш. Історія думки є героїчне шукання, подвиг вільного і пристрасного викоринювання гріха, покаяний подвиг входження людства «в розум Неприступної Слави» Божої, в «розум Істини». Всі хибні діяння, прогріхи та помилки в остаточному підсумку зводяться до певної первісної і корінної спокуси, до певного породного гріха, — в їх основі завжди лежить певний *хибний досвід*, хибна віра, хибний шлях... В онтологічній сутності своєї історія є *історія християнства — історія Спокутування*. Долі світу до Христа в цілому це — певне єдине праeparatio evangelica². Долі світу post Christum natum³ — долі Церкви, історична *справа* християнства. Незворотний і метафізично одиничний історичний процес. В історії «щось здійснюється». І в цілому вона прагне і тяжіє до якоїсь межі і справдження... Ї бувають епохи немовби граничного стоншування емпірії, коли мало не кожному з очевидністю стає видима ця прихована, глибинна метафізична боротьба. З хворобливою гостротою оголюється тоді первісна релігійна олжа. Які б не були найближчі та емпіричні приводи і причини сучасних потрясінь, надто ясно, що в них лежить і в них розкривається саме ця первісна олжа. Ї потрібно відчутти, розпізнати і відкинути. Від гуркоту вселенської бурі негоже передчасно і легкодухо впадати в апокаліптичний транс. Це — ще не останні часи. Метафізична буря лютеє справіку, і чутилий слух в усі часи і строки чує її і кризь завісу благополучності. Хронологічний кінець не цікавий для глибокого духу. Чи близька парусія, чи ще багатьом поколінням земним доведеться змінювати одне одного до живих, — і в першу, і в одинадцять годину залишається при однаковій силі вічний заповіт «випробування духу» і вічна, непозбутна туга.

II

Незабутній П. І. Новгородцев намалював недавно яскраву картину кризи всього сучасного суспільного світогляду, краю «утопії земного раю». В процесі випробування часом розкрилась немислимість і нездійсненність такого

життєвого устрою, за якого було б назавжди і повністю усунуте джерело зіпсуття і недосконалості. А в це вірили з усім запалом і завзяттям змученої і сповненої пошуків душі. І ось розвалюється шла система життя, цілий духовний устрій. Немовби руйнується і переборюється сам утопічний дух. У цій проникливій характеристиці і діагнозі не можна з одним погодитися, з надією, що нинішній крах суспільного утопізму є крах останній і остаточний. Лише симптом і ніби верхній шар цілого і цілісного світогляду, закономірний висновок з певних світоглядних передумов, не зробити якого не можна без непослідовності. І потрібно побачити з граничною проникливістю, що до нестримних утопічних сподівань веде зовсім не тільки невгамована фантазія окремих безвідповідальних фанатиків, але й якась фатальна послідовність найтверезішої думки, якщо вже нею прийняті певні основоположення, якщо вже вона спирається на певний досвід. Утопічних висновків *видає* з невідхильністю якась одвічна аксіома. Адже не випадково в утопізм упиралась до-своєму і середньовічна католицька думка, і філософія Нового часу, що омраняли-ся, — і епоха Просвітництва, і епоха «історичної реакції», і сучасний богородерний соціалізм. Всюди тут відкривається якась прихована ідея. І тільки в ній розгадка утопізму. Вона ще не тільки не переборена, але й не розпізнана. Поки що ми спостерігаємо лише спад утопічних *настроїв*, певною мірою відплив зневірення після нестримного оптимістичного екстезу.

Отрута залишається в крові. І поки не переборені інтимні передумови утопічного досвіду, немає підстав для необачних сподівань, що не станеться нових пароксизмів. Навпаки, в самому переживанні кризи і краху надто багато ще утопічних звичок і рис... І недаремно Волод. Солов'йов у прозорливому передчутті зображав Антихриста як найбільшого і запозятого утопіста⁴.... Утопізм є постійна і нездоланна спокуса людської думки, її негативний полюс, заряджений величезною, хоча й отруйливою енергією.

Утопізм — це складна, багатоперехова духовна споруда. У лаконічне односкладове визначення не втиснути його сутності. Доводиться шар за шарами розкривати його аксіоматичний фонд, не завжди ясно і чітко усвідомлюваний. І починати доводитися з найповерховішого шару — із суспільного утопізму. Під цим іменем ми розуміємо *всюку* віру в можливість *останніх слів*, у можливість іманентного історичного успіху, остаточного, найбільшого, хай там і лише часткового, але такого, який би не потребував й не припускав дальших змін у кращій бік. Тут характерна саме ця віра в можливість кінцевого здійснення *в рамках ієтопії*. Байдуже, куди в часі відноситься реальне справ-

дження цього без вад суспільного ладу, — в незворотнє минуле, у віддалене чи вже наближене майбутнє, чи то воно визнається вже досягнутим у сучасності. Байдуже й те, як мисляться конкретні риси такого ідеального ладу і з якими історичними чинниками пов'язується його здійснення. Вирішальне значення належить тут самій формальній вірі у *здійснимість* зведеного града, в емпіричну досяжність «довершеності» в соціальному будівництві, тобто такого стану, який виключає не тільки потребу, але й саму можливість покращання. Ця віра містить у собі припущення, що з часом можливе повне зникнення протилежності «належного» і «дійсного» і тим самим усунення категорії *завдання*. Інакше кажучи, це — утвердження можливості «ідеалу» як частини емпіричної дійсності, як об'єктивно-даного середовища, як стану і явища природного, історичного світу. Це можна назвати *етичним натуралізмом*, це принципове *привіювання цінності і факту*. Ідеал є тут «майбутній факт», поки що вгадуваний і передбачуваний уявою, але такий, що протиставляється не голій даності, не «байдужій природі», а лише нинішньому, «дійсному стану речей», і лежить з ним у тій самій площині історичної емпірії. І оскільки хронологія стає в певному розумінні оціночною міркою: те краще, що попереду... Натуралізм не долається і тоді, коли «ідеал» виноситься за межі історії, проте зберігає при цьому значення хоча у цілому і ніколи нездійсненого, та все ж завжди і безперервно зростаючоздійсненого зразка. При цьому залишається ототожнення хронологічної послідовності та оціночної ієрархії — кожний *пізніший історичний* рівень лише завдяки цьому хронологічному міркуванню визнається за рівень *вищий*. Тут залишається усуремління в марну нескінченність природного часу. Можна назвати це навіть потенційованим хіліазмом, бо тут абсолютизується не тільки одна певна заповітна епоха, але й весь історичний процес, — і до того ж не лише з огляду на його телеологічну злагодиженість, не лише як засіб, але й з огляду відносної бездоганності кожного етапу на його місці. Так «виправдовується» і приймається все те, що відбувається, приймається підсвідомо й безозібно. Тут зовсім виключається і випадає сама категорія «цінності» як само-значущого начала.

Однак є своя потаємна правда в цій «натуралізації» цінностей. За перетворенням категоричного імперативу в історичне передбачення ховається невизрашний, але правдивий інстинкт вольового, дієвого етосу. Тут жевріючим світлом пробивається правильна думка про граничну дівість добра як *сили*. Етичний натуралізм хоче бути *етикою волі*, а не тільки ресстраційною *етикою оцінки*. Він прагне про втілення довершеності, переборює таким чином відчужений

моралізм етики формального обов'язку. І не в цьому його хибність. Хибність етичного натуралізму полягає в тому, що «ідеальна дійсність» (або «дійсність ідеалу») привіюється і підпорядковується «природній» дійсності в межах одного й того ж плоского плану емпіричного буття. Немає відчуття, що втілений ідеал сповіляє би що дійсність, генераційно «скасував» би її... Навпаки, в утопічних мареннях ідеальне життя уявляється *суто об'єктивно*, речовинно, предметно, — як певний новий і особливий *порядок* або *лад*, який майбутню людину почне охоплювати настільки ж ззовні, примусово і невідпоро, як нині — лад неадекватний. «Ідеальний лад» розуміється як один із багатьох різновидів можливого емпіричного ладу. Звідси й випливає своєрідна віра в незалежний і самодостатній характер соціальних форм, віра в *заклади*, — те, що можна назвати «*інституціоналізмом*». Усю увагу зосереджено на організаційному типі, і йому саме й приписується *самодостатнє* значення, абстрагуючись від того, *які* в цих межах житимуть люди і чим надихатиметься їхня творча діяльність. Певним чином побудованому закладу, *як такому*, тут приписується й безумовне достоїнство, і непомилність діянь на підставі самого свого складу. І через те в тому чи іншому розумінні такий ідеальний лад або побут піднімається над етичною сферою, вилучається з етичного обговорення, перетворюється в над-етичну силу, *якій* має бути «все дозволено». Йому надається право морального законодавства, свого роду *морально-метафізичний суверенітет*. Цей неперебутній культ «обожненої» організації з якоюсь невідхильною послідовністю випливає з ідеології суспільного утопізму, і ми зустрічаємося з ним навіть тоді, коли, здавалось би, йому мала б завадити анархічна тенденція того чи іншого мислителя. І не випадково, напр., Прудон закінчує свою ідеологічну еволюцію, за влучним виразом Герцена, «каторжною родинною» і «мандаринською ієрархією». Якщо можлива така форма побуту, *яка* є добро (благо) *сама по собі*, то тим самим вона є добро (благо) *першине*, і, отже, підлягає здійсненню щоб там не сталося. Вона підлягає «втисканню» людям, — звідси диктаторський і деспотичний пафос, пафос *насилого дарування «щасття»*. Ця парадоксальна ідея тісно пов'язана із «справдженням» ідеалу.

Утопічною волею рухає постулат *цілковитої раціоналізації суспільного життя*, що застосовується двояко: de lege lata і de lege farenada⁵. З одного боку, всякий порядок, що існує, вся повнота суспільних відносин апріорно визнаються доступними свого роду вичерпній «кодифікації», охопленню формулами всеохопного узагальнення. Між кодексом і життям ставиться без застережень знак рівно-

сті. І тому, з другого боку, раціоналізацію дозволено присутити і щодо шілепокладання: можливим видається *передбачення немовби конституції зрядчого ідеального суспільства*, і до того ж з усіма її казусами і подробицями. Смак і прагнення до дріб'язкової регламентації надзвичайно показові для найрізноманітніших напрямків утопічної думки. Слід підкреслити, «конституція» вибудовується саме як визначальний опис «ідеального ладу». Думка вгадує наперед «ідеальний предмет» у пориві конструктивного уявлення, і тут *передбачуване* і *передвираховане все*. І все, що тут прозирається і передбачається як риси і деталі «досконалого» предмета, — чудове. Звідси пафос авторитарних жестів, пафос декретування нормальних форм. Можна і потрібно нову, правильну конституцію *проголосити* позитивним правом, і тим самим вже перетворення суспільства здійснилося. Вся «решта» виникає сама собою, як похідне. Так абстрактні схеми заступають конкретну дійсність і видаються утопісту «реальнішими», ніж дійсний світ.

Утопічні ідеали завжди мають абстрактний характер. Як би вони не були пов'язані з історичними і життєвими враженнями, відображення яких майже завжди неважко в них розпізнати, будуються вони силою абстракції. І логічні виправдання для них утопісти шукають не в конкретному живому досвіді, а в одноманітних нормах «розуму» або «природи», в «природному» праві. Тут, звичайно, невідразно проявляється правильна свідомість безумовної категоричності оціночних норм, викривлена однак їх гіпостазуванням, відривом від живої моральної свідомості, в якій вони лише й наповнюються сенсом. Саме з цим пов'язується їх зрівняльна суспільність. Ідеальний стан, як стан завершеної повноти досконалості (як «те, краще чого нічого бути не може»), за призначенням своїм повинен бути *одичинним* «предметом». Уречевлення категоричного імперативу приводить до ідеї *одичинного, найдосконалішого суспільного ладу, однаково й нехвибно «нормального» (придатного) для будь-якого суспільства і народу, однаково благодотворного в усі часи*. Це — свого роду «нормальний стандарт» людських суспільств, який одностанно виводиться із незмінного та історичною розмаїттю умов незмінюваного «ества» чи «природи» людини як такої, як «родової сутності». Ось чому утопічному світогляду завжди властивий певний антиісторичний ухил, який лише маскується, але не долається визнанням різноманітності *зростання* різних суспільств. Припускається все ж, що всі вони проходять *ті ж самі* стадії чи фази росту, що всі вони належать до одного й того ембріологічного типу. І, отже, кінець кінцем усі суспільства вирівнюються у своєму розвитку, і тоді услаяться однорідний лад, властивий зрілому людському

еству як такому. Відхилення від єдиного нормального типу розвитку виводить народ за межі історії, прирікає його на «не-історичну» долю. І в остаточному підсумку думка впирається у мрію або про багатоскладну систему однорідних осередків, про систему «асоціацій», або про єдину світову «імперію».

Втіленням певного однорідного, «розумного» і «природного» ладу вирішиться шукання суспільного «ідеалу». Здійсниться *ідеальне суспільство*. Належне і дійсне зрівняються і ототожняться назавжди. Так розкривається за суспільним утопізмом особлива утопічна філософія історії, яка обгрунтовує його і підпірає. Надія, що колись — може бути, вже скоро — «зійде зоря принадливого щастя», і зійде вона *раз і назавжди*, і до того ж в «загальнолюдському» чи «планетарному» розмахові, — ця надія прищеплюється і підтримується своєрідним розумінням та витлумаченням сенсу і характеру історичного процесу.

До цього наступного ярусу утопічного світогляду тепер ми і перейдемо.

III

Суспільний утопізм є вираженням віри у *завершимість, у кінець прогресу*. Слід підкреслити: кінець саме *прогресу*, а не історичного процесу взагалі. Та саме тут і суттєво, що течія історичного часу, навпаки, мислиться при цьому безконечною, невизначеною, необмежено продовжуваною. «*Історія не закінчується, закінчується тільки прогрес*, тобто наростаюче збагачення, покращання і вдосконалення життя та побуту. На *безкошечній* лінії часу припускається існування якоїсь особливої чи критичної точки, в якій «перед-історія» змінюється «історією». Але і після сумнозвісного «стрибка із царства необхідності в царство свободи» зміна поколінь триває і мусить тривати, бо інакше втратив би весь свій сенс і прогрес. Вся «перед-історія» є тривалий процес виробництва і нагромадження в розрахунок на майбутнього *споживача, в розрахунок*, що в блаженних і розкішних умовах ідеального ладу й побуту буде кому жити. Якби з досягненням досконалості закінчувався сам історичний процес, погаснув би сам час, тоді з утопічного погляду життя втратило б усякий сенс. Історія набула б характеру безплідного і безглузлого збирання нікому не потрібних і тому позірних цінностей. Шнайменше утопіст має стверджувати, що «історія» *довжа* за «прогрес». І водночас він має стверджувати різнірідність двох відрізків історичного часу — крива піднімається і за підйомом ідеї нескінченне, або, в усякому разі, незоре плато (припустити однорідність часу в даному випадку означало б самогуб-

ство). При заміні самодостатнього мірила оцінчного хронологічним *теорія кінцевого прогресу* в безконечності часу нав'язується з невіддільною примусовістю. Інакше доведеться відмовитися і від ідеї прогресу взагалі, від ідеї суцільного ідеалу — і або оголосити всю історію безглуздою, або «примиритися» з усякою епохою. Суспільно-історичний процес може бути виправданим тільки за наявності хронологічного опертя. Стосовно *безконечно* віддаленої в часі точки помітити якийсь поступ неможливо. Рух до безконечно-віддаленої мети нічим не відрізняється від спокою, бо до мети на лінії часу завжди залишається «стільки ж», скільки й було — сьогодні і ввчора.

Ідеал є факт досяжного майбутнього і, мало того, іманентна *мета* всього часового плину. *Заради нього*, власне, й вершиться історія. Утопіст зобов'язаний мислити і вилучувати історію в категоріях *телеологічних* — як *розвиток*, як розгортання вроджених і від початку закладених задатків, як проростання і досягання зерна, як самоздійснення якогось «плану» чи «ентелехії». В історії перетворення і передбачене все коло послідовних перетворень на шляху до завершеного, нібито «дорослого» стану. З огляду на доцільність історія має бути *планомірною*. Ідея доцільності розвитку неминує приводить до своєрідного *логічного провіденціалізму*. В історичному процесі досягається і здійснюється певна від початку закладена і від початку поставлена мета, і її здійснення протікає в доцільному ритмі, через внутрішньо обгрунтовані етапи. Які б не були чинники і сили, що здійснюють цей іманентний план, їхня дія скута всеосяжною необхідністю. І ця історична *необхідність* і виправдує лихі випробування життя. З погляду розвитку «досконаліє», «зрілий», «нормальний» стан не може бути первісним і не може з'явитися відразу. Він потребує «підготовки». З цього погляду виправдовується світ у *цілому і в усьому своєму* устрої, і в світлі телеологічної злагоженості своєї він виявляється «кращим із світів». Це виправдання світу ведеться перед судом логічного розуму і так часто залишається в емоційній недоволеності, залишається німим для безпосереднього, цілісного морального чуття. Виправдовується саме *світ*, не людина, історія в цілому, а не особисте життя. Навпаки, особа перетворюється в орган або елемент світової сутності, жертвоприноситься цілому. Так історична телеологія підводить основу і опертя під антиіндивідуалістичний ухил утопічного світогляду. Людина — родова людина — включається в природу, і суспільний ідеал зростає до космічних розмірів. Така натуралізація людини тісно пов'язана з розумінням світу як *телеологічної єдності*, як органічного цілого, як певного *індивідуального роду*. Історія є

історія світу, його доцільно-закономірне становлення в особі людини, — звідси її злагоженість і лад. Це *органічне світо-вчуття* і є первинна основа утопічного уречевлення ідеалів. Мета історії — речова (матеріальна) і не може бути іншою, не може полягати ні в чому іншому, крім «устрою», якщо це — граничний *стан* цілісного світу, який природно розвивається і постає. І знову — в цьому реалістичному підході до історії, в об'єктивуванні ідеальних цілей її, в її розширенні на «все творіння», — в усьому цьому є глибока і незаперечна правда. Істинно, завдання історії полягає в *реальному* подоланні недосконалості, в *реальному* і онтологічному спокутуванні, переродженні і перетворенні, а не в пустому скасуванні всього земного і не в суб'єктивному-особовому відході від нього в акосмічний та аскетичний песимізм. Хибність органічного історизму не в такому «реалізмі», а в усуненні межі між природою та історією, між природою та людиною. Якщо історія є продовження і завершення «природи», природний процес розвитку, то вона протікає *автоматично*, — тоді вона в усіх частинах та етапах своїх безвільно необхідна. І, з другого боку, тоді набуває буквального значення вислів: історія *людства*. Адже як у природі граничним суб'єктом розвитку є *рід*, який живе у множинності індивідуалізованих його видів і багатоманітності перехідних осіб, так і в історії *рід* людський скасовує і поглинає собою множинність людських особистостей. І на цьому звично робиться емоційний наголос, — бо саме *історичний автоматизм*, «залізна необхідність» бути, відчуття непорушної вилетеності індивідуальної долі у фатальну визначеність наперед є найкращою запорукою неодмінної здійсненості ідеалів. Розуміння ідеалу як іманентної мети невіддільного природного процесу надає йому міцності та стійкості, відокремлює його від мрійливих марень, забезпечує йому історичну перемогу. Звідси народжується заповіт упокорення — намарне бути в «розладі з дійсністю», безумно з нею «боротися» — потрібно вгадувати «природні тенденції розвитку» і пристосуватися до них. Історичний автоматизм усуває ризик невдачі. А водночас убиває й можливість творчості. За вдалим виразом о. С. Булгакова, з цього погляду все життя постає в «пасивному стані», і можна додати: і в безособових реченнях. Адже особисте втрачає самостійність, розчиняється в родовому. Звідси саме та дивна, що вражає своєю сліпою жорстокістю, байдужістю, з якою теоретики «фатального і безперервного» прогресу ставляться до живого емпіричного лиха та страждання. Звідси та похмура рішучість, яка лякала Достоевського, з якою на потоках невинної крові і сліз бралися зводити «майбутню гармонію».

Ренув'є влучно вказував, що теорія прогресу є, по суті,

один з різновидів догмату про нездоланну благодать. Теорія прогресу, говорив він, «розраховує на провіденціальну силу фактів, що идуть один за одним і виводять добро із зла». І, думається, тут більше, ніж просто дотепна аналогія. Сповідник прогресу відчуває в собі вселенську надособову неогрішну силу. І історично ми спостерігаємо незміне поєднання вчення про «насилюство благодаті» з напруженістю утопічних сподівань. Так було у блаж. Августина, так було в ранньому кальвінізмі. Тут важливий не стільки мотив детермінізму, скільки переживання благодаті як цілком зовнішнього, нібито природного закону. За вдалим виразом кн. Є. М. Трубецького, через усю творчість блаж. Августина проходить *«шукання такого всесвіту, який би долав контрасти часової дійсності, її лиху двоїстість — в єдності всесвітнього миру і спокою»*. Головне тут саме ідеальний *«всесвіт»*, об'єктивна гармонія всесвітнього космічного буття. І благодать перетворюється в природну силу цієї «дійсної» об'єктивної сфери. Детермінізм є лише одна із складових цього універсально-органічного світогляду. Необхідність є тільки одна із сторін об'єктивності. Первинне тут саме уречевлення морально-ціннісного світу, яке надає йому фатальної невідпорності. «Суспільний ідеал» є повна, завершена об'єктивність, рівноважний *«стан світу»*, — не завдання, а саме стан, факт, порядок. Інакше кажучи, організаційна форма світу. Ось тому й забуваються особисті страждання і чужі муки в мареннях про «месіанський бенкет», — увага зосереджується назовні, на світі. Думка працює в категоріях космологічних або натуралістичних. Особи і колективна сприймаються, як деталі, рисочки цілого, яке їх обіймає.

В цьому однобічному об'єктивізмі, в уречевленні або натуралізації моральних цінностей, в якійсь завороженій прикутості до «кінцевої мети світу» має вияв самопочуття людини. Історія відкривається спостерігачу в міру його проникливості, — він бачить у ній те, що він сам у змозі в неї привнести. І вільнонароджені побачить у ній великі справи, почує героїчну і творчу поему. Раб побачить лише «систему найтонших приневоловань», «кам'яну стіну», і герої видадуться йому ошуканими поденниками, котрі розгріють «провіденціальну шарадку». У вольовому самопочутті людини — корінь її світовідчуття. І за антиіндивідуалізмом утопічного умовляду чітко просвічується розірваність особистої самосвідомості, слабкість вольового самовизначення. Тут витоки утопізму — в інтуїтивному співвіднесенні себе й «іншого», себе і світу.

IV

Космічна одержимість — так можна визначити утопічне самопочуття. Почуття безумовної залежності, цілковитої визначеності ззовні, повної втягнутості і включеності у всесвітній лад визначає утопічну самоощітку та оцінку світу. Людина почувається «органним штифтиком», ланкою якогось всесвітнього ланцюга: вона відчуває свою односторонньо-незмінну скрутість з космічним цілим. Вона сповідує своє захоплення світовим коловоротом, в якому розкривається і здійснюється життя цього всецілого надособового організму, і своє зникнення у «всеполінальний і світотворний безодні», з якої безупинно постають світи за світами і знову руйнуються в певний час у первозданну безодню хаосу. Це — *безвольність*. Перед лицем світової стихії з її примусовою невідтортністю утопічна людина усвідомлює примарність і мізерність свого «життя приватного», і навіть не наважується приписати *собі* своє життя, свою волю. Надто вже гостро відчуває вона чуже, природну, фатальну, безлику силу, яка струменить в усім її естві. Її тягне кинутися в «самовладний океан» божественної природи. Вона визнає себе чужим породженням, чужим знаряддям, органом зовнішніх повелінь, продуктом «середовища», рабом долі або фатуму... Вона живе в нетахах відчуженості. Це — чистий бездомний патос *речі*.

Суб'єктивна цей патос речі може й не мати вияву в почутті пригніченості та полону. «Всесвітнє почуття» може запалювати душу захопленням, навіювати благоговійний трепет і поклоніння перед невичерпним багатством, безмірністю різнобарвного світу. Одне тільки не може прокинутися в одержимість, в оглушеній стихійною могутністю душі: волі до волі, дерзання свободи, свідомості творчого обов'язку та відповідальності. Світ уявляється *«завершеним»*, і скільки б не було в ньому руху, в ньому нічого нового не виникає і не може виникнути, як і в силлогістичному ланцюгу висновок не містять і не може містити нічого зайвого в порівнянні з посліданнями, які він лише виражає в розгорнутому вигляді. В процесі розвитку лише виявляються від початку закладені потенції. Внести щось нове людина не може. Вона може діяти у світі, безвольно беручи участь у всесвітньому коловороті, але на світ (із власної волі) вплинути не може. Та й немає потреби в цьому, нічого вирішувати чи бажати — все передбачене, все здійснюється своєю чергою. Це не означає, що індивідуальне існування зайве, не потрібне. У світі немає нічого зайвого, все має *своє* місце та призначення. Але це призначення службове. Індивіди служать прогресу королового рифу. З індивідуальних цвітіння та одряхлінь, з нескінченних осо-

бистих смертей складається життя цілого. Особи не мають *субстанційної* стійкості, їхнє буття евентуальне — на випадок. Звичайно, все пережите, все те, що відбулося, якось нагромаджується і зберігається у *світій* пам'яті; жоден звук, який колись прозвучав, не губиться безслідно, але як обертон вплітається в космічну мелодію, що лине безперестану, збагачуючи її. Кожний звук, хоча б тихо замвираючи, все ж таки далі звучить у прихованій формі і на кожному новому шаблі розвитку. Але *сам по собі* він ніщо, і може бути виокремленим лише через абстракцію. Реальне і самотутнє тільки світве все. *Всесвітній організм є єдина «істота», єдиний справжній індивід. Тільки світова всесвідність існує в собі. Є тільки світ — світ як всесвідність.* І це й означає, що світ є Бог. Все інше існування — в світі, тільки для нього. Світ у цілому живе, розвивається, постає: всесвідність збагачується, оформлюється, розкривається, індивідуалізується за *рахунок заибебл всякого особового існування.* Невпинно жовкнуть, висихають і осипаються листки з безсмертного дерева безлічко життя, — а воно стоїть вічно юне і байдуже. Адже, за висловом поета, «природа знати не знає про минуле» і для неї кожна нова весна — «свіжа, як перша весна».

В цій замкнутій світовій всесвідності немає місця для самовизначення і свободи. Всяке *само-*визначення тут оманливе і тому є дещо неовоб'язкове і зле. Свобода і творчість притаманні тільки всесвідному, — його становлення і є *творча* еволюція. Але жодна новизна перетворень, які непередбачено виникли, не може надати їм самодостатньої значущості: *значаща тільки цілокупність.* У цьому «універсалізм» і вкорінена остання основа утолпного потягу до «матеріального» ідеалу. За антигезою особи та суспільства прихована супротивність між особою та світом, особою і космосом. Патос колективізму живиться первісним натуралістичним баченням, сприйняттям світу як суцільної всесвідності, яка тяжіє до завершеної організації своїх природних, матеріальних сил.

Була певна глибока правда в тому розмежуванні незалежних сфер «чистого» і «практичного розуму», яким Кант намагався вивільнити моральну самозаконність із зашморгів натуралістичного гніту. Але Кант не змів скористатися своєю яскравою інтуїцією, не здолав монізму, і безпорадно вагався між «подвійною бухгалтерією» двох незуроджених розумів, яка неминуче вироджувалася в нігілізм, і тим же *натуралістичним монізмом.* Або «добро» виявляється безсилим, і моральна свідомість перетворюється в якийсь недієвий епіфеномен природної дійсності; або світ розсіювався в марення, і зберігається лише «світ значень», про який не можа сказати, що він «є»... Або, на-

решті, цінності уречевлювалися як приховані «сутністі» емпіричних речей, втягувалися в природний колообіг. «Потойбічне» виявлялося «інтелігібельним характером», корінням і нібито субстанцією «посейбічного». «Світ цінностей» виявлявся «сутністю» світу «явищ», в якому він відображається і *справджується.* Ці два світи привірюються один до одного і нерозривно скріплюються. Прообраз і відображення, причина і наслідок, оригінал і повторення, можливість і дійсність, сутність і явище — усе це співвідносні пари, які розділимі тільки в абстракції. Ми входимо в сферу пантеїстичного обоження світу. Природа вводитьсь в Божественні надра як фазис і частина Божественного життя, як витікання Божественної могутності, що розкривається і справджується у світі, як «річ» у «явищах». Бог розчиняється у світі, зливається з ним. Тут можливі різні відтінки. «Всесвідність» може мислитися *логічно,* як *єдність обгрунтування* (Бог є ultima ratio rerum⁶), або *натуралістично,* як природне «єдиносутнє» буття (Бог є potentia actus⁷ світової дійсності). В обох випадках все, що існує, *включно з Богом,* сполучується в одну тканину. Все постає у своїй абсолютній обгрунтованості «безумовним» і «божественним», як ланки єдиного ланцюга. «І під личною речовиною безпристрасної повсюди вогонь божественний горить...». І тому знову немає жодних чітких і суворих оціночних меж. Закон «достатньої підстави» виявляється найвищим світлодержавним началом. У світі, як природній «геофанії», не може бути ні обману, ні зла. Все у світі освячується приведенням до Першо-Причини, яка породжує і видаєх буття від повноти та достатку, незалежно від волі апей проагігезеє, як висловлювався Плотін. «Часткові настрої» не тільки не вириваються у світовій взаємодії, але навіть виявляються необхідними з естетичних мотивів для повноти всесвітнього ладу, який інакше програв би у повнозвучності і багатобарвності. У замислі онтологічної всесвідності є своя правда. В прагненні звести все до першовитоків, зрозуміти *все* буття як цінність і благо, а всі цінності зрозуміти як творчі і дієві сили, має вияв істинний релігійний інстинкт. Але хибне та оманливе прагнення все витлумачити в предметних, матеріальних категоріях, підпорядкувати все началу *фатуму та необхідності.* Із дією і творця, який свідомо воле і вибирає, а тому несе ризик відповідальності за своє самовизначення, людина перетворюється в річ, голку, якою чотири шось шие. В органічній всесвідності *немає місця дії,* тут *можливий тільки рух.* Як проникливо зазначив у своїй «Філософії Відкриття» Шеллінг, тут виключається всякий акт і визнаютьсь тільки «субстанціональні відношення» (Wesentliche Verhältnisse); мислення тут виключно «*субстанціальне*» і «все

проходить *modo aeterno*⁸, чисто логічно, через іманентний рух. Немає місія акту, немає місія подвигу. Тут усе дихає лукавим квієтизмом, лукавою і сором'язливою покірністю зовнішньому. «Адам сказав: жінка, яку *Ти мені дав*, вона дала мені від дерева, і я їв...». Видатний російський мислитель В. І. Несмелов проникливо вилучавував гріхопадіння прабатьків як спокушення *кволої і немічної волі*. Первородний гріх полягав у *відмові від творчості і дерзання, від дієвого самовизначення*. Прабатьки побажали, «*щоб їх життя і доля визначалися не ними самими, а зовнішніми матеріальними причинами*», і цим своїм помислом і «своїм марновірним проступком люди добровільно підпорядкували себе зовнішній природі, і самі добровільно зруйнували те світове значення, яке вони могли і повинні були мати за духовною природою своєї особистості». Вони звели себе до «становища простих речей світу», «ввели свій дух у загальний ланцюг світових явищ», «підпорядкували себе зовнішній природі», «фізичному закону механічної причинності». «Замість того, щоб бути вільними виконавцями загальної мети світового буття, вони, навпаки, самі звернулися за допомогою до світу, щоб він своїми механічними силами здійснив за них їхнє передвічне призначення». Цим актом вони зреклися творчої свободи, розчинили себе у світі, втратили себе серед речей мізерних світу цього. Вони виключили незабезпеченість відповідальної діяння за економії природи. В малодушності саме й полягає гріховність волі, яка шукає «об'єктивних» коструїв. Заради забезпеченого успіху, подібно до лукавого раба євангельської притчі, людина зреклася самозначущості та самовизначеності, «такого страшного тягара, як свобода вибору», за виразом Великого Інквізитора. І в пошуках «твердих основ» шукає «поклоніння» перед тим, що вже безперечно, настільки безперечно, щоб усі люди разом погодилися на загальне перед ним поклоніння». І що ж безперечніше природи? Звідси породжується нове самопочуття, самопочуття раба стихій, skutого невидимою «системою найтонших приневольень». Відмова від подвигу, від сміливості свободи включає людину у вогняне колесо народжень і смертей, прирікає її на страдницьку метушню безконецного бігу. На місце подвигу стає розвиток. І тут остання основа тієї намарної вивернутості в необоротну течію часу, «в порожнечу безконецності і далнини», яка утворює серцевину утопічного світовідчуття.

Першооснова тут — у *космічній одержимості*, в природному самопочутті, в тому, що людина, за словами пророка Єремії, «говорить дереву: «*ти отець мій*»; і каменю: «*ти родив мене*». Це «плотмарення нетямуючого серця», яке перекладає «Славу Нетлінного Бога» в образ «тілної люди-

ни», в образ творіння, з повною ясністю розкрилось в античній філософії, яка впродовж свого існування, від фалесівського пандемонізму до спекулятивних висот неоплатонічного гнозису, не виходила з натуралістичного тупика. При всій аскетичній спрямованості втомленого життєвою метушню елліністичного духу, при всій зерненості до забнебних таємниць новоплатонізм приймає Великого Пана, тому, що все — «з Єдиного». І разом з тим у плотнівській системі динамічної всевідчуті всі оціночні характеристики перетворюються у предметні визначення. Єдине — благо *тому*, що воно є метафізичне осереддя і початок усього і все обумовлює, не будучи обумовленим нічим. Непозбутний натуралізм і космологізм елліністичної думки з особливою гостротою проявився в епоху тринітарних догматичних диспутів, коли так важко давалося розрізнення внутрішніх таємниць Божественного Життя від таємниць Домобудівництва, таємниці Передвічного Народження Бога-Слова від таємниці творення світу. Антика думка не могла вийти за межі світу цього, не могла златати натуралістичного уявлення про Божество як іманентну космічну силу і про Провидіння як про закономірну суцільність світу. Але якщо до Євангелія була в цих хибних відхиленнях втомленого і одинокого духу благословенна туга, то у світі християнському натуралізм думки ставав непрощеним «лжеіменним знанням». А проте і в наступній філософії залишилось багато натуралістичних спокус, надто багато непевного спадку язическої доби. Незжито ще й «римську ідею», ідею *примусового* єднання людства, яка вражає світ і в нашій діні корчами та судорогами. Але корениться вона в «ідеї елліністичній», в язическому *косметейзмі*, у навиках натуралістичного усталеного духу. Було б злочинною недбалістю применшувати реальність і впливовість язических спокус, які дуже часто і різноманітно заступали для людської свідомості богоодкровенне благовіття християнської свободи. І не буде перебільшенням сказати, — знемагає в боротьбі із спокусами дух людський. Історія філософських вчень є кристалізований літопис безустанних мислительних невдач умістити незмірно вище від розуму творіння Божественне Одкровення. Головною перешкодою й тут є звична космологічна установка свідомості, яка замикається у віщі цьому, а тому безсила вмістити *таємницю творення з нічого, «із несущогою»*. Особливо це стосується філософії західноєвропейської, яка живиться із бідного і потьмареного релігійного досвіду.

Ні, не на «меонізм» хвора європейська філософія, а на зворотну ваду — виключний і зрівняльний об'єктивізм. *Одержимість світом* змушує людину у *світі* відшукувати й уречевлювати притаманний її душі образ безумовної дос-

коналості. В цьому розгадка парадоксального поєднання рабської свідомості із зарозумілою самовпененістю. Саме тому, що людина усвідомлює свою метафізичну мізерність, почувається «маренням природи», медіумом зовнішньої об'єктивності, вона схиляється приписувати своїм маренням об'єктивну значущість. Звідси люциферська переконаність у повній пізнаванності світових таємниць і в здійсненності не даремно закладених природою устремлень. Найяскравіше це відбилися в тій «суб'єктогонії», яку розвинули німецькі ідеалісти початку минулого століття: суб'єкт народжується з того самого кореня, що і об'єкт, тому об'єкт і пізнаваний до кінця. І по суті пізнане і є самопізнання об'єкта, фазис передсмертного становлення. І більше того, це — ступінь Божественного саморозкриття. Ось чому пізнання суттєво адекватне буттю, безумовне за самою природою своєю. Звідси ж гордовиті заклики «довіряти перш за все наuzzi і самому собі», «врити в силу духу», якими розпалював своїх учнів Гегель. Людина, здавалося йому, «не може достатньо високо думати про велич і могутність свого духу». І «найзамкнута і найпотаємніша сутність Всесвіту безіла протистояти мужності пізнання: вона мусить перед нею [людиною] розкритися, розкрити свої скарби і глибини і дати насолоджуватися ними». Адже людина є смисл і центр *усього*, є мікрокосм. І більше того, в людині *усвідомлює* чи *пізнає* себе Бог. Людське пізнання божественне і, отже, непогіршене. Душа окрилюється самостверджувальним пізнавальним оптимізмом, який спирається на *реально-неминучу* відповідність предметного і мисленого рзв'язку, на «співвідносність», суцільність і збіжність буття і пізнання за їхніми категоріями і логічним законом, як пояснював Ед. Гартман. Почуття таємниці, почуття «здивування» — цей справжній філософський ерос, — таким оптимізмом повністю виключається, його замінює наївно-гордовита самовпевненість легкості всезнання. Здається, досить відкрити очі пізнавальні — і раптом і одразу ж побачиш «все, що є, що було, що гряде во віки...». І побачиш із суворим дотриманням об'єктивних пропорцій. Знанню залишається долати тільки кількісні та ступеневі перепони, розповсюджуватися вишир і вдалеч, самопоповнюватися, *розвиватися*. В наш час знову з новою силою починає утверджуватися розуміння знання як *споглядання*, як безпосереднього і пасивного сприйняття та врахування. Незалежно від того чи звернене око, яке споглядає, назовні чи всередину, з пізнавальної діяльності виключається творчий момент. Ця квістична тенденція яскраво проявляється у відродженні «наївного реалізму», в спробі повної об'єктивізації пізнавальних категорій, вивенесення всього категоріального апарату в непогіршену даність об'єк-

та, який споглядається. Розуміння пізнання як «споглядання світу в оригінал» доводить самопочуття мікроскопа до своерідної мрійливої знемоги. І в допущенні такої неминучої адекватності пізнання вже закладено утопічну мрію про зовнішньо-досяжне завершення. «Відповідність» природного і розумового рзв'язку має бути розкрита і доведена до кінця — тоді природа сповниться розумом, а розум втілиться сповна. Світ досягне завершеності і повного оформлення, справдиться «ідеальний всесвіт», і земля стане «справедною»... До краю буде вичерпане коло вагань, пошуків, тривоги, і настане всеволодений спокій вселенської насолоди — «месіанський бенкет»... До цієї мети звернена вся дотепливість утопічної уваги — споглядальний ухил духу пов'язаний з утягненістю в часовий потік.

На основах натуралістичного монізму з неухильною послідовністю розвивається «утопічний світогляд». У ньому розкривається «*утопічний досвід*» — бачення світу як *замкнутої, завершеної, органічної всеєдності*, як певного *цілого*, внутрішньо збіраного і врівноваженого. Як така всеєдність, *світ стоїть «по той бік добра і зла», по той бік всякої оцінки*. Цінності, позитивні й негативні, можливі тільки *всередині* світу. *Сам по собі світ* у цілому має бути просто *прийнятим, без оцінки*. І остання мудрість світу цього зводиться до визнання — *так є, так було, так буде*. І яка ж зміна, по суті, може відбутися у *все-єдності*. Для натуралістичної свідомості немає примирення між оптимізмом та песимізмом і ці обидва полюси потребують доведення до краю. Або потрібно прийняти *весь* світ, або так само *весь* світ відкинути. Це — два типи *нігілізму*. В обох випадках світ, по суті, оцінюється порожнім. До нігілізму доходить всякий монізм, оскільки буття — двоїсте.

Ця двоїстість майже завжди відчувається в невиразному вигляді. З цього почуття породжується протиріччя зовнішньому об'єктивізму. Але в натуралістичних рамках це протиріччя може вилитися тільки у вигляді *асомічного* заперечення. Вихід із натуралістичного тупика відкривається тільки через *перетворення досвіду*. Тільки в досвіді віри, в релігійному досвіді розкривається метафізична розколотість буття, безодня випадання... І тільки в досвіді віри, в досвіді свободи відкривається царствений шлях правого умоглядлу.

1 Байдужих (зр.).

2 Підготовка Євангелія.

3 Після рзв'язу Христового.

4 У «Краткой повести об антихристе» («Три разговора»).

5 З погляду чинного закону й з погляду законодавчого.

6 Останнє обгрунтування речей (лат.).

7 Активна можливість (лат.).

8 Незнімним порядком (лат.).

ЗАСАДИ МОДЕРНОГО ПОСТУПУ

ПЕРЕДМОВА

Бог, людська гідність та месіанізм людства — це три основні підвалини ідеократизму* як новітньої філософської течії, що стає базою сучасного світогляду. Дотепер було поширено два сві-

тогляди: ідеалістичний та матеріалістичний. Ідеалістичний світогляд базувався на спиритуалізмі і був стимульований містицизмом, а матеріалістичний світогляд базувався на позитивізмі і був стимульований раціоналізмом. Тепер обидва ці світогляди вже не являють із себе великої вартості, бо ідеалізм вже зістарівся і не може дати нічого нового, конструктивного, а матеріалізм вже не має наукової вартості, бо вже не має наукової вартості атомна теорія, на якій матеріалізм базувався. Тому-то тепер світ опиняється на роздоріжжі та переживає глибоку духовну кризу, доказом чого є ширення скептицизму, дефітизму та навіть нігілізму, тобто утворилася бездієвна порожнечка. Щоб рятувати людство, треба насамперед мати відавду розпочати ґрунтовну переоцінку всіх вартостей, щоби очистити ґрунт від залишків застарілих забобів, передсудів та упереджень і вже аж потім розпочати розбудову нового світогляду, який би давав напрямні логічного мислення та конструктивного поступу.

Новий світогляд має бути всеосяжний, монолітний та поступовий. Ідеологічною базою нового світогляду має бути ідеократизм як новітня філософська течія, що своєю проблематикою охоплює всі п'ять сфер, через які проходить орбіта людського життя.

Донедавна атомна теорія встановлювала, що єдиною аб-



солютною основою буття є вічна матерія; на зміну атомної теорії тепер прийшла електронна теорія, яка встановлює, що єдиною абсолютною основою буття є вічна енергія. На зміну електронної теорії ідеократи висувують ідову теорію, яка встановлюватиме, що єдиною абсолютною основою буття є якість, а буття, тобто кількість, є лише дериватом*, що утворюється в процесі трансформації якості в кількість. На базі ідової теорії сформувався доктрина монокрatismу, яка встановлює, що континуїта** життя має своє праджерело, тобто має першооснову, якою є Дух, та має першопричину, якою є свідомо воля творчого Суб'єкта, тобто Бога. В тісному зв'язку з доктриною монокрatismу стоїть теорія про систему трьох світів: світу абсолютного чи ідеального, світу трансцендентного та світу субстанціонального; світ абсолютний — це сфера Бога як творця буття; світ трансцендентний — це сфера Божих ідей як планів будови та Божих законів як іляхів реалізації планів будови; світ субстанціональний — це є сфера трьох субстанцій — психопотенції, енергії та матерії, які служать матеріалом при формуванні феноменів буття. Таким чином, без застережень, без сумнівів чи хитань безповоротно стає ідеократизм на ґрунт теїзму, бо у світлі осягів сучасної науки матерія вже не вважається вічною, а значить матеріалізм та атеїзм вже втрапили онтологічну базу. Знов же, на ґрунті теїзму містицизм віри та раціоналізм науки себе взаємно доповнюють та скріплюють, а абстрактна філософія відтепер стає прикладною теософією, бо ідея Бога стає центральною підвальною ґносеологією.

За такого розширеного діпазону онтологічної проблематики сучасний світогляд диспонує*** це кодексам норм життявої прагматики, що встановлює напрямні людського поступу. Тепер людство переживає глибоку кризу, бо світ поділився на два ворогуючі табори, поміж якими вже триває чимало час точиться холодна війна. Якраз трагізм ситуації полягає в тому, що холодній війні не видно кінця-краю, бо в ній не переможе ні капіталізм, ні комунізм: капіталізм вже віддав світові все, що міг дати, а комунізм виявив себе банкротом, бо дав світові не те, що обіцяв дати, а саме: обіцяв побудувати рай на землі, а побудував пекло, обіцяв принести людству свободу, рівність та братерство, а натомість приніс авторитарно-тоталітарний режим, тобто новочасне рабство та кріпацтво. Характерною рисою сучасного ідео-

* Бажання підпорядкувати всі виники вимогам розуму (лат.).

Праця відомого в 1950—1960-ті роки пропагандиста ідей конкордизму публікується (в скороченому вигляді) за виданням: Горбачевський В. *Засади модерного поступу*. — Нью-Йорк, 1959.

Підготовка до друку Н. Кривди.

* Похідне, вивідне (лат.).

** Безперервність (лат.).

*** Має в розпорядженні, розпоряджається (лат.).

логічного хаосу є парадоксальний факт, що і капіталізм, і комунізм мають одне й те саме провідне гасло.

Дивним є, що ані одна, ані друга сторона не дала собі труду спробувати проаналізувати це гасло, бо вже навіть при поверховому аналізі виявляється, що це гасло демагогічне, облудне та реакційне. По-перше, два постулати гасла — свобода та рівність себе взаємно виключають, бо де є свобода, там ніколи не буде рівності, а знов же, де є рівність, там буває вгамована свобода. По-друге, свобода є небезпечним постулатом, бо в руках активної меншості вона стає сваолою, тобто відкриває можливості небезпечних експериментів над пасивною більшістю; напр., у часи революційної завірюхи політичні авантюристи во ім'я свободи безкарно проливають море крові та кладуть гори трупів. По-третє, постулат рівності є реакційний, бо рівність може бути лише в примітивній громаді, бо в розвиненому суспільстві практикується розширена диференціація функцій і поміж суспільними органами, і поміж окремими громадянами. По-четверте, братерство є примітивною утопією, а суспільне життя треба будувати на розумному компромісі розбіжних інтересів. Тому нова доба висуває нове гасло: правопорядок, соціальна диференціація функцій, соціальна справедливість, що забезпечує кожному громадянськi права та в той же час накладає на кожного громадянськi обов'язки.

Звичайно, провідне гасло проголошується не лише для того, щоб служити пропагандним статутам, але головно для того, щоб його поступово реалізувати для освітлення вищою шабля розвою суспільного упорядкування. Суспільна мораль вимагає, щоб державно-політичний провід завжди шанував принцип правди і ніколи не дозволяв собі викривлення правди, хоч би часом вона й була гіркою чи прикрою. А якраз комуністичний провід дозволяє собі замаскувати правду тенденційним тлумаченням фактів: а) диктатуру партійної верхівки провід називає диктатурою пролетаріату (трудящих мас), б) авторитарно-тоталітарний режим — системою народної демократії, в) примусове голосування населення за єдиний урядовий список кандидатів при виборах до Верховної Ради — вільним волевиявленням народу та г) практику схвалення законопроектів у Верховній Раді автоматичним піднесенням рук всіх депутатів без права попередньої критики та змін — свідомою законодавчою творчістю.

Щоб світлогляд успішно виконував місію проводиря людини в лабіринті життєвих контрастів та протиріч, треба його оперти на солідних конструктивних децидуючих* засадах, а ними якраз у сучасну пору є: 1) Бог, 2) людська гідність, 3) правопорядок та 4) народоправство. Отоже, сприйнявши

Бог розумом, людську гідність — серцем, правопорядок — волею, а народоправство — цілою душею, людина відчуває тим твердий ґрунт під ногами, а тому зможе стати господарем земної кулі та зможе розпочати будову царства Божого на землі згідно з ідеалами Правди, Добра та Краси.

Автор

ВСТУП

Бог — це є центральна проблема гносеології, над розв'язанням якої працює людський інтелект вже протягом кількох тисячоліть. Справа в тому, що питання «чи є Бог» властиве кожній людині, бо від характеру відповіді на нього залежить, якими очима має людина дивитись на широкий світ: якщо є Бог, то все діється в світі з волі Творця, а якщо немає Бога, то в світі панує хаос, і сліпий випадок є регулятором перебігу всіх процесів буття. Значить, кожна людина у глибинах своєї свідомості мусить мати ясну категоричну засадничу відповідь, бо жодного компромісу бути не може. Певна річ, розв'язання питання не таке просте, бо ускладнюється воно тим, що про Бога всі говорять, але ніхто ніколи ніде Бога не бачив, бо Бог є безмежний Дух, якого людина своїми «земними» очима побачити не може. Отже, існування Бога не є для людей незаперечним наочним фактом, а є лише здогадом, чисто теоретичною гіпотезою, опертою на дотичних аргументах. А тому що аргументи можуть бути і за, і проти, є два розв'язання проблеми: позитивне та негативне, цебто теїзм та атеїзм. Атеїсти свою концепцію базують на презумпції, що вічна матерія є єдиною абсолютною основою буття, а, значить, одночасно другого Абсолюту, тобто Бога, бути не може. Теїсти свою концепцію базують на презумпції, що буття само собою із нічого зродитись не могло, а, значить, його зродила свідомо воля Вищої Сили, існування якої містично відчуває людина в глибинах своєї душі в захопленні маєстатом містерій буття. Існування Вищої Сили пробує людина усвідомити собі розумом, а тому творить різні варіанти інтерпретації ідеї Вищої Сили. Зрозуміло, характер та глибинність варіантів інтерпретацій залежить від потужності творчого потенціалу людського інтелекту, тобто розв'язового шабля духовності людства. На історичному шляху людського поступу сформувалось декілька варіантів інтерпретацій, які якраз і є розв'язовими етапами концепції теїзму. Цими етапами розвою є: 1) фетишизм, 2) пантеїзм, 3) політеїзм, 4) триалізм, 5) дуалізм, 6) монотеїзм, 7) атеїстичний монізм та 8) теїстичний монархізм. [...]

* Децидувати (лат.) — вирішувати, розв'язувати.

МОНОКРАТИЗМ

Бог є праджерелом буття, тобто первоосною та перво-причиною — так встановлює монотеїзм. Концепцію монотеїзму ідеократи аргументують так:

1) все, що екзистує, екзистує не лише в уяві людини як суб'єктивна фікція, але існує об'єктивно поза людиною як реальний факт; це є принцип екзистенціалізму; значить, фікціями є лише чисто теоретичні припущення як протилежності до фактів, що реально екзистують; напр.: екзистує «буття», «щось», «повнота», а фікціями будуть — «небуття», «ніщо», «порожнеча»; отже не можна висловлюватись: «екзистує порожнеча», бо екзистувати може реально лише «повнота»;

2) все, що екзистує, має обов'язково реальну основу, а значить, без основи чи поза основою що-будь екзистувати не може; це є принцип емпіризму; значить, не лише матеріальні об'єкти, але і нематеріальні феномени — думки та почування — мусять мати емпіричну основу; значить, із порожнечі не може родитись щось, а знов же щось не може обернутися в порожнечу; значить, процеси буття — це є процеси невинної трансформації із одного стану в другий; отож, матерія може трансформуватись в енергію, а енергія може трансформуватись у психопотенцію і навпаки, але згинуті що-будь не може, бо «небуття» не екзистує;

3) все, що екзистує, є наслідком якоїсь причини, бо без причини «само собою» що-будь зродитись чи з'явитись не може; це є принцип каузалізму*; значить, щоби зрозуміти якесь явище, треба знати причину, що це явище зродило;

4) процеси буття поміж собою тісно пов'язані: причина викликає явище, це явище само стає причиною для другого явища, а це друге явище стає причиною для третього явища і т. ін.; це є принцип континуїти; отож, буття — це дозвезний ланцюг причин та явищ, явищ та причин.

Матеріалісти вважали, що ланцюг континуїти не має ані початку, ані кінця, бо основою буття є вічна матерія. Ідеократи вважають, що буття є безсмертне, бо, як Божий твір, має початок, але не буде мати кінця, а то тому, що Бог творить, творить та буде творити вічно, а знов же, що вийшло від Бога, назад не вертається та й зникнути не може, тобто обернутися в небуття. Архітектоніку світу ідеократи уявляють собі так: реальна дійсність виявляє себе в трьох профілях — як існування, як буття та як життя. Існування є вічне, тобто не має ані початку, ані кінця, бо коли б мало початок, то перед початком була би порожнеча, а з порожнечі що-будь зродитись не може, а коли б мало кінець, то значило би, що щось обернулось у порожнечу небу-

тя. Існування — це є сфера Бога-Творця буття. Безсмертне буття — це є сфера космосу. Структуру космосу треба собі уявляти так: наша земля, сусідні планети та сонце творять сонячну систему; наша сонячна система та декілька сусідніх творять сузір'я; наше сузір'я та декілька сусідніх творять універс; наш універс та декілька сусідніх творять всесвіт; шість всесвітів, розмішених симетрично, творять космос. Шість всесвітів розмішено по осях трьох перпендикулярів, що перетинаються в одній точці. Ця точка і є фізичним центром космосу. А всесвіти розмішени на осях трьох перпендикулярів так: один справа, один зліва, один спереду, один ззаду, один згори, один знизу від центру. Космос являє собою одиницю, обмежену простором, часом та масою, бо він є лише дериватом якості. Життя є дочасне, бо має початок і кінець — як для поодиноких істот, так і для цілого біологічного процесу на землі. Для поодиноких істот тривалість життєвого процесу рахується днями, роками, десятиліттями та — рідко-рідко сторіччями. А тривалість цілого біологічного процесу можна рахувати — всього-навсього кількома десятками тисячоліть. Треба припускати, що наша земля сформувалась із певної кількості сонячної маси, що відірвалася від Сонця. Ця маса поступово охолоджувалась і аж при певній температурі почалися на землі біологічні процеси. Знов-таки, треба припускати, що за деякий час Земля настільки охолола, що біологічний процес припиниться і земля стане мертвою, як була мертвою на початку. Не виключена можливість, що мертва Земля колись зіткнеться з іншою планетою, згорить, тобто обернеться в газ, потім за деякий час знов охолоне і знов оживе, тобто знов розпочнеться біологічний процес. Ось такі перспективи безсмертної континуїти буття. Певна річ, крім Землі, життя екзистує і ще на деяких планетах велетенського космосу, але форми цього життя можуть бути відмінні, відповідно до специфічних обставин.

На таких логічних судженнях базують ідеократи концепцію монотеїзму. На підвалинах монотеїзму емпірична теософія творить синтез містицизму віри та раціоналізму науки. Значить, категоричним імперативом для сучасної доби стає теїзм, а діамат та атеїзм стають анахронізмами. Емпірична теософія презентує модерну універсальну вселюдську інтерпретацію ідеї Бога, погоджуючи догматику, етику та культ з науковими доктринами сучасної доби. Догматика має охоплювати сферу відносин Бога до світу та до людей; етика має охоплювати взаємовідносини поміж людьми, а культ має охоплювати сферу контакту людей з Богом.

* Цілість (лат.).

* Причинності (лат.).

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТЕЇЗМУ

Бог — це є центральна гносеологічна ідея, що дає людському інтелектові міцне опертя, бо коли є Бог, то все стає ясним та зрозумілим: стає ясною та зрозумілою вся багатогранність, вся багатобарвність та вся багатозвучність буття, а коли немає Бога, то людині несила зрозуміти, де взялась уся мудрість, вся краса та вся величність і величавість структури космосу, вона не може зрозуміти, де взялись сили, що стали поштовхом усіх біологічних, усіх хімічних та всіх фізичних чи механічних процесів та явищ. Ідея Бога дає людському інтелектові крила, щоб піднятися у надземні висоти, дає зір, щоб охопити якнайширші обрії, дає творчий потенціал, щоб створити всеохопний синтез буття та знайти правильний шлях для досягнення шляхетної життєвої мети — в сяві маєстату Творця стати Титаном духу.

Правда, Бог є не лише абстрактною ідеєю повноцілості, тобто синтезом усіх синтезів, але також Бог є праджерелом буття, тобто першопричиною та першоосновою, як фактичний Творець, як свідомо діючий Суб'єкт, як самостійний Індивідуум. Як Діючий Суб'єкт — Бог поєднує в собі дві іпостасі: емпіричну основу та метафізичне ество. Емпіричною основою є безмежний, вічний та безмірний Дух, що все собою наповнює та все собою охоплює, а тому все, що екзистує, екзистує в Бозі, бо поза Богом що-будь екзистувати не може. Метафізичним еством є свідомість, що диспонує трьома абсолютними факторами — розумом, який все знає, серцем, яке все відчуває, та всемогутньою волею. Дух та свідомість у синтезі творять самотане «Я», що є метафізичним центром, тобто фокусом світу. Метафізичний центр діє у фізичному центрі космосу. Бог є вічний та безмежний, а тому не має зовнішнього образу. Тому треба відмовитись від всяких залишків антропоморфізму: 1) від уявлювання Бога в образі людини, що сидить на небі на престолі, 2) від зображування Бога на іконах чи в статуях, 3) від надавання Божові власних імен — Єгова, Аллах, Саваоф, 4) від возвеличування Бога титулом — Цар царів та від принижування людини епітетом — смиренний раб, 5) від практики умилостивлювання Бога дарами чи офірами, хоч би навіть і безкровними. Творчий задум здійснюється в двох етапах: спочатку опрацьовується план, а потім цей план реалізується. Тому існує три світи: 1) світ абсолютний (чи ідеальний) — як сфера Творця, 2) світ трансцендентний — як сфера Божих ідей та планів будови і Божих законів як шляхів реалізації планів будови та 3) світ субстанціональний — як сфера субстанціональної маси, що служить матеріалом при формуванні феноменів буття.

Бог творить та керує або безпосередньо, прямим осягненням свідомої волі (Боже Провидіння), або посередньо, через встановлені наперед закони буття (ланцюг континуїти). Значить, треба вірити і в чуда, лише треба пам'ятати, що чудо стається в надзвичайних обставинах, і наперед вираховано бути не може... а тому не можна на ньому базувати свої плани. [...]

Абстрактна ідея Бога знаходить повне всебічне узasadнення в аргументації теософії, а повне конкретне узasadнення знаходить у догматах поодиноких теологій. Бога уявляють собі люди по-різному, а тому є багато варіантів інтерпретації ідеї Бога. Всю багатогранність релігійної творчості на історичному шляху людства вичерпно ілюструє така схема: А) на історичному шляху розгорнулись такі розв'язувальні етапи релігійної творчості: 1) фетишизм, 2) пантеїзм, 3) політеїзм, 4) тріалізм, 5) дуалізм, 6) монотеїзм, 7) монізм та 8) монархізм; Б) на етапі політеїзму розгорнулись такі релігійні системи: 1) релігія Стародавнього Єгипту, 2) релігія стародавнього Вавилону, 3) релігія Стародавньої Греції та 4) релігія Стародавнього Риму; В) на етапі монотеїзму розгорнулись такі релігійні концепції: 1) концепція Мойсея, 2) концепція Конфуція, 3) концепція Будди та 4) концепція Магомета; Г) концепція Мойсея розгорнулась у трьох розв'язувальних фазах: 1) як релігія Бога-Отця, тобто Юдаїзм, 2) як релігія Бога-Сина, тобто Християнство та 3) як релігія Бога-Духа, тобто Духославлення; Д) християнство розгорнулось у таких сповіданнях, чи то Церквах: 1) Церква православна, 2) Церква католицька, 3) Церква англіканська та 4) Церква протестантська; Е) Церква протестантська розгорнулась у таких визнаннях: 1) Лютеранство, 2) Кальвінізм, 3) Євангелізм, 4) Адвентизм, 5) Баптизм та 6) Методизм. [...]

На вищому щаблі релігійної свідомості всіх зобов'язує засада, що релігійні переконання та вірування людини є її особистою інтимною справою, до якої ніхто сторонній втручатись не сміє. Зрозуміло, гарантуючи кожній людині свободу релігійних переконань та релігійної практики, сучасна цивілізація накладає на кожну людину обов'язок толерантності та лояльності щодо всіх інакомислячих та інаковіруючих. Значить, теософія має бути універсальною — як основа, а теології можуть бути специфічно-індивідуальними — як оформлення нюансів релігійного мислення та вірування.

ЕТИКА

Бог наділив людину соціальним інстинктом, який імперативно кличе до гурту, щоб жити суспільним життям.

спільство дає людині опертя та охорону, але в той же час накладає на людину певні обов'язки. Соціальна справедливість вимагає, щоб права людини були хоч приблизно врівноважені з обов'язками, щоб не було одиниць чи навіть угруповань, які б користались широкими правами та привілеями і в той же час не несли жодних обов'язків (шляхта при феодализмі), і знов-таки, щоб не було одиниць чи угруповань, які б несли важкі обов'язки і не користались би правами (раби та кріпаки). Суспільство — це є живий організм, що має різні органи, які виконують специфічні функції в інтересах цілого організму.

...Суспільне життя поступово розвивається, але розвій ніколи не піде ані в напрямку відібрання від верхівки права наказу та примусу, ані в напрямку звільнення низів від обов'язку послуху.

Розвій якраз має йти в напрямку врівноваження прав та обов'язків як для верхівки, так і для низів. Це треба розуміти так: верхівці має бути залишено право наказу та право примусу, але в той же час на верхівку має бути накладено обов'язок відповідальності на випадок неслучайності чи недоцільності наказів, а низам має бути залишено обов'язок послуху, але в той же час має бути визнано право притягати верхівку до відповідальності на випадок неслучайності чи недоцільності наказів верхівки. Такого врівноваження прав та обов'язків якраз і не було на нижчих шаблях цивілізації — чи то при абсолютизмі, чи то при тоталітаризмі та всяких інших варіантах авторитарного режиму.

Таке врівноваження може бути лише при народоправстві.

Орбіта людського життя проходить через п'ять сфер: 1) через сферу особистих інтимних переживань людини як індивідуума, як самобутнього «я», 2) через сферу родинних зв'язків та інтересів, 3) через сферу соціально-політичних інтересів — як члена нації, держави та народу, 4) через сферу участі в процесі розвитку вселюдської духовності та 5) через сферу віри та релігійної практики.

Звичайна річ, що в усіх сферах зобов'язує принцип урівноваження прав з обов'язками, бо в організованому суспільстві не сміє бути прав без обов'язків та обов'язків без прав. У сфері індивідуальних життєвих обставин кожна людина має повне право на особисте щастя, але це право мусить компенсувати сумлінним виконанням своїх суспільних обов'язків. Кожна людина мусить бути активною та творчою, щоб своєю працею спричинитись до збагачення вселюдської скарбниці духовних здобутків та досягнень. Значить, людина не сміє самовільно звільнити себе від виконання прищлененої їй суспільнокорисної функції,

хоч якими б мотивами чи міркуваннями вона себе і виправдувала:

1) чи то егоїстичним індивідуалізмом («моя хата скраю»),

2) чи то глибоким розчаруванням життям (бездомний бурлака),

3) чи то лінівством (жебрак-професіонал),

4) чи то погордою до праці (волоцюга),

5) чи то з релігійного фанатизму (відірвання від світу).

Всі ці одиниці є самовільними дезертирами, а значить — соціально-деструктивними елементами.

У сфері родинного життя ще в більшій мірі зобов'язує принцип рівноваги, бо у подружньому союзі мають бути в однаковій мірі враховані інтереси і чоловіка, і жінки. Подружній союз має бути базовано на урочисто проголошеній обітничій подружньої вірності аж до смерті. [...]

Подружнє життя має бути базовано на нормальному розподілі функцій та компетенцій: чоловік має бути головою родини, має репрезентувати родину назовні, має дбати про матеріальне забезпечення родини, тобто має бути господарем, а жінка має бути берегинею родинного вогнища, має бути дружиною-матір'ю, що дає родині тепло, ширість та піклування, тобто має бути господинею в хаті. Дуже важливою справою є проблема унормування взаємодіючих між батьками та дітьми. Батьки зобов'язані піклуватись не лише про нормальне виживлення своїх дітей, але також і про належне виховання, щоб підготувати для суспільства працьовитих, дисциплінованих та чесних громадян. Без батьківського догляду, без батьківської лагідної, але твердої опіки, без батьківських вказівок та порад і, врешті, без батьківських наказів та примусу виростають діти свавільними, недисциплінованими егоїстами, тобто деструктивним елементом та тягарем суспільства. [...]

У сфері відносин одиниці до держави також зобов'язує принцип рівноваги, бо користання громадянськими правами має бути компенсовано сумлінним виконанням громадянських обов'язків. Так воно має бути при нормальних обставинах, але при надзвичайних обставинах, в часи загрози ізоції, в часи небезпеки влада звертається до громадян із закликом рятувати Батьківщину. І громадяни, стимульовані патріотичними почуваннями, жертвують своїм життям в ім'я zagrożеної Батьківщини. [...] За свій патріотизм герої-суспільники не вимагають спеціальної нагороди, бо жертвність та самопосягату вважають своїм громадянським обов'язком: за чесне, святе діло варто і життя своє віддати. Трагедією людства якраз є та обставина, що при абсолютизмі, при диктатурі, тобто при всякому тоталітаризмі верхівка зловживає своїм правом наказу і

послугується патріотизмом громадян не лише для самооборони, а також і для наступу, для здійснювання агресивних замірів, для імперіалізму та колоніалізму. І лише при народоправстві можливість спекуляції патріотизмом буде виключена.

У сфері культурних взаємовідносин поміж націями має також бути додержано принципу рівноваги, щоб кожна нація, користуючись скарбами вселюдської духовності, і сама вклдала до вселюдської скарбниці власні шедеври. Знов-таки, треба твердо пам'ятати заповіт: «І чужому навчайтесь, й свого не дурайтесь». У житті мають тенденцію виявляти себе дві екстремі: або занадто високо оцінюють власні національні скарби та занадто дискваліфікують чужі національні скарби (шовінізм та ксенофобія), або занадто високо оцінюють чужі національні скарби та занадто дискваліфікують власні національні скарби (інтернаціоналізм та хвороба меншевартісності). Ясна річ, треба поборювати обидві екстремі як шкідливі збочення. Натомість треба пропагувати і пошану до власних національних скарбів (націоналізм), і пошану до чужонаціональних скарбів (космополітизм). Шовінізм та інтернаціоналізм себе взаємно заперечують та поборюють як антиподи, але націоналізм та космополітизм не лише можуть себе взаємно толерувати, а навіть себе взаємно доповнювати та підсилювати, бо обидва вони базуються на гуманізмі та пацифізмі, а не на імперіалізмі та колоніалізмі.

Сфера Бога — це сфера віри та релігії. В цій сфері зобов'язує не стільки принцип урівноважування прав з обов'язками, що вимагає соціальна справедливість, як переважно принцип урівноважування зобов'язань із спроможностями, що вимагає етична справедливість. Соціальна справедливість побудована на кодексі правних норм, а етична справедливість побудована на кодексі моральних норм. Правні норми є об'єктивні, формальні, які всіх однаково зобов'язують, а моральні норми є суб'єктивні, пружні та мають варіації від максимуму до мінімуму. Соціальна справедливість вимагає, щоб кожен брав від інших якраз стільки, скільки сам їм дає, а етична справедливість встановлює, що хто має багато, той дає більше, ніж сам бере; а той, хто дуже потребує, бере більше, ніж сам дає. Отож, більше дає, ніж бере, — багатий, сильний, щасливий, розумний, талановитий, оптиміст, а більше бере, ніж дає, — старий, хворий, каліка, нещасний, нездара, песиміст. Правний кодекс побудовано на песимізмі, на зневірі в людину, на презумпції, що людина має злі нахили, що людину треба взяти в шори, загнудзати та твердою рукою вести по життєвому шляху. Моральний кодекс побудовано на оптимізмі, на вірі в людину, на презумпції, що людина

має добрі інтенції та що під впливом виховання сама себе може дисциплінувати і не збочувати з прямого шляху. Зрозуміло, обидва кодекси виконують ту саму місію, а саме — дисциплінують суспільство, а тим скріплюють підвалини цивілізації.

Емпірична теософія поклала ідею Бога в основу онтології. А з ідеї Бога логічно випливає ідея людської гідності, бо коли є Бог, то людина має душу з високим творчим потенціалом. А з ідеї людської гідності логічно випливає ідея месіанізму людства, бо коли людина має високий творчий потенціал, то мусить виконувати високу почесну місію — розбудовувати Царство Боже на землі. А розбудовувати Царство Боже на землі можна лише спільними силами всіх конструктивно-творчих елементів: філософів та митців, політиків та соціологів, правників та моралістів, техніків та економістів, медиків та вихователів, публіцистів та журналістів, педагогів та духовників.

МЕТАФІЗИЧНІ КАТЕГОРІЇ

Бога уявляють собі люди під двома аспектами, тобто в двох профілях (чи то проекціях) і в двох характерах узасаднення: 1) як творчого Суб'єкта в узасадненні догматами теології та 2) як абстрактну ідею повноцілості в узасадненні аргументами теософії. Теологія послугується методами містичного вглиблення в таємні сфери містерії буття, а теософія послугується методами раціоналістичного аналізу емпіричного процесу буття. Звичайно, у сфері абстракції можна оперувати лише логічними судженнями, бо експериментального методу застосовано бути не може.

Логіка послугується трьома категоріями абстрактних понять відповідно до онтологічного обшину їхньої застосованості.

Перша категорія: якість — все — абсолютна повнота — Дух—Бог;

Друга категорія: кількість — щось — буття — космос;

Третя категорія: нуль — ніщо — небуття — абсолютна порожнеча.

Ці три метафізичні категорії не можна вважати трьома фазами єдиного процесу, що автоматично чергуються, як то буває у фізичному світі. [...]

...Стародавню ідею пантеїзму треба модернізувати та модифікувати так: не Бог живе в космосі, як думали давні пантеїсти, а космос існує в Бозі, як думають ідеоократи.

ІДЕЯ МЕСІАНІЗМУ ЛЮДСТВА

Бог дав людині душу з високим творчим потенціалом,

щоб людина була здатною творити Царство Боже на землі. Царство Боже на землі — це світлий ідеал, до якого має прямувати людство і на здійснення якого має відлати всі свої творчі сили. Ясна річ, Царства Божого не можна досягти блискавичною революцією, бо революція лише руйнує, а не будує, а значить, можна досягти лише невпинною методичною працею всіх конструктивно-творчих сил, і то протягом багатьох-багатьох генерацій. Життя-буття на землі є багатогранне, багатобарвне та багатозвучне, тобто є в ньому і багато позитивних, світлих та конструктивних сторін і явищ, а знов же є багато негативних, темних та деструктивних сторін та явищ. Отже, будувати Царство Боже — це значить викоринювати зло та плекати добро. Цю оздоровчу акцію треба старатися реалізувати в усіх трьох сферах життя-буття: в природі, в суспільстві та в духовності людини. [...]

...Людство володіє можливостями збільшувати в міру потреби продукцію споживчих артикулів, а тому ні в якій мірі людству не загрожує перспектива голоду через брак поживи, навіть при високій популяції. Значить, проблема продукції благ вже розв'язана людством категорично та позитивно, а залишається людству розв'язати проблему розумної та справедливої дистрибуції* випродукованих благ, щоб одним не припало забагато, а другим замало. А дистрибуція вже належить не до економіки, а до соціальної політики. [...]

Вся історія людства — це нерозривний ланцюг завоюницьких походів, інвазій та безконечних воєн, жадливих своїми наслідками: мільйони вбитих, мільйони калік-інвалідів, сплюндрування цілих країн, згарища та руїни. Тепер над людством зависла чорна хмара нелюдності та страху, бо кожної хвилини можна сподіватися вибуху світової війни, яка буде дуже жорстокою та кривавою внаслідок застосування сучасної термоядерної зброї, що має страшну нищівну силу. Отже, пора вже людству схаментись, пора вже прийти до розуму та шукати виходу із трагічної ситуації. Треба крок за кроком методично та систематично дбати про пом'якшення людської владі, про пригашення воєнного запалу, про згоду всякій непорозуміння розв'язувати мирним способом. Тому першим кроком до замирення було б схвалення державами пакту про неагресію, що дало б запоруку тривалого миру. Другим кроком було б схвалення пакту про загальне роззброєння та про заборону вироблення термоядерної зброї. А остаточною кроком світового замирення було б міжнародне схвалення двох доктрин: 1) доктрини про право на самоозначення та 2) доктрини про право на соборність.

Право на самоозначення забезпечувало б кожній нації суверенні права на власній території, тобто забезпечува-

ло б кожній нації право стати самостійною державою. А право на соборність забезпечувало б недоторканість кордонів історичної національної території, тобто виключало б можливість розмагнуття національної території сусідами-агресорами. За роззброєнням фізичним автоматично прийде і роззброєння психологічне, тобто погамування та нейтралізація агресивної експансії. Тоді почнеться мирне співжиття та впровадження господарських і культурних зв'язків між державами на засадах взаємної вигоди. Навіть треба йти ще далі: треба старатися вирівнювати всякі локальні відмінності та йти в напрямі уніфікації й законодавства, і звичаєвої прагматики, і календаря, і системи мір та ваг, і валютної політики при міжнародному клірингу. Знов-таки, дуже важливим та дуже актуальним кроком було б рішення СВІТОВОГО КОНГРЕСУ про запровадження до практичного вжитку міжнародної мови. Практичне користання міжнародною мовою дало б змогу безпосереднього порозуміння між народами цілого світу. [...]

...Людство має прямувати до повної ліквідації імперіалізму, імперіалізму та колоніалізму, щоб кожна нація, що посідає власну історичну територію, могла стати суверенною державою, бо тоді б земля куля являла собою оригінальний мозаїчний образ, складений з правдивих самоцівтів різного забарвлення, різної форми та різних розмірів відповідно до специфіки кожної нації. Правда, націям, що розсіяні в діаспорі, не усміхається шаслива доля, бо вони або зникнуть під пресом денационалізації та асиміляції, або втримаються на поверхні життя, але на низькому розвоєвому шаблі як меншовартісна етнічна група, або члени її муситимуть жити та виявляти себе в двох профілях: залишатися в душі вірними патріотами рідної матері-нації, а в той же час назовні виявляти себе компатриотами прибраної батьківщини.

Другою важливою проблемою є справа розумного упорядкування внутрішнього життя народу. Народ — це людська спільнота, в якій уже закінчився процес кристалізації. Народ завжди кристалізується у формі тригранної піраміди. Основою піраміди є етнічна своєрідність народу, а три грані — це три площини виявлення творчої динаміки народу: площина економічної творчості, площина соціальної творчості та площина державно-політичної творчості. Хоч тригранна піраміда і є обов'язковою фігурою кристалізації народу, однак внутрішня структура піраміди підлягає поступово змінан залежності од відмінних факторів розвоєвого процесу. [...]

Нове життя треба будувати на засадах соціальної справедливості, на врахуванні інтересів і верхівки, і низів, на розумному компромісі, на згоді та співпраці соціальних

* Розподілу (*лат.*).

контрагентів. Тому піраміді прийдешності треба назвати пірамідою конкордизму. Піраміда конкордизму має бути характеризуєвана так: А) в площині економіки має бути згода та співпраця між двома факторами: 1) сектором права публічної власності та 2) сектором права приватної власності; Б) в площині соціальної має бути згода та співпраця між двома факторами: 1) сектором соціального керівництва (капіталісти та трудова інтелігенція) та 2) сектором пращівного виконання (селянство та робітництво); В) у площині політики має бути згода та співпраця між двома факторами: 1) сектором, що репрезентує волю народу (Народне Представництво) та 2) сектором, що репрезентує практику адміністрування (Влада). Виходить, що піраміда конкордизму має також, як і попередні піраміди, три грані, й кожна грань поділяється вже не на три частини, а лише на дві й при цьому поділяється не по горизонтальній лінії, що значило б підпорядкування нижньої частини верхній, а по вертикальній лінії, що означає, що обидві частини є рівноградні, від себе незалежні, що лише кооперують в інтересах осягнення спільного добра.

Значить, кожна грань піраміди є тереном співвідняння двох факторів, чи двох секторів.

Тому в площині економіки сектор права публічної власності має стояти на сторожі публічного інтересу, охороняючи головні джерела природних багатств та основні галузі індустрії від безоглядного використання їх приватним капіталом, який в інтересах власної наживи не спинається навіть перед повним сплюндруванням цілих країн, як це виявило себе, наприклад, у хижацькому вирубуванні лісів, що мало для цілих країн катастрофічні наслідки. Отже, для посилення охорони публічного інтересу сектор права публічної власності має охопити такі галузі: а) лісництво, б) грничтво та важу металургію, в) великокапіталові індустріальні комплекси, г) залізниця, д) цукроварство, гуральництво та промислове млинарство, е) банківництво, є) асекурацію*, ж) муніципальні підприємства. Сектор права приватної власності для посилення охорони розміщення капіталів та вільного виявлення господарчої ініціативи має охоплювати такі галузі: а) малі та середніх розмірів підприємства всіх галузей індустрії, б) торгівлю всіх родів та всіх розмірів, в) всякого роду будови як у містах, так і в селах та г) землю. Аграрна політика має сприяти творенню чисельних кадрів зможного селянства, яке було б і солідним продуцентом споживчих артикулів, і солідним консументом (споживачем) промислових виробів, а головню господарських машин для інтенсифікації сільського господарства. Аграрна політика має бути базована на таких

* Убезпечення життя та майна (від стихійного лиха); страхування (лат.).

підвалинах: 1) мають бути утворені трудові середняцькі господарства і то в одному комплексі, 2) власником господарства може бути лише той, хто безпосередню і особисто керує своїм господарством, 3) господарства можна буде купувати, продавати та передавати у спадщину, але лише в цілому обсязі без права дроблення та 4) у власності одної особи не може бути більше двох господарств, щоб не було скупчування землі в одних руках. Отже, співпраця обох секторів у площині економіки, безперечно, дасть позитивні наслідки для цілого народного господарства, бо практиковані в секторі права публічної власності методи планування, нормування та регулювання охороняють народне господарство від періодичних депресій та криз, а практиковані в секторі права приватної власності методи самодіяльності та вільної конкуренції спричиняться до оживлення та інтенсифікації в обох секторах.

У площині соціальної згідно з принципом соціальної диференціації функцій має прийти до сформування чотирьох станів, які охоплюватимуть чотири професійні категорії: селянство, робітництво, трудову інтелігенцію та капіталістів-підприємців. Кожен стан матиме свій організаційний центр та свою організаційну мережу, тобто стане професійною корпорацією. [...] Кожна корпорація об'єднуватиме своїх членів, репрезентуватиме їх на зовні та виховуватиме професійно і політично. При існуванні корпорацій стануть зайвими політичні партії. Політичне мислення може розвиватися в трьох напрямках чи політичних течіях: як течія консервативна (чи реакційна), як течія ліберальна (чи поступова) та як течія революційна (чи максималістська). Однак останнім часом на базі цих трьох течій утворилась велика кількість політичних партій та угруповань, які себе взаємно поборюють, хоч програмно мало між собою різняться.

Звичайно, зріст числа політичних партій спричинюється не стільки тенденціями до диференціації політичної думки, скільки чисто практичними міркуваннями, а саме: певне політичне угруповання прокламує себе як самостійну політичну партію, щоб під час виборів до парламенту мати право висувати власний список кандидатів та одержати якусь кількість депутатських мандатів, бо це дає право лідерам партії брати участь у політичних герцях на форумі парламенту, тобто інтригувати та спекулювати, бо це приносить лідерам не лише політичні гонори, але частогусто і матеріальні вигоди. [...] Дотепер політична диференціація в масах виявляла себе так: селянство було консервативне, з симпатіями до монархізму; робітництво було революційне, з симпатіями до червоної диктатури; капіталісти були лібералами, з симпатіями до парламентар-

ної демократії, а інтелігенти формально були марксистами, з симпатіями до соціалізму, а фактично були скептиками-опортуністами. В майбутньому, коли діятимуть корпорації крайніх політичних течій, — реакційні та революційні стануть деструктивними, і лише течія поступова буде конструктивно-творчою і вестиме людство на вищі шаблі цивілізації.

В площині державного будівництва мають бути застосовані чотири засади: 1) засада самоозначення нації, що санкціонує право кожної територіальної нації стати суверенною державою; 2) засада соборності, що санкціонує право кожної держави охопити під свою зверхність усю національну територію; 3) засада народоправства, що формулюється в гаслі: «Все для народу і все через народ» та 4) засада двох аспектів: «централізація законодавства та децентралізація управління». Державну творчість треба базувати на тісному контакті двох факторів — Народного Представництва та Влади, які в поєднанні творять найвищий орган всенародної концентрації — Державну Раду, що стає легітимним органом народоправства. Як верховний орган, Державна Рада має мати такі права та прерогативи: право затверджувати закони, право встановлювати напрями внутрішньої та зовнішньої політики держави, право схвалювати державний бюджет, право критикувати та контролювати діяльність Влади та право вибирати Правителя, як Голову Влади. Виходить, що Державна Рада виконуватиме дві функції: функцію Законодавця та функцію політичного Проводу. Правда, такі самі функції вже тепер виконує Конгрес, але Державна Рада та Конгрес не є синонімами, тобто ідентичними чи адекватними, бо належать вони до двох відмінних державно-політичних систем: Конгрес — до системи ліберального демократизму, а Державна Рада — до системи нормативного народоправства. Система демократизму характеризується такими властивостями: а) Конгрес складається з двох палат — Парламенту та Сенату, що веде до зайвого паралелізму, б) Конгрес має партійний склад, бо вибирається всенародним голосуванням за принципом партійного представництва, в) при партійному складі утворюються два угруповання: коаліційна більшість та опозиційна меншість, але стало відбуваються перегруповання, так що немає стабільності, г) Конгрес стає законодавчою владою і свою функцію виконує без участі Влади виконавчої, д) виконавчою владою є Кабінет міністрів, що залежить від підтримки коаліційної більшості, е) внаслідок флюктуації (рухливості) партійних перегруповань стаються часті кризи Кабінету, що паралізує конструктивну працю, ж) при частих змінах Кабінетів немає єдиної провідної лінії, а значить — немає старого поступу.

Система народоправства має бути характеризована такими властивостями: а) Народне Представництво не вибирається всенародним голосуванням, але складається наполовину з делегатів Краєвих Рад, а наполовину з делегатів станових корпорацій, тобто складається почасти за принципом територіального представництва, а почасти за принципом представництва станових аспірацій, б) Народне Представництво виконує законодавчу функцію не самостійно, а у співпраці з Владою, що надає спільним рішенням високого авторитету, в) Правитель іменує міністрами висококваліфікованих фахівців з великим стажем, г) міністри відповідають перед Державною Радою кожен за себе особисто, і хоч Державна Рада має право відкликання того чи іншого міністра, але такий відклик не спричинить кризи Кабінету, д) Міські Голови та адміністратори на високих посадах мають бути призначувані владою, а не обиратися всенародним голосуванням. При порівнянні обох систем виявляється, що одна система в широкій мірі послугується практикою всенародного голосування, а друга — практикою делегування та навіть практикою прямого призначування. В процесі розгортання державного будівництва можна встановити три розвою шаблі: абсолютизм, демократизм та народоправство. Абсолютизм базується на дисципліні, демократизм базується на свободі, а народоправство базується на правопорядку. Правопорядок стоїть на сторожі соціальної справедливості, бо забезпечує кожному його законні права, але в той же час вимагає сумлінного виконання всіх обов'язків. Перед умовою поступу є соціальна диференціація функцій у суспільному житті. Як вже було доведено, гасло демократизму — «свобода—рівність—братерство» є демагогічне, бо нереальне, протиприродне. Для нового життя гаслом має бути: «правопорядок—соціальна диференціація функцій—згода та співпраця». Значить, піраміда конкордизму не є утопією мрійників, а є категоричним імперативом для прийдешності, зрозуміло, якщо люди не втратили віри в ідеали Правди, Добра та Краси.

ОСВІТА ТА ВИХОВАННЯ

Бог дав людині душу з високим творчим потенціалом. Використовуючи свій потенціал, люди створили матеріальну культуру, духовну культуру та цивілізацію. Поступ відбувається в той спосіб, що кожна нова генерація на базі досягнень своїх попередників творить нові вартості. Так помалу збагачується скарбниця вселюдського поступу. На нижчих шаблях поступу батьки безпосередньо передають своїм дітям свій життєвий досвід. Але на вищих шаблях

поступу вже цього не вистачає, і кваліфікованим посередником передачі новим генераціям багаті спадщини попередніх генерацій стає школа. Школа має виконувати два завдання: 1) учити як треба дивитись на світ, щоб розуміти, що діялось та діється навкруги і 2) навчати, як треба жити на світі, щоб бути корисним членом суспільства. Значить, освіта та виховання мають бути основними невіддільними завданнями школи. Дотепер нижча та середня школи обидва ці завдання в міру можливості старалися виконувати, але вища школа дбала лише про освіту, вважаючи, що молодь вже дістала достатньо виховання в середній школі. Нове життя потребуватиме не лише висококваліфікованих фахівців, але одночасно і високодисциплінованих свідомих громадян. Знов же, освіта та виховання прищеплюються молоді трьома методами: теоретичними викладами наукових дисциплін, практичними вправами в кабінетах та лабораторіях і безпосереднім життєвим стажем в організованій громаді. [...]

Шороку не лише технічна база буде рости та скріплюватись, але також і стиль життя молоді буде підвищуватись культурно. Крім фахових студій, кожен студент муситиме прослухати курс філософії, державного права, гігієни та мистецтва, щоб по закінченні студій стати не лише справжнім фахівцем, а також бути свідомим дисциплінованим громадянином та висококультурним інтелектуалом.

Бог поділив людей на дві статі — чоловіків та жінок — і кожній статі приділив певну специфічну місію, а саме: чоловікам приділено розбудовувати суспільне життя, а жінкам приділено організовувати родинне життя. Зрештою людина нормально живе подружнім життям, а подружнє життя — це довгий шлях, по якому рука в руку, плече в плече йдуть чоловік та жінка по двох рівнобіжних коліях. Треба твердо пам'ятати, що обидві ці колії не сміють ані розколитись, ані злитись в одну, ані перехресуватись, бо то було б ігноруванням закону диференціації обох місій. Було б ненормальним, коли б жінка йшла в чоловічій колії, а чоловік — у жіночій. На нижчих шаблях цивілізації, особливо при полігамії, жінка була понижувана, була безправною істотою. Отож, жінки розпочали емансипаційний рух, щоб вибороти собі людські права.

Певна річ, жінки мали рацію, доки боролися за урівноваження, за рівні права з чоловіками, за пошанування людської гідності жінок, але тепер жінки не мають рації, бо борються за урівнення з чоловіками, борються за право лишити жіночу колію та вступити в колію чоловічу. Жінкам треба твердо пам'ятати, що дружина-мати для суспільства має більшу вартість, ніж жінка-інженер чи доктор, яка залишила дітей під опікою найманой помічниці та

пішла в широкий світ, щоб заробляти, але заробляти не на власне прожиття та прожиття родини, але лише заробляти на власне удекорвання модними вибаганками та біжунтерією. Значить, жінка мусить залишитись у жіночій колії, а тому і вища освіта жінок має бути специфічно жіночою. Нова школа має називатись **висока школа плекання жіночого післанництва**. Вона має поставити собі три завдання: 1) дати широку загальну освіту, 2) практично навчити виконувати домашні жіночі праці та 3) прищепити жінкам естетичний смак та розвинути мистецькі здібності. Щоб стати жрекинею родинного вогнища, дружина-мати мусить знати рідну мову та літературу, рідну історію, основи філософії, педагогіку, основи державного права та гігієну. Як господиня в хаті жінка мусить уміти варити, шити та вишивати, щоб утримувати хату в повному порядку. Знов же, жінка мусить розвивати свої таланти — мусить вчити-ся грати, співати та танцювати, щоб бути чарівною. [...] Безперечно, Висока школа плекання жіночого післанництва спричиниться до викристалізування ідеалу жінки як дружини-матері-громадянки, що утримуватиме високий стиль життя родинного та суспільного згідно з інтенціями сучасної доби. Кожна людина з вищою освітою мусить твердо пам'ятати, що, займаючи провідне становище в суспільстві, вона мусить віддаючи суспільству своєю сумлінною конструктивною працею для добра суспільства.

Саме тому людина з вищою освітою не сміє сказати: «моя хата скраю», тобто не сміє відгородитись від громадянства та замкнутись у вузькому колі особистих та родинних інтересів. Людина з вищою освітою мусить бути соціально вихованою та дисциплінованою, щоб не дозволити собі використовувати своє високе становище для досягнення особистих вигід, для наповнення власної кишені коштом зловживань публічним добром. Взагалі людина з вищою освітою мусить бути повчальним прикладом, а тому й мусить жити по-людськи, тобто розумно, гарно та чесно. Знов-таки, людина з вищою освітою не сміє бути консервативною, пасивною, але мусить бути динамічною, творчою, мусить шукати нових шляхів та творити нові форми життя, використовуючи всі здобутки сучасної науки.

ЗАПОВІТ

Бог, людська гідність, правопорядок та народоправство — таке має бути гасло модерного поступу. Вселюдський поступ розгортається в трьох сферах: у сфері матеріальної культури, у сфері духовної культури та у сфері цивілізації. У сфері матеріальної культури людський інтелект спромігся досягнути колосальних здобутків: авіація,

радіо, телевізія, розчеплення атома, перспективи практичного використання невичерпних джерел ядерної енергії та міжконтинентальні ракети. Проте у сфері духовної культури людство зійшло на манівці, прийнявши теорію релятивізму та діамат з його тезами про неминучість соціальної революції, про доцільність диктатури пролетаріату та про розбудову соціалізму, який нібито має ошчасливити людство. У сфері цивілізації людство весь час йде шляхом трагедії та катаклізмів, бо історія людства — це фактично є історія кривавих воєн, жорстоких кривавих реставрацій кріпацтва та навіть рабства.

Отже, щоб врятувати людство від занепаду та загибелі, треба постаратись про перевиховання людей на новій ідеологічній базі. Такою новою ідеологічною базою і є концепція ідеократизму, що подас план нового суспільного ладу та нового державного устрою. Багатогранну, багатозвучну та багатобарвну дійсність треба сприймати в чотирьох профілях, тобто під чотирма аспектами: А) перший аспект — це триада підставових ідей: 1) ідеї Бога як підвалини онтології, 2) ідеї людської гідності як підвалини психології та 3) ідеї месіанізму людства як підвалини соціології; Б) другий аспект — це триада фаз розгортання: 1) фази вічного існування як сфери Бога, 2) фази безсмертного буття як сфери космосу та 3) фази короткотривалого життя як сфери планети-землі; В) третій аспект — це триада світів: 1) світу абсолютного, що є сферою Бога, 2) світу трансцендентного, що є сферою ідей та законів і 3) світу субстанціонального, як сфери субстанціональної маси; Г) четвертий аспект — це триада абстрактних категорій: 1) категорії абсолютної повноти, що виявляється як: все — Дух — Бог, 2) категорії обмеженої повноти, що виявляється як: щось — буття — космос та 3) категорії абсолютної порожнечі, яка виявляється в людській уязві як: ніщо — небуття — нуль. Ці чотири аспекти дають людині вичерпну повноту світосприймання та світорозуміння. Отже, сучасне гасло — Бог, людська гідність, правопорядок та народоправство — треба розуміти в такому оформленні: теїзм, гуманізм, пацифізм та конкордизм.

Якщо людство справді стане на шлях реалізації цього заповіту, то тоді здійсниться пророцтво-візія Т. Г. Шевченка:

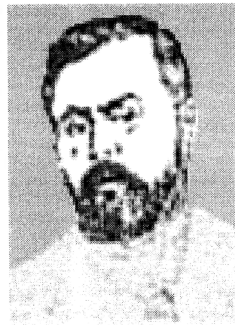
*І забудеться срамотня тяжка година,
І оживе нова слава, слава України,
І світ ясний не вечірній знову засяє...
Обніміться жє, брати мої, молно вас, благуаю...*

А ідеократи від себе закликають: «Сміливо, друзі, вперд, бо з нами Бог».

Михайлу Туган-Барановському (видатному вченому-економісту) було відпущено долею прожити лише 54 роки. Але вкортити віку, вона щедро винагородила цю людину всілякими талантами і чеснотами, а особливо — наснагою до праці, старогою пізнання та здатністю розпізнавати сутності. Дерево його життя почало рудити плодами наукових праць ще замолоду та не зелено. Воже перші його інтелектуальні потуги являля собою зрілі й довершені праці. Й, що неабияк тішить зчудене сентиментальне серце українця, яке, повсякчас, шукає підстав своєї повновартісності в атрибутах зовнішнього визнання, — геній Михайла Туган-Барановського було насправді помічено і визнано широко за межами Російської імперії, громадянином якої майже все життя судилося йому бути.

Народився Михайло Туган-Барановський 1865 року 21 січня в селі Солянниківка Куп'янського повіту Харківської губернії в сім'ї знатного роду, заможих батьків, що мали своє етнічне коріння в татарській (за батьком) та українській (за матір'ю) крові. Перші знання він набував, мандруючи кращими освітніми закладами Царської Росії, навчаючись у Московській, Київській та Харківській гімназіях. Віхою, що визначила карину його наукових зацікавлень, стало навчання в Харківському університеті, до стін якого він вступив 1894 року на фізико-математичний факультет. Маючи широкий потяг до суспільних дисциплін, він виявляє особливу цікавість до вивчення предметів з права та політичної економії, які, врешті, й стали центральними темами його наукових розробок. Закінчивши екстерном навчання у 1889 р. (після виключення його з університету в межах загальної акції придушення соціалістичних настроїв студентства, викликаних студіюванням марксизму), М. Туган-Барановський здобував не лише ступінь кандидата природничих наук, а й диплом юридичного факультету.

1890 року виходить його перша наукова праця: «Вчення про



граничну користість господарських благ як причини їхньої цінності», соціально-економічна тематика якої вже остаточно фіксує наукові пріоритети автора. 1892 року М. Тузан-Барановський від'їжджає до Англії з метою зібрання матеріалу для написання магістерської роботи. А підсумком його перебування в Англії стає оприлюднення праці, непересічність та вартість результатів якої визнаються широкими колами наукової громадськості в Європі: «Промислові кризи в сучасній Англії, їхні причини та вплив на народне життя» і за яку йому присуджується ступінь магістра. 1895 року розпочинається його викладацька кар'єра на посаді приват-доцента Петербурзького університету. А видана ним 1898 р. праця «Російська фабрика в минулому і сучасному» стає його докторською дисертацією, успішно захищеною в Московському університеті. Переслідуваний владою за свої марксистські погляди (незважаючи на критичне переосмислення ним марксизму), він позбавляється права викладання в Петербурзі, а 1901 року взагалі висилається до Полтавської губернії — вказаного місця заслання.

Та цей український період триває недовго — до 1905 року, року повернення на ту же таки посаду до Петербурзького університету, де він викладає курс політичної економії. За підручник «Основи політичної економії», виданий 1909 року, автор відзначається великою премією Імператорської академії наук. А 1913 року йому запропоновано професорську кафедру Петербурзького політехнічного університету.

Активна громадсько-політична життява настанова М. Тузан-Барановського та небайдужість до українського державницького руху спонукають його 1917 року переїхати на Україну. Влітку цього ж року він обіймає посаду генерального секретаря — міністра фінансів, торгівлі і промисловості Української Центральної Ради. Фінансова політика Тузан-Барановського засадишим принципом визначала незалеження української валюти (карбованця) від російської (рубля). 1918 року він очолює соціально-економічний відділ Академії наук, заснування якої відбувається за його активної участі, і стає першим українським академіком з економічної теорії. У січні 1919 року життя його раптово уривається: смерть надознала його в дорозі, якою прямував він з робочим візитом від УНР до Парижа. Це смерть автора на кону, де розгорталася політико-економічна вистава, провідну роль в якій грав тривалий час Михайло Тузан-Барановський.

Михайло Тузан-Барановський був надзвичайно плідним автором. Простий перелік його наукових праць складає б із декількох десятків позицій. Та найістотнішим видається нам навіть не їхня вражаюча кількість, а глибина і насущність поставлених ним проблем, аргументоване «провісництво» у змалюванні перспектив їхнього розвитку. Висока на-

укова вартість та непересічність його праць засвідчується хоча б тим суспільним резонансом, збуренням інтелектуальної і громадської думки загалом, які назирцем крокували за кожною науковою публікацією. Багато з-поміж його творів перевидавалися неодноразово. Така доля спіткала і працю, уривки з якої ми пропонуємо читачеві: «Нариси з новітньої історії політичної економії і соціалізму».

Цей текст був написаний в «українському засланні» на Полтавщині, видрукований у Санкт-Петербурзі окремим виданням 1903 р., але спершу видавався частинами ще від 1901 р. у журналі «Мир Божий». «Нариси» присвячено аналізу соціалістичних теорій від часу їх виникнення і аж до нової німецької і австрійської школи суспільно-економічної думки. Розгортаючи ідею щодо поділу політичної економії соціалізму на два напрями (творчий і критичний соціалізм), М. Тузан-Барановський, очевидно, більш прихильний до представників першого — соціалістично-утопічного (Р. Оуена, Ш. Фур'є, Сен-Сімона). Подаючи їхні наукові силуети, автор виявляє неабияку прихильність до цих постатей, характеризуючи їхні вчення як позитивні, оскільки ті ставили собі за мету віднайдіння суспільного ідеалу. На противагу їм виступають вчення Ж. Прудона та К. Родбертуса, продовжені і довершені з погляду витонченості критичних зауваг К. Марксом, що більше присвячували свої праці критиці капіталістичного ладу, аніж характеристичні засад нового соціалістичного.

Поза представленням портретів представників класичної школи політичної економії, М. Тузан-Барановський не залишив осторонь і критиків цієї школи, а розглядаючи творчість представників німецької та австрійської шкіл, дає чітко зрозуміти, що розвиток ідей критичного соціалізму не завершується, безумовно, фундаментальною теорією марксизму, як прийнято було вважати на той час.

«Нариси» не обмежуються лише критичним аналізом новітніх суспільно-економічних теорій. Вони суттєво доповнюються аналізом суспільно-економічної ситуації, в якій перебували всі ці мислителі. Саме такі невеликі уривки являють собою суто авторську позицію, власний погляд, а не, хай і творче, пояснення чужих поглядів. Мотивуючись тим, що стисло передати зміст матеріалу підручкового характеру не видається можливим і зважаючи на специфіку глави, що присвячені аналізу історичної ситуації розвитку промисловості та його впливу на швидкий розвій нової економічної школи, наш вибір зупинився саме на них: «Промислова революція» й «Економічні та соціальні успіхи робітничого класу у другій половині XIX століття».

Ірина ТУКАЛЕНКО

Нариси з нової політичної економіки і соціалізму

Промислова революція

Висхідним пунктом великої промислової революції, початок якої можна відносити до кінця XVIII століття, було перетворення умов обміну. Ми вже говорили, що виникнення капіталістичної промисловості в Англії було безпосередньо викликане зростанням морської торгівлі, під впливом великих географічних відкриттів XVI століття. Але до половини XVIII століття торгівля була все ж дуже обмежена і не відігравала домінуючої ролі в економічному житті навіть Англії з вельми простотої причини: море було широким шляхом, відкритим для всіх підприємливих людей, але сполучення всередині країни було гранично ускладнені внаслідок поганого стану доріг... За декілька десятків миль від морського берега торгівля вже падала, і всередині країни рішуче переважало натуральне господарство. Але від другої половини XVIII століття умови внутрішнього сполучення стали змінюватися в Англії на краще; дороги й надалі залишалися майже непридатними для проїзду, але з 1755 року Англія енергійно взялася до створення мережі каналів, що відіграли у XVIII столітті таку ж роль, як залізниця у наступному столітті [...].

Канали енергійно зрушили вперед економічну еволюцію Англії. Вони відкрили для торгівлі внутрішній ринок і від тоді падіння дрібного виробництва придивидилося, тим паче, що наприкінці XVIII століття капітал отримав, на решті, ту зброю, яка забезпечила йому остаточну перемогу. Зброяю цією була машина.

Винайдення машин було першим словом промислової революції. Значення машин в історії людства не може бути перебільшеним. Людський розум знав і більш високі триумфи, але ніколи жоден продукт людської думки не викликав таких глибинних змін у зовнішніх умовах життя людськості, як машини. Машини знаменували собою початок нової ери — звільнення людей з-під влади зовнішньої природи; тому вони виявлялися найпліднішою перемогою людського духу, тією Прометеевою іскрою, з якої спалахнуло велике полум'я, що охопило зусібіч старий світ

людських відносин. Немає більш вражаючого речового символу панування людської свідомості над матерією, ніж стрункі й лискучі маси металу, що слухняно підкоряються людській волі й виконують роботу, яка в багато разів перевищує мускульну силу людини. Людина як тварина, як носій механічної енергії, втратила, завдяки машинам, своє попереднє господарське значення в порівнянні з людиною як істотою розумною, як джерелом психічної сили.

Винайдення прядильної і ткацької машин не було справою випадку чи геніальності певної особи. І прядильна, і ткацька машини виявились результатом копіткої праці цілих генерацій винахідників. Суто економічні умови — посилення попиту на бавовняне прядиво і тканину завдяки розвитку торгівлі — викликали надзвичайну потребу в удосконаленні знярядь прядіння і ткацтва. [...] А коли машини не виробництво прядива викликали величезне збільшення пропозиції останньої, то винайдення ткацької машини дало можливість так само швидко перетворювати це прядиво у тканину.

На початку прядильні машини пускались у рух руками чи водою, поки, врешті, Джеймс Ватт, винахідник нової парової машини, не забезпечив прядильні фабрики тієї рушійною силою, якої вони потребували — парою. Настала нова світова епоха — епоха пари і машинного виробництва.

Винайдення машин радикально змінило позиції великого і дрібного виробництва. [...] Перші машини знайшли собі застосування в прядінні бавовни — і тут уже на початку XIX століття фабрика остаточно витіснила дрібну майстерню, і виготовлення бавовняного прядива влома цілком припинилось. У царині ткацтва боротьба машини і ручної праці була набагато впертою і розтяглась на багато десятиліть, але також скінчилась перемогою фабрики.

Зміна способів виробництва призвела до надзвичайного зростання народного багатства.

Лише завдяки дивовижному розвитку своєї фабричної промисловості (головним чином, бавовняної) Англія змогла витримати виснажливу боротьбу з Францією, що вимагала колосальних фінансових витрат; і тому не можна не погодитись із влучним спостереженням, що Аркрайт і Ватту Англія більш зобов'язана своїми морськими і суходільними триумфами, ніж Нельсону і Веллінгтону.

Ми бачили в попередньому розділі, що для А. Сміта зростання народного багатства було синонімом соціального прогресу. Що більше зростає багатство країни, то краще мусить бути становище робітників — така була провідна теза Сміта. І, насправді, для епохи «Багатства народів» це було цілком справедливо: країна багатшала, а становище

* Переклад І. Тукаленко здійснено за виданням: Движение политической и общественной украинской мысли в XIX столетии. — СПб., 1907.

робітників покращувалося. Промислова революція значно прискорила зростання народного багатства Англії. Як же це відбулося на інтересах різних класів населення?

Клас великих землевласників суттєво виграє від промислової революції. Землеробна техніка зробила за цей час значні успіхи, хоча й не такі вражаючі, як у галузі обробної промисловості; сінозміна була покращена, тваринництво було поставлене на раціональний ґрунт, землеробні знаряддя були вдосконалені (винайдено паровий плуг). Результатом цих удосконалень стало величезне зростання землеробного прибутку. Оскільки однією з найважливіших причин зростання ренти було значне подорожчання хліба, то разом із рільниками виграли й фермери, особливо ті, хто орендував землю за довгостроковими контрактами. Саме в цей час набув значення новий клас багатих фермерів-капіталістів, які за своїм громадським станом, звичками і трибом життя не мали нічого спільного з робітниками.

Ще більше виграли від промислової революції фабриканти і гендлярі — загалом капіталістичний клас. Великі статки наживались у цей час підприємливими людьми з вражаючою швидкістю. [...] Лише тому, що обидва панівні класи — лендлорди і капіталісти — вважали війну для себе вигідною, Англія могла з такою впертістю вести боротьбу з Наполеоном. Торговець минулих часів, що привозив товари на в'ючних конях і мандрував для торгових зносин навколишніми містами верхи, не дивлячись ні на яку погоду, зник остаточно; його місце зайняв купець-капіталіст сучасного типу, що веде свої справи з торговельного центру за допомогою цілої армії служників-прикажчиків, конторників і торговельних агентів. Так само дрібні підприємці був значною мірою витіснені великим фабрикантом.

Майже половина колосального англійського бюджету йшла на сплату відсотків за державним боргом — особливою роду податок населення країни капіталістичному класу, що надав грошову позику, потрібну урядові.

Взагалі не може бути сумнівів, що промислова революція була надзвичайно вигідна класам власників [...].

Але дивним чином зростання народного багатства супроводжувалося не менш швидким зростанням народного зuboжіння. Витрати на утримання злидарів збільшувалися в прогресії, що ждала, заробітна платня падала. Факти рішуче спростували вчення Сміта про заробітну платню. Збільшення національного багатства виявилось рівнозначним зuboжінню народної маси.

Середньовічний господарський лад не сприяв швидкому промислому прогресу і накопиченню багатств, але він за безпечував певний статок усім учасникам виробництва — як господарям, так і робітникам. Рільництво поєднувалося

з обробною промисловістю і кожен працівник знаходив собі вдома роботу на час, вільний від рільництва. Капіталістичне господарювання призвело до цілковитого роз'єднання рільництва і обробної промисловості. І в місті, й на селі пересічному англійському робітникові в 20—30-ті роки минулого століття жилося незрівнянно гірше, ніж до настання промислової революції. Усі тогочасні письменники нарікають на зuboжіння народу.

...Розвиток капіталізму викликав надмірний приріст населення. Сільські робітники, які повинні були покинути рільництво, дрібні виробники, що не витримали конкуренції з крупним виробництвом, робітники, витіснені машинами, представники усіляких професій, що гараздували за минулого ладу і не пристосувалися до нових господарчих умов, уся ця маса робітничого люду втратила свої минулі заробітки і мусила була рушити в ті галузі промисловості, які були всім приступні. Саме це і викликало загальне перенасичення робочого ринку і падіння ціни праці чорноробів.

Умови існування рільників були не кращі, ніж ручних ткачів. Селяни позбулися своїх минулих допоміжних промислів; ручна прядка, що була у XVIII столітті головним опертям селянської сім'ї, не могла витримати конкуренції з машиною й була зкинута, як непотріб. Аналогічно стали не вигідними й інші дрібні промисли, і рільники залишилися лише біля рільництва. Для дрібного рільника це було тяжкою напастю, від якої він не міг оговатися.

Ще більшого значення в тому ж сенсі мав розподіл обштинних земель між окремими власниками, який відбувався особливо швидко в перші десятиліття XIX століття [...]. Саме в цю епоху, тобто наприкінці XVIII і на початку XIX століття, зникає остаточно дрібний земельний власник, йомен, слава і гордість Англії минулих часів. Англія стала класичною країною великого землевласництва; разом з тим відносна чисельність сільського населення почала падати.

Перейдемо тепер до того, як відбивалися ці глибокі економічні зміни на соціальних відносинах Англії. Розглядвана епоха особливо знаменна тим, що з неї починається сучасна історія, яка характеризується гостро вираженою боротьбою класів. Класові протилежності існували й раніше, але ніколи вони не виходили так яскраво на перший план історії, як у новітній час. За середньовічного феодалного ладу залежність кріпака від сеньйора була сильнішою, ніж у наш час залежність робітника від капіталіста; але в стосунках між панівним і підлеглим класами раніше і тепер була глибока різниця. Минулі відносини мали більшою чи меншою мірою патріархальний характер. Шо ж

стосується робітників чи дрібних майстрів, то відносини між ними були за багатьох випадків майже дружніми.

Із перемогою капіталізму єдиним зв'язком між людьми стало те, що Карлейль влучно охрестив назвою «cash nexus» — «зв'язок наявних грошей». Підприємць бачив у робітниках не людину, а «робочі руки», живу машину, що відрізнялась багатьма незручностями порівняно з неживою машиною, але без якої все ж не можна було обходитись. Для робітника господар був представником чужої і ворожої сили, з якою потрібно було боротися, наскільки ставало енергії. Інтереси господарів нового типу і робітників були абсолютно протилежними. Тойнбі, автор чудової книги «Промислова революція в Англії», наводить слова одного відомого фабриканта початку минулого століття, що характеризує загальні настрої того часу: «Поєднати вищі й нижчі класи суспільства... так само неможливо, як змішати воду і олію: у цих класів нічого не має спільного. Інтерес підприємця полягає в тому, щоби витиснути якомога більше роботи за якомога меншу суму грошей». Так ставились фабриканти до робітників — і останні платили їм тією ж монетою.

Введення нового промислового ладу не викликало в Англії політичної революції, оскільки політичне панування капіталістичного класу було і так забезпечене. А все ж такі втілення нових господарських форм відбулося в Англії лише після тривалої і жорстокої боротьби. Англійське суспільство розколювалося на дві ворожі групи: великих власників і підприємців, з одного боку, і дрібних підприємців та робітників — з другого [...].

Ворожість дрібних майстрів і робітників до машинного виробництва виявилась насамперед у руйнуванні машин. Майже всі винахідники XVIII століття накликали на себе переслідування натовпу і повинні були рятуватися втечею від свої роздратованих співвітчизників. Так, винайдення прядильної машини «Дженні» Джеймсом Гаргрівсом викликало ціле повстання в його рідному місті: юрби майстрів-прядильників вдиралися до будівлі, де були нові прядильні машини, й нівеличили всі машини, які мали понад 20 веретен. Гаргрівс змушений був тікати з Ноттінгема... Уряд удався, для охорони власності фабрикантів, до вкрай суворих заходів: за руйнацію машин була призначена страта, і, справді, декілька робітників було страчено через повстання.

Але робітникам неважко було переконатися, що такі заходи боротьби з новими формами виробництва ні до чого привести не можуть. Усвідомлюючи це, робітники намагались боротися з фабричним виробництвом більш систематично. На початку XIX століття серед робітників сукняної промисловості Йоркшира виникає дуже впливова спілка,

що мала розгалуження в багатьох містах Англії і Шотландії... Спілка енергійно вступала на захист минулих відносин між господарями і робітниками. Головною її метою було втілення в життя, здійснення на практиці законодавства Єлизавети про учнівство, що номінально залишалось чинним [...].

На чисельних мітингах робітники ухвалювали, що домашня система промисловості вигідніше для країни, ніж фабрична. Парламент був буквально завалений петиціями з тисячами підписів, які містили клопотання про прийняття різнорідних заходів щодо захисту дрібної промисловості від конкуренції фабрик.

Старі закони до такої міри вийшли з ужитку, що більшість агітаторів за семирічний курс навчання самі не пройшли цього курсу; менше з тим рух за поновлення законодавства Єлизавети делалі поширювався. Окрім обов'язкового курсу навчання, робітники вимагали давно забутого закону про урядове нормування заробітної платні. Численні робітничі спілки, які на цей час набули вже значного впливу, поставили це собі за провідну мету [...].

Між 1810 і 1812 роками робітничі спілки порушили низку позовів супроти господарів, які порушували закони Єлизавети. В декількох випадках робітникам удалося домогтися від суду звинувачувальних вердиктів проти господарів, але практичні наслідків ці вердикти не мали; здебільшого суди з різних формальних приводів відмовляли в позовах робітникам. Тоді боротьба була перенесена на парламентський ґрунт. Петиції робітників і скарги на дії господарів були такими чисельними, що парламент мусів утворити для розгляду скарг особливий комітет. Комітет опитав багатьох свідків, із яких переважна більшість висловлювалася на користь збереження закону Єлизавети: до парламенту надходили в цьому сенсі щораз нові петиції, число підписів на яких перевищило 300 000. Натомість, число підписів на петиціях великих підприємців на користь скасування закону ледь сягнуло 2 000. І з того, і з іншого боку влаштовувалися публічні мітинги на підтримку своїх вимог: робітники говорили про інтереси бідних людей, єдиною власністю яких були їхні мозолісті руки, а капіталісти покликалися на інтереси промисловості й природні права людини. Кінець усієї цієї агітації виявився, однак, не тим, якого очікували її ініціатори: 1815 року Єлизаветівський закон про учнівство був цілком уневажнений парламентом.

Робітничий рух за збереження чи, радше, відновлення давнього робітничого законодавства був з самого початку приречений на невдачу; робітники прагнули зупинити життя, затримати економічний розвиток країни шляхом

законодавчих постанов, що постанали на ґрунті зовсім інших господарських умов. Разом із тим рух цей свідчив про пробуджену класову свідомість англійських робітників. І хоча безпосередньої мети означеного руху аж ніяк не було досягнуто, та все ж він не залишився без дуже важливого результату: він надзвичайно сприяв зміцненню і зростанню робітничих спілок, настільки ж специфічного пролукту новітнього економічного ладу, наскільки проголошені робітниками вимоги відбивали собою господарчі умови минулого часу.

Причина швидкого поширення робітничих спілок, починаючи від останніх років XVIII століття, полягала не в чому іншому, як у розвитку нових форм промисловості — великих капіталістичних підприємств. Капіталістичний лад повів до роз'єднання праці й капіталу, до утворення робітничого пролетаріату. Допоки наймана праця була лише перехідним станом підмайстра, який у подальшому ставав самостійним господарем, доти робітники не становили особливого суспільного класу; тому не могло бути й класової організації робітників. Та лишень наймана праця ставала постійним станом певного класу людей, виникла і класова організація робітників — робітничі спілки. Таким чином народилося і зайняло перше місце в ряду великих питань нашого часу робітниче питання, якого ще Сміт взагалі не знав [...].

Ставлення англійського уряду до робітничого руху краще за все визначається законами, які видаються протягом усього XVIII століття один по одному для припинення діяльності робітничих спілок. Суворість цих законів делалі посилювалася і врешті наприкінці століття всякі спілки і страйки між робітниками з метою підвищення заробітної платні чи зменшення робочих годин були заборонені під загрозою тяжких покарань. Але всі ці закони, хоча вони давали підприємцям до рук сильну зброю, якою останні неодноразово і послуговувалися... виявилися шкідливо неспроможними зупинити розвиток класової організації робітників.

Отже, промислова революція надзвичайно загострила класовий антагонізм робітників та господарів. Боротьба праці та капіталу, одного разу розпочавшись, вже не припинялась... І робітники були розбиті. Але з цієї боротьби вони винесли дещо, що, врешті-решт, мало подарувати їм перемогу, — чітке усвідомлення своїх класових інтересів і професійну організацію.

Та хай би там як, але в епоху промислової революції робітники виступали на захист старих ідеалів, засуджених історією. Капіталісти, навпаки, виступили з найновішим провідним вченням про доконечність промислової свободи.

Доктрини Сміта, що на їх успіх так мало розраховував сам автор, були сприйняті громадською думкою Англії з приголомшливою швидкістю. Вже через декілька років опісля виходу в світ «Багатства народів» ця книга починає цитуватися в парламенті. Міністри, мотивуючи внесені ними законопроекти, посилаються на Сміта як на найвищий і визнаний усіма авторитет. Нова доктрина так швидко оволодіває думками, виголошені нею політичні та економічні вимоги вилаивались такими природними і очевидними, що не пізніше, як 1806 року одна парламентська комісія статечно завляе: «Право кожної людини використовувати свій капітал на власний розсуд, поза будь-яким стороннім втручанням або чиненням перешкод, оскільки цим не порушуються права інших осіб, є одним з тих привілеїв, який вільна і добродійна конституція цієї країни здавна привчила кожного британця вважати своїм природним надбанням». Громадська думка Англії встигла вже цілком забути, що право вільного розміщення капіталу не лише не було давньою засадою англійської конституції, але що, навпаки, англійська конституція була просянута діаметрально протилежним духом до найостаннішого часу і що це право було виголошене як дещо шкідливого нове і відмінне від звичаєвих поглядів ніким іншим, як Смітом. У 1811 році інша парламентська комісія говорить, що «утиснення свободи промисловості чи свободи кожної людини розпоряджатися своїм часом і працею так, як вона вважає найбільш для себе зручним, порушує основні принципи статків і добробуту країни». Ідеї «Багатства народів» уже настільки вкорінилися у думках панівного класу, що визнаються за такі, що не підлягають доведенню, а тим паче суперечкам. Ще за декілька років по тім парламент закичив справу звільнення праці й капіталу від урядових утисків скасуванням усього робітничого законодавства Елизавети.

Тож чим пояснюються несподівано швидкі успіхи вчення нової економічної школи? Відповідь зрозуміла — тим, що воно було вигідне панівним класам. Робітники залишилися чужі новим ідеям тому, що для них, в описувану історичну епоху, промислова свобода була так само невидітна, як вона була вигідна капіталістам. Такий грубо матеріальний спід торжества нової доктрини ліпше за все доводиться тим, що торжество це було далеко не повним. Робітниче законодавство Англії було перетворене в сенсі ідей Сміта вже на початку XIX століття, — хоча ті, на захист кого великий економіст присвятив стільки красномовних сторінок — самі робітники, щосили боролись проти цих перетворень. «Егоїстичний та спрагий моноползь», за висловом Сміта, клас великих фабрикантів і торговців

із захватом ухопився за його вчення про свободу праці. Навпаки, вчення Сміта про свободу зовнішньої торгівлі, про шкідливість протекціонізму, вперто заперечувалося панівними класами, і знадобилося багато десяти-літь боротьби й агітацій, щоби подвигнути англійських землевласників і фабрикантів допустити іноземне суперництво. Таке різне ставлення панівних класів Англії до двох неподільних частин нової доктрини пояснюється дуже просто: свобода праці була їм вигідна, а свободи зовнішньої торгівлі вони побоювались. І тому праця стала вільною в Англії набагато раніше, ніж звільнилася зовнішня торгівля.

Економічні і соціальні успіхи робітничого класу в другій половині XIX століття

Ми знаємо, як вплинула промислова революція на становище робітничого класу і наскільки далекою була дійсність від втілення тих рожевих мрій стосовно майбутнього, яким переймалися мислителі XVIII століття. Успіхи вільної конкуренції і принципу *laissez faire* супроводжувалися, шоправда, величезним зростанням виробництва, але не менш швидко зростав і пауперизм. Стан робітничих класів прогресивно погіршувався протягом усієї першої половини XIX століття. Зубожіння англійських робітників дійшло апогея в 40-х роках. На ґрунті цього зубожіння виник грізний революційний рух в Англії — чартизм, який загрожував скасувати весь історично усталений політичний і соціальний лад цієї країни.

Соціальної революції проте не сталося, і чартизм виявився не більш — як одномиттєвим спалахом революційного вогню, який нашвидку згас через нестачу матеріалу. Від другої половини XVIII століття виразно накреслюються в усіх провідних капіталістичних країнах нові шляхи соціального розвитку. Тоді як, коли перші кроки капіталізму призвели до значного погіршення становища класу робітників, дальші успіхи капіталістичної промисловості пішли на користь робітникам. Безнадійний погляд на долю робітничого класу за капіталістичного ладу господарювання був рішуче побитий життям. «Залізний закон заробітної платні», такий правдоподібний в епоху Рікардо і Мальтуса, виявився науковою оманою.

У галузі соціального та економічного законодавства Англії першої половини XIX століття чітко простежуються дві течії, прямо протилежні за своїм ідеологічним змістом. З одного боку, це був час успіхів вільної торгівлі. Те, що видавалось Смітові утопією, через декілька десятиліть по його смерті стало дійсністю. Свободи робітничого до-

говору було досягнуто дуже швидко — вже 1814 року закони про учнівство було скасовано. Потім почалася вперта боротьба через свободу торгівлі в міжнародному обміні. Боротьба ця велася, головним чином, між двома панівними класами — землевласниками і торгово-промисловими капіталістами. Англійська промисловість не боялася іноземного суперництва, і тому англійські фабриканти могли без усялякої самопожертви відмовитися від покровительського мита. Навпаки, англійські землевласники цілком підставою вбачали в хлібному миті доконечну умову підтримання земельної ренти на високому рівні, що був встановився під час війни з Наполеоном. Фабриканти й собі з не меншою підставою вважали хлібне мито, що вело до подорожчання предметів споживання всередині країни і скорочення міжнародного обміну, чистим збитком для себе. Між капіталом і землевласництвом почалася вперта боротьба, що завершилася цілковитою перемогою капіталу: в 1846 році хлібні закони були скасовані. Мита на фабрикати були ще раніше значно знижені. До 60-х років міжнародна торгівля в Англії стала взагалі вільною, захисні мита в англійському тарифі цілковито зникли.

Отже, свобода конкуренції перемогла. Але торжество це було не повним. Існувала надзвичайно важлива галузь соціальних відносин, де слостерігалось не розширення, а систематичне обмеження свободи. Цією цариною була робітнича угода. Необмежена свобода робітничої угоди, що закріпилася в Англії від часу скасування законів про учнівство, утрималась дуже ненадовго.

Шоправда, наука в особі економістів усією силою свого авторитету чинила опір втручання державної влади у ставлення підприємців до робітників [...].

Суспільний рух, що змусив парламент виступити на захист інтересів робітників і обмежити свободу робітничого руху, утворився з наступних елементів. По-перше, люди, не зашкавлені в експлуатації фабричної праці, й ті, що мали чуйне серце, природно не могли байдуже ставитись до збиткувань, яким десятки тисяч дітей піддавались щоденно на фабриках. Релігійне почуття протестувало проти цих жорстокостей і тому в лавах вождів руху ми зустрічаємо багато релігійних і гуманних людей, що славилися консервативними поглядами і що виступали на захист фабричних законів, спонукані винятково моральними властивостями. Найвидатніший і найвпливовіший керівник агітації на користь десятигодинної робочої днини — Річард Остлер визнавав себе старим торі, захисником трону і вівтаря [...].

Від цих (Оуен, пастор Стефенс. — *І. Т.*) й інших осіб, що не належали до робітничого класу, виходила ініціатива руху на користь законодавчого регулювання фабричної

праці. Робітники далеко не одразу підтримали цю ініціативу; якийсь час вони залишалися глухими до голосу шляхетних людей, що закликали їх до захисту їхніх власних інтересів. Але позови робітнича маса була втягнена в рух — і тоді він став неперервним. А коли участь робітників довела громадській думці неминучість широкого фабричного законодавства, тоді і в парламенті утворилася могутня партія, співчутлива до цього законодавства [...].

Отже, гуманні люди, робітники, землевласники — от з яких різноманітних елементів утворився рух, що домігся 1847 року обмеження на англійських фабриках праці жінок і неповнолітніх 10-ма годинами на добу. Дитяча праця була обмежена ще раніше. Більш про 10-годинний робочий день мав величезне історичне значення. Він завдав смертельного удару принципу державного невтручання у стосунки праці й капіталу і відкрив державі новий шлях соціальних реформ...

На загальний подив, скорочення робочого дня не лише не завалило успіхам фабричного виробництва Англії, але й супроводжувалося надзвичайним підйомом останнього. 50-ті й 60-ті роки [...] були для англійських промисловців епохою нечуваного добробуту. Це був час, коли, за висловом Гладстона, національне багатство країни зростало «стрибками і перескакуванням» [...].

І лише завдяки дозвіллі, створенню скороченням робочого дня, став можливий той незвичайний інтелектуальний підйом робітничого класу, який характеризує другу половину минулого століття.

Не менш суттєвий інший, опосередкований вплив фабричних законів. Заробітна платня регулюється попиту і пропозицією праці. Все, що зменшує пропозицію праці чи збільшує попит, має підвищувати ціну праці. Фабричні закони заборонили роботу дітей нижче відомого віку; цим самим вони зменшили число конкурентів на ринку праці. Скоротивши робочий день дорослих робітників, вони збільшили попит на робітничі руки, оскільки за менш тривалого робочого дня вимагається більше працівників для виконання певної роботи, ніж за робочого дня більшої тривалості. Під впливом усього цього заробітна платня повинна була зрости [...].

У тому ж напрямку, хоча й з іншого кінця, діє і другий могутній соціальний рух нового часу. Шляхом фабричних законів свобода конкуренції була обмежена державою; робітничі спілки досягають того ж таки шляхом організованого впливу самих робітників на підприємців [...].

У 1824 році англійський парламент скасував заборонні закони стосовно угод робітників, і робітничі спілки дістали можливість існувати відкрито. А все ж таки вони ще

тривалий час повинні були боротися з різного роду легальними перепонами, і лише у 1869 році тред-юніони здобули в Англії права юридичної особи — дістали можливість придбання майна на своє ім'я [...].

Робітничими спілками (чи тред-юніонами) називаються організовані співтовариства робітників, що мають собі за головну мету регулювання умов робітничої угоди. Спілки прагнуть підняти заробітну платню чи протидіяти її пониженню, зробити її більш стійкою. З цією метою спілки виробляють такі нормальні розцінки робочої сили і наполягають на прийнятті їх підприємцями. Потім, спілки прагнуть до обмеження робочого дня нормальним часом роботи, вимагають дотримання підприємцями певних застережних заходів праці, улаштування здорових майстерень і т. ін. Найкраще організовані спілки прагнуть (і цілком успішно) перетворити робітничу угоду з індивідуальної угоди господаря з окремим робітником на колективну угоду господаря з усіма робітниками в особі їхнього представника — спілки, до того ж такого роду угоди мають силу іноді не лише для одного закладу, а й для всіх закладів того ж роду у певному районі. Завдяки таким колективним угодам, що встановлюють висоту заробітної платні, способи розцінки її, тривалість робочого дня і т. ін., робітничі угоди абсолютно втрачає свій індивідуальний характер: як окремий робітник, так і окремий капіталіст зникають як самостійні контрагенти, і їхнє місце посідають організовані товариства представників праці й капіталу [...].

У тому ж напрямку діє і третій могутній чинник підйому робітничого класу в новітній час — кооперативний рух, зерно якого було засіяне великим Оуеном. Тред-юніони організували робітників як продавців робочої сили; товариства споживачів досягли того ж таки стосовно робітників як споживачів. За обсягом англійської кооперативний рух, що охоплював понад півтора мільйони робітників, так само вирізняється з-поміж кооперативного руху всього світу, як і англійські тред-юніони серед робітничих спілок інших країн. Але за досконалістю організації найвидатнішою належить визнати, на нашу думку, бельгійську кооперацію. Перевагою бельгійського кооперативного руху перед усіма іншими є тісний зв'язок руху з політичною організацією робітників — бельгійською робітничою партією [...].

Ці чинники — законодавство з охорони праці, робітничі спілки, кооперативний рух — у зв'язку з величезним підвищенням продуктивності праці, завдяки успіхам промислової техніки, викликали піднесення добробуту робітничого класу. Безнадійний погляд на майбуття робітничого класу за капіталістичного ладу господарювання не поділяється в сучасному світі, можна сказати, ніким.

ЩО ТАКЕ ПОСТУП?

Праця І. Я. Франка вперше видрукувана в тижневнику «Поступ» 1903 року, а згодом вийшла окремою брошурою в Коломиї.

На початку своєї праці І. Франко вдається до роздумів над історією розвитку людства, над тими епохами його поступу, які справді багатили світову цивілізацію, стали віхами на тернистому шляху суспільного прогресу. Це був важкий шлях духовно-практичного освоєння світу людського, на якому вона не лише набиралася досвіду і вмільності, але й виторювала відповідну систему суспільних відносин. Найважчий і найтриваліший шлях у своєму розвитку людство проходить від доби «красаного кременя» через «добу точеного каменя» до віку бронзи.

«Аж тоді, коли чоловік заволодів металами, — пише І. Франко, — сталася можливою цивілізація, стався можливий перехід від дикого ловецького та печерного стану до рільництва, до стану осілості, до будування домів і міст, до творення держав».

Що ж таке поступ?

«Хто каже «поступ», той каже одним духом дві речі. Одного те, що все на світі змінюється і ніщо не стоїть на місці, а друге — друге не таке певне, більше питання, ніж твердження: чи змінюється на ліпше, чи на гірше?»

Що все на світі змінюється, що ніщо не стоїть на місці, се відомо кожному, се лізнає кожний сам по собі і по своїм оточенню. Але чи ті зміни йдуть на ліпше, чи на гірше, на се вже відповідь не у всіх однакова».

Фрагменти праці з коментарем В. Пшеничюка (виділено курсивом) публікуються за виданням: Іван Франко. Зібрання творів: в 50-ти т. — Т. 45. — Київ, 1986.



Звичайно, завважує мислитель, що відповідь позитивна або негативна на зміст поступового розвитку людства залежить від багатьох обставин — як об'єктивних, так і суб'єктивних.

«Певна річ, коли беремо на увагу сам початок людського розвою, оту добу лупаного та гладженого каменя, дикого, стадового життя по лісах та печерах і по-рівняємо її з теперішнім людським життям, з часом, коли люди живуть у домах, сплять на подушках, одягаються раз тепло, раз холодно, їздять залізницями, порозуміваються телеграфами та телефонами, втриваються в гллуб землі, плавають поверх води і попід воду, літають по повітрю і зазирають своїм оком у середину всякого, навіть живого тіла при помочі рентгенового проміння, — хто схоче порівняти так безпосередньо початок з кінцем, той, певно, мусить признати, що за тих кільканадцять тисяч літ люди поступили дуже сильно до ліпшого, що *поступ веде до добра*».

Але дорога світового прогресу не завжди широка і пряма, а сповнена різних протиріч.

«Люди йдуть наперед, — пише Франко, — то правда, знаходять по дорозі все щось нового, але часто й гублять не одно таке, за чим ліпніше мусять жалкувати. Іноді буває й так, що траплять майже все те, до чого перед тим доробилися сотками літ».

Вчений наводить приклади з давньої історії різних народів, підтверджених науковими та археологічними матеріалами: Вавілон, Єгипет, Палестина, Греція, Київська Русь. Особливо трагічна доля останньої, коли після її розпаду раніше цивілізований народ був кинутий на багату вікіс у «пітьму», в неволю та залежність». Не завжди людство користувалося досягненнями науки, які могли б полегшити їх життя, але не зуміли або не бажали цього зробити. Франко підтверджує свої слова прикладами з історії розвитку науки: зміна вірувань, положення Землі відносно Сонця, кулеподібна форма Землі тощо.

«З усього того, що ми сказали досі, видно деякі цікаві речі, які слід згадати собі. Перше те, що не весь людський рід поступає наперед. Велика його частина живе й досі в стані, коли не повної дикості, то в стані, не дуже далекім від неї. Друге те, що той поступ не йде рівно, а якось хвилями: бувають хвилі високого підйому, а по них наступають хвилі упадку, якось знесилила і зневір'я, потім хвиля знов підіймається, знов по якійсь часі опадає і так далі. А третє, що той поступ не держиться одного місця, а йде, мов буря, з одного краю до другого, лишаючи по часах оживленого руху пустоту та занепад».

Надзвичайно важливу роль у суспільному прогресі людства Іван Франко відводить науці, яка мусить систематизувати,

узагальнити позитивний соціальний досвід та передати його досягнення наступним поколінням. Це потрібно для того, «щоб ту чудову квітку «поступу», що досі росла якось дико, раз тут, а раз там, тікала з одного краю в другий, лишаючи по собі пустині. — щоб її присвоїти, розчепити по всій землі, ...щоб ніхто на світі не був виключений від її добродійств.

Кожний народ, кожда громада працює над тим, не покладаючи рук».

Низку історичних подій із життя цивілізацій Франко наводить для того, щоб відповісти на питання, винесене в заголовок його праці.

«Тепер, коли ми, так сказати, поверху оглянули хід дороги та вдачу дотеперішнього людського поступу, пора нам заглянути до його середини, придивитися його будові та натурі; одним словом, пора нам відповісти просто на питання: що таке поступ?».

В основі кожного меншого чи більшого, значного чи незначного суспільного явища лежать механізми його еволюції, які вчений називає «внутрішніми пружинами» поступу. Саме вони спонукають його до розвитку, прогресу чи до занепаду, регресу. Порівняльна характеристика життєдіяльності дикуна та цивілізованої людини, за Франком, на користь останньої.

«Головна різниця між диким і цивілізованим чоловіком, різниця, з якої виплили всі інші, се поділ праці. Дикий чоловік робить сам собі все, чого потребує; чого сам не зробіть, без того мусить обійтися. Освічений чоловік робить звичайно якусь одну, тісно обмежену роботу, та зате нічого більше, зате користується роботою інших. Рільник обробляє поле, але звичайно не будує хати, не кувє плуга та воза, не шие чобіг, не тче сукна й полотна, не малює образів і т. п. На всі ті часткові роботи є окремі майстри-ремісники, які знов, своєю чергою, не працюють у полі коло хліба, але сидять за своїм одним ремеслом і працює при тім ремеслі взаємну добувають собі все потрібне до продукту».

Поділ праці — це одна з внутрішніх пружин поступу, яка спонукає до виникнення та розвою другої — поділу суспільства на верстви, стани, класи.

«Первісно один чоловік робив собі стріли, вбивав звіра або ворога, кресав огонь, здирав і сушив шкіру, — значить робив усе, що потрібне для життя. При поділі праці се перемінилося: одні почали вироблювати оружжя, яким самі не воювали, другі воювали та полювали, але оружжя самі не робили, інші прилаштовували одержу, ще інші варили та пекли страви, дбали про дітей та про лад у хаті. Так виробилися звільна окремі верстви вояків, ремісників, рільни-

ків; деякі роботи, особливо домашні, скинено виключно на жінок.

Чим далі поступав поділ праці, розвивалися відносини в громаді й державі, тим далі йшов поділ людей на верстви». *Але подальший технічний прогрес суспільства спричиняє зміни і в поділі праці, і в поділі на верстви.*

«В кожній такій верстві, — говорить Франко, — поділ праці знов доводив до дальших розділів, розмежованих між собою найрізнішими ступенями, але в головному маємо один великий розлом: на людей, що працюють над добуванням достатку з природи (рільники, ремісники, рудокопи), і на людей, що живуть з праці тамтих, а самі займаються іншими, не раз для суспільності так само потрібними, але не раз шкідливими роботами (вояки, жерці, урядники, купці та торговці і т. п.)».

Одним із наслідків поділу праці є її відоскалення. Розум людини працює над пошуком засобів заміни важкої праці людини працює машин. Винаходи та їх впровадження у виробництво роблять працю людини «швидшою, легшою, видатнішою». Технічний і соціальний прогрес суспільства розвивається в геометричній прогресії, і це, здавалося б, має полішити умови життя всього людства. Але цього, за Франком, не відбувається.

«Людськість багатіє, а тисячі, мільйони людей бідніють. Їм робиться тісно. Одним не стає землі, іншим зарібку, всім обмаль хліба. По селах люди працюють тяжко, а живуть у такій нужді, що їх життя мало чим ліпше від життя робучої худоби. По містах робітники працюють тяжко, а живуть не о много ліпше. А по великих містах, де накопичено в однім гнізді сотки тисяч або мільйони людей, бувають десятки тисяч таких бідолах, що не мають де голови прихилити, живуть як воробці в стріхах, блукають з вулиці на вулицю, годуються по жебраниною, то крадіжкою, то відпадками, зібраними по смітниках багачів, ночують у публичних садах, попід мостами, в нових будовах, де ще не живе ніхто, або по різних страшних та логаних норах. У тих найбільших огнищах поступу й освіти для многих тисяч людей, малих і старих, мужчин і жінок, вертається життя дикунів у лісах і печерах, тільки ще гірше і страшніше, бо тут, на міським бруку, сама природа не дає їм нічогіснько, а замість диких звірів і на кождім кроці грозить далеко страшніший ворог — чоловік, узброєний усіми засобами цивілізації, аби в разі чого позбавити їх свободи або навіть життя. Не диво, що по таких містах день у день сотки людей гинуть з голоду, захавані по темних закутках, як дикі звірі, що там, у тім поденні суспільності, днюють сотки страшних злочинів, а сотки нещасних, доведених до розпуки, відбирають собі життя. Можна сказати сміло, що

прадавній дикун, блукаючи по лісах та ночуючи в печерах, був сто разів щасливіший і почував себе ліпше від такого нещасного бідолахи, що серед величезного міста опиниться без грошей, без зарібку, без пристановища, без ніякого способу до життя».

Що ж це за поступ, питає І. Франко, що веде до накопичення багатства на одному полюсі і стриччяє бідність на іншому, породжуючи соціальну нерівність у суспільстві? Чому реальність є повною протилежністю тій рівності та демократизму у суспільстві, які обгрунтовували, доводили та обстоювали найкращі й найосвіченіші представники людського роду з давніх часів? Як і на решту питань, великий український мислитель з властивим йому історичним, логічно-конкретним аналізом науковця шукає відповідь і на ці, даючи їм ґрунтовне розв'язання.

Аналіз причин виникнення соціальної нерівності в людському суспільстві та її наслідків вчений здійснює на підставі характеристик тлумачення її сутності представниками різних наук. Високо оцінюючи талант таких мислителів, як Жан Жак Руссо та Л. М. Толстой, Франко досить критично ставиться до їхньої тези про те, що причина нерівності в суспільстві лежить у відірваності людини від природи та поділу праці. Цим самим, робить висновок вчений, вони заперечують дію об'єктивних закономірностей розвитку природи і суспільства, а, отже, і можливість самого поступу.

Іншого погляду дотримувалися вчені-природознавці. Він ґрунтувався на відомій теорії природного відбору англійського дослідника Ч. Дарвіна, зміст якої досить простий: у природі виживає сильніший. Деякі послідовники вчення Дарвіна (дарвіністи) намагалися перенести його дію і на людське суспільство. Мотив: людина є такою ж частиною природи, як і рослина, і тварина. Вся історія людства — це постійна боротьба, в якій виживають сильніші, а слабші гинуть. Відповідно перші стають сильнішими, здібнішими і щасливішими. Саме боротьба породжує нерівність, яка і є основою поступу (див. с. 323—329).

Інші думки щодо причин нерівності між людьми, аналізує І. Франко, висловлювали анархісти. Анархізму (що в перекладі з грецької означає безвлада) не потрібно жасатися. Не всі анархісти є прихильниками терору, застерігає вчений, серед них багато відомих і талановитих мислителів — це й основоположник анархізму француз П'єр Прудон, французький географ Елізе Реклю, росіянин Петро Кропоткін, частково «славянетний український вчений Михайло Драгоманов» та інші.

«Анархісти бачать корінь усього зла не в поділі праці, так як Толстой, а в власті, в тім, що один чоловік старіше над другим і може його висилувати зробити те, чого йому не хочеться. Власть робить одних панами, других невіль-

никами, стягає податки і робить немногих багачами коштом мільйонів. Власть робить одних вожаками, щоби увести або держати в погрозі інших. Вона йде ще далі, втілюється навіть у наші душі, при помочі школи й релігії накидає людям такі погляди, вірування та звичаї, які їй догідні, а усуває, викорінює або проклинає інші, недогідні для неї. Власть робить чоловіка жорстоким, немилосердним, завзятим, сліпим на нужду й глухим на плач мільйонів. Вона обмежує свободу і права громад на користь повітів, свободу повітів на користь країв, свободу країв на користь держав, а свободу і права тих держав на користь невеликої горстки вибранців, що чи то з уродження, чи з щасливого випадку дісталися на верховне становище.

Який вихід із того лиха, про се, по думці анархістів, нема що довго міркувати. Скасувати власть, усяку власть між людьми, і все буде добре. Легко се сказати, але як зробити? Як бачимо на прикладі наших часів, деякі тісні голови доводять із сеї думки до простого висновку: власть лежить у руках пануючих; не стане пануючих, то не стане й власті. Але така думка — цілковита дурниця і полягає на повнім незрозумінні того, що таке власть. Бо коли придивитися ближче, то власть одного чоловіка над другим се той самий поділ праці, в якому ми бачили ядро всього поступу, тільки бачений із другого боку.

Анархісти пропонували і свій рецепт політичного устрою, який би позбавив владу однієї людини над іншою. В основі його поділ суспільства на громади, члени яких мали б рівні права, реалізували б свої інтереси, спілкувалися на рівних з іншими громадами. В рамках суспільства, держави існує сукупність ньільних громад, об'єднаних між собою за принципом федералізму. Франко зауважує, що цей принцип відстоював М. Драгоманов. Але на цих же позиціях був і сам І. Франко до початку 1880-х рр. як послідовник і прихильник політичних поглядів Драгоманова. Цей анархістський ідеал, за Франком, так і «лишиться ідеалом людського громадського устрою на пізні віки, і як усякий ідеал ніколи не буде вповні осягнений».

«Зовсім з іншого погляду виходять ті напрями, що приймають дотеперішній поділ праці як річ конечну і хосенну, але хочуть лише усунути його шкідливі наслідки. Маємо тут на думці різні школи так званіх комуністів.

Комуністи, так названі від латинського слова communis, що значить спільний, стоять на тім, що все зло в людській суспільності походить не від поділу праці, а від поділу власності. В предавніх часах, коли дикун, де що зловив чи вбив, те й з'їв, що зробив, те й мав, коли сам собі приготюлював не лише страву, а й одягу й хату, а чого сам не зужив за життя, те велів собі по смерті класти до гробу, тоді мож-

на було говорити про повну власність. Власність якогось чоловіка була вповні витвором його праці, то й не диво, що він мав до неї повне право. Але в наших часах це зовсім не так. Ані один чоловік не жиє виключно своєю власною працею. На його виживлення, одержу, помешкання, виховання та заробкування складається праця соток і тисяч різних людей, ба навіть соток і тисяч давніших поколінь. Ми сіємо нині хліб на полях, управлених перед тисячами літ, живемо в домах, побудованих нашими батьками, дідами й прадідами, їздимо по дорогах та мостах, збудованих старинними римлянами або новочасними німцями, бельгійцями та італіянами...

Все перемішане, все не є виключно ніче, все спільне, бо виплило зі спільної міжнародної праці».

І. Франко був добре знайомий з марксизмом, особливо з економічною теорією Маркса, тому як талановитий вчений подає стислий, але чіткий аналіз основних складових економічного, політичного, соціального розвитку суспільства за комуністами.

За ними, твердить Франко, кожний чоловік своєю працею створює більше, ніж споживає. В межах держави створюється певний надлишок продукції, покидаючи зробити народ багатшим не тільки з огляду матеріального, але й духовного.

«Власне в тій надвишці плодів людської праці понад людську потребу й лежить, по думці комуністів, основа людського поступу.

Все те було би добре, якби в людській суспільності не було дечого іншого, по думці комуністів, зовсім поганого. Се інше — то **приватна власність**. Праця в нашій суспільності, — кажуть комуністи, — вже тепер у значній часті спільна. А плоди тієї праці не спільні. Кожний чоловік робить більше над свою потребу, але не кожний забирає всю ту надвишку своєї праці на свою власність, — навпаки, мільони й мільони дістають із плодів своєї праці навіть менше, ніж би їм потрібно для сьак-так зносного, людського життя. Надвишку їх праці забирають собі інші, які й збагачуються їх працею. Коли вся суспільність, — говорять комуністи, — працює спільно або майже спільно над виворюванням усяких достатків понад свою безпосередню потребу, то повинна вона вся з тих плодів своєї праці не лише жити в достатку, але надто чимраз більше багатіти, бо та надвишка виробленого її працею повинна бути її спільним добром. Власне з того їде все зло між людьми, що те, що повинно бути спільним добром усіх членів суспільності, загарбують у свої руки поодинокі люди».

Мова іде про протиріччя між виробництвом матеріальних благ та їх розподілом і споживанням. Усунення цього проти-

ррччя, за комуністами, можливе лише тоді, коли спільній праці відповідатиме і спільне споживання її плодів.

«Спільна праця і спільна власність — се повинні бути основи, на яких має бути побудований новий суспільний лад. Ось така, за Франком, позиція комуністів. Якщо, за марксизмом, спільна власність є напачею від нерівності та інших негарздів у суспільстві, то як же бути із власністю індивідуальною, яка залежить від фізичних та розумових здібностей людини, її бажань та пристрастей? І. Франко пише:

«І в людській праці, і в людським уживанні є певні межі, де кінчиться спільність і починається те, що каже «я сам!». Що я з'їм, того вже не з'їсть ніхто інший, і навпаки: з'їсть хтось інший, то вже не з'їм я. Так само й з іншими предметами безпосереднього людського вжитку, з одержу, помешканням, забавами і т. п. Значить, так далеко, до предметів безпосереднього людського вжитку комунізм не може сягати.

...Так само прийшлося обмежити комуністичні думки і з другого кінця. Певна річ, у нашій суспільній праці багато спільного, багато такого, де один користується здобутками праці другого або многих інших. Але чи все тут спільне? Очевидно, що ні. Спільна хіба основа, а кожний робить на тій основі по-своєму... Отже, до всього спільного, суспільного чоловік мусить ще доложити щось **свогого, власного**, окремого і аж тоді може мати з того якийсь пожиток».

Комуністична ідеологія знайшла відображення в різних напрямках суспільно-політичних течій та програмах їхніх партій. У цій статті Франко веде мову про соціал-демократію Німеччини.

«Маркс у своїх писаннях не вдавався в малювання того, як саме має виглядати той будучий громадський устрій, у якому буде спільна праця без визиску і спільне вживання плодів праці без нічєї кривди. Ширше розвивали ці думки Марксові товариші й приятелі Лассаль і Енгельс. Особливо сей останній розвинув погляд про те, що освідомлені й організовані робітники повинні при допомозі загального голосування здобути перевагу в державних радах і ухвалювати там закони, які б теперішню державу, основану на пануванні одних і неволі других, на визиску і дармоїдстві, помалу або й відразу перемінили на **народну державу**, в якій би через своїх вибранців панував увесь народ, в якій би не було ні визиску, ні кривди, ні бідності, ні темноти».

Здавалося б, що соціалісти відшукали той засіб, з допомогою якого можна було б реформувати через різні виборчі органи усю систему суспільних відносин, утвердити в державі принципи рівності, братерства і свободи. Але Франка всерйоз турбує одна проблема, що породжує «поважні сумніви». Виступаючи такою «всевладною панею», держава опікує

людину від її народження до смерті. Вона турбується про її професійне та духовне зростання, умови її життя та відпочинку, кількість виробництва і споживання тощо. Саме чинка і всеохопна (приваблива, на перший погляд) регламентація життєдіяльності кожної людини створює, за Франком, серйозні проблеми.

«Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би шезнути, заніди́ти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави, зробилось би мертвою духовою муштрою, казенною. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала б величезною народною тюрмою».

А нагальна проблема нерівності у суспільстві не тільки не була б знищена, а «вигнана дверима, вернула би віком». Влада повністю належала б керівникам різного рівня (керманцям), які б до неї звикли і захопили назавжди.

На превеликий жаль, висновки українського генія знайшли практичне застосування незабаром по його смерті на $\frac{1}{6}$ земної кулі.

Аналіз комуністичної доктрини соціальної рівності в межах держави надає право вченому зробити категоричний висновок.

«Ні, соціал-демократична «народна держава», коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі, а була би в найліпшій разі великою завадою для дійсного поступу».

В той час, коли марксизм акцентував увагу на причинах нерівності, пов'язаної з привласненням продуктів діяльності робітничого класу індустріальних країн, а, отже, — й боротьби з нею під гаслом «Пролетарі всіх країн, єднайтеся!», інший погляд обстоював американець Генрі Джордж. У своїй книжці «Поступ і бідність» він намагається довести, що причина усіх людських бід лежить не у приватній власності на фабрики й заводи, а в приватній власності на землю. Франко пояснив це специфікою середовища, де проживали Маркс і Джордж. Перший — в Англії, де селянства як соціальної верстви майже не було, другий — в Америці, де хліборобство стоїть на досить високому місці у громадському житті. Для Джорджа, каже Франко, «земля — це головна основа добробуту й поступу».

Для того, щоб земля «працювала» на людину, її добробут, краще потрібно, за Джорджем, її усупільнити, тобто націоналізувати. Це по-перше. По-друге:

«Джордж натомість висунув на перше місце інтереси поодинокі нації як найбільшої одиниці, яку чоловік може обняти своєю практичною працею. І ся Джорджева думка пустила широке коріння. В Америці й Англії залунали оклики: «земля для народу», але з долатком: англійська земля для англійського народу! Америка для американців! ... І на нє піднесено оклик: Русь для Русі!..».

Завершуючи працю, Іван Франко формує декілька висновків. Головний із них у тому, що вся теорія розвитку людського суспільства — це пошук дороги до поступу, в основі якого лежать поділ праці і поділ суспільства на верстви.

Мета поступу — це зробити людину щасливою у своєму житті, що можливо лише «в співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації».

Повне особисте та громадське щастя, підкреслює у своїх висновках Франко, є лише ідеал, якого людина не досягне ніколи, але до якого ми повинні поступувати впродовж свого земного життя.

А щастя не прийде само по собі, за нього потрібно боротися: «з кожним поодиноким лихом, з кожною поодинокую кривдою». Одного рецепту для того, щоб людину зробити щасливою, бути не може.

«Поступ цілої людськості — се величезна і дуже складна машина. Вона порушується силою, на яку складаються тілесні й духові сили всіх людей на світі; ані одному чоловікові, хоч який би він був сильний та здібний, ані одній якійсь громаді годі запанувати над рухом тої машини, годі керувати нею. Як у цілій природі, так і в розволю людства керму держать два могутні кондуктори, то ті самі, яких пізнав вже великий німецький поет і вчений Йоганн Гете, а то голод і любов. Голод — се значить матеріальні і духові потреби чоловіка, а любов — се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ше довго не буде».

НІКОЛАЙ БЕРДЯЄВ

«Не для нього винайдений був Гутенбергов друк. То була людина догутенбергієвських часів. Очевидець, мудрий, провидець, співець ісламіє, автор трагічної та колючої дії і над усе — режисер-нахлякник. Мовлене ним, перенесене до друку, щось десь якось втрапило би, стямляли би блискітки. То був носій первинного слова, що звучить, не вихолощеного нейтральністю друкарського знаку. І як воно в нього звучало! Органно!» — таким уявлявся образ Федора Августовича Степуна Євгенії Жиглевич, авторці переднього слова до книги «Зустрічі і роздуми», — очевидно і безпосередній слухачі лектора Ф. Степуна: режисера, сценариста і актора літературно-філософського дійства на кону університетського закладу. Такий емоційно пронакливий спосіб подати цілісний образ людини через найглибше **враження** (байдуже — чи випадком короткого і спонтанного, чи тривалого і зумисного спостереження) за приводу нею мовленого чи зробленого дає можливість побачити конкретну людину, а не певний лок-ський тип. Зупинитися, хай на позір і не на головному, але глибоко індивідуальному (диференційній властивості) — це бездоганна метода портретного жанру, в якому сам Федір Августович виявляв себе справжнім віртуозом.

Хоча він і має у своєму творчому доробку декілька ґрунтовних і розлогих літературних праць, та все же найширшого резонансу набула саме його творчість як есеїста та «портретиста». Федору Августовичу напоруд гарно вдавалося працювати з малими текстовими формами, стилістичні прийоми в яких уособлювалися б із принципом *ad auctoris per angusta* — до вузького через вузьке. Тому вузькі рамці тексту не заважали його ідейній та змістовній насиченості. Цей талант до лаконічного жанру, безумовно, сприяв тому, що величезна кількість статей і рецензій Ф. А. Степуна (писаних з власного розуму чи на замовлення) залюбки друкувалися багатьма журналами філософської, культурно-мистецької, літературно-історичної спрямованості. Пропонував читачеві статтю «Николай Бердяев» — писав Ф. Степун на замовлення журналу «Арка» (Мюнхен) і опубліковано 1948 р. (ч. 2). Нею започатковано «цикл статей про видатних мислителів сучасності».

Постать Н. Бердяєва зацікавила редакцію журналу у зв'язку з тодішніми новчасними тенденціями в європейських культурницьких колах до «теодиєї комунізму», аргументи на користь якої в останні роки життя віднаходив і Н. Бердяєв — співець аристократичного духу свободи (часів «Філософії нерівності»). З'ясувати причини такої світоглядної еволюції цього непересічного філософа й було завданням Ф. А. Степуна, думка якого набувала особливої ваги фактом особистого знайомства з Н. Бердяєвим.

Інна Тукаленко

З Николаєм Олександровичем Бердяєвим я познайомився 1910 року. Москва жила в ті роки вельми напруженим життям. Бердяєв кипів у всіх на очах: багато писав про свій перехід від марксизму до ідеалізму і майже одночасно від ідеалізму до православ'я. Ід з ним постійно зустрічалися на всіляких засіданнях і в спільних знайомих. Зовсім ще молода людина, Бердяєв усіх вражав винятковою декоративністю своєї зовнішності. Хвилинами, коли його шляхетна голова переставала нервово пошмикуватися і заспокоєне обличчя відходило в тишу і дала духовного споглядання, він мимоволі нагадував портрети Тиціана. В гарячих очах Николая Олександровича, в його довгому, хвилясто-

Степун Федір Августович народився 1884 р. 6 (19) лютого в Москві в родині, яка мала коріння в німецькій (за батьком) та шведсько-фінській (за матір'ю) крові. 1901 р. він закінчує реальне училище і після певних роздумів остаточно визначається із царинною інтерес, вирішивши присвятити себе філософії. Від 1903 по 1909 р. студіює філософські дисципліни у Гейдельберзькому університеті (Німеччина) під керівництвом Віндельбанда. По закінченні бере участь в Inaugural-Dissertation з російської історіософії. 18 червня 1909 р. захищає у зборач (на квартирі Г. Рікєрта), що стали ідейним початком створення журналу «Логос». Степун Ф. А. разом із С. І. Гессеном пишуть переднє слово «Від редакції» до першого випуску «Логоса» і, звісно, цим співпраця з журналом творчості (Фрідріх Шлегель); «Трагедія містичної свідомості. Досвід феноменологічної характеристики її «Життя і творчості».

Від 1910 р. повернувшись до Росії, де веде активне громадське життя, беручи участь у гуртках при видавничстві «Мусагет», засіданні Релігійно-філософського товариства пам'яті Лв. Соловйова. Як пізніше писав сам Федір Августович, відвідання засідань цього товариства у домі М. К. Морозової дозволило йому познайомитися ближче з «філософською та літературною Москвою», в особі І. А. Буніна, Вяч. Іванова, А. Белого та незмінного філософського супутника Булгакова» — Н. Бердяєва. 1914 р. Степуна призивають до дочірчої армії, лав якої він вивібає на тривалий термін у зв'язку із важким пораненням 1915 року. Вимушений перерву присвячує написанню антивоєнного роману «З листів прапорщика-артилериста», який було надруковано 1916 р. в «Сєверній».

У 1917-му призначається на посаду навчальника Політичного відділу Військового міністерства. Паралельно входить до складу редакції журналу «Армія і флот свободної Росії». З червня 1917 р. стає учасником І Всеросійського з'їзду робітників і солдатських депутатів.

Після Жовтневого перевороту переїздить до Москви, де і мешкає п'ять останніх років на Батьківщині. В ці роки він працює завітовим і помічником режисера Першого державного показового театру; видає альманах «Шлювник»; пише роман «Николай Перелєгін» і важливу за огляду на еволюцію його творчих поглядів статтю «Трагедія і сучасність»; бере участь у Вільній академії духовної культури, створеній Н. Бердяєвим і С. Л. Франком; входить до складу творчої групи зі створення збірки «Освальд Шпенглер і закат Європи», вихід якої було негативно сприйнято владою. Невдовзі Степуну, як і решті авторів цієї збірки (зокрема, Н. Бердяєву), довелося залишити терени Росії. Так від кінця листопада 1922 р. розпочинається новий етап його біографії, пов'язаний із діяльністю на еміграції.

му волоссі було, як поза тим і в його походженні, щось романське. Зовнішністю він радше нагадував західного лицаря в гордому виїзді зі свого замку, ніж боярина, що похилено переступає поріг царських хоромів. Похилість Бердяєву не личила.

В очах широкої освіченої публіки Бердяєв ішов за такою ж слів'янофілія, як брати Трубецькі, Сергій Булгаков і інші члени Релігійно-філософського товариства. Таке відчуття Бердяєва мені завжди здавалося хибне. За Бердяєвим ніколи не почувалося ні алей поміщицьких маєтків, ні ікон провінційно священничих домочків. Він взагалі не відчувався в жодному побуті, а просто в бутті. Це споріднювало його з Андреем Белим, творчість якого Бердяєв завжди цинив і любив. Спільне було в них пророцтво відчуття початку зміни епох. «Щось у світі зворухнулось... хтось з'явиться хоче... хтось блукає». Загана тривога цих Блокових рядків завжди будо чути в писаннях і виступах Ніколая Олександровича. Тому, що хотіло з'явитися, Бердяєв не противився. Одним з перших добрих європейців покинув він ще перед війною 1914 року духовну батьківщину нашої покоління: гуманістично самодовільну культуру і ліберально-демократичну громадськість XIX сторіччя; одним з перших відчув він, що те життя, яке провадили наші батьки й діди, яке жили й ми, наближається до кінця, що наводить нова епоха: безбожна, але сповнена віри, духовно неависницька, але творча, зла, але саможертвна, в усьому радикальна, ні в чому не згодна на поступовість, поміркованість і серединність, та доба, про яку Маяковський згодом скаже в своєму акафисті чортові: «Провалилися усі середини, нема більше середин».

У Німеччині, куди емігрував Ф. Степун, він займається редагуванням журналу «Современные записки», «Новый град»; викладає у вищих навчальних закладах Німеччини та читає лекції в Релігійно-філософській академії, яка разом із Н. Бердяєвим перемістилася до Німеччини. 1926 р. стає професором відділення культури й науки Вищого технічного училища Дрездена. Не припиняє публіцистичної праці: регулярно друкує рецензії на філософській літературі видання, протягом п'яти років від 1923-го у «Современные записки» виходить цикл його публіцистичних виступів під назвою «Мысли о России». За режиму Гітлера його позбавляють професури і права публікації своїх праць за звинуваченням у пропаганді «християнства і жидофілії». В роки II Світової війни мешкає в селі поблизу озера Тернзеє, а по закінченні війни повертається до викладацької діяльності, читаючи лекції з асоціальної російської революції та з історії російського символізму. Його статті з'являються в журналах «Грани», «Мосты», «Новый журнал» й інших. 1947—1950 — роки виходу з друку книжки «Прошедшее и непроходящее», яка пізніше з'явиться в доповненому варіанті під назвою «Бывшее и несбывшееся». 1959-го побачила світ збірка культурно-історичних та суспільно-політичних есе «Большевизм и христианское существование», а 1964-го — «Мистическое мировоззрение», де Ф. С. аналізує творчість п'ятиох авторів російського символізму. 1965 р., через рік після 80-літнього ювілею, з нагоди якого відбувалося урочисте вшанування Ф. А. Степуна в Барваській академії красних мистецтв, його не стало.

Вслухаючись у те, що напередодні першої війни Бердяєв так гаряче проповідував у пресі і з дискусійної естради, я частко страждав від тієї пристрасності, з якою він пророчо квалив загибель випробуваного минулого і викликав з території невідомо ще чим сповнене майбутнє. Уже в ті роки Бердяєв уважав усі духовні основи нової історії не тільки захитаними, але й до кінця вичерпаними. Рациональний день відродження-просвітницької культури хилився для нього швидко до свого вечора. Він чекав надходу ночі, чекав цієї події як об'явлення в грозі й бурі і все ж радів йому. Побоювання за майбутнє в нього не було. Мабуť, тому, що він уже тоді носив у собі розвинену ним набагато пізніше тему неминучої невдачі історії, тему історії як великої зрадничі всіх нею ж породжених ідей. Мені думалося, що відчуття небесної благодаті і земної катастрофи ялось одвічно й первозданно зливалось у душі Бердяєва в одне складне есхатологічно-нігілістичне відчування історії.

Таке сприйняття катастрофічного сенсу наших людських долі повинно було б, здавалося, привести Бердяєва до схвалення не тільки лютневої, але й жовтневої революції. Цього не сталося. Бердяєв раптом протверзів і ніби змінив віхи. Всі, хто пам'ятає його під большевиками, погодяться, що між 1918 і 1922 роком Ніколай Бердяєв був незаперечно центральною постаттю філософічного та й взагалі духовного життя совєтської Москви.

Якби в моїх спогадах про той далекий час не темнів невеличкий зеленкуватий кабінет Ніколая Олександровича, де обговорювано заснування Релігійно-філософічної академії, і не світилася б обити червоним шовком вітальня, де збиралася вся волелюбна громадськість на обговорення релігійно-філософічних доповідей, мені було б зовсім нестерпно згадувати наше тодішнє життя. Большевицький вихор не тільки схвилював Бердяєва, як і всіх нас, але й заглидив його, як небагатьох. У його голові й серці невпинно клекотали тисячі думок і пристрасей. Ні раніше, ні пізніше не почував я з такою виразністю вулканічної природи бердяєвського духу, як в останні роки наших зносин у Москві.

В перші роковини большевицької революції Бердяєв почав писати свою найвишнішу, найпалкішу книгу — свою «Філософію нерівності». Прочитавши її 1923 року вже в Берліні, я не знайшов у ній жодного для себе нового слова: всі її нестайності, гнівності, муки, несправедливості сподівання, парадокси й вимоги були мені добре знані. В большевицькій Москві Бердяєв почував себе лицарем-хрестоносцем. В усіх його виступах над головами його численних супротивників так і видискував його полемічний меч: «Не мир, а меч приніс Христос». Не милуючи свого

власного минулого, Николай Александрович не лише рішуче, але й безоглядно побивав «розхрищенні» гуманісти, миршавих лібералів, сентиментальних народників, вольнодоненависників-комуністів, а одним заходом і реакціонерів, їхню дурість, безвільність і корисливість. Відбиваючись хрестом-мечем від стовпищ цих безлицих, бездейних сил, Бердяєв з аристократичною пристрасністю боронив християнські засади особистості, свободи й творчості. З властивою йому однобічністю він твердив, що в революційній галабурді нема навіть зігнаня за новим небом і новою людиною, що всяка революція завжди означає тільки кінець старого, але не початок нового життя, що Ленін – ще більший реакціонер, ніж Робесп'єр, що «нова людина» народилася в Європі лише в католицькій і романтичній реакціях, що і в Росії вона народиться лише на шляхах покаянного оплакування революції.

Гнівню критикуючи інтелігенцію, і зокрема народників усіх епох і стилів, починаючи зі слов'янофілів і закінчуючи комуністами, Бердяєв не милував російського народу, що не витримав через слабо розвинене в ньому почуття честі тяжкого випробування війни і показав себе «банкрутом».

Хоч Бердяєв в еміграції й не преднався до есвразійців (його безкомпромісне вольодоліовство відштовхувалося від тоталітарних елементів їхньої державної науки), він уже 1920 року розвивав есвразійську теорію, обвинувачуючи інтелігенцію в тому, що вона гвалтовно повинчала східну в своїй стихії душу російського народу з західницькою свідомістю і тим перешкодила Росії оформитися в той своєрідний синтетичний Сходо-Захід, яким її замислив Господь Бог.

З цією центральною від часів сперечання слов'янофілів з західниками історіософською темою у Бердяєва зливалася друга: тема правильного співвідношення чоловічої і жіночої засад у державній і культурній творчості народів. Пояснення неорганічного, понад усяку міру руйніницького характеру російської революції Бердяєв шукав у тому, що Росія не зуміла своєчасно пробулудити в собі власний чоловічий первень і ним творчо запліднити народну стихію. Вже надто довго була вона в наречених, чекаючи на молодого ззовні: то прикликана варга, то сучасного німця і закінчила на чужоплемінному Марксові.

Явищем водночас і своїм, і мужнім був у Росії тільки Петро I, але цей муж показався гвалтівником, що спотворив жіночу душу Росії. Народ нарід його Антхристом, і навіть зрошена ним інтелігенція одразу ж піднесла прапор боротьби проти створеного ним на західний вірець державного механізму.

На ґрунті таких нещасливих стосунків чоловічої і жіночої засад у Росії розвинулася, за Бердяєвим, своєрідна «ме-

тафізична істерія», нахил до одержимості і причинності. Православна церква не спромоглася виключити цю недугу, бо в її власних надрах шла аналогічна боротьба між чужорідною візантійщиною і народною хлистовщиною. Живлячи подвигом своїх святих народну віру, вона дала російському народові можливість вивести його трудно історію, але ґарту особистості, самодисципліни душі і культури вона йому дати не могла.

Втрачаючи догматичний підклад віри, тонко зауважує Бердяєв, французи стають скептиками; втрачаючи глибину містичного життя, німці стають критичними; а росіяни, втрачаючи апокаліптичне сподівання Царства Небесного, стають нігілістами. На нігілізмі жодної культури збудувати не можна. Большевизм є ніщо інше, як суміш спотвореної Апокаліпси з нігілізмом. Така була позиція Бердяєва під большевиками.

Висланий восени 1922 року разом з цілою низкою російських учених і громадських діячів з Росії, Бердяєв спершу оселився в Берліні.

Як скрізь, так і тут, у столиці Німеччини, він став одразу центром духовно-філософського життя свого кола. Виклопотав у німців право відкрити школу, засновану ще в Москві Релігійно-філософичну академію і, продовжуючи традиції Соловійовського товариства, організував при ній постійні доповіді й обговорення, залучаючи до них подєколи й відомих німецьких філософів і науковців. Дуже скоро почали виходити й книжки. Був залум відновити московську «Путь». Незважаючи на такий вдалий дебют нашої вислані з Москви групи, Бердяєв і інші вчені вирішили переїхати до Парижа, що завжди мав для росіян особливу силу притягання. А Бердяєву він мав здаватися особливо милим і близьким як тому, що Бердяєв, слабо знаючи німецьку мову, вже з дитинства володів французькою, так і всім духом і стилем філософування Николая Александровича. Не випадково одна з його найкращих книжок «Про значення людини. Спроба парадоксальної етики» починається словами: «Я не збираюся почати за німецькою традицією з ґносеологічного виправдання. Я хочу почати з ґносеологічного обвинувачення, певніше з обвинувачення ґносеології. ґносеологія є роздвоєння, що підриває можливість пізнавати. Хто віддав свої сили ґносеології, той рідко доходить до онтології. Він пішов не тим шляхом, що приводить до буття». Дуже характерні для Бердяєва слова. При всій значущості тем і роздумів його філософії, він ніколи не відзнавався гостротою логічного сумніня, в чому, безумовно, полягала його головна слабкість.

Близько зійшовшись у Парижі з цілою низкою видатних учених і письменників, зокрема з Жаком Марітемом, що

поставив головною метою своєї діяльності загострити соціальне сумління католицького християнства. Бердяєв останніми роками виріс в одну з найвищих постатей серед релігійних мислителів Європи. Мало не щороку видавані ним книжки незмінно викликали загальну увагу і негайно були перекладані на головні європейські мови. Всі ці книжки становлять собою в суті відміни тієї самої книги. В суті Бердяєв міг би повторити відоме визнання Чадаєва, що його все життя поглинала тільки одна думка і що він прийняв би себе за божевільного, якби в його голові раптом з'явилася друга. Думка, що мучила Бердяєва вже 1910 року і що, мабуть, тривожитиме його і на смертному ложі, це думка про свободу. Про свободу людської творчості, про взаємини вільної людини і всемогутнього Бога, про зло, про можливість виправдати Божий світ, незважаючи на наявність у ньому нібито всемогутнього зла. Все істотне, що будь-коли писав Бердяєв, легко групується навколо двох пов'язаних між собою питань: питання релігійної антропології і філософіїної теодицеї.

У своїй уже цитованій вище книзі Бердяєв заперечує популярне богословське пояснення походження зла свободою, що нею Бог надлив витвір свій для його випробування, а вона його зловжила. На думку Бердяєва, це пояснення ховає в собі обвинувачення Бога в злі, що панує в світі. Якщо зло від свободи, а свобода від Бога, то Бог винен у злі. Щоб уникнути цього «хибного» висновку, Бердяєв, спираючись на германську містику, таку ж близьку йому, наскільки чужа йому завжди була німецька критична філософія, будує свою власну науку про свободу, яка, кажучи коротко (докладно розвинути цю проблему в популярній статті нема змоги), сходить на твердження, що «свобода не створена Богом-творцем, а вкорінена в ніщо (за Якобом Беме в *Ungrund*), себто первісно й без початку».

Переходячи від змісту бердяєвської філософії до її стилю, треба відзначити граничний динамізм Бердяєвського мислення. Серед російських мислителів православного табору він становить собою майже єдиний приклад радикального заперечення статичного елемента, такого характерного для елеватів і, головне, Платона. У Бердяєва все в русі, навіть і Господь Бог, в якому він припускає постійне саморозкриття і ставання. Зрозуміло, що Бог, перебуваючи в розвитку, не може гарантувати заздалегідь визначеного кінця Світу. Задалегідь сказати, чи закінчиться історія перемогою християнства чи поразкою його, чи подолає церква «ворота адові» чи ні, ніхто не може. Історичний процес не ховає, за Бердяєвим, жодної гарантії щасливого вивершення. Головна категорія релігійного життя є, за

Бердяєвим, скрізь і завжди не гарантованість, а ризикованість. Навіть і акт віри є акт ризику.

З таких загальнорелігійних засновків пояснюється і те виняткове значення, яке в системі думок Бердяєва приділяється історіософічним, соціологічним і соціально-філософічним питанням. Почасти значення цих питань для Бердяєва пояснюється, проте, і його юнацьким захопленням соціологією Карла Маркса. В своїй молодості Бердяєв був, як відомо, членом не лише соціал-демократичної партії, але й її центрального комітету.

В большевицькій Москві, під час праці над «Філософією нерівності» Бердяєв і був, і сприймався незаперечно консервативною людиною. Від його передреволюційної революційності лишався хіба тільки стиль його писань та інтенсивність його полеміки. В еміграції в Бердяєва досить швидко почався відплив назад. Дедалі виразніше відмежовуючись не лише від несамовитого Мережковського, який твердив, що зорана й засіяна чортом Росія вся поросла чортополохом, але і від розумного консерватора Струве, Бердяєв усе певніше схилявся в бік Советської Росії, не як до центру світової соціалістичної революції, а як до — на його думку — осередку світової історії. Супроти доленосної теми російського комунізму повставали на Росію націонал-соціалізм повинен був злагитися Бердяєву не лише злим, а і цілковито порожнім рухом, суцільним непорозумінням, незбагненною випадковістю. В готуванні двобою трагічного бурну історії з якимось світовим анекдотом Бердяєв з його релігійно-пророчим відчуттям долі людства мусів, звичайно, опинитися в таборі російських оборонців.

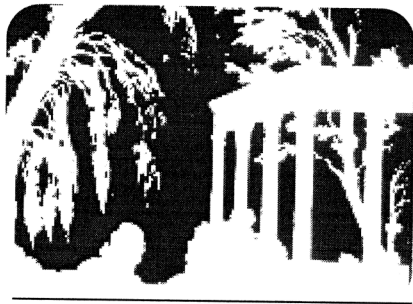
Досі все в ньому було правильне й послідовне. Не раз змінюючи, як ми бачили, свої позиції, він усе-таки весь час лишався вірний собі. Що ж означає його останній поворот? Як міг він, оборонець свободи, зовсім несподівано для більшості своїх друзів опинитися в стані советських патріотів?

Хоч як важко, хоч як ризиковано відповісти на це питання, що хвилює не лише російську еміграцію, але й Європу, обминути його мовчанкою все-таки не можна. Відповідаючи на нього, треба передусім відзначити, що славновісний «простаїнізм» Бердяєва зовсім не означає, що він здав свої принципи позиції. В останніх, що до мене дійшли, виступах Бердяєва як у російській, так і в чужій пресі, він по-старому боронить свої волелюбні позиції персоналістичного соціалізму. Вся гострота й парадоксальність зайнятої ним позиції в тому й полягає, що, на його думку, при достатньо широкому погляді на історію, яку неприпустимо педантично моралізувати, не можна не бачити, що теперішні поневолювачі свободи кінець кінцем опиняться

під оборонцями, оборонцями від американців, що приховують псевдонимом свободу своєї рабовласницької капіталістичної інстинкти й жадобу. В цьому відштовхуванні від капіталістичної Америки, що покvapливо розподіляє по дружніх руках зисковні акції маршалівського підприємства для комерціалізації ідеї християнського миру (так Бердяєву, очевидно, вживається політика США), бринить багато тем і зеувів його філософування.

В цьому відштовхуванні чується як відгомін його юнацьких симпатій до революційного марксизму, так і його первісний потяг до революційного поєвисту російської історії, до Солов'я-Розбійника, Болотнікова, Разіна, Пугачова, Бакуніна, до хаосу без стриму й максималізму. В ньому чується рідна російській свідомості тема огиди до міщанства й культуреггерства, «культура — трухлява голова», «право — є могила правди», «ясна думка — не чинна», «соромно бути добрим», себто до всякого пошейбичного порядку, і, нарешті, злочасна любов до катастроф як до симптомів есхатологічної природи історії.

Критикувати ці явні зриви й хиби глибокої історіософичної думки Бердяєва не доводиться. Це завело б занадто далеко. До того ж для зрячих людей вони наочні. Я навіть їх лише для того, щоб показати, що для пояснення зайнятої Бердяєвим позиції не треба, як це роблять деякі його вороги, вдаватися до гіпотези про його зраду самого себе, а можливо, навіть і підкуп від Совєтів. Якби це було так, це було б по-людському дуже сумно, але для Росії зовсім не страшно. На жаль, справа далеко складніша і далеко страшніша.



«Криза...» Дмитра Донцова, виконана, як і більшість його праць, у «провокативному» ключі, сприймалася і сприймається неоднозначно. Сьогодні, коли ідеотворчі процеси в Україні набрали певної інтенсивності, коло ідей, які по-різному не полишали турбувати духів в часі «державотворчості» Платона, ці в часі «бунту мас» Ортеги-і-Гассета, у викладі «українського ніцшеанця» козось можуть, природно, навіть драмувати чи неюкоти. Драстичний стиль Донцова (попри всю приписувану йому «еклектику» і еклєктику очевидно, попри всю «неоднозначність» неоднозначних оцінок його, до певної негати включно) — не так вже й рідко виконував роль каталізатора в не такій вже й базатній на «відкриття» ідеотворчій лабораторії української думки ХХ ст. Не стільки ідеї, скільки саме цей «провокативний» стиль інтелектуального бродіння робить цього мислителя оригінальним. І саме тому передсім портретна галерея української філософської думки без Донцова була б неповна.

Дмитро ДОНЦОВ

КРИЗА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ Й УКРАЇНА

Фрагмент

На диявола хрест, на неприятеля шабля.
Полковник Єрмоленко

Між світом ідей і вірувань, якими жила й живе демократична Україна, і світом ідей нашої давнини лежить провалля. Все в них було різне: поняття Бога, отчизни, суспільності, їх філософія історії, філософія життя, ідеї про значення й роль в історії



Скульптурний портрет Д. Донцова роботи М. Черешньовського

Донцов Д. народився 17 серпня 1883 р. в Таврії поблизу м. Мелітополя. В 1900 р. вступив до Царськосільського ліцею, потім вивчав право в Петербурзькому університеті. Встановивши зв'язок з українською громадою в Петербурзі, брав активну участь у революційному русі як член Української соціал-демократичної партії. За участь у мітингу, проведеному Українською студентською громадою 12 жовтня 1905 р., був заарештований і ув'язнений. По закінченні університету (1907) переїхав до Києва, далі від революційну боротьбу. Після другого арешту (1908) нелегально перебирається до Галичини; згодом вивчає право у Віденському університеті, співпрацює в «Літературно-науковому віснику» М. Грушевського, «Української життя» С. Петлюри. В 1913 р. на 2-му українському з'їзді студентів у Львові засудив москвофільські тенденції, відійшов від соціалізму, порвав усі зв'язки з УСДРП. У 1914—1916 рр. живе у

творчої особистості і маси, чинника волі, ідеї про причини взнесення й упадку народів, про шль людства й одиниці, про значення провідної верстви. Провалля, яке по стало між цими двома світами, наступило так зневацька (хоч копалося зданна), що, напр., між останніми предстанниками героїчної України — Котляревським, Шевченком, Стороженком, Шоголовем і Максимовичем, а з другої сторони — Грушевським, Сумцовим, Драгомановим і Кулішем далеко більша прірва, ніж між першими і письменниками-ідеологами старокнязівської, литовсько-руської і козацької доби. Однаковий світ понять стрічаємо ми у Шевченка і Котляревського й у автора «Слова о полку Ігоревім», у Данила Заточника, Мономаха, Михайла Литвина, Величка, Грабянки, Сквороди, автора «Історії Русів», Вишневського, Прокоповича й ін. Це провалья викопав вік мас, вік юрби, який прийшов зрештою не тільки для нас, але й для всієї Європи.

Пророком, який приповідав цей «вік мас», вік «європейського нігілізму», як він його звав, — був, м. ін., **Фрідріх Ніцше**. Він уже в 1880-их роках підніс голос свій натхненний проти нових демократичних «панів», героїв пересічності, вузькоглядства і вигоди. Протиставляв їм тип і стиль давніх європейських еліт, стиль вікінгів, арабської, японської і ромерівської аристократії. Він ще тоді писав про «Фергесліхунг Европас», яку принесли з собою демократичні «швігтенде плебеер», він ще тоді підніс на високій постамент стародавню, вже незнану здемократизовану XIX віку «Форнемгайт» (шляхетність, ноблес) як основну прикмету володарської касті. Він один з перших кар-

тав сучасну йому культуру демократичної Європи, культуру «Herdentier», а з її «ругелюс барбарішен Трайбен унд Вірбельн», з її «невгомноно варварською метушеною і рутіжем», юрби протиставляв культ великих людей, підлюдини демократії — свою надлюдину. Він картав безкультурність демократичних міст, упадок державницької дисципліни. Він нападав на такі демократичні установи, як загальне виборче право, називаючи демократію «історичною формою занепаду держави».

Цей залив громадського життя юрбою ще під час французької революції провидів Берке, а почасти й Тен, коли вицітом панування юрби вважали часи триумфу 3-ої республіки у Франції.

Берке писав, що сам уряд, саме місце не зможе перетворити людей в інших, ніж якими створив їх Бог, природа, виховання і їхнє середовище. Вибір народу ще не потрафіть обдарувати своїх вибранців чеснотами, потрібними законодавцві. Ті незнані провінційні адвокати, нотарі, учителі й ін., якими наповнилися законодавчі палати республіканської Франції, не звикли й самі себе вважати за щось вище від юрби. Нагло, ніби чудом, виникли на вищій шабель суспільної драбини, неспідготовлені до своєї нової ролі, спритні гешефтьярі, великі спеціалісти від дрібних справ і суперечок, зайняті боротьбою за дрібні особисті користі, вони мало тямали в потребах держави і загалу. Бракувало їм, до того, досвіду в державних ділах, широкого розуму, твердого характеру, шляхетної думки, яка б дозволила їм стати понад овид свого повіту чи парафії.

В розгал, це було — лише загальнене — явище, яке, в хужині прозорія, сконстатувал на прикладі Драгоманова Ів. Франко, коли писав, що був він перейнятий «мужикоміфльством», «вузьким розумінням нації як плебса», яке не давало йому державницьки думати; що приніс з собою в розумування про державні справи «наївні міркування мужака, що не бачив світа і не потрафіть піднятися до зрозуміння вищої суспільної організації понад свою громаду або свій повіт і єдиною півданою суспільного зв'язку бачити свою користь і приємність».

Те саме явище спостеріг і Тен, коли твердив, що нову демократичну еліту республіканської Франції утворили сільські писарчуки, театральні контролери й вахмістри, адвокати, лікарі, фельдшери і газетярі нижчого гатунку, які уподібнилися тому паствухові в байці, що знайшов у своїм курені грамоту, що кликала його на трон. Коли проїждена шашелями будівля старої монархії тріскалася, а очманілі сторожі не перешкождали юрбі оволодіти нею, в той час «серед загальної метушні все суспільство розпалося і обернулося в юрбу, що біснувалася й галасувала, всі приходи-

Відні, а з 1916 р. — у Швейцарії. В березні 1917 р. повертається до Львова, через рік переїздить до Києва, разом з М. Мікунівським створює Партію хліборобів-демократів, керує уряді П. Скоропадського Бюро преси та Українським телеграфним агентством. Після заяви українського уряду про союз із Росією 13 січня 1919 р. повертається до Швейцарії, працює там в Українській дипломатичній місії. Після падіння УНР переїздить до Львова, проживає там до 1939 р., видає журнал «Літературно-науковий вісник», друкує працю «Националізм» (1926). На початку II Світової війни польський уряд інтернував Донцова. Вишйшовши з концтабору (1939), переїхав до Бухареста, а потім до Праги, яка була на цей час окупована гітлерівськими військами і втратила своє значення загальноєвропейського центру української наукової еміграції. У 1943—1944 рр. востанє відвідав Україну. Розгром фашизму, наближення радянських військ до Праги змусили Донцова перейти до американської зони, а потім перебратися до Парижа, Лондона, пізніше — до США. Почутий відчуженості в емігрантських колах США (тим паче, що багато українських організації відмовилися допомагати йому через нерозбірливість у політичному партнерстві і невміання уживатися з ним) змусило Донцова в 1947 р. переїхати до Канади (Монреаль), де він прожив до кінця своїх днів. Заробляв на життя читанням лекцій. Помер 30 березня 1973 р., похований на українському цвинтарі в Баундбруді (США). Основні праці Донцова: «Модерне москвофільство», «Сучасне політичне положення нації і наші завдання», «Підстава нашої політики», «Националізм», «Московська отрупа», «Дух нашої давнини» (уривком з якої є ця публікація), «Олена Теліга», «Кардинал Мерсе», «Хрестом і мечем», «Ключ доби».

ли в захоплення і віншували собі взаємно, що зможуть дати собі свободу лківтв, усі домагалися, щоб новобудована загорожа була збудована можливо некріпко, а сторожі щоб були слабі, обеззброєні й байдуку до всього».

Такою й вийшла з ідей 1789 р. нова демократична, егоїстична суспільність з слабою державою і юрбою, що не знала стриму й дисципліни, — жертвою безсовісних демагогів і партійних клік тешестярів.

Від 1789 р., особливо в другій половині XIX ст., почалася та культурно-політична криза Європи, яка в наші дні набула вигляду катастрофи. Причина цієї кризи, знов-таки, лежить у «бунті мас», за влучним виразом іспанця Ортеги. Детальніше: в тім, що поволі почав падати і вироджуватися давній ієрархічно-кастовий уклад європейського життя; в тім, що на зміну давньої шляхетської провідної касті почала грати роль суспільної верхівки в європейських суспільностях — в одних менше, в других більше — маса. Не в буквальному сенсі, бо це було б фізично неможливо. Нова демократична верхівка, хоч дозволяла масі вибирати своїх правителів, але — ці «вибори» звела до чистої комедії, зручно зааранжованої спритними партійними кліками. По-друге ж — людам з маси, не приналежним до партійних клік, ніколи партійники не признавали пасивного виборчого права, щоб дозволяти масі голосувати, але лише за членів того чи іншого партійного клану, між якими були поділені «сфери впливів» у «суверенній» демократичній масі. Зло було одначе не в цім, а в тім, що ця партійницька «еліта», що вийшла з маси, з одної сторони, претендувала правити країною, а з другої, — **ні своїм політичним овидом, ні мудростю, ні відвагою, ні шляхетністю думки від пересічного члена тої маси не відірзнялася.** З тими «презентантами народу» в міністерські кабінети вдерлася вулиця. Давній устрій Європи спирався на «трехох китах», які мовою тої нації, яка надавала колісь тон цілому суспільному життю Європи, називалися: Dieu, roi і chevalier (Бог, король і лицар). Зміст цих понять був такий: ідея Бога, яка домінувала над усім, устальовала культ певного морального закону («закона Божія») й для маси, і для правлячої верстви, культ обов'язку й відповідальності за долю країни. Поняття держави, що втілювалося в особі володаря, створювало примат загального добра над цілою масою партикулярних інтересів різних груп, класів і одиниць. Нарешті, існування окремої, до того, особливо вихованням, походженням, вправою, традиціями й відповідним соціальним положенням підготовленої касті, що правила державою, в якій високо стояв культ Бога (моралі) і володаря (держави), надавало запоруку, що державні інтереси будуть у певних руках та що низькі мотиви приватних інте-

ресів або користі не гратимуть ролі для верхівки, якої певним завданням було правити державою.

Усунувши «царів, панів і попів», **демократія на їхнє місце не поставила відповідно підготовленої правлячої верстви,** яка походженням, традиціями, довгим вихованням і заправлюванням до свого діла, відповідними прикметами духу (шляхетністю, мужністю й мудрістю) могла б гідно виконувати завдання усуненої верхівки. Від кандидата на демократичного міністра не вимагалось ні особливої мудрості, ні відваги, ні шляхетності душі, вистачало, щоб він походив «із народу» і його «любив».

Далі, усунувши з іромальсько-політичного життя Бога, демократія не заступила скасованого «Божого закону», «старої» моралі обов'язку і честі **ніякою новою системою моралі.** Цьому культу давньої християнської моралі, яка платила добром за добро, але й карати казала «зłodів за злая», протиставила демократія лише культ «гуманності», поблаглиивості до зла і культ пересічної людини і матеріальних інтересів маси (народу).

Так само **замість культу держави («короля») не створила демократія ніякого рівнорядника; культ отчизни був у демократіях проскрибований, його заступив культ «республіки»** або «соціальних інтересів широких мас», які часто-густо вели в простій лінії до ослаблення і до розвалу держави. **Всі вузди, які до XIX ст. тримали вкупі, єднали в одне шле розбіжні партикулярні сили суспільства, — нагло почали попускати в безсільних руках «народних суверенів», і демократичні суспільства, розплатувши відосередкові сили темної маси, простою дорогою неслися назустріч власної згуби.**

Коли говорити про реакцію України на комунізм, то треба насамперед взяти до уваги такий важливий момент: у нас положення ускладнювалося тим, що, по упадку старої всеросійської аристократії царської, довелося українській інтелігентській верхівці мати діло з комунізмом в його російській формі большевизму найкорше, аніж якій іншій країні Європи. Большевизм був тим небезпечний, що **почасти оминув помилку, в яку впала демократія.** Та не поставила нічого на місце стягнутих з постаменту кличів та ідей, якими суспільність трималася вкупі. **Большевизм видунав «ерцац» тих кличів.** Так, на місце здетронованої християнської релігії поставив він свою нову — «євангелію» комунізму. На місце розхитаного і знищеного за царату шершу, а потім за тимчасового уряду культу держави — большевизм поставив **новий культ держави** у вигляді непохитної догми «совєтської влади». Нарешті, на місце усуненої правлячої верхівки білі поставив він свою нову **партію,** яка, при всіх її водах, своєю цупкістю, дисципліною, безоглядністю і цілеспрямованістю сильно різнилася

від демократичних еліт, скажімо, демократичної Франції, Іспанії або Росії за Керенського.

Цій новій диявольській силі, надиханій невгнутою вірою, духом безоглядної **комбативності** і почуттям свого «апостолату» (історичного покликання), — демократична верхівка наша нічого протиставити не змогла. З ентузіазмом прийнятий гологою — пролетарською та інтелігентською — в Європі й у нас, большевизм одначе не приніс з собою розв'язки європейської кризи, що постала з народженням віку маси, — з ослабленням держави і правлячої еліти старої Європи. Замість правлячої вищої касты покликав він до життя кліку нових вискузачів нової партії; замість нової ідеї нового державного авторитету — звичайну тиранію й рабство мас; нарешті, замість скріплення ідеї Бога — крайній матеріалізм, який скорше чи пізніше всеодно є грубокопате́лем суспільності.

Ні матеріалістичній демократії, ні ще більш матеріалістичному комунізмові наша демократична верхівка (так само, зрештою, як і, напр., французька чи яка інша) не змогли протиставити нічого рівнорядного силою віри, завзяття і свідомості свого великого покликання. Бо її — так само, як і комунізм, — зжирав той самий дух матеріалізму. І справді, щоб створити нове «з нічого», треба передусім **вирити** в силу душу. А — «не ламати собі голови над далекою будуччиною», не мати жодної концепції майбутнього, яку віра перетворила б у видиму реальність! Не думати, що «людська воля всемогуча», «що вистачить хотіння, щоб зробити», не думати завтрашнім днем! Знищити в собі волюнтаризм віри, не жити «фантастичними видивами!» Не будувати «повітряних замків» або «блакитні палати!» Дбати тільки про осягальне, про конкретне, про конкретну людину! — як голосять старі й нинішні речники маси, — що це є, як не капітуляція перед матерією, як не брак віри в «невидиме», що його може зробити видимим сила нашої віри і духу? Що це є, як не рабське падання на коліна перед існуючим матеріалізмом, супроти якого безсиле тоді є те, що ми хочемо створити «з нічого», з таємних глибин серця?

По-друге, що це є, той брак **фанатизму** і ненависть до нього, як не поклін перед тою самою всесильною в їхніх очах матерією? Усувати зло «поволи, шляхом поступених зусиль» (навіть «постепенні» підступи), замість «всемогучої волі» поставити імператив «витривати», убраться в «охоронний колір», спуститися на саме дно і дихати через очеретинку, удати, що нас нема, — що це, як не страх перед всесильною матерією, страх повстати проти неї в ім'я своєї віри, страх перед реальним і дійсним, страх наразити своє і своєї спільноти «фізичне збереження»? Що

це, як не гріх матеріалізму? Упадання коло «конкретної людини», коло її «досатків, життя і крові», щоб не потерпіли вони від «фанатиків», що вірять в абстрактну правду незримого, — що це, як не страх перед матерією?

І по-третє, культ сірої людини, відраз до святих, подвижників і героїв, що бачимо в наших «андалузців» і Санчо Панців, відраз до формотворців з Божої ласки і поклонання, а не з мандату юрби чи з ласки гологи, страх замкнутися в малім колі виборців Духа Святого, страх відокремитися від слабкої, хиткої, непевної і змінливої юрби в окремому касти — що це, як не страх перед великим поклонанням, страх перед силою своїх людських слабостей, страх вийти з юрби сірих борців за сірі ідеали? Що це, як не страх перед тою самою всесильною в їх очах матерією, яку побороти духом не можуть вони?

Цей дух матеріалізму — ось був у суті речі, в останнім кінці **дух**, що згубив демократичну верхівку в Європі й у нас. Ось є той дух матеріалізму, який треба знищити тим, що вибирається творити новий лад і новий світ, що не вагаються «з нічого», з своєї віри побудувати нову дійсність, а ту, що існує, але від якої відлетів дух Божий, — в ніщо обернути силою своєї віри.

Не творять цього ляду демократичні вожді, бо не є вони справжні вожді. А все їх вождство було одним маскарадом.

Прихід до влади демократії став причиною того жалкого **маскараду**, який можна було обсервувати в усіх демократичних верхівках Європи. Усе одно, чи творила вона в цілості провідну верхівку своєї суспільності, як кілька літ від 1917 р., чи тільки частинно (на полі економічнім, літературнім, культурнім і церковнім), як це було подекуди перед 1917 р. і по ній на Надніпрянщині деякий час, а в Галичині — значно довше.

Це був маскарад, який настає завше, коли звироднілі провідники все ще вибираються в пурпуровий плаш, не маючи «серця царського». Це були ті фарисеї, які дбали тільки про те, щоб їх називали вчителями, щоб їм перші місця на зборах виступали. Це були ті недоладні провідники, «іменем, а не ділом», як громив їх Вишньський, які «не бергли сили свого імені», ні прикмет провідницьких, лише самозванчо «сиділи на місцях своїх, але не на гідностях і чеснотах». Це були ті «оратори-недорічки», «вжатаї — сліпі каліки» Котляревського, це були люди, що взялися за «несродне собі діло», до якого не доросли ні їх розум, ні їх серце. Це були ті, що, за Сквородою, носили «пустое ім'я без существу»... Вони прагнули здаватися провідниками, ними не будучи, а тим часом «битіє і слава імені, ...як сонце з лучами єсть нероздільное». Вони прийшлися своєю вдачею «несродні» великому становищу, яке зайняли. «Не-

сродность» губила їх і справу, за яку не по силах взялися Бо «несродность... ростиває всякую должность... умерщвляет науки і художества... безестит чин священничий і монашеский», викликає «лицеміріє і ересь», вона «кождо му званию внутрішній яд і убійца», як казав наш філософ.

Представники цієї демократичної інтелігенції, де б не опинилися, всюди вносили дух середовища, з якого вишли, як казав Франко, дух «найбогшого міркування мужика, що не бачив світа і не потрапив піднятися думкою до зрозуміння вищої суспільної організації понад свою громаду або свій повіт». І ці слова стосуються не лише, як у Франка, до Драгоманова, але й до сучасників наших — драгоманівців. Цей дух вносили вони і на проповідницьку кафедру, і до редакторського бюро, і на театральну сцену, і на професорську кафедру, і на амвон, і на місце народного трибуна чи вождя, чи до державної канцелярії прем'єра: або дух обмеженості, або ще гірше — дух гешефтарства, а тоді й церковний амвон, і посольська чи редакторська трибуна ставали в руках провідників аренною не для проповіді «великого», а лише для оброблення своїх або своєї кліки дрібних гешефтів.

Ці нібито провідники демосу — не «по собственним способностям употребляли себе в жизни», як писав Скворода. Багато з них, «многі богослови були б лучшими стряпчими по ділам, многі учені — рознощиками, многі судії — пахарями, воячальниками — пастухами, монахи — ціловальниками». Цей маскарлад вів до замішання в суспільстві й до відступництва маси, позбавленої дійсних, справжніх пастирів.

Такий маскарлад створює, замість провідної касты, касту «обманщиків, лицемірів, лжеців і хвастунів» (Скворода). А тоді ніяка влада в їх руках ні не може, бо «оному насылство в похвалу, другому в хулу і поношення»... Репрезентативна постать демопросвітянської України — **(В. Копієв-Старий)** — кається на еміграції («Згадки про мою смерть»): «Ми всі невідготовані і робили те, чого зробити не могли. Цілій нашій справі завше бракувало глибини, всі наші думки були імлисті, народницькі». Вони думали лише про дрібну працю, просвіту, «але ніколи не думали ми про те, де взяти самих просвітителів, як створити вождів, що без них маса — отара овещ».

Кара, що їх спіткала (і, на жаль, з ними націю), була заслужена. За зневагу ідеї отчизни — Доля дала їм чужо, за зневагу або байдужість до Бога й релігії — Доля змусила їх кланятися чужим ідолам, за зневагу ідеї провідної касты, якою бути не мали амбіції, — обдарувала їх Доля чужими більшовицькими сатрапами, їх самих обертаючи фактично в те, чим були психікою: в простонародну голоту, в пле-

мя дроворубів і водоносів, у тих «героїв буденної праці», яку проповідували. Як усе в подібних випадках, Доля подбає про привернення нормального стану. Істотою зла й анархії було зміщення в суспільстві, коли все зірвалося з місця, коли не зайнята дійсною порядкуючою елітою командна верхівка суспільності була зайнята апостолами чорні — наївними сентименталістами в ліпшій випадку, просто злодіями — в гіршій. **Упорядкування хаосу мусить початися наново з розділення**, як про це є і в старих легендах чужих народів, і в книгах мудрості нашої нації.

Епохи нормальні й ненормальні, хаотичні, звуться в індуських «Паранах» епохами «кітра» і «калі». В добу «калі» запнепадає ланування вищої касты, ієрархічний устрій суспільства. Брама запав у сон, а тому й піднесла голову «шудра», голога. Тоді Вішну прибирає постать страшного бога Шіви, нищить існуючі форми й несе з собою царство анархії та руїни. Сумерк богів, який тягнеться, доки не прокидається Брама, який послає того самого — тепер вже радісного бога в постаті спаса — того самого Вішну, запровадити наново кастовий лад, приборкати людей «калі». Доба «кітра» починається знов. Подібно стоїть і в Євангелії, і в наших Апокрифах. В останніх говориться, що якраз у такі епохи, які індуси звуть епохами «калі» (для Євангелія це часи антихристові), дуже намножаться злі, настане хаотична мішанина, яку прийде направити «Бог кроткий во гніві безмірнім і ярости» (як дволикий Вішну). Він почне з **великого розділення**, і ангели Господні «імуть розлучати... стадо од стада, отия од синів, і матір од дщери, і братів од братів, племена од племен, рід од роду, і почнуть совокупляти кожегода лик, подібна йому, якоже сіє — розбійника з розбійники, татя з татями, праведника з праведниками. Одних пошле в гесну, другим дасть «живот вічний». Суспільство звільниться від царства діявола, й настане знову нормальне життя, збудоване на хаосі перемішання й рівності, а на суворім розділі, на суворій ієрархії й кастовості: **кожний має бути з'єднаний з подібним йому**. В такі критичні епохи приходить Бог, що каже: «Чи думаєте, що мир приніс я дати на землю? Ні, глаголю вам, лиш розбрат. Буде бо відідни п'ятеро в одній хаті розділених — троє проти двох і двоє проти трьох», бо там, де запанувала епоха розкладу, де провід нації захопили книжники й фарисеї, треба вчинити спасенний розділ! І чим же не ту саму ідею несе в своїх віршах апокаліптичного змісту Шевченко? Коли визнає до Бога ярості зробити лад твердими руками праведників, карати злих і зло, коли «сім'ю вільну нову» являє собі аж по розділенні від зла і по його вгамованні, так само, як наші апокрифи являють

собі «землю нову і світ веселий» не скорше аж зійде на землю Бог, що карає і розділяє, привертючи лад?

Про ті самі критичні епохи в творенні і макрокосмосу, і нашого людського суспільного мікрокосмосу говорить і **Овідій** у своїх «Метаморфозах». Насамперед була доба передсвітнього хаосу, коли елементи, «власних форм не мавши, у тілі одним сполучились» (як у теперішній європейській суспільності гора і діл). Все було в стані беззастановної ворожнечі: «все, що холодне, — з гарячим, все, що важке, — з легким, все тверде — з рідким і текучим». Тоді, власне, Бог «втихомирив ту ворожнечу, розмежувавши повітря з землею, землю з водою, і над повітрям наземним етер утвердивши небесний». Вступ до заведення порядку, до створення космосу з хаосу вів, отже, і тут, як у християнській і в індуській мудрості, **через розмежування елементів**, через привернення їх ієрархічного порядку.

І аж потім Бог, провіщав розділ, — «проти, рознявши її на частки, **мішанину** **всесвітню**, всі ті частки пов'язав **законом гармонії і згоди**» — притім «кожній частині знаходить **належне їй місце і вигляд**», так що «все усталилось і «найшло собі певні границі». Не інакше прийде й до перемоги над теперішнім демократичним європейським хаосом. На цей же ж шлях вказували і Сковорода й ціла древня мудрість предків наших. Різні елементи мусять у суспільстві бути розділені, мусить скінчитися з «мішаниною» їх, кожне мусить знайти «належне їй місце і вигляд», свої «певні границі». І цей розділ, про який стільки знайдемо в Шевченка, не переправдється демократичним «об'єднанням» чистих і нечистих, його злодоляє доконати оті «апостоли правди і науки», — оті, що «огнем невидимим пекли холодні душі» юрби. І аж по тім розділі пов'яжуть усе «законом гармонії і згоди».

Всі спроби доконати цього інакше засуджені на невдачу. Демократія змалася увічнити «мішанину всесвітню» суспільних елементів, де місце, вигляд границі кожного з них були затерті, де сваволя відосередніх «частинок» розхитувала спільноту, роблячи її дозрілою для большевицького серпа. Цей останній намагався — як реакція свободи — осягнути свою «гармонію і згodu» тиранією і рабством усіх «частинок», що знову веде не до правильного функціонування організму, а до повільного вмирання, до такої ж нищення форми, як за демократії. Привернення гармонії наступить тільки через одвічний розділ елементів і їх органічне пов'язання, як в ієрархічній суспільності.

Наша епоха, безперечно, є епоха «калі», епоха антихристів, коли обличчя диявола визирає з облич слуг його, як обличчя всесвітнього зла, яке мусить знайти свого противника, такого ж сильного і такого ж страшного, му-

силь знайти нових слуг «зневаженого Божества», які б так само, як перші християни, вірили в нього, так само фанатично аж до смерті йому служили і так само мали не захитане почуття свого покликання, свого апостолату.

Насамперед мусять вони мати **беззастережену віру** у свою правду, в свого Бога. Віру, яку понад людські слабості, понад найдорочче, понад життя, готові б були визнавати і її правді звітувати. Що є віра? Це поняття в усіх ділянках має той самий зміст, а найкраще його з'ясовано в коротких означенні Св. Письма. Віра — це «спідстава того, на що вповаємо, **певність речей невидимих**». «Віра це є певність того, чого сподіваємося, це — не сумніватися в тім, чого не бачимо». Ця певність має чудодійну силу. Так, як Бог, що створив світ «з невидимого», або «з нічого», лише з свого Божественного задуму, так з невидимого, з утаних надій і гадок, в які пристрасно віряться і які пристрасно прагнуть здійснити — постає світ людських спільнот: світ, виворожений у площині реальної дійсності з гарячих прагнень, укритих у віруючій душі формотворців. Так само, як неживлений всередині цією гарячою вірою, певністю його тривалості реальний світ — у порох розсіпається, стає знову нічим. «Вірою поконали (віруючі) царства, запхали пельку леву, з вогню вийшли, стали з слабих сильними», — в порох обертали дійсну, існуючу силу, а з невидимої, «неіснуючої» — творили силу реальну. Як у Шевченка — у пророків якого ставали твердими слабії руки, натхненні вірою. Як його ж «фантазії» «воздушні замки», що були «триваліші і кращі за матеріальні палаци егоїстів» — людей, позбавлених віри.

Це та віра, яка зовсім недоступна й незрозуміла погрузили у матерії речника черні, які тремтять перед реальними силами, хоч би це й були сили диявола, як большевизм. Бо й чим був большевизм у площині реального світу явищ, в його економічній практиці, в політичній, в товариській, культурній, комуністично-релігійній, у партійній, в терористичній, диктаторській, в цілій своїй діючій системі — перед 1917 роком, як не «воздушними замками», як не «фантазіями», як не чортівською вірою слуг диявола, які з свого невидимого, самим своїм пристрасним бажанням, своєю певністю, з своїх мрій виворожили свої апокаліптичний світ у дійсний житті? Без цієї віри ніколи не зналюється старий світ, себто втілена в життя ідея, без цієї віри ніколи не постає, не створюється «з нічого», «з невидимого» новий видимий світ, не триюфує нова ідея.

КОНКОРДИЗМ В. ВИННИЧЕНКА, АБО МИСТЕЦТВО БУТИ ЩАСЛИВИМ

Ще на початку 30-х років Винниченко розпочинає обдумувати новий кодекс життя, свою «нову заповідь». Протягом довгих років тяжкої праці й глибоких роздумів він творив свою концептуальну філософсько-соціологічну працю «Конкордизм — система побудови щастя» (найкращу дитину своєю). Оскільки головною підвалиною особистого щастя, за Винниченком, має бути внутрішня рівновага, гармонія, то своє етико-філософську систему він назвав «конкордизмом» (від фр. *concorde* — погодження).

Ця концепція, яка в жодному разі не є догмою, проймає як особисте життя письменника, так й усі його твори. Виходячи з провідної тези конкордизму: «Проповідуй іншим тільки те, що сам у житті виконуєш». Винниченко почав перебудовувати своє особисте життя з харчуванням включно. З подиву гідною силою волі, самодисципліни, що межувала з самокатуванням аскета-фанатика, родина Винниченків запровадила десь за середини 1932 р. новий режим. Гасло «повернення до матінки природи» стає провідним у їхньому житті та побуті.

Опрацювавши чималу кількість філософських творів, Винниченко задумав спершу написати «Книгу про щастя». 3 грудня 1926 р. він нотує в щоденнику: «Трудне завдання написати таку книгу, але чи не важніше воно за ті книги, що я міг би написати... Чую глибокий інтерес до цієї роботи, не страшать студії й відчувається вже охота зараз же негайно приступити до обдумування». Наріжним каменем її методології мала бути, на думку письменника саме «ідея чесності з собою, гармонізація творення свого внутрішнього світу», більше того, трохи пізніше (21 липня 1928 р.) Винниченко додає: «Щастя є твір нашої волі, розуму, сил».

Уся духовна й матеріальна діяльність людяства протягом тисячоліть була, на думку митця, спрямована на здійснення універсальної ідеї щастя. Втім на перешкоді завжди стояли війни, революції й законсервовані соціальні та морально-побутові традиції. Для досягнення щастя необхідно, як вважав митець, їх здо-



В. Винниченко

лати. На прикладі революцій, цих «хірургічних спроб змінити суспільні стосунки й наблизити людей до щастя» (Щоденник. 10 вересня 1932 р.), Винниченко демонструє ілюзорність революційного шляху, бо замість старої деспотії завжди поставала нова, ще жорстокіша, як, скажімо, сталінська деспотія.

Винниченко осмислює сучасну йому ситуацію в світі як смертельний конфлікт між Радянським Союзом і Західним світом, що ставить людей перед перспективою тотального знищення. Він розмірковує над шляхами виходу з такого становища. Оскільки все зло зумовлене сучасним станом суспільно-політичних і морально-етичних підвалів, то насамперед людині слід перебудувати себе, оновитися духовно й морально, відмовитися від негативного надбання віків. Тільки оновлена людина спроможна перестати бути руйнівником власного життя й щастя.

Стан щастя інтерпретується Винниченком як відчуття гармонійної співвіднесеності особистості з навколишнім світом. Вже ранні його твори дають підставу говорити про певну співвіднесеність понять «щастя», «гармонія», «рівновага», що, власне, тлумачиться як внутрішня цілісність людини. Саме прагнення такої внутрішньої рівноваги й виступає початком відліку у Винниченковій етичній системі, являючи собою певну форму трансцендентності без участі Бога.

Якщо вести мову про генезу сприйняття й втіленням Винниченком Гармонії, то не можна забувати, що його творчість належить культурі, народженій зламом епох — добою зміни парадигми, яка у кращих своїх зразках тяжіла до усвідомлення вселенської гармонії. Згодом у «Конкордизмі» Винниченко заявить про власне ставлення до життя, побудоване на тому, що природне й органічне прагнення щастя є споконвічною потребою «всього живого» й народжується зсередини.

Звершеного концептуального сенсу проблема щастя набула в т. зв. мужеську добу, яка стала добою глибоких філософських роздумів і переосінок, початку пошук нових світоглядних орієнтирів і обдумування й втілення нового способу життя на підставі нового ставлення до людини, природи й суспільства. Переглядаючи в цей час соціальні, моральні й політичні засади сучасного людяства, письменник приходить до нової світоглядної парадигми, значною мірою навіяною східною філософською традицією (буддизм), котра перебачає ставлення до природи не як до матеріалу, а як до складного організму, в якому перебуває і людина, що мусить взаємодіяти, не порушуючи його основних функціональних зв'язків.

Нотатки у щоденнику з позначкою «мораль» засвідчують, що письменник з ширим зацікавленням заглиблюється у проблеми філософії, психології, етики, зокрема моралі. Твори відомого французького філософа Жан Марі Гюйо, зокрема його «Філософія життя», складні проблеми естетики, етики і релігії, котрі Гюйо пояснює соціальними умовами, гостра критика ним усіх релігійних систем і намагання замінити віру в Бога вірою в нескінченний, вічний і незбагнений Космос — усе це пильно студіювалося і лягло в основу філософського мислення Винни-

ченка. Поруч з працями Гюйо, в лектурі Винниченка присутні праці німецького психолога і філософа В. Вундта. Його «Етика» привертає найпильнішу увагу письменника. Читає він також праці французького мораліста Куе, філософа А. Пуанкаре, психолога і філософа Г. Лебона. З багатьох книг цього мислителя найбільшу увагу Винниченко зосередив на «Психології революції» і «Наговні: студії суспільної думки», читає також Вольтера, студіював буддизм.

Винниченкові переконання в тому, що людина — зовсім не завойовник, не володар і не цар природи, а лише частка її, одвічне миттєве прагнення гармонії відповідала духові часу. Він знайшов тут, зокрема і обґрунтування власного принципу «честності з собою». «Будда в очах народу був «честним з собою», себто послідовним до кінця, суцільним, проїнятим наскрізь своїм вченням без ніяких ухилів і компроматів ні з собою, ні з ким-будь, хоч би то був батько, мати, жінка, царський трон, розкоші... і за Ганді йдуть мільйони з усіх кутків Індії, бо Ганді не казав: «роби не так, як я роблю, а як я кажу! Ні, він робив так, як він казав (щоб там не сказав)»¹.

Вивчаючи життя Будди, Винниченко раптово знаходить «лік проти цього стану» (туги, гніву, гіркоти та обурення, які лишилися після останньої поїздки в Україну). «Лік у вищості, а вищість у розумінні, вибачливості і жалінні. Це є вища вищість», — (Щоденник. 8 серпня 1926 р.) — «І це є великий лік. І не показав, а всередині себе, перед самим собою. Це є найкращий спосіб самоохорони. З ним можна бути серед найлютішої злості, несправедливості, брутальності ворогів твоїх. Як я можу бути ізольованим, коли все залежить од мене, від мого зв'язку з цілим, від мого відчуження його у собі. І хай мене ніхто не любить, а коли я люблю багатьох, я багатий, новий і несамотній». Так починає реалізуватися його ідея активного, повсякденного творення особистого щастя, в основу якого має лягти гармонізація власного внутрішнього світу, очищення життя від злості, віра в себе. Акцент зроблено на пріоритетності її цінності саме «внутрішньої» людини.

Велика сила духовності здатна, на думку Винниченка, вплинути і на фізичне статус людини. Виходячи з інтересів власного самопочуття, людина не повинна допускати у своє внутрішнє життя руйнівні, негативні емоції. Намагаючись бути послідовним, письменник «в інтересах свого здоров'я, спокою, гідності й миру з самим собою» висуває настанову: «бути до людей якомога терпимішим, вибачливим, розуміючим, добрим, любовним, прощальним. Ніякі партійні, класові, національні, міжнародні чи планетарні причини не повинні викликати ненависті, злості, гніву й ворожості до осіб. Тому зустрічатись і, особливо, зноситися в особистих справах з якими-небудь людьми без вимку. Бо немає ні злочинців, ні неморальних» (2 березня 1927 р.).

Опрацьовуючи буддизм, письменник наражається на проблему релятивізму чи «можливості» істини, що мучила і багатьох тогочасних митців (К. Чапек, В. Фолкнер, Р. Акутагава та ін.). «Абсолютних учень нам не дано, все — гіпотези наші, більш-

менш відповідно до нашої логіки», — записав він 9 липня 1928 р. У такому підсонні народжується ідея нової п'єси «Месія», останньої драми Винниченка, відомої під назвою «Пророк».

Незадовго до написання «Пророка» (16 березня 1929 р.) Винниченко заготував: «Коли швидко життя є гармонічне життя, коли і гармонічність є моральність, то чи не можна на підставі життя якоїсь людини судити про моральність її поглядів чи вчень? Здається, це єдиний критерій, що його до певної міри можна вживати для перевірки тої чи іншої доктрини. Друге питання: чи може бути гармонічним індивідуальне життя без гармонізації з життям якогось колективу? Ні, не може бути. Отже, гармонічність індивідуального життя є вже гармонічність з погляду громадського. А гармонічність з громадського погляду, поєднання походження інтересів індивідуальних з інтересами колективними є якість моральна (етична) в позитивному сенсі».

У «Пророкові» Винниченко зостався відданий ідеї «честності з собою». Тут він розв'язав свій давній сумнів: моральне відродження і спасіння людства має відбуватися ще за земного життя. Він не визнавав абсолютних істин, як не визнавав і абсолютних моральних цінностей. «Всю правду можна зробити брехнею і брехню правдою»; «Людство цим тільки і жило. Одна правда старілася, робилася брехнею, виклидалася, замінювалася новою правдою... «Виявляючи любов до одних, ти ідею самою любов'ю не минуче, необхідно виявляєш ворожечу до других. Захищаючи одних, ти нападаєш на інших»². Так словами героїв п'єси Винниченко висловив свої власні ідеї, які складають теоретичну підвалину його власної морально-антропологічної системи. «Бажання іншим зла на світі немає, — пише він у щоденнику 27 березня 1929 р. — «І тільки бажання собі добра, з якого неодмінно виходить іншим зло. Найчастіше бажання собі добра ронить іншим зло. Добро і зло — одне, вони, як вода. З бажанням собі добра можна завдати іншим і зла, і добра, це залежить від обставин». Винниченко, переконуючись у неможливості абсолютизації як такої, пояснює: те, що є цинним і добрим для однієї людини, може бути згубним для іншої. Одна й та ж дія одними кваліфікується як хоролий вчинок, іншими — як злочин. Всі людські моральні істини, іншими словами, умовні та відносні. Л. Ониськевич зазначав, що своїм «Пророком» Винниченко випередив західноєвропейську літературу, зумівши «передбачити, передчути і відмітити ситуацію вагання і вільного вибору»³.

Останні двадцять років життя письменник жив згідно тих ідей, які лягли в основу його філософсько-етичної системи. Згодом, під час праці над «Конкордизмом» ідеї східної філософії, її гуманізм і всеохопна гармонія відіграють у свідомості Винниченка провідну роль. Решту життя Винниченки були переконаними сиротами, шанувальниками м'яса і рибні мителі називає «бідними труподіями». Досконале суспільство потребує гармонійних людей, відтак проблеми здоров'я Винниченко вважав першорядними, вартими включення до програм політичних організацій.

Глибока депресія, пережите приниження і розпач, почуття самотності й відчуження стали для Винниченка імпульсом для но-

вих міркувань і перецінок власних позицій. Вихідним з філософського погляду і вирішальним у його розумуах зостається твердження про те, що вічна мораль, загально визнаних моральних норм не може бути. У гносеологічному сенсі вона відбиває лише той факт, що людина у своїй індивідуальній поведінці обмежена відомими загальними нормами, які увесь час нагадують їй про факт приналежності до суспільства. У статті «Про мораль пануючих і мораль гноблених» Винниченко намагався показати, наскільки ці норми загальні і неконкретні. Причина цього полягає, на його думку, насправді в тому, що мораль є продуктом суспільного розвитку і слугує суспільним інтересам, які є суперечливими у класовому суспільстві, тому у вирішальні глобальні проблеми люди відчують свою приналежність до класу більше, ніж до «суспільства». Через це у біблійних нормах він бачив небезпечну класову користь, якою прикривалися експлуатація та лицемірство, і яка часто-густо справді набувала форм морального міфа. Таким чином, апеляція до абстрактних норм є, на думку Винниченка, засобом класового обману. Таке пояснення співносилося з марксистською доктриною, де мораль іманентна самому буттю. Та комуністична система моралі, на яку він робив свого часу ставку, протиставляючи її християнській моралі, не виправдала його сподівань: репресії 30-х років, фарисейство московського й українського більшовизму, офіційний культ брехні, корупція — все, що втілювало у собі сталінізм, не могло поєднатися зі щастям. Відтак письменник приходить до думки про необхідність нової «організації власного життя» — котра підпорядкувала б собі цілу людину, її свідомість і діяльність, аби вони стали природним результатом власних бажань і прагнень людини.

Визначивши для себе певні характеристики категорії щастя за Епікуром, Винниченко згодом покладе їх в основу власної теорії. Це передусім ідея незалежності щастя, яке походить з морального і фізичного здоров'я, а з незміної гармонійності і про те, що переконати себе в тому, що ти щасливий, майже означає бути ним насправді, тобто здійснити для себе, згідно з Епікуром, утопію щастя⁴.

У процесі обдумування власної концепції щастя особливу увагу Винниченко приділяв спогадам — «елементам щастя», які, на його думку, «потім одишються вже в минуле, здатні викликати в нас солодкий сум і тиху радісну печаль... ми тільки по цій печалі й сумові відчуваємо, що воно (щастя. — Г. С.) дійсно там було»⁵. Мислитель стверджує можливість зупинити потік безпосередніх переживань, якщо людина відчуває гармонійну спорідненість із світом. «Щастя не в минулому, щастя є здатність бачити свою власну радість ніби збоку»⁶. Він акцентує на активності, результативності впливу реального світу на людину і великого значення надає рацію. «Розум здатний зупинити себе й усю істоту над ментами життя, прислуховуватися, освітлювати їх, як з ручного електричного ліхтаря, пучком світла, — такий розум є великий помічник щастя»⁷. «Відтворенні» миті щастя — спогади — свідчать про вже наявний т. зв. досвід щастя, а, значить, можливість досягти його, якщо діяти певним чином. Для цього не-

обхідно в першу чергу працювати над собою. Таке відкриття підтверджувало необхідність створення саме системи поведінки.

Щастя, за Винниченко, є «почування повноти гармонії всіх сил, прагнення жити і в самому процесі життя мати найвищу вичерпуючу сатисфакцію»⁸. Щоб досягти вищої внутрішньої гармонії, необхідно працювати над своїм удосконаленням. Засобів досягнення щастя, на думку Винниченка, чимало, і «що складніше життя, що більше факторів впливає на гармонію сил людини, то трудніше стає саме щастя»⁹. Головне, на його думку, аби вони коригувалися законами «рівноваги»: «багатство, слава, здоров'я, любов, розум тощо самі по собі (навіть вкупі) не приведуть до щастя, якщо вони не узгоджені між собою. Тільки активна рівновага цінностей та їх повне узгодження (як внутрішнє, так і з силами, що діють зовні) викликають стан, який ми з упевненістю можемо назвати щастям»¹⁰.

Свою систему поведінки Винниченко базує на «законі погодження у собі всіх сил, що дала нам природа, є вищим моральним законом, вищим законом нашої поведінки»¹¹. У чому ж полягає ця концепція?

З одного боку, це тлумачення балансу у медико-біологічному сенсі — т. зв. внутрішній баланс: «Тіло людини є комуна, є рівноправне прекрасне суспільство, де немає диктаторів, королів, вождів, ніякого начальства і командирів. Страждання однієї частини комуни є стражданням всього цілого»¹². Таке порівняння дає підстави говорити, що Винниченкова концепція щастя — це, власне, концепція здоров'я. Відчуття щастя, на його думку, виявляє стан здоров'я особистості, співвідноситься з усією повнотою присутніх вимірів людського буття.

Рівновага, повнота і цілісність буття — ось атрибути щасливого існування. Одним з правил «конкордизму» є таке: утворити єдине ціле. Іншими словами, поводь себе так, аби твої вчинки були проявом більшості твоїх головних сил (інстинктів, підінстинктів, причин, почуттів, несвідомих мотивів, волі, бажань). «Нехай кожна твоя підсвідома думка, підсвідоме бажання чи почуття вийде на поверхню, не хитри зі собою, і, що найважливіше, не бійся бути правдивим та сміливим по відношенню до себе»¹³. Якщо бути чесним перед собою, тоді ніякий людський ціль не страшний. «Немає нічого більш неморального, важкого і нестерпного, ніж розходження з самим собою»¹⁴ — так аргументував свою «чесність» Винниченко. (Це і стало підґрунтям іншого правила його системи поведінки: «Узгоджуй свої думки і дії, що обіцяєш на словах, здійснюй на практиці; все, що вимагає від інших, роби сам. Без виконання цієї заповіді ніякий Будда, Христос, Магомет і Мойсей не могли б мати такої довіри і любові мас, які зробили їх богами. Ця заповідь буде діяти і в нашій боротьбі з нашими супротивниками. Ніяка демагогія, ніяка брехня нічого не зможуть зробити з нашими простими, очевидними фактами... Всім і кожному буде видно, як ми живемо і як хочемо жити»¹⁵. А звідси випливає і наступне правило: «Будь твердим до кінця: неспослідовність, неспійність, хитання, нерішучість і опортунізм — найхарактерніші риси дискордистської (руйнівної)

моралі. Оскільки така мораль не висуває проблему погодження між словом і ділом, то, зрозуміло, вона і не вимагає твердості і послідовності до кінця. Кожний чесний дискордист говорить «а» і не відчуває потреби говорити «б», тобто довести свою справу чи діяльність до кінця. Для людини, яка хоче бути чесною з собою, вияв твердості до кінця є найкращий засіб контролювати себе і перевіряти практичність реалізації певної ідеї. Застосовуючи це правило, можна викрити всі таємні та приховані суперечності норм дискордистської моралі. Завдяки цьому методові Винниченко викривав московський комунізм і його «жирарфосвинство»: «Ніколи за всі часи людської історії не було такого зневажання свободи, такого всезагального... деспотизму, як у радянській Росії. Жоден монарх... не доходив такого терору і заборон, як Сталін і його сподвижники... Такий жхливий розвиток страху, підлабузництва, доглядливості і всякого приниження свободи і гідності людини... І так у всьому. Неправда це? Лицемірство? Ні, багато з них ширі, завзято стверджують еством своїм, усієї психікою вони залишаються внизу, у старому релігійному, реакційному світі. І через те виходять якісь невадли фантастичні фігури з довгою шиєю жирафа і тулубом гіпопотама. Вони ніколи не зможуть бути у злагоді з собою, вони надто розбещені своїм власним захопленням... А тому слова про шасливе життя одні, а реальність — інша. І так у всьому, всюди ця дисгармонія»¹⁶. Стосовно цього Винниченко дав ще одну порадку: постійно пам'ятати, що абсолютно кожна людина заражена жхливю хворобою дискордизму і бореться з нею з допомогою розуміння і співчуття.

Відсутність рівноваги, дисбалансом автор пояснює нещастя та хвороби, які є тотожними у розумінні Винниченка: хвороби — це та ж дезорганізація, безладдя сил в організмі. «Узгодження всіх функцій, якщо вони збалансовані, сприймається організмом як стан задоволення, радості або навіть захоплення. Якщо такий стан зберігається на довгий час, надовго зберігається і радість, і тільки тоді ми маємо право назвати цей стан «шастям»¹⁷. Єдина різниця між хворобою і нещастям полягає у тому, що в останньому випадку дисбаланс може бути не тільки фізичний, а й духовний — розлад психічних сил, що врешті-решт однаково є хворобою, яку Винниченко називає дискордизмом, що у художньому варіанті зветься «непомітною духовною проказою». Цією хворобою заражене, на думку Винниченка, майже все людство, і в сучасному суспільстві вона стає нормою. А тому по-справжньому здорові, і значить, шасливі люди — це аномалія. За такою логікою лише Адам і Єва (не даремно ж Винниченко вустами професора Матура з «Лепрозорію» називає сиріткою Івонну Вольвен «Свонькою», а також первісні люди, які мешкали на узбережжі Тихого та Індійського океанів, мали шасливе життя, оскільки вони не потерпали від голоду і холоду, ревновців, ексцелуатації, хвороб. Негативні психологічно стани, у тому числі жорстокість, насильство, суперництво, ворожість, виникли після Великого Потопу, наслідком якого стала соціальна та економічна нерівність — головна причина нещастя.

Володимир Кирилович і Розалія Яківна були переконані, що

харчування людини не повинно включати нічого, крім фруктів, горхів, овочів та зерна. «Сучасна наука, ясна логіка і наш власний досвід приводять нас до абсолютного переконання, що наша дієта найбільш здорова, корисна, етична... Радість і насолода приходять не від розмаїття і вибагливості меню, а від здоров'я та апетиту»¹⁸. Здоровий спосіб життя, свіже повітря, фізична праця і дієта справді спричинилися до поліпшення здоров'я і самопочування письменника. Те, що пропонуючи нову систему моралі, Винниченко не обійшов обгрунтування вегетаріанства є звичайним явищем в історії етичної думки. Цікаво, яким саме чином Винниченко намагається пов'язати питання харчування з проблемою шастя. Так, у «Вічному імперативі» митець зазначає, що свідомість («самовпевнена» і «геніяльна») є водночас «немовляем» і порівнянні з підсвідомістю, вона багато шкідливого принесла «всій комуні людського організму» саме у цьому аспекті. Людина, покладаючись на свідомість, відійшла від природи і самостійно почала годувати «комуну». «Мільйони років до свідомості людство жило на планеті і не знало, що таке вогонь, що таке кухня. А якщо не знало, то значить і м'яса не їло, як не їсть і не може його їсти, наприклад, наша найбільша кузиночка-горила. Однак ця кузиночка, яка харчується тільки виключно фруктами та горіхами, вважається найсильнішою і найсворішою істотою серед усього тваринного світу, не виключаючи лева та тигра. І це є що не найсправжніший критерій, надійний і правильний. Я на нашу кузиночку-горилу покладаю в даному випадку більше, ніж на всю медичну науку, геніяльну, сповнену сумнівів і протиріч. Горила тим, власне, сильна, що вона у повному погодженні із собою та з природою. Нам треба повернутися до погодження із собою та з природою. Нам треба повернутися до погодження з нашою великою, мільйонвіковою економікою» (так образно Винниченко називає природу. — Г. С.). І наш режим є першим кроком у цьому напрямку. Цей напрямок повільно, але вірно буде повертати нас до того стану здоров'я, сили, веселості духу, які є у всіх тварин. Людина — це найбільш хвора, а тому й найбільш безрадісна, похмура і найбільш хвора істота на землі. «Чим більше живу, — розмірковує герої, що втілює думки самого письменника, — тим більше замислююсь, то все ясніше бачу, яке місце у житті окремої людини і всього людства займає їжа. Їжа важливіша за всі податки, всі війни, реформи, всі науки, мистецтва, релігії... Я говорю про те, як їжа людини, якщо вона у неї є, складає головну причину її нещастя. І чим краща їжа, тим нещасніша людина. Це — трагедія»¹⁹.

Критикуючи вживання м'яса, Винниченко підкреслює, що звичний для людини спосіб харчування виражає егоїстичну, споживачську орієнтацію людської свідомості: людина звикла почуватися «царем природи» — «не якимсь собакою, горобцем, мікробом». «Ось що страшно — всякий собака, всякий горобець, блоха, мікроб може знайти собі їжу на землі, якщо докладе якихось зусиль. Лише одна тільки людина, цей «цар природи, як не докладе зусиль, не завжди може знайти собі дород маленьку крихту хліба»²⁰. Таким чином, предявнившись до прихильників т. зв.

безубійного харчування, Винниченко намагався покращити існуючі суспільні звичаї. Держало його позиції можна вилучити як шабелю не тільки на шляху встановлення моральної гармонії у стосунках людини з навколишнім світом, а й досягнення рівної ваги в духовному світі кожної людини.

Очевидним є те, що у вирішенні Винниченком проблеми шість більше виявили себе дохристиянські уявлення про світ і людину — йдеться про гармонію, яка висвітлюється ведичним вченням, буддизмом, індуїзмом. Усі висвітлені «правила», як видно, підтверджують і органічно розвивають перший конкурентський постулат: «У всіх сферах життя постійно звільняй себе від впливу релігії і будь просто частиною природи». «Що таке релігія? Релігійний образ мислення? Це обожнення своїх власних вигадок, віра в їх реальну і надприродну дійсність, нав'язування їх всім різними способами...»²¹. Винниченко не може миритися з насильством і примусом, тому його принципи певним чином проголошують свободу волі і, отже, перебувають поза християнством, заперечуючи «стару мораль». «От людина вимурила собі якусь теорію, висувала, як павук павутиння, якусь систему, а життя війнуло... і все зруйнувало»²². Всі канони і принципи ігнорує і скасовує стихійна віталістична сила — життя, — такого висновку доходить Винниченко. А якщо немає нічого, окрім життя, треба сприймати його як єдину розкіш буття — цілісно й повно — з його природою, біологічними програмами, інстинктами тощо. Його концепція рівноваги є альтернативою лішемірному дотриманню догматичних релігійних заповідей. Основою єднання людей для письменника є природне начало в людині, яке асоціюється ним з моральністю. «Як ці релігійники заплямували великі чисті сили природи!.. Де, які інстинкти в людині є темними, низькими? Інстинкт життя? Інстинкт розуму? Інстинкт колективу? Інстинкт самозбереження?.. Всі інстинкти — чисті, моральні, прекрасні, необхідні, всі вони служать людству мільйони років...»²³.

Невідомо виступає у Винниченка як чи чужа людині ірраціональна сила, не як «тваринний інстинкт», а як те, що гармонізує внутрішній світ людини, як те, що протягом усього існування людства керувало життям. Як видно, тут знайшло місце психоаналітичне вчення. Невідомо у Винниченка — «це стара економіка людства», яка «володіє величезним господарством організму людини з мільйонним населенням», письменник намагався довести, що «треба бути у найбільшому погодженні зі «старою економікою» як всередині себе, так і в природі», позаяк розум — «релігійний дегенерат-інтелект», який називав інстинкти «темними, низькими, брудними», «є тільки реєстраційно-організаційним бюро з дуже обмеженою компетенцією», «міністерством інземних справ», що, за словами Даніеля Брена, — «ніколи не мало і не буде мати ніякої диктаторської влади»²⁴.

Винниченко вважає, що «примхи» природи слід обов'язково враховувати, коли йдеться про нові форми життя, інакше «мохноноге» — те «одвічне і темне», «щось більше за нас» — проявить свою силу і призведе до трагедії. Праминуле, сховане у глибині

століть, земне і давнє, «мохноноге» живе в кожній з нас, живе раніше, ніж свідомість і воля. Коли воно узгоджене з нашими бажаннями — добре. Коли протинне їм — зле, але чи можна ставити питання про боротьбу з ним? — такі свої міркування виставляє на обговорення Винниченко у «Мохноному»²⁵. Своїми художніми дослідженнями Винниченко намагався довести, що будь-які експерименти із «законами» життя та природи не можуть сприяти людині у її прагненні щастя. З другого боку, він тим самим намагався пояснити очевидну алогічність морального вивинку. Щоб вчинити вибір, тільки розумового розрахунку виявляється замало, потрібно ще безпосередні т. зв. порухи душі, що їх Винниченко мотивує тими ж законами природи.

Кохання як моральна цінність, що притаманна кожній здоровій людині, безпосередньо пов'язана у Винниченка з відчуттям щастя. «Такий є закон якоїсь вищої сили, що привела нас на світ». Кохання є для Винниченка тим, через що людина творчо входить у простір свободи із царини необхідності, отже, воно не може бути нав'язана кимось ззовні. А значить, не можна примушувати себе «любити ближнього» без особистісної оцінки, оскільки в основі стосунків лежить визнання цінності окремої людини.

Винниченко вважає, що не можна чекати любові чи поваги з боку того, для кого сам ти не є цікавим і значущим. Любов, як і повага, може існувати тільки на засадах свободи. З інтересів наперед власного самопочуття треба, на думку Винниченка, і виробити методи та способи прийняття зовнішнього світу, і це не може не мати у собі «корисного» забарвлення, оскільки треба «організувати своє життя так, щоб сума ясного, гармонійного, спокійного, радісного, дієвого була завжди більша за суму темного, дисгармонійного», — читаємо у нотатках стосовно методологічного аспекту майбутньої «Книги про щастя» в шоденнику від 21 липня 1928 р. З етичного погляду утилітарний підхід Винниченка зумовлений його власними переконаннями в тому, що в основі всякої альтруїстичної моралі лежить егоїзм людей — їхня користь та шкода. «Ми цінимо людей по їх користності для нас і з цього ґрунту... ніяк не можемо зійти»²⁶. Втім, Винниченко пропонує дещо іншу альтернативу концепцію, головною тезою якої є справедливість як чесність. Як би багато не говорили про релігійний ідеал любові до ближнього, фактично наші взаємини визначаються саме принципом справедливості. І тут важко не погодитися з думкою Винниченка: «Хочеш добра собі, хочеш, щоб тебе любили, високо цінили, то не домагайся цього заповідями, але своїми цінностями. Що більше їх матимеш, то більшу кількість егоїзмів можеш задовольнити. Тим будеш більше оцінений, поважаний і улюблений, тим більше цінностей матимеш від тих, хто братиме в тебе»²⁷. У загальному вигляді Винниченкові роздуми щодо цієї проблеми відбиває таке правило його системи: «Не володіти над іншими людьми і не дозволяти володіти над собою», правило, яке можна проектувати на всі сфери життя.

Всі складові етичної системи Винниченка тісно пов'язані з концепцією рівноваги і справедливості, а, отже, і з щастям як

ключовою етичною цінністю. «Живи тільки здобутками своєї власної праці. Якщо ти хочеш отримати якомога більше переваги і користі від погодження сил у середині себе і ззовні, з одного боку, і, з іншого, від своїх ближніх — ні в якому разі не відбирай у них засоби існування»²⁸. Праця як моральна цінність в етичній концепції українського мислителя стає тим «визволенням», через яке людина повертається до першооснов буття. І щіннісна вартість праці визначається врешті-решт тим, чи знаходить людина щастя як відчуття гармонії з навколишнім світом. Жити плодами своєї праці, на думку Винниченка, перш за все означає дотримуватися законів природи. Водночас глумлення цього правила виражає ідею соціалістичного принципу справедливості «Людина реалізує себе у праці. Коли вона не працює, рано чи пізно стає хворою, анормальною або інвалідом»²⁹. Найвиразніше ця ідея прозвучала в «Сонячній машині», де, за словами Винниченка, він «прагнув образами довести залізну залежність тих болів людства від основної хвороби його і необхідне, неминує зникнення їх, як тільки вб'єти хворобу... хотів рухом життєвих картин наочно показати... соціальну залежність одних людей від других у шматку насушеного хліба». Сонячна машина є символом ідеї соціального визволення. «В романі я навмисно підкреслив (навіть трошки може на шкоду мистецькому образу) незалежність людини від людини при цій ідеї машини. Ясно, що цим підкреслюється, що визиск чужого поту, чужої праці з цієї «машинкою» зникає, стає неможливий»³¹.

Конструюючи нову моральну систему, Винниченко не міг обминути увагою питання кохання і статевих стосунків. Ця тема завжди цікавила письменника, з перебігом часу вона ускладнювалася ним, гіперболізувалася, ставала предметом соціального дослідження, за що його заруховували до «еротистів», «еротоманів» і «порнографів».

На початку XX ст. ця тема, як відомо, стала об'єктом наукового інтересу і вивчення у різних галузях науки. Розгортаючись на тлі грандіозних соціальних зворушень XX ст., боротьба проти репресивної моралі (що включала критику буржуазного шлюбу, вимогу емансипації жінки, відстоювання прав учених досліджувати людську сексуальність), не могли не змінити громадської думки. Література, чутилася до будь-яких змін і колізій, одразу ж відреагувала на нові запити і настрії. На цей час світова література вже мала певний досвід у творенні «дискурсу сексуальності» (С. Пішишевський, Г. Ібсен, К. Гамсун, М. Арцибашев, І. Бунін, О. Купрін, Ф. Сологуб та ін.). Для Винниченка з його потребою подолати в літературі «хуторянщину», стати на рівні з передовими націями, ця хвиля відкривала широкі можливості висвітлити проблеми кохання і шлюбу, які давно турбували його як людину-громадянина через призму стосунків «інстинкт — розум». «Ідеєю фікс» стає для Винниченка ідея вдосконалення шлюбу, звільнення його від фарисейства знову ж таки «пануючої» моралі. Поставивши проблему шлюбу, Винниченко намагається розглянути її в одній площині з такими поняттями, як «кохання» і «дитина». Він був абсолютно переконаний, що в ре-

альному житті людина практично не може поєднати одразу три сторони трикутника (шлюб — кохання — дитина). Саме дитина стає у Винниченка тією віссю, навколо якої розгортаються родинні катаклізми, до якої спрямовані т. зв. вектори «кохання і шлюбу», саме дитина, саме нарідним каменем Винниченкової філософії шлюб. Саме з цих позицій слід глумачити правило: «Кохайся з тими, з ким тобі приємно і хочеться це робити, але сім'ю утворюй тільки з тією людиною, в якій хочеш бачити батька чи матір своїх дітей». Така позиція може видатися неморальною, однак, говорячи про моральну регуляцію людської поведінки, нагадаємо, що моральність в етичній теорії Винниченка розуміється як сфера внутрішньої свободи, самоврядування і творчості особистості, яка сама приймає рішення і бере на себе відповідальність за їхні наслідки.

Повага до внутрішнього буття людини примушує Винниченка все життя замислюватися над складною проблемою громадського і особистого існування людини з людиною. Досить пригадати перші драми «Великий Молох», «Дисгармонія», «Між двох сил» і останні романи — «Вічний імператив», «Нова заповідь», «Лепрозорій», де особисте щастя ставиться у пряму залежність від громадської діяльності, воно можливе тільки у загалі, у нації, в державі, що було для Винниченка втіленням етичної мрії. Втім, не можна не помітити, що самі образи колективу є символічними і в етимологічному сенсі приховують негативне забарвлення (Молох — це божество, якому приносилися людські жертви, або сам жертворний ритуал) чи Іванише (бог, абстрактна сила, буквально «зборище Іванів»).

У «Вічному імперативі» проблема Молоха звучатиме глобальніше, охоплюючи питання існування диктаторів, знеособлення окремих індивідів, великокаштабне жертвоприношення (репресії, геноцид), про співвідношення мети і засобів тощо. Невусвідомлено Винниченко стає дослідником психології мас і аналітиком кризи, що потрясла суспільство під натиском капіталу і революцій — зворушення, котре обумовило «перехід від теллого, природного й безпосереднього, заснованого на кровних зв'язках співтовариства суспільств, від родинних переконань — до холодного, штучного конгломерату і примусу, що базується на спільних інтересах, на користі, які одні можуть отримати через інших, і на логіці науки»³². Попри те, що ця проблема звучить у письменника завжди дискусійно, а останні твори можна взагалі назвати романами-дискусіями, Винниченко ніколи не відмовлявся від «ідеї Людства». Через те, що людина добровільно відмовилася від милості спасіння, об'являючій всім і опинилася поза церковною общиною, яка керувалася незмінними правилами, вона шукає разв'язання своїх проблем з позицій індивідуалізму, змушена сама накреслити межі власної свободи і сама рятувати себе. Саме в такій ситуації особистість шукає самоствердження у людській спільноті, саме тоді народжується ідея людської солідарності. До того ж, Винниченко усвідомлює, що конструюючи тип соціальної особистості, яка багатьма узами пов'язана з навколишнім світом, саме форма колективного існування набирає значної ва-

ги. Отже, проблеми людини слід вирішувати комплексно — у площині, де перетинаються індивідуальна і суспільна сфери людського життя. Винниченкові так і не вдалося подолати тої шабелі, який розділяє ці два способи буття, але «інстинкт громади», ідею громадської спільності він впроваджуватиме в найширшому розумінні. «Таким є закон якоїсь вищої сили... їй чомусь треба, щоб ми продовжували свій рід. І так само їй треба, щоб ми берегли усіма силами й способами ту форму, в якій існує цей рід — колектив. Ця форма утворювалася мільйонами років. І мільйон років укоринився в нас цей закон... Усі дотримуються цього закону свідомо чи несвідомо»³³. І далі: «Хіба ви не відчували багато разів це дивне, ні з чим не зрівняне почуття під час вашого спілкування з великою кількістю людей, коли ця маса підтримувала вас своїм криком, оплесками?... Але це ще не головна частина нагороди. Є суто внутрішня нагорода, найбагатородніша, найчистіша і найвідданіша. Це те відчуття, яке нагадує людину, глибоко віруючу у велику користь і необхідність свого служіння колективу. Це та нагорода, за яку люди віддають своє життя і йдуть на страшні муки»³⁴. Інтереси нормального, на думку Винниченка, індивіда і колективу зовсім не є протилежними. Якби це не було так, людство загинуло б. Напакати, як і всі інші сили, так і ці дві, завжди прагнуть гармонії... І цей момент... дає найвеличнішу нагороду. Людину здорову, з правильно розвиненими обома цими інстинктами, зовсім не треба змушувати до самопожертви, якщо вона здається йому необхідною задля колективу. І не треба такої людині ніяких оплесків, орденів чи криків, їй достатньо усвідомлення необхідності і певної корисності власної самопожертви. Це надає їй такого почуття гордості, повноти, такого особливого відчуття власної значущості, необхідності колективу, що вона абсолютно перемагає почуття суму, страху, навіяними інстинктом самозбереження...». Саме це почуття поставило кропку у Винниченкових роздумах про мораль і щастя. «Не залишайся поза, колективом, не став себе вище колективу — будь активною його частиною. Тоді навіть страждання і біль принесуть тобі радість»³⁵ — це правило вінчає всю систему моралі Винниченка.

Окрім збалансованих правил поведінки «Конкордизм» містить у собі й суспільно-політичну програму, засадничою ідеєю якої є система трудової «колектократії». Зміст її полягає у тому, аби створити підприємство «Без наймита», тобто мирним шляхом реорганізувати господарчі структури світу таким чином, аби відродити гармонійну співпрацю і позбавитися конкуренції, іншими словами, замінити приватну власність на колективну (не державну чи приватну, а саме — колективну), «влада колективу» і означає «колектократія» — правдиво кооперативний симбіоз суспільних форм Заходу і Сходу. На цю ідею Винниченка покладав великі надії, пов'язані з майбутнім втіленням у життя соціалізму, розв'язанням політичних, економічних і соціальних конфліктів. За задумом письменника, світ мав об'єднатися у Світову Федерацію, сформувати єдиний планетарний Уряд, і, таким чином, врятувати світ від катастрофи. Ця ідея стала концептуальною

підвалиною останнього роману «Слово за тобою, Сталіне!» (1951). Наскільки б утопічними не виглядали ідеї Винниченка стосовно «колектократії», «акордизму» і «конкордизму», час підказує, що слід відкинути певну упередженість щодо змістовної їх суті. Власне ту ж ідею «колектократії» порушував А. Сахаров у своїх «Міркуваннях про прогрес». Вже сучасні економіки світу — і приватновласницькі (Захід) і державно-монополістичні (Схід), вважав Сахаров, містять у собі однаково приховану тенденцію до цієї «народної» форми виробництва і колись мають об'єднатися на реалістичних засадах. У різних варіантах що ж «тенденцію до злиття» різних соціально-політичних систем обґрунтувала «теорія конвергенції».

«Конкордизм», на думку Винниченка, має стати першою програмою оновленого суспільства, цілого життя, розбудовою ідеального, гармонійного суспільного ладу і, що важливо, змінити сучасну «прокабельно». Але водночас Винниченко наголошував на тому, що його теорія не є догмою, це лише вказівки на шляхт шляху до оновлення, до розвитку узгодженого людського співжиття — шляху до щастя. Закресна на свободі індивіда, ця система моралі передає його незалежність і право вибору. Система пропонує, а не змушує людину дотримуватися певних правил (порад) стосовно власної поведінки. Автор її переконаний, що людина сама повинна діяти думки про необхідність власного відоскоплення, вищого рівня моральної самосвідомості, інакше, пише він у шоденнику 1 травня 1927 р., — «ніякого перетворення психіки, ніякого перетворення внутрішнього світу... Це робиться не словами, а роками життя, дії й гармонізації себе».

Винниченко міг помилятися, приймаючи часом за правду те, що нею, можливо, не було. Він постає вічним опозиціонером, еретиком, котрий відстоює свою незручну звичку бути «чесним з собою», говорити не те, що вигідно, навіть не те, що необхідно на даний момент. Однак він вірив у право сьогодні відстоювати різні переконання, бути чесним з собою і з усіма, у можливість зробити себе і людей щасливими, аби завтра мистецтво бути щасливим стало етикою третього тисячоліття.

1 Винниченко В. Щастя. Листи до юнака. Машинпис. — С. 120.

2 Винниченко В. Пророк. — Нью-Йорк. — С. 75, 56.

3 Ошишвейн Д. «Пророк» — остання драма В. Винниченка // Слово. Збірник українських письменників. — Едмонтон, 1973. — С. 156.

4 Діє: Винниченко В. Конспект роботи Гюю «Мораль Епікура і не зв'язь с савременним учением» // ЦДАВОВУ України. — Ф. 1823. — Оп. 1. — Випи-ски з творів. Спр. 19—31. Арк. 23.

5 Винниченко В. Шоденник. — Т. 1. — С. 119.

6 Там само. — С. 119.

7 Там само.

8 Там само. — С. 288.

9 Там само. — С. 289.

10 Винниченко В. Конкордизм. Машинпис.

11 Там само.

12 Винниченко В. Вечній імператор. Машинпис рос. мовою. — С. 144—145.

- 13 Винниченко В. Конкордизм. Машиноліс.
 14 Вечный императив. — С. 309.
 15 Там само. — С. 239.
 16 Там само. — С. 136—138.
 17 Конкордизм. — С. 298.
 18 Там само. — С. 310—312.
 19 Винниченко В. Вечный императив. — С. 60—61.
 20 Там само. — С. 6—7.
 21 Там само. — С. 13.
 22 Листи до Е. Чикаленка.
 23 Винниченко В. Вечный императив. — С. 145.
 24 Там само. — С. 60, 145.
 25 Винниченко В. Мохноге: Драма // Вежа. — 1996. — № 4/5. — С. 3—31; № 6/7. — С. 23—67.
 26 Винниченко В. Шоденники. — Т. 1. — С. 387.
 27 Там само. — С. 388.
 28 Винниченко В. Конкордизм. — С. 316.
 29 Там само. — С. 317.
 30 Винниченко В. Щастя. Листи до юнака. — С. 205.
 31 Там само. — С. 208.
 32 Москович С. Век толл. Исторический трактат по психологии масс. — М., 1998. — С. 480.
 33 Винниченко В. Вечный императив. — С. 232.
 34 Там само. — С. 234.
 35 Винниченко В. Конкордизм.



Філософія релігії

Філософія релігії — це філософія в її стосунках з релігією. Філософія релігії завжди виступає або як філософське релігієзнавство, або як філософська теологія.

Філософія релігії як філософське релігієзнавство — це сукупність філософських розміркувань, предметом яких є «релігійне відношення» людини чи «релігійна свідомість» людини. Вона обмежується дослідженням і осмисленням релігії і не займається описом чи концептуалізацією якоїсь надприродної реальності. Іншими словами, філософське релігієзнавство не звертається безпосередньо ні до дослідження, ні до конструювання об'єкта релігії. Об'єкт — релігія як відношення людини до реальності, що сприймається як божественна, релігія як людське діяння і культурне явище. Специфіка філософської релігії в її релігієзнавчій формі повинна полягати в пріоритетній увазі до релігієзнавчого відношення та релігійної свідомості, взятому в її пізнавальному аспекті. А релігійне відношення в своїй цілності є і пізнавальне відношення. Адже кожний момент і аспект цього відношення, тобто відношення до Бога, до божественної реальності є перш за все певне знання про цю реальність, а також пов'язане з цим знанням знання людини про світ і про саму себе. Розуміння філософії релігії як релігієзнавства передбачає чітке усвідомлення відмінності філософії від релігії, яке полягає в дослідницькій дистанції, що реалізується як опредметнення. Під час досліджень дістає виправдання чи залишається інкорпорованим у релігійне відношення властиве релігійній свідомості знання — найперше, звичайно, вірування в існування Бога. Експлікація, дослідження і осмислення релігійного відношення в базатаманітні його проявів — метафізичного релігієзнавства як філософського релігієзнавства.

Філософія релігії як філософська теологія — це філософія релігії, яка виконує різноманітні експлікативні і конструкторні функції щодо релігії:

— в широкому сенсі — будь-яке позитивне ставлення до філософії з боку теологів, а також будь-яке розгорнуте використання філософії в теології (власне, розробка теолого-догматичного вчення про Бога);

— у вузькому значенні — прагнення створити вчення про Бога виключно філософськими засобами.

Різниця між основними формами філософії релігії — в тому, що філософське релігієзнавство може здійснюватися з різних, зокрема й критичних і навіть нігілістичних стосовно релігії позицій, тимчасом як філософська теологія в усіх



своїх різновидах однозначно орієнтована на вирішення релігійно-конструктивних завдань.

Вихідна предметність філософії релігії:

1. Релігійний досвід — це безпосереднє усвідомлення буттєвої присутності Бога чи іншої божественної реальності; тобто Бог чи інша Вища реальність є об'єктом досвіду і стверджується як такий. Релігійний досвід не є антропологічною константою, людині лише конститутивно дана принципова можливість релігійного досвіду. Фундаментальним джерелом будь-якого теологічного розмірковування є *Св. Письмо* як «священний текст», який містить богоодкровенне знання.

2. Віра (з позиції теології) — це знання про існування Бога, яке отримується в кінцевому підсумку із самооб'явлення Бога, із богоодкровення, є безсумнівним. Теологія — це віра, розгорнута в знання; віра, що шукає розуміння; «знання віри». Віра за своїм базовим характером є чимось безумовним, а проблематизація знання віри спричинює проблематизацію віри як стану, як установки довіри.

Основні умови, які зробили можливим чітке оформлення філософії релігії як особливого типу філософування, причому в двох її головних варіантах — як філософського дослідження релігії і як філософської теології, — з'являються в Новий час. До таких умов належать: дедалі очевидніше відмежування релігії від інших сфер духовної ідеологічної і практичної діяльності людини, а також набуття філософією дійсної самостійності. Все мало бути філософськи пізнавано та осмислено, повинно було отримати філософську легітимізацію. Релігія не могла бути винятком. Філософія тому повинна була виступати як філософія релігії, водночас філософія не тільки претендує на пізнання релігії, але й на її легітимізацію.

Основоположником філософії релігії в сучасному розумінні слід вважати Спінозу, який підійшов до біблійної релігії як до людського продукту. За Спінозою, біблійну релігію можна піддати очищенню і виправленню в світлі філософської істини. На думку Джеймса Коллінза, століття — приблизно з 1730 по 1830 рік — можна виділити як період оформлення «класичних буржуазних поглядів» на релігію.

Сучасна філософія релігії переважно обговорює ситуацію «освіченої людини», яка живе в умовах сучасної «індустріальної і наукової культури». Вона, по суті, досліджує проблеми того, чи є сповідування якоїсь релігії перш за все сповідуванням системи теїстичних вірувань, осмисленим, обґрунтованим вибором для такої людини.

Для новаторської філософії теології, яка відмовляється від співвіднесеності з біблійним змістом, а також від традиційних критеріїв божественного, проблема полягає у віднайденні таких критеріїв, які могли б підтвердити божественність реальностей, що концептуалізуються як такі.

Дмитро Ростовський та його час



...1681 р., у квітні Дмитро був свідком урочистостей у Батурині, з нагоди укладення Бахчисарайського миру... Тоді ж, 12 квітня, він розпочав свій новий діарій, можливо, бажаючи написати історію свого часу... 7 лютого 1682 р. помер Дзик, ігумен Михайлівський, на його місце було переведено Феодосія Гугуревича, а на місце Гугуревича до Батуринського монастиря було призначено Дмитра, найімовірніше, на бажання гетьмана Самойловича...

...Справи малоросійської ієрархії були не в найкращому стані. Митрополита київського після смерті Тукалашово

Шляпкін І. О. (1858—1918) народився в Білоострівській волості Петроградської губернії в селянській родині. Російський літературознавець, книгознавець, палеограф.

1877 р. вступив до Санкт-Петербурзького університету, який закінчив 1881 р. За роки навчання І. Шляпкін виявив небачий здібності до самостійної наукової праці, у 1879 р. став членом-кореспондентом Товариства любителів стародавньої писемності. Головою його був граф С. Шереметьєв, а засновником — князь Т. Вяземський. Завдяки їм вчений мав змогу відвідувати давні міста тодішньої Росії, де знайомився з рідкісними рукописами та іншими пам'ятками старовини.

Після закінчення Університету його залишають на кафедрі російської мови та словесності, й з 1888 р. він читає науковий курс «Вступ до історії російської літератури». На правах приват-доцента працював до 1900 р. Тоді ж, 1888 р., його призначили до комісії при Третьяковому-літературному комітеті.

1891 р. друкується магістерська дисертація І. Шляпкіна «Св. Дмитрій Ростовський та його час».

1907 р. святкуючи 25-річний ювілей наукової діяльності І. Шляпкіна. Академія наук обрала його членом-кореспондентом, а Харківський університет надав звання доктора honoris causa. На той час він входив до складу багатьох комісій та товариств, серед яких: Антропологічне і Етнографічне товариства, Володимирська, Рязанська та ін. архівні комісії, Археологічне товариство тощо.

Наукова і літературна спадщина Шляпкіна свідчить про енциклопедичні знання й багатомірність наукових пошуків автора. Темі його лекцій здебільшого стосуються царина давньої літератури, переважно до XVII ст. Значну увагу приділяв він історії південно-західної, себто української, літератури. Зберегувати тексти його лекцій на тему «Історія літератури Південно-Західної Русії».

Де кола інтересів ученого входили і народна словесність та мистецтво, а також літературна спадщина XVIII і XIX ст. Усі його праці є докладними монографіями й надають предметів дослідження нових, доти невідомих нр. Наприклад, праця «Царівна Наталя Олександрівна і театр її часів». Заледве зрозумілим, майже беззмисливими ролямими репліками автором відтворено цілську цікаву сторінку з історії старовинного театру.

Той, хто спробує оцінити наукові праці І. Шляпкіна, значно підвищить їхню значущість у порівнянні з відгуком про них самого автора: «гадаю, що в науці я розминявся на дрібниці, але припускаю самовпевнено, що я її колись і когось з надобитись». (Біографічну довідку подано за некрологом, опубліковану В. Бушем у Петрограді 1920 р.).

Філософська теологія як відносно автономне філософське божопізнання прагне до вирішення трьох головних завдань:

— підтвердити чи продемонструвати існування Бога: в багатовікових напружених зусиллях подати переконливі докази буття Бога виявлялось бажання не тільки підтвердити онтологічний статус божественної реальності, але й показати інтелегібельність цієї реальності. Докази були покликані підтвердити інтелектуальну репутабельність релігійних вірувань і тим самим звільнити ці вірування і релігійні досвід від підозр у суб'єктивізмі чи хибності (1. Онтологічне — Кентерберський (п'ять доказів); 2. Космологічне — Вільгельм Конішкій, Петро з Пуатьє, Ф. Суарес (порядок у природі не може мати випадковий характер); філософсько-антропологічне обґрунтування — Шеффер (Бог — умова можливості трансцендентальності людини); історичне — Цицерон (усі народи мають ідею Бога); моральні докази (Кант);

— визначити по змозі його природу — існує класичне метафізичне поняття Бога і процесистичності поняття Бога. Іх об'єднує те, що обидва є філософсько-космологічним поняттям (простий, незмінний, позачасовий; Бог — знання; акт бажання і любові; всевідомий, всемогутній);

— відношення між Богом і світом — намагання відійти від двох абсолютно відмінних видів буття. Основні типологічні поняття, за допомогою яких християнська теологія осмислює відношення між Богом і світом, це: теїзм — повна незалежність і самодостатність Бога, деїзм — Бог творить світ і не діє стосовно нього надалі, пантеїзм — отождолення Бога і всесвіту, панентеїзм — не отождолене, але й не розділене, суще є частина Бога, але не сам Бог. Залежність буття від Бога можна інтерпретувати як «творіння» і «збереження». В центрі уваги при осмисленні характеру відношень між Богом і світом завжди були питання про «безсторонність Бога»; які можуть людські діяння впливати на нього і каузально його торкатися. Релігійні інтуїції демонструють те, що Бог аж ніяк не залежить від світу, людина безумовно-однобічно залежна від нього.

Одне з центральних завдань для філософії релігії: охарактеризувати відношення між Богом і людиною. Цим займається «філософсько-релігійна антропологія». Вона концептуалізує такий образ людини, який покликаний свідчити, що релігійний світогляд, християнське пояснення буттєвої драми людини, можливість «безумовної наповненості релігійного існування» з необхідністю випливають із самої суті людини, яка витлумачується як абсолютно конкретна буттєва структура. Цей образ людини покликаний вказати на сутнісно необхідну основу її релігійного життя, тобто показати, що людина — це «релігійна істота» (М. Шелер, Г. Плескер, А. Гелен; Г. Е. Хенгстенберг, Е. Корет, В. Панненберг, К. Ранер).

Олена Ткачук

не було. В Польщі, після невда-
лого Люблінського з'їзду, що був
скликаний 1680 р. для прими-
рення православних з уніатами
та католиками, почалося пере-
слідування православних... Геть-
ман, через неприязні стосунки з
Барановичем та бажуючи дого-
дити Москві, почав клопотатися
про вибір митрополита в Київ,
звернувшись до московського
патріарха Іоакима... Москва ж
керувалася природним бажан-
ням зосередити у своїх руках ду-
ховну владу над краєм, що досі
був під орудою константинополь-
ського патріарха, та поборован-
ням, щоб з Польщі, звідки Іосиф



Дмитро Ростовський

Шумлянський розсилав листи про передагу київських митрополитів над московськими патріархами, не присла-
ли свого митрополита, та це, може, потайного уніата. Чи
не через ці переговори хотіли зробити митрополитом київ-
ським архимандрита печерського Інокентія Гізеля, та він
помер 18 листопада 1683 р.¹ Гетьман звернувся знову до
московського патріарха й просив його благословення на
вибір нового архимандрита. Малоросійські духовні, які й
так не були в злагоді з гоноривим гетьманом, поспіхом
вибрали архимандритом Варлаама Ясинського... Москов-
ський патріарх затвердив цей вибір лише 1685 р. ...Тим ча-
сом Дмитро (чи то через неприємні для нього переговори
з Москвою, чи з інших причин) залишив 26 жовтня 1683 р.
ігуменство, а 23 квітня 1684 р., на запрошення Варлаа-
ма, ще не затвердженого Москвою, переїхав до Києва, до
цього, за висловом Максимовича, руського Єрусалима, та
оселився в київській Лаврі... Тут він прийняв на себе й по-
слух, що уславив його ім'я, — складання житій святих. [...]

Церковні негаразди тим часом тривали. Гетьман, поро-
дичавшись із Гедеоном Святополк-Четвертинським, кло-
потав у Москві про обрання його київським митрополито-
м... На соборі в Києві 29 червня під тиском гетьмана
було обрано Гедеона Четвертинського. Варлаам заперечу-
вав цьому; недоброчиливо поставився до цього і Дмитро:
це було свавільне вторгнення московського патріарха до
чужої єпархії...

1684 р. Дмитро позаймовився із Стефаном Яворським,
своім найближчим товаришем у майбутньому...

В Лаврі Дмитро, певне, став офіційним проповідником:

сам Варлаам називає в 1689 р. його вправним та благого-
турним проповідником слова Божого. [...]

8 листопада 1685 року Гедеон був висвячений у Москві;
повертаючись до Києва, митрополит зупинився в Батурині.
У січні 1686 р. представляється митрополиту поїхав Вар-
лаам Ясинський, а з ним і Дмитро Савич. Гетьман і митро-
полит умовили останнього прийняти вдруге ігуменство
в Батуринському монастирі, де він не залишав своєї робо-
ти над життями святих...

Тим часом у Москві 26 квітня було укладено вічний мир
з Польщею, причому Київ з прикордонними містами було
остаточно віддано Росії, в той же час почали готуватися до
обумовленого походу на Крим. Близько 23 квітня 1687 р.
Самойлович залишив Батурин, не здогадуючись, що зали-
шає його назавжди, і 30 травня приєднався до В. В. Голі-
цина з 50-ма тисячами козаків. Похід успіху не мав, зви-
шувачували в цьому гетьмана, з'явився на нього донос, під-
писаний Мазепою, Борковським та ін. Гетьмана замінили
в червні, замість нього обрали Мазепу — людину, бажану
для В. Голіцина². [...]

Ми обмежимося вивченням латино-польського впливу в
Московській Русі в XV—XVII ст., переважно в літера-
турній царині, й посередницькою місією Малоросії в цій
справі... Виокремлення двох партій серед великоруського
духівництва наприкінці XVII ст.: партії старомосковських
і малоруських прибічників, що вступили в запеклу бороть-
бу спочатку на літературному, а потім і на церковному
грунті. [...]

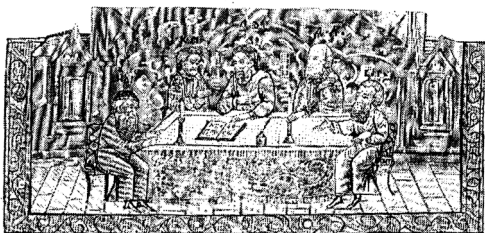
Польський вплив проглядає з часів царя Миколи Федо-
ровича поодинокими фактами, а царювання Олексія Ми-
хайловича вирізняється вже широким його розвитком...
Питання про південно-західних переселенців у XVII ст. на
Московську Русь, є, на нашу думку, особливо важливим...
Речі, що виробляли такі переселені ремісники, мали від-
биток західний, польський... Цар Федір Олексійович був
прихильником західних нововведень, а польських та пів-
денноруських — особливо. Вихованець Симеона Полоць-
кого, він добре володів польською мовою та латиною і лю-
бив південноруські книги та південноруських діячів, які
часто присвячували йому власні твори... Той же польський
вплив проглядає і в державній діяльності царя... Після війни
1654—1667 рр. бачимо меблі та шпалери у палаці на
польський кшталт... у патріарха та бояр з'являються у
вжитку клейноди (герби); ...годинник південноруський
Петро Варсоцький 1673 р. зладнав у Коломенському палаці
біля царського місця мідних левів, що рухалися й гарчали,
іх оспівував Симеон Полоцький у «Рифмології...». По-
чинають з'являтися портрети, писані польськими маляра-

ми; завдяки польським гравюрам з'являється західний вплив у російській іконографії... звідси скарги розкольників, що образи святі пишуть неподобно: очі — смугами, обличчя — рум'яні, м'ясиці їй дубелі, ризи — німецькі. [...]

За Бориса Годунова, 1602 р., було відправлено до Англії декілька молодих людей для науки латині, англійській мові та до німецькомовних держав — для навчання мові й писму. Самозванець Димитрій казав, що він хоче, «зійшовши на престол московський, покликати до себе молодих гарно вихованих іноземців для того, щоби їхнім прикладом настроїти московських дітей на вивчення наук та мистецтв...».

На виходив із Західної та Південної Русі московські духовні особи дивилися вороже. ...1627 р. було засуджено за ересі на спалення знамените «Учительное евангеліє» південноруса Кирила Гранквіллана..., того ж року відбувалися відомі дебати з приводу катехізіса Лаврентія Зизанія..., підозріле ставлення до південнорусів зовсім зникає за Никона, котрого за це розкольників і звинувачували в латинстві. Близькими людьми до патріарха саме й були освічені південноруси і навіть поляки...

Опитувався він і південноруським співом... який бентежив поборників старовини: «ініе співають нововидане від



підручник. Помянувши отлашений. Одикимже язиком
нарече всьєдоловоє. Назрана шє вєспєченє пиєдєвн.

Вчений диспут у XVII столітті: Лаврентій Зизаній дебатє з московськими виправлячами. Мініатюра з рукопису XVII ст.

свого складання, а не від святих передане, але латинське і римське баснословіє і партесне висканіє, святими отцями відчужене...». Манеру виголошувати проповіді від себе, звичайну в південнорусів, введено теж Никомом, і вона також викликала невдоволення серед духівництва.

Людям Московської держави впадала в око різниця всього устрою московського та малоруського життя й сильний польський вплив в останньому... Кам'яні малоруські церкви XVI—XVII ст. рядом прибудов та надбудов у сутю західному стилі ковають давніші візантійські обриси. Форма бань замість візантійських напівкулі та сегментів чи московських луковичних глав дає окреслення або еліпсоїдів, або багатограничних пірамід з перехватами... У Лаврі Печерській уціліла донині могила з кам'яним зображенням князя Костянтина Острозького й надгробні складні написи з прикрасами — безпосередній вплив польських костьолів з їхнім обладунком шляхетських гробниць. Ікони чисто італійського живопису, звичні в малоруських церквах, розмальовані розп'яття, заставки, гравюри, сповнені алегорії, герби на книгах і портретах — усе це речі польського походження...

Всі ці відхилення не свідчили про неправослав'я Малоросії, але одразу спливали на поверхню при політичному приєднанні Малоросії до Росії, а надто за церковного її підпорядкування Московському патріархату. [...]

Патріарх Іоаким... прийняв постриг у 1655 р. в Київському Межигірському монастирі. Пізніше його взяв до себе в Тверський монастир патріарх Никон, котрому згодом він заплатив чорною невдячністю... 1674 р., після року міжпатріаршества, Іоакима обирають патріархом. Ставлення його до пасти перейняте духом нетерпимості й суворого, навіть для того часу, фанатизму... Розкольників звинувачували його в розоренні Соловеського монастиря, надто — в спаленні у зрубах поборників стародавнього благочестя... Про спалення в зрубах говорять указані статті 1685 р.: того, хто вперто тримається своїх поглядів, катувати, щоб довідатися про їхніх наставників, і якщо не відійдуть від розколу, галити в зрубах і попіл розв'язити. [...]

Рахунки Іоакима з Голіциним, і особисті, і партійні, були вже здавна. Патріарх-консерватор недолюбував Голіцина, людину, схильну до новаторства... Князь любив іноземців, як адміністратор зривав почесне місце в історії — його пропозиції щодо знищення місництва та звільнення селян це підкреслюють. [...]

Патріарх Іоаким давно вже підозріло дивився на малоросів, що приєдналися до Росії... У січні 1688 р. митрополиту Київському Гедеону заборонено було писатися митрополитом всія Росії... У березні цього ж року патріарх...

задавав отримати надіслані до Києва Дмитру Четв'ї-Мінє за грудень... і не віддав їх пізніше, під час відвідування Дмитром Москви 1689 р. Робота вимушено зупинилася... Лавра, взявши на себе всі витрати, вирішила на власну відповідальність надрукувати першу чверть Мінєй Дмитра без патріаршого дозволу... Варлаам надіслав надруковану мінену патріархові разом з листом, де шанобливо вибачався... Відповіддю була сувора догана...

10 серпня 1689 р. до Москви прибуває Мазепа з численним почтом. Серед інших духовників був і Дмитро. Обставини в Москві цього часу були вкрай складні: це був початок відкритого розриву Петра з царівною Софією... Становище гетьмана було вкрай делікатне: він був у дружніх стосунках з Шакловитим і Медведєвим, не кажучи вже про те, що саме В. Голіцин сприяв обранню Мазепи на гетьманство. Вагатися було ніколи — малороси почули вже обговорювали вибір нового гетьмана. 9 вересня ввечері Голіцин був позбавлений влади, а того ж дня вранці Мазепа прибув до Троїці, де був Петро. Тільки 10 вересня гетьмана було допущено перед яснї государеві очі... Успішна промова Мазепи так сподобалась Петру, що спритний гетьман зміг подати йому чоболитну на свого благодійника В. Голіцина. [...]

Духовні представлялися патріархові ще 11 серпня, а потім, за свідченням «Діарія» Дмитра, в Троїцькій лаврі «навідували його»... Патріарх благословив Дмитра на продовження писання житій святих, дав обряд Богородиці в оправі, але Мінєй не дав. [...]

У XVII ст. було дві течії: одна традиційна, схильна до замкненої відсталості, яка в деяких представників доходила до брутального невігластва, і друга течія — непевного ще руху вперед у пошуках чогось нового ідеального. Ці два напрямки з особливою силою виявилися саме в релігійно-набутій Московської Русі. Перший напрямок пішов двома шляхами: розкол і зовнішній благоустрій у відносини церкви й пастви. Представниками останнього були Іоаким, що спалював як розкольників, так і божевільних сектантів Заходу; педантичний, з інквізиторськими звичками чернець Євдїмїй; фальшивий, лицемірний Ігнатїй Корсаков, архимандрит Вікенїт та ін. [...]

Навколо великого новатора Нікона збираються митрополит Сарський, Федір Ртищев, Симеон Полоцький, Єпіфаній Славинецький. Іхню справу продовжують: В. Блишин, Сильвестр Медведєв, Лук'ян Голяєв, Шакловитий, Доменецький та багато інших...

Головну силу другої течії склали малоруські духовні... Не споглядальне життя було для них вищою звітною особистістю, а безпосереднє впровадження в мирське життя

християнської моралі. Звідси й брали початок прихильності до соборної, а не єдиновладної основи в Церкві... Саме тому в XVI й XVII ст. у малоросів такі часті собори й провітають братства. Природним було заснування шкіл і друкування переважно для мас різних релігійних книг. Разом з тим малороси розуміли, що західна освіта вище, й залишаючись православними східними християнами, йшли до західних шкіл... Вони не стверджували безпідставно, як московські люди, що Київ — третій Рим, а справді намагались засвоїти все краще із західного життя й потім ретельно переносили свої звички до єдиновірної Москви. Недарма Баранович писав 1668 р.: нехай собі задрісники караються, а я бачу, що Росія просувається вперед... Погляд на християнство в південноруських духовних був переважно історичний... що різнилося з поглядом на ті ж речі московських, які надавали перебільшеного значення обрядові, зовнішнім проявам... Недарма латинський фанатик Петро Артем'єв звинувачував старомосковське духовництво в жорстокості: «Німї вчителі біля дуби стоять у Костянтинівській вежі: замість Євангелія вогнем освіту дають, замість Апостола — багатом вчать»... Представники другої течії, великороси й малороси, гуртувалися довкола царівни Софії та князя Голіцина. Останній був єдиною людиною, що хотіла й могла впровадити реформи в Росії. Навіть після падіння Софії латинники, як звали їх представники першої течії, прислужилися Росії — вони підготували ґрунт для церковних реформ Петра, послабивши старомосковську партію... Малоруські діячі та їхні прибічники, хто ввійшов, найімаїні спочатку були помічниками Петра, а старомосковська партія зникла майже без сліду або приєдналася до нової течії, що йшла просто від «латинників». Три найвідоміших імені виокремлюють у цей період. Це імена Феофана Прокоповича, Стефана Яворського і святителя Дмитра Ростовського. [...]

6 квітня 1690 р. помер київський митрополит Гедеон Четвертинський; на соборній еклесії в Києві 1 та 2 липня митрополитом було обрано Варлаама Ясинського.

В Москві новообраний патріарх Адріан, який доброзичливо ставився до малоросів, урочисто посвятив його в церкві Успіння 31 серпня 1690 р. 31 жовтня до Батуринського монастиря з'явився Варлаам та подав Дмитру грамоту патріарха московських з благословенням на дальшу роботу з життями святих. [...]

16 жовтня 1700 р. останній великостраждений патріарх московський закрит навки свої втомлені ясні очі, й справами став управляти Стефан Яворський, а 24 січня 1701 р. вийшов указ про заснування Монастирського приказу. [...]

23 березня 1701 р. архимандрит новгородський Дмитрій

на 50 році його віку був євхаристичний у митрополити сибірські... Іхати навесні до єпархії було справою неможливою через весняну повінь, і Дмитро залишився в Москві і оселився тимчасово в Чудовім монастирі... Цього ж року він захворів. Дмитрія відвідав сам Государ й, дізнавшись про те, що хвороба спричинилася скоріше з моральних причин, розпитував його про причини. Дмитрій скаржився на здоров'я, занадто слабе для Сибіру, й на незавершеність Мінєй. Государ скасував свій наказ і дозволив Дмитрію залишатися в Москві... 10 листопада 1701 р. помер Іоасаф Лазаревич, митрополит ростовський, і на його місце, звичайно, завдяки Стефанові Яворському, було призначено Дмитрія. [...]

1 березня 1703 р. святитель прибув з Москви до Ростова. Тут розпочинається остання й чи не найзапам'ятованіша доба його життя. [...]

Стан темної маси, що потопала в бідності, забобонах, розколах, у цілковитій внутрішній розкританості, являв собою невтішну картину... Заворухнення архієрейських й монастирських селян було винятком. Справа доходила до збройних сутичок з пораненими і вбитими, участь в яких брали до 3 000 чоловік... 24 січня 1701 р. було поновлено Монастирський приказ — головним чином ідея переходу церковних вотчин у безумовне відання держави... Особливо тяжко наслідки реформи вплинули на стан селянства — величезна кількість нових податків, необхідних для держави, що готувалася до війни зі шведами... У занепадому становищі перебуває й духовенство в єпархії святителя. Адміністративними заходами було, мабуть, складно піднести моральність, і святитель звертається до іншої зброї: послань, проповідей та шкіл для священнослужителів. [...]

Про збереження таїни сповіді святитель Дмитрій пише: ієрею, що виказав таїну сповіді, не уникнути вічних пекельних тортур... на відміну від погляду Феодана Прокоповича, сформульованого ним у Духовному регламенті, — крім державних злочинів, пастир зобов'язаний доносити про тих, хто творить чи розповідає про вигадані дива...

Відомостей про дату відкриття школи немає. З деяких архівних матеріалів можна зробити висновок про початок навчання 1 вересня 1702 р. Священники усієї єпархії були зобов'язані віддавати своїх дітей до школи. Навчання і утримування учнів було безкоштовним... Звернімося до внутрішнього устрою в житті учнів. Їх було поділено на 3 класи. В кімнатах були столи, лави, невеличка дошка, лінійка, різки, чорнила й ера. У класах сидили «за успішністю»: погані учні — ззаду, біля печі та дверей, крайній учень звався імператором й сидів спереду, на особливому місці... Поруч з «імператором» сидів «перший сенатор». Усі

ці шкільні звичаї чисто латино-єзуїтського походження, привносили трохи розваг учням серед одноманітного шкільного життя. У позакласний час учні, що хоча й жили в архієрейському будинку, мали повну свободу — готувати чи не готувати уроки було в їхній волі... Театральні вистави, яким приділяли багато уваги, заняття співами та музикою, без сумніву, впливали дуже плідно на естетичне почуття учнів, і доводилося і маловата декораші, і виготовляти костюми... Утримання учнів було досить пристойне, годували їх досхочу, влітку вони отримували фрукти, для одягу закупували суцно. Ставлення вчителів було порівняно м'яке й покарання траплялися не стільки за неуспішне навчання, скільки за погану поведінку або за відверті лінощі... Весь шкільний устрій свідчить про майже родинний характер закладу. Це відрізняє самотуну, улюблене дітище святителя від шкіл, що виникали з наказу і в яких стосовно учнів панували службові, суворо юридичні стосунки... Ростовська школа являла собою рух вперед, порівняно з давніми, вносячи в коло викладання грецьку та латину (остання була тоді мовою міжнародною). Головною заслугою Дмитрія був перший приклад нової, елементарної народної школи тоді, коли про такі ніхто й не гадав. Ростовська школа була доступна для всіх, а не тільки для духовних, була загальною, а не спеціальною, чим вона відрізняється від шкіл петровських, суто спеціальних і призначених для певного класу суспільства... Подаємо деякі правила семінарії Феодана Прокоповича:

«...ніколи двом (і під час прогулянок) чи трьом не відходити від інших убік і таємно між собою нічого не говорити, а говорити неприховано, відверто і вголос іншим, і це ще побачити, доносити зобов'язаний...»

— нікому нікуди листів не писати, не показавши їх перед цим директору...»

— також і кому звідки, хоча б від батьків, листи надіслані будуть, не розкривати, не читати, а нерозкритий подавати директору. [...]

Через нестатки й бідність, що після введення Монастирського приказу посилюлися всюди й, зокрема, в Ростовській єпархії, довелося в 1706 р. школу закрити. [...]

9 лютого 1705 р. було завершено багатолітню працю св. Дмитрія — Четві-Мінєї... Вони дорогі нам і досі, як свого роду жива проповідь віри і улюблений твір російського народу, що виховує його морально... 22 травня [того ж року] їх було надруковано. [...]

Весь 1706 рік святитель прожив у Москві. На період з 1701 по 1706 рік припадає найбільша кількість проповідей, виголошених ним... Основна їхня мета — прояснення морального християнського ідеалу... Критерієм для Дмитрія

Філософія Г. Сковороди

Сковорода-містик

...Хоч "методологія" та "метафізика" Сковороди мають численні аналогії з містичними та немістичними мисленнями, та, проте, подають усі основні думки, яких потребує містика як своєї філософічної основи: і антитетика, і наука про коловорот, і символіка та емблематика, і містична інтерпретація Пс. Письма уможливають вибудову містичної філософічної системи. Так само глибокий дуалізм, наука про абсолютність божественного буття, загострена аж до "негативної теології", і символіка божественного буття, і зачатки науки про Софію, і метафізична символіка рослини є метафізичні основи, на яких підіймається містична антропологія та етика.

Ество містики — в практичній сфері, й полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного ества та зближення її — в цій або тій формі — до божественного буття: споглядання Бога, життя з Богом, з'єднання з Богом, "обожнення" є форми такого зближення.

Антропологія Сковороди подає основи містики в цілком одвертій та ясній формі. Наука його про "внутрішню людину", "нового Адама", про "серце", про "безодню" є типові містичні теорії людської природи. Так само містичні й символи людського буття, що їх зустрічаємо в Сковороді, — усі вони підкреслюють несамостійність тайної форми буття людини та влегштую Сковороді висловити науку про знищення цієї звичайної форми буття, про "вибух", "прорив" божественної природи в людині. Поняття мікрокосмос — яке, до речі, не грає в Сковороді такої центральної ролі, як містичні антропологічні поняття: внутрішньої людини, серця та безодні — є натуралізоване містичне поняття й належить до того саме комплексу ідей, що й наші антропологічні поняття Сковороди. Етика Сковороди сконцентрована цілком коло аскетичних та містичних ідей: наука про спокій, конкретна наука про чесноти, ставлення до світу є типово аскетичні, зі свєршеним зазначуванням, що їх можливість бачимо в історії аскетичної думки; цілком ясно висловив Сковорода науку про обожнення, не менш ясно використав він і символіку злиття з Богом і символіку еросу; у згоді з містичною антропологією самого Сковороди та з традиціями містичної етики стоїть і характерна для Сковороди наука про "нерівну рівність".

було вчення християнської церкви, але не в окремих явищах, а в головному його сенсі — у вченні про любов до Бога і до людини. [...]

26 жовтня 1709 р., в день свого ангела святий був знеможений від сильних нападів кашлю. Хоч він і служив літургії в соборі, але повчання доручив виголосити за згодою одному із півчих, а сам сидів біля царських врат, був і за трапезою, але нічого не їв... 27-го ввечері святий пройшов до себе й велів покликати півчих. Св. Дмитрій грівся біля печі й слухав спів власних кантів: «Сусе мій прелюбязний, Надію мою в Бозі покладаю. Ти мій бог Ісусе. Ти моя радість». По завершенні співів святий відпустив усіх, крім одного, «улюбленого свого півчого, найстараннішого в праці йому помічника», писаря-белюга Саву Яковлева. Йому святий розповів про свою юність, про свої молитви й додав:

— І ви, діти, такожде моліться.

Нарешті, святий промовів:

— Час і тобі, дитино, йти у дім свій.

Півчий прийняв од нього благословення, а св. Дмитрій, проводжаючи його, вклонився мало не до землі, дякуючи за працю в переписуванні творів. Той засоромився, святий ще раз сказав:

— Дякую тобі, чадо, — й повернувся до келії, а півчий, заплакавши, пішов. Відпустивши служителів, святий увійшов до келії для молитви, де уранці 28 жовтня 1709 р. був знайдений померлим на колінах у молитві. Три удари в 2000-пудовий дзвін Ростовського соборного храму повідомили всім жителям Ростова гірку звістку про смерть їхнього великого архіпастиря. [...]

І мимоволі, дивлячись на цю неподолану енергію, на цю невтомну боротьбу заради просвітництва, на цю теплу любов до всіх, хто тяжко працює, надто в народній масі, повторюєш услід за Стефаном Яворським і Православного Церквою:

— Свят Дмитрії, свят!

1 Інокентій Гізель помер 18 листопада 1683 р. Поховання відбулося в лютому 1684 р. З огляду на значну часову відстань йдеться, швидше, не про поховання, а тільки про урочисте відспівування вже похованого (Обзор дух. лит. — СПб, 1884. — С. 203).

2 Є відомості, що після кончини Самойловича Голіцин пропонував булаву Борковському за 10 тис., але обраний зі скарності відмовився, а Мазепа купив гетьманство, взявши для цього гроші в Борковського (Києв. старина — 1883. — № VII. — С. 515).

Аналіз паралельних явищ із історії містичної філософії та мистики не залишає сумніву щодо глибокої внутрішньої спорідненості Сковороди з найзначнішими представниками старохристиянської та німецької мистики.

Однак цей аналіз викликає й дальші питання. Схожість думок та викладу містичних ідей Сковороди ніколи не йде так далеко, щоб ми мали право говорити про те, що Сковорода свідомо, систематично та послідовно нав'язує свою письменницьку творчість до того або іншого містичного письменника минулих часів або до якоїсь містичної течії (напр., до "школи Беме"). Отже, нам треба припустити, що Сковорода був лише натхненний колись читанням містичної літератури, але опрацюював по-письменницькому свої думки самостійно, використовуючи лише матеріал своєї пам'яті, інтерпретуючи в душі своїх ідей Св. Письмо та спираючись на власний духовний досвід. Постає питання про те, як далеко сягав цей духовний досвід... Іншими словами — висталили містичні ідеї Сковороди з містичних *прагнень*, чи з містичних *переживань*? Відповідь на це питання, до речі, не має значення для оцінки містичної філософії Сковороди. Бо містичну філософію ми оцінюємо на основі тих самих критеріїв, що й усяку іншу, — та, до речі, ми, здебільшого, не маємо й певних свідчень про містичні переживання того або іншого мистика. Скупі на автобіографічні відомості твори Сковороди не дають нам майже нічого для вирішення питання про містичний досвід Сковороди. Трохи більше дає нам життєпис Сковороди Ковалінського.

Ми маємо на увазі, розуміється, не оповідання про передбачення Сковородою "морової язви" в Києві, не віщій сон Ковалінського, що мав за предмет Сковороду, а лише два основні переживання Сковороди — сон, що відштовхнув його від світу (1758 р.) та перше його містичне переживання (1770), після якого починається й містично-письменницька діяльність Сковороди.

Сковородин сон є повний літературних мотивів. Він оглядав різні форми людського життя, — побував у царських палацах, на народному святі, в оточенні дідового життя — в заїжджому дворі, нарешті, на службі божій у храмі, де він і правив службу на зелені свята, "та... од землі перед престолом вклонючись, почував внутрішнє найсолідше задоволення, якого не можна описати". Але й усе занецижено людськими пороками. Грошоловство ходить навколо з гаманцем, і самого панотця не мінає... Від м'ясних обідів, що відбувалися майже в сумжних із храмом кімнатах, звідкля вело до вівтаря багато дверей, під час літургії доходив запах до самої найсвятішої трапези. Тут бачив я такий жакливій погляд. Через те, що декому бра-

кувало до їжі птичого та звірячого м'яса, вони тримали в руках коло вогню вбиту, вдягнувши в чорну ризу людину, яка мала голі коліна та бідні сандалі, пекли коліна й литки та жерли, відрізуючи чи відгризуючи м'ясо з текучим лосем; і робили це, ніби якісь [святино]служителі. Я, не знісши смороду та жорстокості цієї, вилвернув очі й вишов. Не лише *хронологічно* цей сон був, як оповідає Ковалінський, початком нового періоду життя Сковороди, який "почав почувати смак до свободи від марноти та пристрастей життєвих, але й своїм *змістом* був цей сон *побудом* до внутрішнього перевороту: "цей сон дав мені не меншу насолоду, як перелякв мене", — оповідає Сковорода...

Ковалінський користується в конструкції свого життєпису Сковороди звичайною класифікацією містичних переживань: *очищення, просвітлення, екстази*... Та ми не маємо ніяких підстав припускати, що схема ця *не відповідає* дійсному розвитку Сковороди та тим його оповіданням про своє життя, з яких виросла біографія, написана Ковалінським. Сон Сковороди, ніби закінчив або закріпив собою процес "очищення" (*хардартс*, катарсис) душі Сковороди (дальші речення життєпису, пор. ще 12—13!). Як відомо на основі містичної теорії, очищення душі підготовлює душу прийняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю: світ виходить із душі людини — тоді до душі вступає Бог. Ковалінський пише: "Коли людина виходить із кола самопевності, свавілля та самолюбства свого, вважаючи оце все землею пустою, необхідною та безводною, тоді Дух святий займає всі почуття його..."

За очищенням приходить "просвітлення" людини — "тоді високе пізнання та розуміння, — пише Ковалінський, — ...постає з осередку всіх речей (з Бога! — Д. Ч.), ніби найтонший, всепроникливий вогонь, із невимовною насолодою, та поринає в безодні світла". Цей процес просвітлення змалював Сковорода сам у своєму "Нарцисі". Завершенням цього процесу є "нові народини", звільнення "внутрішньої людини" в людині. Сковорода сам свідчить нам, що цей процес у ньому відбувся, — він говорить про це, між іншим, побіжно та скромно, але з такою певністю вислову, що сумніву щодо значення цих слів бути не може; біблія перемогла всіх інших "полобовини" Сковороди: "я втікав, утікав та втік під кермою Бога мого від усіх життєвих перепон та тілесних потягів, щоб у пречистих обіймах кращої за всіх дочок людських, божої дочки, спокійно називати насолоди. Вона мені, непорочна, зродила того чудового Адама", про якого вчить Павел (: Она мнѣ из непорочных ложеи своих родила того чудного Адама...), ...зродилась від мене дитина; досконала та правдива люди-

на, вмираю я не бездітний", "це є... божа людина" (":родил ся мнѣ мужск пол, совершенный и истинный человекъ, умираю не безчаден... Се тот Господень человекъ".

За процесом "просвітлення" (*φωτισμος*, *illuminatio*) приходять найвищий ступінь містичного переживання "екстазу", "гаріус". Про переживання цього ступеня Сковорода свідчить знову Ковалінський у центральному місці життєпису, безумовно, зі слів Сковороди: "вставши рано, я пішов до саду пройтись. Перше почуття, яке я пережив сердцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бадьорість, надія зі сповненням. Увиши в такій настрій духу всю волю й усі бажання свої, я почув у собі незвичайний рух, який переповнив мене силою незримою. Раптове якесь ізгільяння сповнило душу мою, від нього все внутрішнє моє спалахнуло вогнем, і, здавалося, в жилах моїх вогняна течія оберталася. Я почав не ходити, а бігати, ніби мене несло якесь піднесення, я не почував ні рук, ні ніг, а весь складався з вогнистого складу, що носився у просторі колового буття. Весь світ зник переді мною. Одне лише почуття любові, доброї надії, спокою, вічності оживляло існування моє. Сльози полилися із очей моїх струмками й розлили якусь зворушну гармонію в увесь склад мій. Я приник до себе, почув ніби синівське заповнення любові, і від того часу присвятив себе синівській слуханості духові божому". Щодо змісту цього переживання, то він цілком ідентичний із тим переживанням, що його описує Сковорода сам у діалозі "Разговор о душевном мирѣ": "Вогонь згасає, ріка спиняється, а нематеріальна та безстихийна думка, що носить у собі дійсну матеріальність, як ризу мертво, руку свого зупинити — ніяк не здатна ні на одну мить і продовжує рівномірно свою мету стремління через необмежені вічності, мільони безмежні. — Шукає своєї **насолоти** та спокою. Спокій її не в тому, щоб зупинитися та простягнутися, ніби мертво тіло, — підліми забавками, не згасивши, а лише більш розпалити свою спрагу, (вона) тим стрімкіш підноситься від рабської матеріальної природи, до вищої панської природи, до свого рідного та без початкового початку, щоб його сійвом, чи вогнем таємного зору очистившись, звільнитись від тілесної землі та земляного тіла, а це є — увійти в покій божий, очиститися від усякого тілня, зробити зовсім вільним стремління та безперепонним рух, вилетівши з тісних матеріальних меж у свободу духу"... Той самий сенс має й "переображення в джерело", про яке говорить Сковорода в першому своєму творі, що постав після його містичного переживання... Не лише світло, вогонь, коловий рух є однаково характерні для свідчен Сковороди самого та для цитованого місця Ковалінського, а й сама антитетика пере-

живання: "заникаю та переображаюся", спокій — рух, спокій — коловий рух ("носився в просторі колового буття"), слюзи — насолода, "зворушлива гармонія". Мабуть, антитетичність містичного переживання немало спричинилася до зміцнення антитетичного стилю Сковороди.

Притадаймо знову, що Сковорода знає — та вживає їх — усі поняття християнської мистици, які символічно характеризують містичний екстаз:

1) мистик **бачить** Бога (*visio Dei*) "Серце, пан очей, бачить саме всевітнє світло світу" ("самоє міра свѣтло вселенскоє");

2) мистик **з'єднується** з Богом: "О серце чисте!.. ти є боже, а Бог є тобі твій... Ви є двоє та є єдине" ("ви двоє есте и есте едино");

3) мистик **обожується**: "ишезаю в тебе и преображаюся", "він переображується в пана всіх створінь, у сонце";

4) душа мистика є наречена та дружина божа: "Ти народжений, щоби взаємно любитися з Богом", "він є твій чоловік, ...твій Бог" ("Он муж твой");

5) душа людська народжується в містичному екстазі вдруге: "второе рождение";

6) але водночас у душі людській зроджується Бог: із кожної "особи Израйлевого роду... виходить первородний єдиний початок" ("каждое сего рода лино, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оноє Единоначало");

7) "радість", екстаз характеризує Сковорода традиційними образами "сп'янілість" (*Trunkenheit, ebrietas*): "вот род пнества или вид его", "отсюда кураж, новыя мысли, странныя рѣчи, чудная сила, ясен язык";

8) характерна для мистици є й та "єдність смислів" у містичному переживанні, яку зустрінемо в Сковороди, — сотні разів зустрінемо в нього слова про "згук" (гармонію), "смак" або "аромат" ("благоуханіє", "благовоніє") божі...

Що Сковорода не був чужий елемент "візіонерства", вказує його замітка до діалогу "Брань архистратига Михаила со сатаною", що "сіє видѣніє аз, старец Даниил Варсава, воистину видѣх". Щоправда, ця візія вилита "Сковородою в літературну форму — з віршами та цитатами з письменників київської школи, — та ця літературна форма не дає нам права сумніватися щодо правильності свідчення Сковороди про **ядро** його візії, — есхатологічну картину боротьби арх. Михайла з сатаною. Літературну форму мають так само мало не всі свідчення про містичні переживання мистиків усіх часів та народів.

Та коли щодо містичного **досвіду** самого Сковороди може бути хоч тїнь сумніву, містичний характер його **філософії** ніяким сумнівам не підлягає!

У зв'язку з питанням про містичне переживання Сквороди постає питання і про його ставлення до церковної релігійності. Для багатьох течій у містици, т. зв. спиритуалістичних, характерне негативне, презирливе або нейтральне ставлення до історичного християнства. Не треба заперечувати, що в Сквороді ми зустрінемо багато елементів такої негатиї історичного християнства, бо ж він розчинює майже всі християнські догми в символіці... Не зупиняючись на теології Сквороди, ми зазначимо те, що тут головне.

Вже перші проповіді — вступні лекції Сквороди, повні натяків на духовне або "тілесне" його розуміння християнства: історичні проблеми, що торкаються Христа, для Сквороди лише "плітки", "плоть и ничто, и тьнь, покрывающая высочайшую премудрости гору", — в кожному разі він вимагає, щоб християнське пізнання підіймалося вище, до містичної свідомості, до пізнання "внутрішньої людини". Ми вже чули про ставлення Сквороди до "церемоніального піску". Відкидаючи сектанство "мартиністів", Скворода, мабуть, так само відкидав, подібно як Себастьян Франк, "секти" і всі інші релігійні "земні" установи.

На думку Сквороди, всіма шляхами, через усі християнські конфесії можна ввійти в Царство Небесне. Він рішуче відкидає суперечки "про походження духу" ("о происхождении духа" — розуміється, догмату "de processione spiritus sancti"), про sacramenti, про віру, про церемонії, про янголів, "про муки" (очевидно, проблема чистилища. — Д. Ч.), "про блаженства і т. ін.". Ті, що про ці теми сперечаються, є, мовляв, "вороги Христові та заповідей його животворних". Коли Ковалинському, може, належить різке місце проти "історичних християн", то проти "історичного християнства" звернені такі рядки самого Сквороди: "Стільки віків мудреє в церемоніях, а який плід, крім розколів, суєвірств та лицемірств... Божевільні ревнителі породили розкольників суперечки: вселюдське суспільство мешканців усесвітю, храм мій незгодю через саму брехню зруйнували: бажаючи того, чого я (слова ці Скворода вкладай в уста... Богові! — Д. Ч.) ніколи не хотів, себто, щоб у всіх кінцях землі церемонії були зшиті на одну форму та міру...".

Можливо, що в цих міркуваннях є зернятко раціоналізму. Але Скворода зовсім не поділяв ні основного пафосу раціоналістів — рівності, ні не вважав своєї сучасності за найліпший час, найрозумніший, найпросвіщеніший: "є це божевілья високого ступеня вважати, що в наш часи зійшло сонце: відкрилося джерело цілющих вод, вигадано сіль... Найпотрібніше є повсюдне та вічне. Бог та премудрість були з початку. А то є саме сміття, що зродилося

вчора, разом із грибами". Недарма ж згадує Скворода з усієї літератури сучасності принагідно лише... Жильблза.

Зате Скворода повний такої типової для бароко тенденції поєднувати християнство та античність, тенденції, що надзвичайно типова зокрема для українського бароко. Але в Сквороді ця тенденція ("Епікур — Христос") забарвлена й містикою та спиритуалізмом, що прямує до надконфесійного релігійного й філософського світогляду.

А проте Скворода щодо церкви не був еретик, на це вказує не лише його довгий час як-не-як офіційне становище як учителя духовних шкіл, не лише його стосунки з духовними особами, але й зміст його філософії та його власні свідчення, — досить прочитати хоч би лише сторінки "О сродности к богословію!"

Характерне й те, що містика Сквороди, у протилежність до поважних течій містики нових часів, що схилилася до натурофілософії (містика ренесансу, розенкрейцери, почасті пансофія Коменського й т. ін.) залишається в межах містики послідовно християнської, Христос є центр релігійного світогляду Сквороди:

*Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit;
Qui Christum nescit, nihil est, si cetera nescit...*

(до Правильного 25. IV. 1786).

Характерно містичний є й літературний стиль Сквороди, а ще більш — образи його поезії. Та про це — в наступному параграфі.

Скворода — містичний поет

Сквороду як письменника та поета, безумовно, недооцінюють. Майже всі дослідники підходили до нього з мірою нашої сучасності, й їх уражала в Сквороді або "нечиста", "мішана" мова або невідповідність його віршів для сучасних критеріїв оцінки. Так Скворода поділяє долю всієї української барокової поезії та прози... Ми збираємось дати детальну аналіз письменницького стилю Сквороди деінде, а тут зупинимось лише на деяких окремих рисах його поетичної мови, що стоять у зв'язку з його світоглядом.

Щодо стилю Сквороди, то ми хочемо піднести головню дві його риси: нахил до *універсализму* та *антитестичності*.

І. Щодо "*универсализму*", то ми маємо на увазі передусім "барокову пишність" стилю Сквороди, його стремління, через перераховування, різноманітність прикладів та порівнянь, викликати враження, що його аргументація має

справу, так би мовити, з усім космосом. Не лише Св. Письмо, а й твори Сквороди (що є коментарем та інтерпретацією Св. Письма) є "мікросмос" або "символічний світ", що вичерпує не лише всю дійсність, а й усю можливість!..

1. Ми вже не раз звертали увагу з приводу окремих більших цитат із творів Сквороди, котрі вказують на "універсалізм" його стилю. Цей універсалізм проявляється в різних стилістичних варіантах, які зустрічаємо, напр., різноманітні, хоч близькі щодо сенсу, епітети та означення: так — "Вся тварь есть рухлядь, смѣсь, словочь, стѣчь, лом, круши, стечь, вздор, сплочь и плоть и плѣтки", або — "земля, плоть, пѣсок, пельнь, желчь, смерть, тма, злость, ад...". Такі перераховування бачимо і в зворотах: "Вода прерѣканія! Сѣмья зміно! Сердце невѣрное! Свѣтъ лужав!...", і в питаннях: "Одна ли смерть царствует? и нѣсть живота? Лесть одна без правды? и злоба без благодѣи? и старость без юности? и тма без свѣта? и поток без суши?... і в наказах (напр., моральних приписах): „Тут стучи в двери, мети хорошенъко дом. Рый в нем. Перебирай всѣ. Вывѣдывай заоуклики. Выщупывай всѣ тайники. Испытывай. Прислушывайся"; для багатьох мовних конструкцій знайдемо в Сквороди подібні приклади, іноді маємо дві "паралельні лінії", себто два ряди повторень в одному реченні, напр.: "возвеличить хвост, присудив глѣнию безверность, праху твердость, кумиру божество, тмѣ свѣтъ, смерти живот", або: "без вкуса пища, без очей взор, без кормила корабль, без толку рѣчь, без природы зло, без Бога жизнь есть то же, что без размыѣра строить, без закроя шить, без рисунка писать, а без такта плясать...". Нарешті, зустрінемо цілі сторінки, де маємо ряди не окремих слів, а цілих речень.

2. Те саме прагнення до всеохпливості, ту саму універсалістичну тенденцію зустрінемо і в "симфоніях" Сквороди, у спробах зібрати всі тексти Св. Письма, що торкаються цієї або тієї теми. Тексти або вкладені органічно у відповідні твори Сквороди, або приєднані до них, як окремі "симфонії" (пор.: "Нарцис", "Асхань"); окремі тексти сполучені іноді так, що характер перераховування ще й підкреслено, як, напр., у тих місцях, де він пише тексти не в рядок, а один під одним; або сполучує її формальними словами "или" (...), "называется и..." і т. ін.

3. Зустрінемо у творах Сквороди й цілі "ланцюги" понять або образів, що зв'язані за формулою

$ab+bc+cd+de+ef+g+...$

себто, в яких до кожного поняття або образу нав'язується

дальше поняття або образ, напр.: "знание в вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любовѣ, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюдение заповѣдей в любви к ближним, любовь же не увидит..."; подібно зв'язуються між собою й питання або інші форми речень.

4. Іноді маємо в рядках речень ще якусь градацію, приспелення або послаблення інтенсивності сенсу тверджень, — напр., "будь волк поваром, медвѣдь мясником, а лошадь под сѣдком. Сіє дѣло честное! Если же волк свириет в свирѣлку, медвѣдь пляшет, а лошак носит поноску, нельзя не смѣяться... А когда уж стал волк пастухом, медвѣдь монахом, а лошак совѣтником, сіє не шутка, но бѣда".

Тенденція до постійного універсалізму, до всеохпливості характерна не лише для містичної або взагалі релігійної поезії бароко, а письменницького стилю бароко взагалі. Натомість антитетика має в собі, як ми про це говорили раніше, світоглядні та зокрема релігійні й містичні елементи.

II. Про **антитетичний** стиль Сквороди ми досить говорили вище. Тому й можемо тут, даючи класифікацію антитетичного стилю Сквороди, обмежитися мінімальною кількістю прикладів.

1. Просте протиставлення протилежних щодо сенсу понять зустрічаємо в Сквороди, як ми бачили, в багатьох формульованих основних принципів його світогляду: "не равное всѣм равенство", "тѣм многоплоднѣе, чем уединѣе, а дѣльнѣе, чѣм празднѣе" і т. ін.

2. Подібне є і протиставлення двох різних принципів: "тот начинается, сей начинает. Тот кончится: сей кончит. Тот середина: сей начало и конец".

3. Часто зустрічаємо епітети, що стоять у протиріччї зі словом, до якого вони відносяться, — поруч із "не равное всѣм равенство", пор., напр.: "безпутный путник", "темныя мнѣнья, слѣпья знания, а бѣснующіяся разумѣнья", "безконечный конец, безначальное начало".

4. Нарешті, зустрінемо і протиставлення окремих частин у формулах, — треба знайти "в жостокое нѣжное, в пустом пишу", або "в жостокое нѣжное, в горьком сладкое, в лютоги мильность, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, в безчестии славу"; або "сѣтся гнѣющее, воззает благованное; сѣтся горькое, воззает сладкое; сѣтся стихійное, воззает Божіе; сѣтся несмысленное и глупое, восхреснет премудрое и прозорливое"; або протиставлення епітетів на зразок: "не внѣшнюю домашнюю, а внутреннюю душевную экономією".

5. Окремий випадок антитези, у яких зокрема кохається Скворода, є протиставлення, що складаються з двох половин, — з епітету першої половини утворюється суб'єкт другої половини, та, навпаки, від кореня суб'єкта першої

половини антитези утворюється прикметник, що в другій половині антитези є епітетом: "тїлесная земля й земляною тїло", "нераздільна безконечність і безконечная нераздільність", "єдине начало і начальная єдність". За тією самою схемою:

$$\alpha\beta + \beta\alpha$$

утворює Скворода й антитези іншої формальної будови: "трудное ненужно, нужное нетрудно" (passim). "нікогда не бывала видимость истинною, а истина видимостью", "Бог во плоти и плоть в Боге", но не плоть Богом, ниже Бог плотию" (чотиричленне ускладнення тієї самої схеми), "нїкї бїдственнїкї, чїм нищета средь богатства и нїкї блаженнїкї, чїм среди нищеты богатство", "истина есть вїчна, потому что невидима, а невидима, потому что вїчна", "мало малостию и мальским малым упоявается" і т. ін.

б. Окремий випадок є формули, де антитеза замикається третім членом, за схемою

$$\alpha\beta + \beta\alpha + \gamma\delta,$$

ці протиставлення, хоч і не часті, але дуже характерні. Напр.: — "истое существо и сущая иста и самая эссенция", "красная грязь и грязная краска и живописный порошок"; або трохи інакше ($\alpha\beta + \beta\gamma + \gamma\delta$): "дивная странность, странная новость, новая дивность".

III. Ми помітимо в антитетних формулах Сквороди окремі приклади гармонії звуків — рим, асонансів та алітерацій. Вони не випадкові. Скворода залюбки живився цих засобів в усіх своїх прозових творах. Цим підкреслює він факт, що ці "прозові твори" є для Сквороди самого — та і з погляду поетики його часу — мистецькі твори.

1. Найпростіша форма співзвуччя є просте повторення кореня, засіб, яким часто-густо користується Скворода: "умирающая мертвенность и стареющая старость и глѣющая тлѣнь", "носимым носится и держится держимым", "стрѣляя стрѣляем", "любляя любите, а блюдя блюдете", "отрыгая отругнула, изблевая изблевала", "жжется ражжигаясь", "убѣгаю, убѣгаю и бѣжал", "сокрывается и сокрылась", "о милая моя милосте, Наркисе", "молвит всѣми молвами", але також, напр., "очам их очки", "благословенное благоволение", "лицемѣр и лицемер, суевѣр" (за формулою: $\alpha\beta + \alpha\gamma + \delta\gamma$).

2. Окремий випадок це — рима, що базується на простому повторенні слова або його частини — пор. останній приклад попередньої точки: "лицемер, суевѣр", або: "исходы и входы", "библия есть Пасха, проход, переход, исход и

вход", "боли и поболи", "нужно и пренужно", "вооружен рогом единорога", "примѣту без мѣты", "востать и стать".

3. Часто зустрічаємо просту алітерацію, але вона ще підсилена звичайно спорідненістю щодо сенсу або антитетичністю слів, що алітерують. Порівняй: "плоть и плѣтки", "ложь, лужа", "лужею и лжею", "свѣт и совѣт", "бродягам и бездомкам", "море міра", "вѣтренно веселіе", "пакостник плоть", "несличная непотребность", "беззаконія бездна", "улка, увязшая в сердцѣ", "богиня благодарность", "глухая грусть", "безсовѣтієм уловляются беззаконные", "бездонная мысль бездна", "пьет и пїот", "сидит, судит и начальствует". Здебільшого алітерація не обмежується на два лише словесні елементи: "и странное, и сладкое, и страшное говорит", "тьмы мысленных мечт и мучение всѣм", "похоть... — питливая пившица", "сокрушение и смерть сердечная", "ты то тѣнь, тма и тлѣнь", "как молнія мечется. Мечется и мучается", "парящих птиц птенцами". "взлетаю выше вод сиренских", "своей силѣ и существу... соорбазна", "учитель без спѣху учит", "с приписуею льодячий без правды правду пишет", "пучину прелетая приходит", "свѣтозарное и свѣтлое сердце", "свѣтлая седмица есть столп", "свѣтящий свѣтильник. под спудом сокровенный", "труд тѣлесный, терпѣние тѣла", "сыскать сладость сота", "в сердцѣ твоєм сѣти сребролюбія". Іноді Скворода сполучає алітерацією слова, що належать до різних речень, — така алітерація помітна лише тоді, коли між словами, що алітеровані, є якийсь зв'язок щодо сенсу: "на торжищах купляя: киплят и мятутся".

4. Частенько зустрічаємо місця, де річні алітерації перерхшуються, або, бодай, стають одна поруч одної: "ренуя рвется, мечется и мучится", "посмотри ж и на траву тлѣньную твоея плоти с пустым доселем свѣтлом пепельных твоих разсуждений" (п і т), "расточившим сердце свое до пустым посторонностям", "лицемѣрия, лихоимства, любодѣяния, студодѣяния, суевѣрия", "благодушный, благовоный, весна и ведро", або навіть: "Все тебѣ ядь. Всѣм ты яд" (в, т, я).

5. Алітерація сполучається з іншими формами співзвучності слів. Подамо кілька прикладів: "каменну скалы и скалки, ...по воздуху вѣтры, волны повсюдо; от каменной претыканіе, от сирен прельщение, от китов поглощение, от вѣтров противление, от воли погружение" (к, с, в, п), "жметя, тужит аки ненужный, отвращаясь от лица и уста сжимае" (ж, ш), "милым взором, ...в зеркалѣ моя память, живо мнѣ он зрится... прозрѣл дух его. ...что я буду полезным... далече позирает симпатія" (з, м). Та зустрічаємо й найсміливі співзвучності зовсім неспоріднених слів, як ось: "обезглавить Голиафа", "ползущее червище" й т. ін.

6. Любить Сковорода (як ми зазначили вже вище) й ми, — від простих рим двох сусідніх слів: "бѣжа и небѣжа" або "одежда и надежда", "просвѣщеніе и освященіе", "увѣждь и видждь", "разуещи и ражжуещи", "чего желать, а чего убогать", "гол да весіол", до складних римованих речень: "всякъ естъ тѣм, чіе сердце в нем... Всякъ естъ там, гдѣ сердцем сам", "кто во что влюбился, тот в то и преобразился", "ниодним пространством невмѣщаемыи, и никіим временем неусыпаемыи", "с природою жить и с Богом быть".

7. Окремий випадок римованих речень є такі численні в Сковороди приповідки, рідше народні, а частіше вигадані ним самим (пор.: "кто труда не перейдет и к добру тот не придет", "гдѣ охота, там и природа", "Когда Израиль предпочтет над крастели стерву, тогда и я предпочту верра над Минерву"). Іноді приповідки є не римовані, а лише ритмізовані: "лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом".

IV. Проблема *ритміки* мови Сковороди дуже цікава. Читач може бачити на більших уривках, цитованих у цьому або в попередніх параграфах нашої книги, як мовна ритміка є сутній елемент мистецтва слова в Сковороди.

Як ці стилістичні особливості мови Сковороди характеризують його як *містичного* поета? В якому зв'язку стоять вони з поетичними традиціями бароко, зокрема українського? Ми дамо тут лише кілька заміток до відповіді на ці питання.

Ми вже вказали на універсалістичний характер світогляду бароко. Досить нагадати ті літературні твори, про які ми говорили в § 5, — "енциклопедію" символіки та емблематики. Але згадаємо і про любов бароко до великих циклів віршів, та взагалі — до широких та універсальних композицій. Згадаємо такого *українського* представника літературного бароко, як Климентій, напр. серію його віршів, присвячену ремісникам... І в українській бароковій проповіді знайдемо досить паралель до стилю Сковороди.

Характерна для стилю бароко, зокрема для стилю релігійної та містичної літератури бароко, антитетика. Зокрема постійний рух думки, між двома (то такими, то іншими) протилежними (або іноді — спорідненими) поняттями є характеристична форма містичного думання: не лише часів бароко, а й старовини.

Підтверджується традиційний характер стилю Сковороди почасти й тим, що й у його латинських листах та віршах знайдемо ті самі стилістичні форми.

Сковорода писав і вірші, й вірші його — переважно пе-

ред його іншими творами, використовували як джерело для його *біографії*. Це джерело сумнівне не тільки щодо хронології, але й тому, що майже всі мотиви релігійної поезії Сковороди викликані *традицією*! Основні теми Сковороди ті самі, що й у його діалогів. Лише деякі образи — відповідно до поетичної форми, висуваються на перший план. Зокрема — образи "*світу*" та протиставленої йому ("благенної") *природи*.

Елегічне та гумористичне забарвлення образу "світу" навряд чи може вважатись за відбиток власних переживань Сковороди. Коли він пише:

*Всякому городу нрав и права;
всяка имѣет свой ум голова...*

*Голова всяка свой имѣет смѣл;
сердцу всякому своя любовь,*

*висміює різних толь мнѣний безцетну смѣсь,
віршує о суетѣ и лести мірской,*

*О прелестный мір! Ты мнѣ оіан, пучина,
Ты мрак, облак, вихр, тоска, кручина,*

характеризує світ, як "несытый ад", "блудница мір, сей темный свѣт", переспіває (траєстує) Горация, підносячи беззлуду різноманітність людських інтересів, та кориснується образом Тантала, щоб висміяти безумство насолоди життєвими, світовими благами, насолоди, що кінчається смертю, — то ці образи та теми мають за собою українську й західну традицію.

Всякому городу нрав и права

нагадує твори старших сучасників Сковороди — В. Лашевського та Ю. Кониського. У "трагедокомедію" В. Лашевського (з поегики 1746 р.) церква скаржиться, що всі християни її кидають, — їх притягають до себе різні життєві світські шляхи:

*Овъ на куплю, овъ въ село, овъ же за женою —
Вси пошлѣ вслѣд міра, вси за суетою.
Іннѣхъ вслѣдъ себѣ злато, иннѣхъ водать сласти,
Іннѣхъ неуталимо желаніе сласти.
Іннѣхъ ума своего мнѣние високо,
Іннѣхъ гордость и лѣньность, и лукаво око...*

Ту саму картину різноманітних життєвих шляхів малює кант із "Воскресенія мертвих" Ю. Кониського (1746):

*взышу ли... слави...
власти ль и держави...*

*красоту ли тѣла
возлюблю до зѣла...*

*Аще ли красны созижду палаты,
аки бы въ вѣкъ въ нихъ обитати...*

*Друзину ли вѣрну возимѣю,
Чадами ли разбогатѣю...
Чили мнѣ со скоти
Угождати плоти?*

*составлю ли диски
в весь день да музики...*

все знищує смерть.

Але та сама картина — в славетному вірші К. Тр.-Ставроцького з "Перла многоцінного":

*Гдѣ мои нинѣ замки коштовне мурованіи,
и палаци мои свѣтне и сличне малюваніи,
а шкатули, злотомъ нафасованіи,
вѣзники, подъ злотомъ цугованіи?
Гдѣ мои пресвѣтлыи златотканыи шати,
рысѣ, соболе, сличныи кармазины и дорогии шарклати?*

гдѣ мои сады и красныи винограды?

*Вчера в дому моемъ было гоине веселя,
музыковъ игранья,
а спѣваковъ веселое спѣванія
и на трубахъ мѣднѣныхъ викриканія,
скоки, танцѣ, веселое плясаня,
вина наливая,
випивая, проливая,
столи мои коштовныи сладкими покорми покрити,
гостѣ моѣ и пріятели персонаи знаменити...*

*Гдѣ нинѣ суть міролюбци
и роскошныи сластолобци,
а лакомыи златолобци?*

Гдѣ нинѣ тиранове неужити

*и князи на земли знаменити...?
Гдѣ нинѣ воинове горделивыи
и мучители невинныхъ злосливии?
Гдѣ срагои и страшии сепманове?*

*О смерте страшливая и нежалосливая!
Ты яко косаръ нинѣ неросудный
Подъ ноги свои крадеши цвѣтъ барзо худный.
Молодостии и красоты жаловати не знаеши,
анѣ на единомъ святыхъ милости нѣ маеши.*

Численні варіанти цієї теми знайдемо й на Заході: історичні образи зустрінемо, напр., у "Die allgemeine Vergänglichlichkeit" Гофмана фон Гофмансвальдау, тлінність різних форм культурного життя — в "Es ist alles eitel" Гріфуса, або "Umschrift eines Sarges" Д. Ц. фон Лоенштайна, різні віки людського життя — в "Die Eitelkeit des menschlichen Lebens" І. Хр. Гюнтера й т. ін.

Різким епітатам, якими наділяє Сковорода світ, відповідають у західних літературах такі вірші, як "Was ist die agre Welt?" Г. Ф. Гарслефера: "Бурхливе море, дім повний злих дітей, безчесний суддя, стайня дурної худоби, поле злих плодів, царство, яким кермує божевілья, військo без дисципліни, погiрдливо прикрашена сліпота, трон суєти, вoрoг чеснoти, шлях майже до аду, пріятель молоді, пристановище гріхів, шпиталь хорих, ліс розбійників та вбивців, скриня шастя та нешастя" або "Die Welt" Гофмана фон Гофмансвальдау: "Що таке світ та його славетне сяйво? Що таке світ та його вся пишність? Дурне світло в тісних мурах, швидко блискавка в чорно-хмарній ночі; різнобарвне поле, де зеленіють будяки горя; гарний шпиталь, повний хворих; дім рабів, де служать усі люди, гнила труна, прикрита алебастром"...

Сковорода охоче змальовує світ, як море:

*Тот на восточный, сей на вечерній край
плывет по щастію со вѣхъ вѣтри,
иной в полночной странѣ видит рай,
иной на полдень свой путь открыл.*

Автобіографічні нотки хочуть бачити в таких рядках, як

*Челнок мой бури вихр шатает,
се в бездну, се выспрь вергает!
Ах нѣсть мнѣ днесь мира
и нѣсть мнѣ навклира.
Се мя море пожирает!*

*Гора до неба восходить;
другая до бездн нисходить;
надежда мнѣ тает,
душа ищезает.
Ждах — и се нѣсть помагаяі.*

Та й цей образ моря-світу є традиційний. Коли в українській літературі зустрінемо його не так часто, напр., у "Планиччї Натури Людської" в драмі "Царство Натури Людської" (1698), що її море світу кидає подібно до "яблука" —

Есмь неуголимь Плачь Людской Натури,
Утопающей во грѣховной бури, —
Кто жь поратуеть?
Уви мнѣ! Уви! имашь отради!
Дайте же помощь, небесни гради:
Смерть гробѣ готуй!
...якъ камень въ бездну погружаеть
И лакомими оно засипаеть
Гортань водами,

то в західній релігійній поезії бароко "світове море" та "світова буря" — один із найулюбленіших образів: його зустрінемо в Чепка, у Шпее, що в розпуці, подібно до Сквороди ("о жях та білі!.. допоможи мені. Боже, з цього потопу!.. Скоро, скоро, ох скоро! не могу більше; скоро, скоро, я втоплюся", та в Г. Арнольда, що подібно до Сквороди, змальовує "великий океан": "пливуть у довжину, навскіс та в ширину, великий океан широкий; прихоть зі сходу, півдня, заходу та з півночі... Шляхи незчисленні, та кожен має свою власну мету...", так само в Ангела Сілезія. Та цей образ улюблений і в світській поезії бароко. Так у Грифіуса: "О, Боже, що за нещастя! Як піняться Чорне море та бризкає зеленою сіллю! Як рве гнів хвилі в повному туману повітрі! Як дико бреше на нас скажена буря!.. Летимо через ніч і падаємо згори в розкрити глибину..." Цей образ іноді переходить навіть із сфери суворої серйозної поезії в легку еротичку. Так у Гофмана фон Гофмансвальдау: "Я корабель на морі любові, мене мучить вітер та негода; через зогли та вітрила женуть нещастя, надія, страх та жаль; немає тут для мене ніякої гавані".

Що ж торкається загального елегійного тону поезій Сквороди, то бачити в ньому більше, ніж вияв деякого жанру, ми не маємо, власне, права. І цей жанр був надзвичайно улюблений в українській, зокрема релігійній пісні, — силу аналогічного матеріалу знайдемо, напр., у спорідненому з поезією Сквороди "Богогласнику" та подібних збірках,

і навіть в українській народній пісні. Так само — й на Заході.

Чи не можна вважати за щось специфічне для Сквороди пісні, які оспівують природу, як тло, ґрунт, оточення та символи релігійного внутрішнього життя?

*Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, пройшла!
Уже сады расцвѣли и соловьев навели...*

*Шаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертний грѣх.
Душа его — божїй град, душа его — божїй сад.
Всегда сей сад дает цвѣтты, всегда сей сад дает плоды,
Всегда весною там цвѣтты, и лист его не падет.*

*Не пойду в город богатых, я буду на полях жить.
Буду вѣкъ мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит.
О дубрава! о зелена! о мати моя родна!
В тебѣ жизнь увеселенна, в тебѣ покой, тишина,*

*Со вѣкъ имѣний тѣлесных покой да воля свята,
кромѣ вѣчностей небесных — одна се мнѣ жизнь свята.*

Та найчастіше цитовані:

*Ах поля, поля зелены,
поля цвѣтами расцвѣрены!
Ах долины, яры,
круглягы могилы, бугры!*

*А когда взойшла денница,
свищит в тот час всяка птица,
музыкаю воздух
растворенный шумит округ.*

*Ах вы вод потоки чисты!
Ах вы берега трависты!
Ах, ваши колоса,
вы кудрявые лѣса!*

*Только солнце выникает,
пастух овцы выгнает
и на свою свирѣль
выдает дрозливый трель.*

*Жайворонок меж полями,
соловейко меж садами,
Тот выспрь летя свертчит,
а сей на вѣтвах свистит.*

*Пронадайте думы трудны,
города премноголюдны!
А я с хлѣба куском
уиру на мѣстѣ таком.*

або:

*Ой ты птичко желтобоко,
не клади гнѣзда высоко!
Клади на зеленой травѣ,
на пологенькой муравѣ!...
От, ястреб над головою
висит, хочет ухащати,
нашею живет он кровью,
от, от, кохти он острым!*

*Стоит явор над горою,
все кивает головою.
Буйны вѣтра повѣвають,
руки явору ламают.
А вербочки шумят низко,
волочут мене до сна.
Тут течет поточок близко,
видно воду аж до дна.*

На что же мнѣ замышляти,
что в селѣ родила мати?
Нехай у тѣх мозок рається,
кто высоко в гору дмется,
а я буду себѣ тихо
коротати милый вѣх.
Так минет меня все лихо,
частлив буду человек.

При тому забувають, що обидва вірші мають епіграфію релігійного змісту: з "Пісні Пісень" 7, 12; 8, 5 та "Господь гордим противится, смиренным же дает благодать", причому сама композиція другої пісні незрозуміла, коли не мати на увазі епіграфу. До цих двох пісень паралель третій

О селянскій милій, любій мій покою
всякій печали лишенній!
о источник шум журчащих водою,
о лѣс темный прохладенній,
о шумящи кудри волосов древесних,
о на лугах зелень красна,
о самота мати ради дум небесных,
о сумна тихость ужасна,
где развѣ глас только птичье дает волѣ
да сопѣлка пастухова,
как выгонит овцы в благовонне поле
или в дом пригонит снова!

Паралель до поезії сільської природи є й широке використання Скворородою рослинних символів. Скворода використовує природу як символ (весна-оновлення) і в своїх латинських віршах.

Але і цей елемент поезії Сквороди — традиційний! Авторі українських драм звертаються до природи, закликаючи її ділити радість людей із приводу воскресіння Христа:

Торжествуй, земле! Ликуйте, вси гори!
Холми и поля, взиграйте воскресѣ!
Дубрави, гласно, и лѣси шумѣте
Честъ воздадѣте!
Моря и рѣки, всякіи быстрини,
И во островах живущіе крини,
Источники вси, потоки, веселѣшино
Гласять утѣшино!
Словомъ рекуци, со землею воды,
небо со светѣмъ и всякихъ птицъ роды,
солнце съ луною и съ звѣздами красно,
Сійте ясно!

Ю. Кониський та інші автори використовують образ зеленого поля на весну, як символ воскресіння... Природа є темою й української релігійної пісні, напр.:

Гори и холми, весело играйте,
древа дубравніи, цѣтви испуцайте.
Христос от гроба приходитъ,
радость велию приноситъ
живущимъ на земли.

Рѣки и воды, нинѣ возшумѣте,
звѣри и скоти, весело крикѣте,
воскрешему хвалу дайте
и охотне превтайте
воставши изъ мертвихъ.

И ви птици, въ крила ударяйте,
въдѣчными гласи ускъ заспѣвайте,
пойте, пойте велегласно,
возсія бо солнце красно
съ под камене тверда.

Кромѣ печали буди вси створения
и возiera на земли всяко племя,
крини селнія, процѣтайте,
элементи, вси спѣвайте
веселіе пѣсни.

Вѣтви древесъ прекраснаго сада,
людие вси словеснаго стада,
другъ ко другу прикликайте,
Христосъ воскресъ заспѣвайте
високими гласи.

Західноєвропейська релігійна поезія знає природу й як центральний об'єкт поетичного малюнку. Коли вірш "Von dem Ausern zum Innern. An den Frühling" Чепка закликає людину за прикладом весняної природи "прокинутися", то чисті описи природи маємо в Ангела Сілезія, Шлеє, Арнольда. Ангел Сілезія лише закінчує гарний опис весни: "весна приходить... жайворонок вилетів та прикрашує поле й повітря своїми трелями, котрі він так може повторювати. Митешь-соловейко закликає та лящить усюди; молоді й старі птахи бадьорь в лісі... Ліси вдягаються та викидають свій прапор... Усе створіння обновлює свою природу; земля оновлюється, вода радіє, повітря ніжне та м'якче; гусле, повне роси та дощів небо усміхається до нас..." закликом: "Тим-то виходь і ти, моя душе, зі своєї печери та

ТРИ АСПЕКТИ САМОПІЗНАННЯ У СКОВОРОДИ

«По-старому височіють на землі великі пам'ятники духу — собори, обрамлені витягнутими вгору спорудами нового світу техніки. По-старому неспокійно людина халається кляпката теплої землі і високого неба, щоб відчуті опору, щоб знайти на мить саму себе і спробувати щось у собі осягнути».

«Але землю вкриває асфальт і бетон, небо затягується димами і ревом моторів, і кудись шалено, в метушливій тривозі летить життя, засмоктає, і не лишає тієї чистої години для душі, коли можна замислитися над собою і подумати про головне».

А тим часом «кожна людина в собі сама мусить розв'язувати ті проблеми, які розв'язуються в світі. Первісний ключ — у людині».

Такий голос залунав недавно на українській землі, де «інженери душ» намагаються перетворити людину в механічне знаряддя виробництва, у робота, позбавленого власної волі і власної думки. Це, по суті, сквородинський голос. Бо дух Сквороди блукає по українській землі, не дає приспати сумління людини. Закликає до самопізнання.

Проблема самопізнання актуальна для сьогочасної людини, що живе в світі, потрясеному в самих своїх основах, її питома вага зростає в українському духовному житті. Українська людина звертається до Сквороди, в якої проблема самопізнання посідає центральне місце.

Зваживши, що сьогочасні дослідники Сквороди на наших рідних землях трактують цю проблему у спрощеному вигляді, хочемо розглянути її в трьох аспектах: психофізично-етичному, містичному і метафізичному, бо такі три аспекти має вона в нашого мислителя.

Психологічно-етичний аспект самопізнання

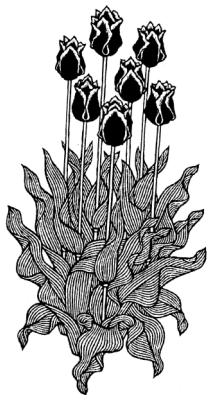
Скворода — вдумливий психолог, обларований глибокою інтуїцією, завдяки якій він умів проникати в душу лю-

Праця «Три аспекти самопізнання у Сквороди» вперше була опублікована в жл «Сучасність» у 1975 р. Вдруге — у збірці «Глибинний Етос. Нариси з літератури і філософії», виданій 1984 р. в Торонто. Друкується за видезгданним виданням.

Підготовка до друку — Н. Блошко.

дай завесніти дну твого серця...» Г. Арнольд просто оспівує природу у своїх "духовних піснях": "нехай бреньяť весели пісні, птахи нехай будуть свідками; бистрий струмок нехай підспівує. Богові може це подобатись. Створіння має нам служити, воно до нас радісно всміхається, ми виходимо на шлях любові та вихваляємо нашого Бога в зелені. Ми були товквітню міст та вирвалися з турбот та скорбот... Хай мені не бракує надії, що нам знову зазеленіє весна та принесе мені свіжі троянди. Я не хочу більше міста... я не вмію бути вільний та вмію йти у вільне поле... Я йду до свободи по золотих сходах, нехай луна йде мені назустріч". Та найпоетичніші вірші Шпее: "Ходімо пройтися, Ісуси мій супровідник; садки наново прикрашуються, бо квіти вилетіли, бо зелені луки сміються, бо рослини пускають парості, бо птахи роблять гнізда... Дивись, — чисті квіти підіймаються високо в повітря, дивись — ніжні пташки стивають, дивно, дивно солодко та чисто. Дивись, — потоки радісно біжать, ясні, як чисте срібне сийво..."; "пташки красно співають, сонечко сяє, холодні джерела ллють потічки біжать, квітки тендітно ростуть, вибиваються на землі...".

Цікаво, що й світська поезія бароко часто-густо відмалює люноків природи підіймається до релігійних тем, закінчуючи, напр., весняні пісні хвалою Богові або морально-релігійними міркуваннями (можна навести приклади з Дави Гардерфера, Грефлінгера, фон Цезена та ін.).



дини й розпізнавати з першого погляду її внутрішню цінність. Мандрівний спосіб життя давав йому можливість збагачувати свій життєвий досвід і пізнавати людей різних суспільних шарів.

Про його психологічну проникливість свідчить хоч би одне місце з діалогу «Алфавит миру»: «Ото я бачу перед собою двох людей, що роблять одне й те саме діло. Але з цієї душі родиться миле, а з тієї немиле діло. Ця людина дрібною по службі втішає, а та й дорогим подарунком прикро вражає. Ця особа може гніватись, насміхатись і навіть дякати, одна це все приховує в собі щось миле, а в тієї навіть дякаєть лише таємною відразою. Огида цієї людини дає більше насолоди, ніж хвала тієї»². Сковорода збагнув, як багато харизматичні властивості особистості, тобто ті вольові й емоційні властивості, якими дана особа притягає до себе, очаровує своє оточення кожним своїм словом і порухом.

Особливу увагу приділив Сковорода проблемі г. зв. «зродності», під якою він розумів те, що ми сьогодні назвали психічною структурою людини. Говорячи про зродність, він мав на увазі природжену обдарованість людини, дані її «зроду» нахили й здібності.

Мислитель відчує в собі велике покликання перевиховати суспільство, що опинилося в лещатах російського самодержавного бюрократизму. Відгороджений від джерел вільної творчості та громадської активності провідні кола українського суспільства підлягали дедалі більше процесові суспільно-моральної деградації й розкладу. Формалістичні російська ортодоксія заглушувала правдиве релігійне життя Козацька аристократія, перетворена в чолобитне дворянство, втрачала свою громадську гідність у погоні за «чинністю» та матеріальними добрими. Сковорода спостерігав, як «дух несистемі» і «жажда почестей, срібла, волостей» сковували людські душі³. Вимогливий у найвищій мірі до себе самого, мислитель ставив високі вимоги до тих, хто хотів відігравати провідну роль у суспільстві, і суворо засуджував усіх, хто діяв у супереччю своєму життєвому покликанню. Бо ж покликання — це голос душі, який спрямовує людину на поле діяльності, відповідне її природженим нахилам і здібностям. Тільки той, що йде за голосом покликання, може знайти відповідне місце в житті. Як же часто в житті люди нехтують вимоги самопізнання, а тому вибирають невідповідні професії. Той, що був би добрим хліборобом або гончарем, хоче бути не менше, як полководцем чи першою священиком. «Буває, — каже Сковорода, — що на чолі військової частини стає той, що повинен би сидіти в оркестрі». Таке саме діється в духовних колах, де забувають, що «пастух, який пасе вівччє чи свині згідно з своєю природою, є в сто разів блаженніший, ніж священик, який чинить опір Богові»⁴.

Отож найперше завдання самопізнання — пізнати свої природжені нахили та здібності, щоб збагнути своє покликання і вибрати відповідне поле діяльності. Вибір професії, яка не відповідає психічній структурі даної людини, має фатальні наслідки і для самої тої людини, і для суспільства. «Незродність» розкладає всяку професію. «Хто вносить мертвечину в науку й мистецтво? — питає Сковорода й відповідає: — Незродність. Who незнаєвши чин священничий і черничий? Незродність»⁵. «Багато хто, за приказкою, не родився для священства, а вліз у ризи і, не будиши грибом, вліз у козуб». «Не один був би вмілим куховаром, якби не вствяв у чернецтво, де один, що бореться з природою, більше накоїть спокусу, ніж п'ять чесних можуть загладити»⁶. Не буде мати успіху лікар, що не має покликання, хоч би й здобув технічну вправність, а такий же вчитель не вестиме за собою учнів, незважаючи на своє знання предмета⁷.

Сковорода був свідомий того, що люди керуються при виборі професії не тільки матеріальними спонуками, але й у дуже значній мірі — честолюбністю. Виборають професії, які мають більшу пошану. На думку мислителя, всі професії гідні пошани, оскільки людина справляє свої діла згідно з покликанням. «Не дивися на те, — каже він, — що вище, а що нижче, що визначніше, а що менш визначне, що багатше й бідніше, а дивися, що тобі зродне. Як я сказав, — без зродності все — ніщо»⁸. «Я вчив завжди зважати на свою природу, коротко кажучи — пізнавати себе самого, до чого хто родився, бо нікого Бог не скривдив»⁹.

Мислитель з'ясує психологічні й етичні моменти, завдяки яким «зродна праця» має перевагу над «незродною». Праця, яка відповідає психічній структурі, хоч би та праця була важка, людина виконує з охотою, вкладає в неї всю душу. Вона є джерелом життєрадісності. Пригадується Сковороді, м. ін., праця бджоли, до якої він любив придивлятися. «Як розкошує, — каже він, — бджола своєю працею, збираючи мед! За мед її вибирають життя, але вона не переставє трудитися, доки живе. Солодкий їй мед, але ще солодший труд»¹⁰.

Якщо йдеться про оцінку діяльності людини з погляду її суспільної цінності, то Сковорода вказує на те, що вона повинна бути корисна для суспільства. Діючи за зродністю, каже він, «будеш для себе й для братів твоїх користним». Він звертається з закликом до хлібороба: «Збирайся брати землю, заготовляти їжу для людей і худоби, плекати стада, або бджоли, або шукай твій Господь у тобі покаже тобі... Цього очікує від тебе батьківщина».

До високого морального завдання, на думку мислителя, покликаний воїн. Його закликає Сковорода: «Борони хліборобство й купецтво від внутрішніх грабіжників і зовнішніх ворогів. Тут твоє щастя і втіха... Заколювати образу, бо-

ронити страждущу й беззбройну невинність, захищати о нову суспільства — правду — це його, воїна, розкішне сподання, і обід, і вечеря»¹¹.

Є, отже, щось важливіше, ніж користність, чим повинен керуватися в своїй діяльності громадянин, а передусім воїн, — це правда. Сковорода мав, очевидно, перед очима українське козацтво, його героїчну боротьбу за віру і правду: за «мир хрещений і край веселий», його самовідданість і любов до Рідного Краю. Ця любов мусила полум'янити і в серці нашого мудреця. Глибоко збагнув його душу сучасний автор, що в біографічній повісті відтворив момент у житті Сковороди, коли на пасіку, де він перебував у той час, приятелі принесли вістку про зруйнування Запорозької Січі. «Григорій весь онімів, і тільки думка сумною чайкою кружляла в небі над запорозьким Великим Лугом і квилала скорботно й жалібно. Він розумів, був певен, що це кінець, що більше не буде Січі, як і Гетьманщини та Слободських полків. Віднині скривджений не знайде в світі правди, кріпак не кине ланови слова про грізну помсту, а юнаки не будуть марити подвигами своїх дідів і пращів. Забрали душу, вийняли! ...Сковорода молився сам на пасіці. Впав на коліна і шлу ніч молився за рідний край, за свій одурений ногами поправний і на Голгофу виведений святий народ. І плавав. І знов молився. І ніч над ним стояла така сумна, та ка печально слізна... Від того дня не знав Григорій спокою»¹².

Сковорода високо цінував героїзм, моральні подвиги людини, що, вірна собі, не боїться матеріальних утрат, злиднів, огид, переслідувань, — навіть смерть їй не страшна!¹³ Така людина вірна собі, бо пізнала себе докорінно.

Позбавити людину можливості діяти згідно з собою значить позбавити її життєвих соків. «Це її люта смерть»¹⁴. «Незродна» діяльність є джерелом «смертної муки» — нудьги. Людина нудьгоє, коли не знаходить себе, її душевний стан нагадує стан хворого, якому «всяка їжа гірка, послуха немилий, а постіль тверда. Жити не може і вмерти не хоче»¹⁵.

Сковорода доцільно вагу виховання в процесі пробудження самосвідомості. Виховання, на думку мислителя, доводить «зродність» до завершення, допомагає зрозуміти «таємний кивок блаженного духу в нашому внутрі», «внутрішній поклон до самопознання. Але чого нема в психічній структурі даної одиниці, того вихованням не прищепимо. «Навчання є практикою та звичкою і дочкою природи», а натура — головне. «Пташина може навчитися літати, — не черепаха»¹⁶.

Містичний аспект

Учення про «зродність» ставить перед людиною завдання пізнати свої психічні задатки, якими вона наділена «зроду», щоб їх відповідно розвивати і актуалізувати в житті.

Інший зміст і характер надає мислитель самопізнанню в містичному аспекті. Самопізнання з цього погляду має на меті розкрити перед людиною її глибинну духовну суть, при чому людина, розкривши себе, має себе перетворити, або, як каже Сковорода, «вдурити народитися».

Сковорода визнає двохітний характер єдиного буття: побіч світу видимого — світ невидимий. Крім онтологічних визначень: мінливий, нетривкий, минулий — то світ видимий, а незмінний, тривкий, вічний — світ невидимий, — він надає обом світам ще і етичні визначення: видимий світ — то втілення зла, нечистоти, а невидимий світ — втілення добра, чистоти, правди. Отож і в людині є «два серця»: «ангельське і диявольське», які в кожній людині ведуть вічну боротьбу!¹⁷

Самопізнання, яке розкриває в людині «справжню людину», є моментом її «другого народження», «народження з висот», «народження від духу». Людина оновлюється, знаходить у собі «нетлінну людину». Вдурити народитися — це значить знайти в собі те, що ніколи бути не починало і ніколи бути не перестане, бо воно божественне!¹⁸ інакше кажучи — «знайти в нашій попелі заховану іскру божества»¹⁹. У людині бере верх над її зовнішньою натурою «чисте серце», «глибоке серце», що «приймає в себе зерно вічності».

Сковорода засуджує «зовнішнелюбців» (матеріалістів), які «бачать тільки зовнішню плоть і всюди її подивляють, описують, вимірюють, а духовну суть, яка криється в плоті, не знаючи її, змішують із плоттю та називають примарою»²¹.

Незважаючи, однак, на те, що мислитель наголосує на важливості «другого народження», у своїх творах він навіть не натякає ніде на особистий досвід з ділянки того роду переживань. Адже містики спираються на власний досвід, коли розкривають нам таємницю містичних поривів. Можемо тільки посылитися на свідчення Михайла Ковалінського, улюбленого учня й друга Сковороди, якому мислитель оповів колись про свої переживання в 1770 р. Сковорода прожив тоді три місяці в монастирі біля Києва. Одного дня він почув внутрішній голос, що остерігав його, щоб не залишався в Києві. Коли ж він вийшов на гору над Подолом, його вдарив нудотний запах трупів, хоч там трупів не було. Отож, не зважаючи на намови друзів, які намагалися затримати його, Сковорода покинув Київ, де скоро вибухла морова зараза. По дорозі переночував в монастирі в Охтирці. Вранці вийшов у сад прогулятися. І тут сталося з ним щось дивне. Він почув у собі надзвичайне піднесення, що перетворило його «незбагненою силою». Було то почуття невідомо йому досі легкості й вільності, бадрості й надії. «Все нутро, — як оповідав мислитель, — загорілось огнем і, здавалося, що в жилах моїх переливався полум'яний струмінь. Я почав не ходити, а бігати, ніби несло мене якась

захоплення; я не чув у собі ні рук, ні ніг, ніби я весь складався з самого вогню, що несеться в просторі кругобуття».

Сковорода так описував далі свій тодішній стан другою, перед яким — мабуть, єдиним — звірився зі своєю таємницею: «Увесь світ шез переді мною; тільки почуття любови, влячності, спокою, вічності оживляло мою істоту. Сльози полилися з очей моїх струмками і розпиляли якусь зворушливу гармонію по всій моїй істоті. Я проник у себе, відчувши синівську любов, і відтоді видав себе з синівською покорою Духови Божому»²².

Мусів то бути глибокий струс, що мав вирішальне значення для всього дальшого життя мислителя. «Хоч проминуло двадцять чотири роки, Сковорода розповідав про нього своєму другові з особливим зворушенням»²³. Можна вважати його за момент його «другого народження». Ковалинський окреслює його коротко й просто: «Серце його досі поклонялося Богові, як раб, а відтоді полюбило його, як друг»²⁴.

У своєму описі він відмітив усі важливі моменти містичного переживання: надзвичайне внутрішнє піднесення, просвітління, почуття вільності й душевного миру, ентузіастичної радості й духовного оновлення.

Як же дивиться Сковорода на акт другого народження? Він вияснює його звичайно в дусі містицизму як продукт просвітління, що «осяє душу ралгом, як блискавка». Потрібно для цього «одна тільки мить»²⁵. Іншим разом, однак, мислитель проводить думку, що людина повинна тривало поглиблювати своє внутрішнє життя і що друге народження приходить як результат довготривалого внутрішнього розблення, чи — як каже Сковорода — «очищення серця». Процес же очищення вимагає часу. «Якщо згоріло серце твоє в тобі, — каже мислитель, — ти повинен, повчаючись, роздмухувати вічнотворчу іскру воскресіння, поки не розгориться яскраво це блаженне полум'я і не поглине всю супротивну тільн... Зогріте серце — це вогнистий дух святого язик»²⁶. Та «божественна іскра в серці наших» приходується в нашій плоті, «ніби промениста іскра в кремінці», щоб «у свій час явитися так, як лілея на ниві і як джерело в безводній пустині»²⁷.

Ковалинський теж передає думку Сковороди, що душевний мир — плід другого народження — «підготовляється здалека, росте тихо в глибині душі і дужчає від почуття вчиненого добра»²⁸.

Доречно буде пригадати на цьому місці, що й Платон уважав коліс на потребу внутрішнього дозрівання, яке є передумовою пізнання глибинних правд. Це пізнання дається людині після довгого співжиття з предметом і довготривалих роздумів, в результаті яких спалахне світло в душі²⁹.

Принагідно, в листі до Івана Васильовича, який, видно, нарікав на свої страждання, Сковорода вказує, що й страж-

дання можуть бути джерелом моральної кризи та другого народження. «Знай, — пише він, — що після цих ран народиться в тобі нове серце... чисте, правдиве і нове. Це друге наше народження»³⁰.

Проте він засуджував тих, хто шукають страждання. Він уважав радість за найвищу цінність життя. Учив великої мудрості: вміти радуватися. Називав радість «здоров'ям гармонійної душі», гадаючи, що «душа, вражена яким-небудь пороком, не може бути веселою»³¹. «Радість — це світ людського життя»³². Натомість смуток, печаль називає мислитель демоном, що мучить людину страхом смерті та можливих нещастя³³.

Сковорода нагадує про «вічну веселість боголюбних сердець», указує на те, що й Христос ніс радісну новину, не хотів скорботи, а навпаки, визволяв від скорбот і закликав до себе пригноблених та обіцяв спокій душі³⁴. Тим, хто називає Христа «меланхоліком», відповідає: «Христос — то радість і веселість, солодкість, мир і свято»³⁵.

Радість і душевний мир дають людині «душевну міць», якої «ніщо не в силі захитати й розбити»³⁶.

Таким чином радість стоїть ніби в центрі Сковородино вчення про людину. Ми могли б щодо цього вказати на спорідненість мислення Сковороди з мисленням Франциска Ассізького в царині релігії та Макса Шелера в царині філософії³⁷. Не вагаємося також ствердити спорідненість Сковороди з Тарасом Шевченком, бо ж і в психічній структурі генія-пророка радість займає центральне місце. Підкреслимо це тим більше, що Шевченко, як і Сковорода, сягає до джерел радості при всьому своєму усвідомленні трагічності буття. Мав рацію Фрідріх Гельдерлін, коли в одній епіграмі писав, що радість промовляє до нього кризь смуток і жалобу, бо вона найглибша тоді, коли осягає смуток і переборює його.

Правдива радість єднає людей. Сковорода збагнув, що людина, досягнувши найвищого шабля самопізнання, повертається обличчям до людини. Тоді досягає й шасти. Природа-бо справжнього шасти, на думку мислителя, така, що, «дбовуши його, людина хоче мати якнайбільше співричетних у ньому»³⁸. Ми сказали б сьогодні, що душа цієї людини відкрита для людей і світу.

Друге народження несе з собою ще й почуття влячності. Ковалинський згадує, що Сковорода любив виходити вранці в поле, щоб складати хвалу «разом з усією природою» Вічному Джерелу Буття. Мудрець писав своєму другові, що він «учиться влячності»³⁹.

Оповідання Ковалинського про містичні переживання Сковороди в 1770 р. з'ясовують виразно злам його в релігійній діячності. Ми вже назвали його думку, що Сковорода до того часу почував себе рабом перед лицем Бога, а після зла-

му прийняв Бога в серці, пізнав його в любові. Натомість важко встановити, чи і який моральний злам пережив мислитель. Його думка, що в кожній людині борються з собою добрий геній і демон, дозволяє нам зробити висновок, що він має на увазі і себе самого. Але ніхто не засвідчив боротьби в ньому — чи в 1770 р., чи іншим разом — із внутрішнім демоном. Його біографи не можуть сказати про це що небудь. Вони вважають його за гармонійну людину від початку й до кінця і не припускають навіть, що в ньому відбувалася якась різка криза.

Тільки поетові підказала його інтуїція, що мислителем довелося боротися з дестармонійними потугами в його нутрі. Перед поетом постає мудрець, що молиться в глибокій скорботі:

*Мої гріхи препекельні да ж палили очі мої роками,
Серце висохло озгорсточе, мов адамант-камінь...*

*Ти, що в горах розверг джерела, гримучі проходи,
Ти, що на горній верх заткав у буйнощій воді.*

*Дай мені вод цих у душу,
Хай я цю муку розрушу,
Туди розрушу —
Сліз в тебе прошу,
Втіш мене, отче!*

*В Тебе сліз благаю слізно, щоб вимити душу від лиха*⁴⁰.

Поет збагнув, що пошуки правди й душевного миру мусли виростати з душевної муки, внутрішнього розроду, і великого прагнення гармонії. Але мислитель був переконаний, що «внутрішня людина» не приходить на світ як щось готове, що її треба виборювати в собі й перетворити себе.

Важливо підкреслити, що Скворода поєднує в самопізнанні інтелектуальний акт із вольовим творчим зусиллям. В імперативі «пізнай себе» прихований другий імператив: стань собою, видобудь із себе свою духовну суть, здійсни своє призначення! Самопізнання ставить тут перед собою мету: утворити духовну особистість.

Такий же сенс мала ідея самопізнання у Сократа й Платона, які розуміли самопізнання як актуалізацію потенційних глибинних шарів нашого духовного еста, що має на меті перетворення людини й наближення до божества.

Передові мислителі нашого віку розвивають далі ідею самотворення.

У Ясперса, напр., читаємо: «Пізнай себе — це не є вимога спізнати в дзеркалі, чим я є, але вимога сподіятися, щоб я став тим, чим я є [по суті — Д. К.]. Я знаю: я є тим, чим я

стаю»⁴¹. Марсель розуміє самопізнання як заклик бути вірним собі, заклик із наших глибин стати тим, чим ми назвемо нас. «Я пізнаю себе, перевершуючи мов дане Я»⁴². На думку Лавеля, самопізнання — це сила «творити себе», при чому він визначає душу як самотворення⁴³.

Роман Інгарден твердить, що філософів випередив поет Р. М. Рільке, який найчіткіше, може, добачив творче значення всіх людських діянь⁴⁴.

Скворода розумів творчу вагу самопізнання в духовно-му розвитку людини, і тому незрозуміло залишалася для нього наявність злої волі в людині, яка відвертається від джерел самопізнання або, як сказав би Лавель, перебуває на поверхні речей, задовольняючись зовнішнім буттям. Не зрозуміти самого себе, тобто своєї духовної суті. — це, на думку Сквороди, все одно, що «втратити себе самого». Так утрачають себе «злі люди».

Наведемо з діалогу «Наркіс» уривок розмови, яку веде Друг (тобто сам Скворода) з Клеопою на цю тему:

«Клеопо: Чи кожний має бути справжньою людиною? І яка різниця між людиною доброю і злою?»

Друг: Правда, важко висвітлити, чому злі люди серце своє, тобто самих себе втратили...

Клеопо: Ти сказав, що серце, думки і душа — то все одне. Як же вони втратили себе?»

Друг: Чого не можемо збагнути, того не досліджуємо... Людина — це маленький світик, і пізнати його так само важко, як важко знайти у весвітній машині її початок»⁴⁵.

Хоча внутрішній світ людини-мікрокосму і всесвіт-макрокосм приховують у собі незабгненні таємниці, проте мислитель стверджує, що їх сутність — одна, і що шляхи їх пізнання збігаються чи, точніше кажучи, мають спільну вихідну точку.

Метафізичний аспект

Тією спільною вихідною точкою є самопізнання в метафізичному аспекті, яке веде від розкриття духовних глибин людини до трансцендентних глибин буття, або від мікрокосму до макрокосму. А веде воно тому, що структура мікрокосму й структура макрокосму виявляють єдність.

Скворода, за свідченням Ковалінського, твердив: «Я вірю і знаю, що все те, що існує у великому світі, існує і в малім, і що можливе в малому світі, те можливе і в великому, і зв'язку з їх взаємного співвідповідністю та єдністю духу, який усе сповнює»⁴⁶. Мікрокосм і макрокосм мають спільну двійсту сутність: матеріальну й духовну, зовнішню й внутрішню, тілну й вічну. «Двоє в одному й одно в двох — неподільно, але без злиття»⁴⁷. «Небо, земля, море й усе, що

їх сповноє, ...вся ця різноманітна плоть, вся ця безмірна безліч явищ стікаються в людині»⁴⁸.

Цим виправдується вихід від людини, коли йдеться про пізнання буття.

«Якщо хочемо виміряти небо, землю й моря, то мусимо насамперед виміряти себе самих, за словами [апостола] Павла, своєю власною мірою. Коли ж у собі своєї міри не знайдемо, то чим можемо міряти? ...Хто може пізнати план у земних і небесних просторових матеріалах, що приторнулися до своєї вічної симетрії, якщо не зміг насамперед добачити його в марній плоті своєї?»⁴⁹.

Погляд на єдність мікрокосму й макрокосму сягає глибокої давнини, але, зрештою, з ним зустрічаємося й на вершинах філософії в пізнішу добу. Напр., у Шеллінга, який, пригадавши стародавнє твердження, що «людина є світом у малому», стверджує й сам, що «події в людському житті від основ до найвищих звершень мусять згоджуватися з подіями загального життя. Певне те, що хто зміг би написати історію свого життя від самої основи, той схопив би тим самим в основному історію всесвіту»⁵⁰.

Думки Сквороди розвиваються саме до лінії твердження, що структурні властивості душі роблять її здатною відкривати структурні властивості всього буття.

Від самопізнання веде шлях і до богопізнання — найвищого досягнення людського духу.

«Людина повинна насамперед «вникнути у свій внутрішній світ, а згодом добратися до видіння Божого». «Хочеш збагнути правду? Пізнай Царство Боже. Хочеш збагнути Царство? Пізнай себе самого». «Знай, що довіку не пізнаєш нічого божественного, поки насамперед не пізнаєш самого себе»⁵¹. «Від самопізнання входить у душу світло видіння Божого»⁵².

Людина, як кажуть, має в собі метафізичне вогнище. Так міг би сказати й Скворода. Він уважає за владисте задання філософа вийти поза видиме й тілне, щоб досягнути метафізичних глибин буття. Жалюгідним називає він становище людини, яка бачить тільки тілне без вічності, бачить явне, а не прозирає в таємне, дарма що наше єство спирається на вічне й таємне як на свою «тверду основу»⁵³.

Несите прагнення вічності й вічної правди притаманне людському духові. Хто хоче заспокоїти бажання правди, поминаючи вічність, «той сподівається жменню піску закидати безодню океану, а краплиною прохолодити вогненне царство». Така людина замикає свою душу, як орла, в тісній печері, не розуміючи, що дух у людині є бездонний, ширший від усіх вод і небес, і його не наситиш довіку тим, чим ширший цей нас зачаровує»⁵⁴.

Мислитель закликає, щоб не гасити в собі пориву вгору:

«Полинь понад стихії, перелети всю повітряну безодню, вилети з усієї тілі на непорушну твердін вічності»⁵⁵.

А втім, душа людська така по своєї суті, що вона не може задовольнитися тілним. Хоч би ти весь світ здобув, проте «серце несказаним зтітанням кричить усередині, що ще чогось йому бракує, і так, як дивна й неприродна справа у хворого, не може заспокоїтися». Цей «таємний крик серця» вказує на те, що не можна досягти мудрості, не пізнавши Божого Єства»⁵⁶.

Але духовне є «центром» буття. Досягнути його — значить стати «вище над усіма стихіями, вище від самого нашого сонця»⁵⁷, дійти до пражерела, до «безпочаткового початку»⁵⁸.

Саме тому, що єство людини духовне, людина, пізнавши себе, може пізнати Бога. Скворода стверджує тотожність «справжньої людини» і Бога»⁵⁹. Серце, чи душа (їх філософ ототожнює) є «коренем, насінням і зерном» у людині так, як Бог є ніби зерном, в якому «закритий увесь світ із своїми творіннями»⁶⁰.

Бог є вічність. Збагнути ж вічність може тільки той, хто «насамперед прозирне в приховану в тілі своїй вічність і вигорне ніби іскру з попелу свого». Іскра ця — то «мислена зніцця», яка «прозирає в вічність світів»⁶¹. Вона є джерелом почуття єдності «справжньої людини» з Божественною Силою. У тому почутті людина черпає силу, якою перемагас двоїстість буття.

Такий шлях показує Скворода від людини до Бога. Вихід від самопізнання до богопізнання можна назвати висхідною лінією пізнання.

Але філософ знає й шлях від пізнання Бога до пізнання людини. Це низхідна лінія пізнання.

Пригадується біблійна драбина Якова, по якій виходять на небо і сходять на землю.

«Коли ти, — каже мислитель, — новим та правдивим оком добачив Бога, тоді ти побачив у ньому вже все, як у джерелі, як у дзеркалі». «Час, життя й усе інше в Бозі миститься. Хто може розуміти будь-що з видимих і невидимих істот, не розуміючи того, хто є всьому головою й основою? ...Отже, якщо хочеш будь-що пізнати та зрозуміти, мусиш передусім зійти на гору пізнання Бога»⁶².

Мусимо, однак, підкреслити важливий діалектичний момент: Скворода усвідомив, що висхідна й низхідна лінії пізнання сходяться. Доводить це таке його твердження: «Пізнання Бога і самопізнання — нерозлучні»⁶³. Те і те пізнання є світлом, що прозирає водночас душу. «Хто вгледів у собі, всередині, головну точку машини — Царство Боже, той пізнав себе, бо знайшов у мертвм живе, у темряві — світло»⁶⁴. «Знайти Господа — це побачити початки всього; побачити ж початки — це знайти самого себе в собі»⁶⁵. «Труд один — пізнати себе, збагнути суть людини, і збагнути Бога»⁶⁶.

Отже, пізнати себе і пізнати Бога — це єдиний акт, бо пізнати свою духовну сутність — це значить пізнати себе в Бозі.

Ця думка жива! Вона збігається з думкою філософа нашого віку Макса Шелера, у якого знаходимо ось яке ви словення: «Свідомість світу, самосвідомість і свідомість Бога становлять нерозривну структуру єдності»⁶⁷.

На такі ж живучі ідеї, які відлинують у пошуках мислителів і нашої доби, натрапляємо на багатьох сторінках творів Сковороди. Вони притямарені мертвотною літературною мовою XVIII століття, але в перекладі на сьогочасну українську літературну мову вони промовляли б до читача так само силно, як промовляють своїм класичним стилем листи мислителя, писані по-латині.

Ми висловились: «відлинують у пошуках мислителів», бо пам'ятаємо, що твори Сковороди відбивають у собі безперервні пошуки мислителя-мандрівника. Справжній мислитель шукає і справжня філософічна творчість полягає не стільки в створенні замкнутої системи, як у шуканні її показуванні дороги. Сковорода шукав правди, бо тільки правдою міг жити. Своім мандрівним життям і своїми пошуками він нагадує того пустинника, про якого розказує в діалозі «Ікона Алківіадська».

Пустинник жив у глибокій самотині. Щодня на схід сонця виходив він у просторий сад, де лігала диво-пташина. Вона навмисно сідала близько, ніби заховаючи спіймати її. І пустинник намагався її зловити. Тисячу разів здавалося йому, що вона вже в його руках, але все дарма. Одного разу пташка промовила до нього: «Не сумуй, друже мій, що не можеш мене спіймати. Ти будеш увесь вік ловити мене, щоб ніколи не спіймати, а тільки граючись проводити час»⁶⁸.

Сковорода був свідомий того, що істину треба все наново відкривати і що мудрець ніколи не закінчує шукання. Він був «вседушним шукачем правди», як окреслив Ковалінський, тобто невтомним ентузіастом, що вкладав усю душу в свої пошуки.

1 *Сверстюк Е.* Собор у риштованні. — В-во «Смолоскип», 1970. — С. 19 і 96.
2 *Сковорода Г.* Алфавит, або Буквар світу. — Твори. В 2-х т. — К., 1961. Т. I. — С. 328.
3 *Сковорода Г.* Розмова п'яти подорожніх. — Тв. I, 223.
4 Алфавит... — Тв. I, 326 і 327.
5 Там само. — Тв. I, 358.
6 Лист до Василя Макс. — Тв. II, 423.
7 Алфавит. — Тв. I, 328.
8 Там само. — 327.
9 Лист до Василя Макс. — Тв. II, 423.
10 Алфавит. — Тв. I, 327.
11 Там само. — 324, 348.
12 *Шевчук В.* Предтеча. — К., 1972. — С. 201. Перше видання — «Гр. Сковорода». — К., 1969.

13 Алфавит. — Тв. I, 337, 339.
14 Там само. — 350.
15 Там само. — 340.
16 Там само. — 322, 324, 350.
17 Брань арх. Михаїла з Сатаною. — Тв. I, 439.
18 Жона Лотова. — Тв. I, 417. Наркис. — Тв. I, 57, 70—71.
19 Кільце. — Тв. I, 259.
20 Жона Лотова. — Тв. I, 417; *пор.*: Брань арх. Мих. — Тв. I, 439.
21 Асхань. — Тв. I, 152; Наркис. — Тв. I, 35.
22 *Ковалінський М.* Життя Гр. Сковороди. — Тв. II, 518.
23 Там само. — 519.
24 Там само. — 518.
25 Кільце. — Тв. I, 249; *пор.*: Наркис. — Тв. I, 55. В. Джеймс уважає просвітлення за суттєву ознаку містичних станів — *duß*: V. James. The Varieties of Religious Experience (Lect. XI—XII — Mysticism).
26 Наркис. — 70.
27 Жона Лотова. — Тв. I, 420.
28 *Ковалінський М.* Життя Сковороди. — Тв. II, 527.
29 Платон. Лист VII, 347 Ц. Д.
30 Тв. II, 438.
31 Лист до М. Ковалінського. — Тв. II, 246.
32 *Ковалінський М.* Життя Сковороди. — Тв. II, 516.
33 Лист до М. Ковалінського. — Тв. II, 293, 294.
34 Змагання біса з Варсавою. — Тв. I, 474.
35 Асхань. — Тв. I, 139.
36 Розмова п'яти подорожніх. — Тв. I, 226.
37 *Scheler M.* Vom Verrat der Freude. — Ges. Werke VI, Francke Verlag, Bern.
38 Диалог про старовинний світ. — Тв. I, 199.
39 Життя Гр. Сковороди. — Тв. II, 522.
40 *Дроч Ів.* До джерел («Молитва сліг Г. С. Сковороди»). — К., 1972. — С. 143.
41 *Jaspers K.* Philosophie. — II, 37, 40. — Springer-Verlag, 1936.
42 *Marcel G.* Le Mystere de l'Etre. — I, 158, 61. — Paris.
43 *Lavelle L.* De l'Amé Humaine. — 66, 109. — Paris, 1951.
44 *Ingarden R.* Spor o istnienie swiata. — II, 762. — Krakow, 1948.
45 Тв. I, 49—50.
46 Життя Гр. Сковороди. — Тв. II, 526.
47 Бесіда, звана Двоє. — Тв. I, 175.
48 Асхань. — Тв. I, 115.
49 Наркис. — Тв. I, 41—42.
50 *Schelling.* Die Weltalter (I Buch: Die Vergangenheit, 2-й уст.).
51 Асхань. — Тв. I, 93, 107, 123.
52 Алфавит. — Тв. I, 318.
53 Наркис. — Тв. I, 69.
54 Алфавит. — Тв. I, 362. — *Пор.*: Сад бож. пісень, п. 11.
55 Жона Лот. — Тв. I, 427.
56 Алфавит. — Тв. I, 335, 334.
57 Бесіда, зв. Двоє. — Тв. I, 175, 176.
58 Розмова п'яти подор. — Тв. I, 239.
59 Наркис. — Тв. I, 47; Асхань. — Тв. I, 111.
60 Розмова п'яти подор. — Тв. I, 214.
61 Потоп Змін. — Тв. I, 536.
62 Наркис. — Тв. I, 52, 63.
63 Кільце. — Тв. I, 267.
64 Алфавит. — Тв. I, 319.
65 Асхань. — Тв. I, 104.
66 Наркис. — Тв. I, 47.
67 *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. S. 89. Francke Verlag, Bern-Muenchen, 1969.
68 Тв. I, 378.

Чи задовільний моральний і філософський світогляд автора, який підлягає, звичайно, дальший ґрунтовній розробці, покаже час. В усякому разі, автор постійно керується виключно прагненням віднайти істину, не беручи до уваги думки і тенденції різних суспільних партій і груп.

Слід також зауважити, що, даючи визначення цій статті у заголовку терміном "філософська побудова", автор свідомо намагався передати цим визначенням "творчий" характер мислення філософа та участі в ньому особливого "суб'єктивного" методу вивчення дійсності. Ще недавно, захоплені успіхами наукового дослідження і негативними результатами філософії нашого століття, представники інтелігенції зневажали, в ім'я точного дослідного знання, всяку філософську роботу думки. В наш час передсуд цей починає слабнути. Але й тепер ще є багато людей, надто серед спеціалістів точного знання, котрі до філософського мислення ставляться зневажливо, обзиваючи всяку філософію "діалектикою", хоч вони звично і не знають, що таке діалектика. [...]

На негайне відновлення довіри суспільства до філософських побудов, звичайно, розраховувати неможливо. Але впадати у відчай теж не варто. Філософські ідеї, як краплини, повільно точать каміння суспільних передсудів. Філософу потрібно озброїтися терпінням, якщо він вірить в істинність своїх основоположень.

ВАЖЛИВІСТЬ ПИТАННЯ І СЕНС ФІЛОСОФСЬКОГО ЙОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Серед неосяжної безлічі питань знання, що захоплюють і хвилюють людські уми, відтоді як у них пробудилася вища допитливість, навряд чи можна вказати на інше, настільки ж важливе і велике питання, як те, яким ми займемося в цій статті.

Історія людської думки і життя вчить нас, що ствердження або заперечення *існування душі в людині* завжди накладало відбиток на весь світогляд людства, на весь склад його ідей, почуттів, устремлень та дій. І це зрозуміло: визнання духовного начала в основі власного буття давало людині можливість логічно виправдати існування *вищого* духовного начала, тобто особистісного Божественного розуму у всесвіті, а водночас настільки ж логічне справдження знаходили собі ідеї розумності і загальної доцільності всього, що існує і відбувається в світі, — переконаність у дійсному значенні ідей добра і зла, морального та аморального, — віра в прекрасне, в ідеали справедливості і вищого духовного вдосконалення. Але тільки-но, навпаки, пи-

тання про існування душі вирішувалося *негативно*, весь світ ідеальних понять людської свідомості перетворювався в одну суцільну гру уяви, в світ лізюїз і пустих виголою поетів та філософів, захопчених "боязливим марновірством юрби". Якщо немає душі в людині, то *звідки* взяти душу і розум для всесвіту, а якщо у всесвіті немає вищого розуму, то не може бути в її існуванні і розвитку вищих розумних цілей і внутрішнього морального смислу; якщо ж немає цілей у житті всесвіту, якщо все, що відбувається, є гра сліпої необхідності і продукт примхливого зіткнення випадковостей, то нізвідки набути критерії для моральної діяльності людини. Ідеї добра і зла, морального та аморального у сфері життя людини виявилися б такими ж вигадками догідливої фантазії моралістів, як ідеї Бога і доцільності у всесвіті: не може бути добра в житті людини, якщо немає його в житті всесвіту. І якщо все-таки визнати, що "гарячкові" марення людства про ідеали і поривання його до вищої, кращої й більш свідомої долі являють свого роду миминучість і невідворотні, то що може дати усвідомлення цієї основної суперечності ідеальних нахилів людської природи з брудною і вульгарною, *за самою суттю своєю*, дійсністю, як не філософію *песимізму, відчаю* — модну філософію нашого часу, яка пропонує як вихід для хворої думки всього зневіреного людства занурення в абсолютне Ніщо, в Нірвану.

Такі логічно миминучі наслідки двоякого вирішення питання про існування душі в людині, і тепер має бути ясно для кожного, що це питання не тільки пустої вченої допитливості: це — проблема, що торкається найдорожчих, найсвятіших і найближчих для людського серця "інтересів життя".

Від нього людська думка неминуче і підіймається до вищих питань про природу та закони буття всесвіту, так само від нього ж і спускається до розв'язання найдрібніших, але все-таки важливих "питаннячок" повсякденного життя. Ми сміливо назвемо його *центральною* питанням знання, пов'язаним безконечно різноманітними і часто невловними нитками з усіма іншими питаннями думки, яким воно й надає ту чи іншу міру життєвості.

Без сумніву, досить бажано, щоб розв'язання такого важливого питання було якомога ширше і якомога глибоке, щоб воно відповідало і потребам холодної й невבלанної у своїй логічній суворості *думки*, і запитам гарячого і впертого у своїх ідеальних домаганнях *серця людини*. Але чи так розв'язувалося це питання насправді?

Людина, на жаль, схильна до помилкового погляду, що те, що вона особисто знає, збігається в суттєвих і головних рисах з усім тим, що загалом набуто знанням. Але оскільки насправді значна більшість людей не має поняття про багато що, вже здобуте у сфері мислення великими умами всіх віків, то не дивно, що маса людська у своїх поглядах на речі завжди була схильна до однобічностей і крайніх захоплень.

Здавалася б, сама та думка, що всі крайні переконання завжди існували одночасно або швидко змінювали одне одного, а відтак знову поверталися, мала б змусити нас принустити, що істина полягає в примиренні та поєднанні протилежних ідей, з яких кожна є сама по собі тільки певною частиною її.

Але насправді досвід історії пропадав марно для людства, і воно й досі шукає істину неодмінно праворуч або ліворуч. Прямий шлях, який, певне, має бути визнаний найкоротшою відстанню до вської мети, здається більшості людей завжди найпідозрілішим і найнебезпечнішим. Цим прямим шляхом йшли, безумовно, геніальні мислителі давнього і нового часу, але за ними прямувало небагато зі звичайних смертних, — і слід до прямої дороги, ними відкритий, скоро знову замітався неблаганим часом.

Всі ці міркування особливо прикладаються до питання "про природу душі", яке нас цікавить.

Не можна сказати, щоб це питання ніким не ставилося з належним розмахом і не розв'язувалося саме в дусі згаданого вище примирення вимог думки і вищих ідеальних прагнень людської природи. Навпаки, в усі майже віки можна вказати на мислителів (Платон, Арістотель, Декарт, Спіноза, Лейбніц, Кант та ін.), які обговорювали питання про душу так різнобічно, що й сьогодні їхні дослідження могли б вважатися повчальними. Але цих мислителів суспільство не бажало слухати і розуміти, і швидко їх глибокі вчення забувалися... Юрба людська охочіше йшла за тими другорядними умами, які пропонували їй крайні розв'язання проблеми (містичні і матеріалістичні), і думка людська й понині захоплюється вченнями найбільш поверховими і найвісними.

У нас у Росії, при порівняно низькому рівні розумової і моральної культури і при надзвичайній вразливості, власних молодому народом, суспільство особливо схильне кидатися із однієї крайності в іншу і взаємна нетерпимість однобічно мислячих груп досягає таких розмірів, які майже невідомі іншим європейським суспільствам. Втім, у кожному епоху панує і домінує один напрямок, поки знову

не здолає протилежний, — і горе тому, хто піде проти панівної течії, навіть як миротворець...

Питання про душу мало в нас, звичайно, долю всіх питань, якими займалася суспільна думка. Всі ми добре пам'ятаємо, як у 1860-х і на початку 1870-х років значна частина нашого суспільства, особливо молодь, захоплювалася крайніми матеріалістичними поглядами, які проповідувалися *Молеуштом* у його "Колобігу життя", *Карлом Фогтом* — у "Фізіологічних листах", *Бюхнером* — у творі "Сила і матерія", який відіграв роль своєрідного катехізису нового напрямку, нарешті, *Геккелем*, що прагнув у своїх численних біологічних творах здійснити синтез німецької матеріалістичної доктрини з вченням *Дарвіна*. Всім також ще пам'ятається, звичайно, в якій моді було у нас фогтівське порівняння думки (як виділення мозку) з жовчю (як виділення печінки) і які різноманітні застосування знаходив у нас матеріалізм не тільки в літературі, але і в житті, починаючи від напрямків літературної критики в оцінці творів геніальних поетів і закінчуючи грубим поклонінням юрби золотому тельцю.

Симпатії суспільства одначе нестійкі. Останнім часом матеріалізм як напрямком теоретичної думки значно послабшав. Тепер суспільство починає шораз більше й більше захоплюватися зовсім протилежними вченнями та ідеями — містичними ідеями Достоєвського і Толстого, а з другого боку — спиритизмом, відгадуванням думок на відстані, дослідями "матеріалізації" (!) душі і всілякими іншими вигадками зайждих іноземних гостей...

Звичайно, не можна не радіти, що попередній матеріалістичний напрямок умів, який супроводжувався дуже часто брутальним запереченням вищих ідеалів, будь-яких моральних принципів та естетичних начал, минувся. Але не можна все ж такі не дивитися з острахом і на майбутнє, бо нинішні спиритичні захоплення обіцяють, можливо, розвиток згодом інших загроз, не менш серйозних, ніж сам матеріалізм. [...]

Але що ж спроможна філософія протиставити матеріалізму і чудернацьким спиритичним фантазіям, які є абсолютно рівноправними виплодами давно віджилого і похованого ще Юомом і Кантом "догматизму", тобто того напрямку знання, що буде різні теорії, не перевірюючи самих основ пізнавальних можливостей людини. Чи можуть вирвати нас з обіймів цього догматизму новітні філософські побудови Заходу?

ЧИ МОЖНА ЗНАЙТИ НАЛЕЖНУ ПОСТАНОВКУ ПИТАННЯ В СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ СИСТЕМАХ ЗАХОДУ?

Три головні світогляди, які належать трьом визначним представникам найкультурніших європейських країн Франції, Німеччини та Англії — системи Ог. Конта, Шопенгауера і Г. Спенсера по черзі панували в останні десятиліття і на Заході, і в нас, не утискаючи, втім, ніскільки парельного владарювання над умами матеріалізму, з яким вони мали багато спільного і який саме в них знаходив собі немовби вищу санкцію та виправдання. З цих систем найдавніша за часом виникнення (в 10-х рр. XIX ст.) — система Шопенгауера; не випадково, однак, час панування її настав порівняно так пізно (у нас тільки в 1870-х роках, на Заході дещо раніше), вже після зменшення впливу Ог. Конта. Справа в тому, що сильне матеріалістичне забарвлення цієї системи робило її надто неприйнятною для ідеалістично налаштованого європейського суспільства 1830-х і 1840-х років¹. Йї потрібно було пережити відродження в системі Гартмана в епоху поширення в суспільстві позитивізму і матеріалістичних ідей, щоб перемогти своїх порівняно слабких суперників — філософські системи Шеллінга і Гегеля. І ось чому, всупереч хронологічному порядку, і на Заході, і в нас панує над умами спочатку Конта, потім Шопенгауер і, нарешті, Спенсер, філософія якого має спадкоємний зв'язок із системою Конта.

Запитуємо тепер, чи можуть ці три найзначніші філософські світогляди Заходу дати опертя проти вищезазначених крайніх уможлядіть?

Але якщо вони самі суть найближчі родичі одного з них і якщо не просто його дітища, то — брати і сестри?

[...] Розглянуті нами новітні філософські системи Заходу навряд чи можуть допомогти нам виконати завдання філософського примирення контрастів і подолання крайнощів сучасного уможляді. Всі ці системи, врешті-решт, мають однорідну *заперечувальну* підкладку, причому, за національними нахилами розуму і темпераменту їхніх засновників, являють на ціл загальній канві різноманітні за зором ідейні гаптування. Чистий *materialism* не знає цих примхливих гаптувань; він дає канву *au naturel* і пропонує кожному гаптувати по ній, що йому заманеться, бо відверто визнає "закон відносності", який впливає з матеріалістичного світогляду. Тому чистий матеріалізм незрівнянно послідовніший від усіх цих прикритих фіговим листком матеріалістичних "філософій", і шукає спасіння від ма-

теріалізму та інших крайнощів у цих фарисейських "Господи, Господи! Чи не від імені Твого ми пророкували", наврад чи нам, росіянам, годилося б.

Всі вищезгадані доктрини заперечують абсолютний розум всесвіту, тобто Бога, абсолютну істину, благо і красу, як принципи внутрішньої будови всесвіту, і тим самим руйнують сенс усіх ідеальних потягів людської природи. А справжній філософ, звичайно, не може заспокоїтися, поки не справдить законності цих вічно живих пружин людської діяльності, без яких вона втратила б усяке розумне значення. Філософ завжди буде прагнути віднайти *метод* виправдання згаданих ідей, вивести на світ *свідомості* її підсвідомі інстинктивні процеси, за допомогою яких ці ідеї вічно знову, з фатальною неминучістю відтворювалися ідеально настроєним і морально неушкодженим розумом і почуттям мільйонів людей, після того як десятки раз помилковість і неспроможність цих ідей вважалися доведеними. Будь-яка *фатальна неминучість* для глибокого розуму є ознака якогось початка, незалежного від примхи і фантазії людини. Кожний *факт* для мислителя має однакове значення, до якої б галузі він не належав. Промовисті факти моральної самосвідомості людей, природно, складають закон життя людства, а закон життя людського не може не бути частковим проявом закону життя всесвіту. Чи обов'язково для *філософа*, що Юми і Канти *думали, що довели* суть людську суб'єктивність усіх ідей морального кола? Говорять, що цей висновок є продукт критичної філософії. Але що таке критична філософія? Раз назавжди завершений і затверджений на всі віки "символ віри" чи вічно жива галузь досліджень людської думки, що постійно розвивається? Для філософа самого лиш послання на авторитет, хай би там Локка, Юма і Канта, замало. Юм і Кант були людьми і могли помилятися не менше за Декарта, Лейбніца і Вольфа. Філософ має вічно перевіряти знову всі висновки критичної філософії, яка розвивається, — на те вона й *критична* філософія. Догматично ставитися до її висновків непросто і наївно: критична філософія має перш за все критично поставитися *до самої себе*. А проте саме із *заперечувальних* висновків Канта останнім часом на Заході склали катехізис і символ віри, за яким провалять свій культ науки не тільки всі вчені спеціалісти (самі іноді того не відаючи), але майже і всі філософи (особливо поза Німеччиною).

Таким чином, західна філософія ухилилась від кращих традицій свого минулого, вона постаріла і, якщо дозволено так висловитися, осліпла на одне око. Тим часом саме філософія і мусить бути зрячою... Ми не хочемо сказати цим, звичайно, щоб на Заході уже зникла можливість кра-

ших, більш широких побудов думки. Можливо, там і з'являється новий Кант, який знімає катаракту з очей уже всіх західноєвропейських націй, узятих разом. Адже саме на Заході, і порівняно недавно ще, з'явилася така глибоко обдурмана і світла за задумом книга, як "Історія матеріалізму" Ланте, цього такого вченого і водночас такого художнього письменника.

ІСТОРИЧНИЙ НАРИС ВЧЕННЯ ПРО ДУШУ

З історії думки людської, наскільки вона відкривається нам історією *філософії*, що свідомо займалася розв'язанням питання про душу, ми дізнаємось про існування в усі часи *чотирьох* головних поглядів на природу духу, у співвідношенні з природою іншого начала — матерії, яку завжди протиставлювано йому свідомо чи інстинктивно.

Згідно з однією теорією, реально існує тільки *матерія* — духу немає: це тільки назва для однієї з властивостей матерії, що розвивається. Дух — це все одно, що квітка або плід, які виростають з часом на дереві речовини. Така доктрина *матеріалізму*.

Згідно з другою теорією, існує тільки *дух*, а матерія є лиш уявлення, одна з ідей духу: насправді її не існує. Матерія — це тільки витвір творчої думки духу, що має потребу втілити в конкретний образ мислиму ним протилежність свого власного буття. Така доктрина чистого *спіритуалізму* (spiritus — дух) або *ідеалізму*, тому що для цього вчення реально існують тільки *ідеї духу*.

Згідно з третім поглядом, *дух* і матерія однаково реальні начала, абсолютно *протилежні* одне одному за своєю природою і не мають між собою нічого спільного ні у властивостях, ні в законах своєї дії. Таке вчення назване було *дуалізмом* (вчення про двоїстість усього суцього), а іноді означається й назвою *спіритуалізм*, бо для попередньої доктрини більше пасує термін «ідеалізм», та й до того ж з причин, які ми розглянемо нижче, матеріалізму частіше протиставляється вчення про подвійність матерії і духу, ніж вчення про реальне існування одного тільки духу.

Четверте вчення визнає також дійсне існування матерії і духу, але не як двох абсолютно протилежних і самостійних начал, а як "двох сторін або протилежних полюсів" одного й того самого вишого буття — двох якостей, або атрибутів однієї вищої субстанції. Ця доктрина називала себе часто *монізмом*, або, за характером відповідного вчення про всесвіт, *пантеїзмом*, оскільки внаслідок визнання кінцевої єдності духу і матерії вся природа уявлялася нею наповненою і одухотвореною духом, Богом.

Звичайно, кожна з цих доктрин мала різноманітні про-

яви і зазнавала видозмін, що створювало немало перехідних форм між цими контрастами. Особливо значними були видозміни пантеїзму, який хитався між *матеріалістичним* ототожненням духу зі сліпою і, по суті, несвідомою фізичною силою (наприклад, дух як несвідомою воля у Шопенгауера або як несвідоме уявлення і воля в Гартмана) і *спіритуалістичним* визнанням його зверхності в природі і над іншим началом — матерією. Інакше кажучи, те загальне начало, з якого виводилися матерія і дух пантеїстами, визнавалось то більш матеріальним і тому нерозумним, то більш духовним і розумним. Небагатьом філософам-пантеїстам вдавалось зберегти належну *гармонію* у виведенні протилежності духовного і матеріального начала із вищої *основної* субстанції і тільки ці філософи можуть бути визнані справжніми пантеїстами, хоча однак і між ними було дві *фракції*: для *одних* вища основна субстанція перетворювалася в мертвий за своєю крайньою абстрактністю абсолюту, а *інші* мислили цю вищу єдність матерії і духу як конкретну вищу єдність "живої індивідуальної організації", аналогічну з організацією живих істот на Землі і особливо людини. [...]

Для нас досить знати, що всі різноманітні погляди на природу душі розвивалися паралельно і спільно і поступалися [впливом] один одному переважно лише на якийсь час і *в тій чи іншій* з культурних країн Європи. Жодна з цих філософських доктрин не може бути визнана такою, що *безумовно переважає* в історії філософської думки Європи: монізм завжди врівноважувався дуалізмом, матеріалізм — спіритуалізмом. Уже саме лиш це змушує думати, що істина має полягати в подоланні контрастів, у поєднанні протилежностей, у віднайденні єдності в двоїстості і двоїстості в єдності.

До розв'язання цього великого і важкого завдання завжди прагнули геніальні мислителі всіх віків — інстинктивно або свідомо, — і ще давні грецькі філософи Піфагор, Анаксимандр, Геракліт, Емпедокл виводили все, що існує, з протилежностей матеріальних або ідеальних⁴. Треба визнати, однак, що поки що ми бачимо прогрес не стільки в розв'язанні, скільки в способі постановки і в усвідомленні важливості вказаного завдання. Слушно також і те, що поки жоден з філософів не придумав простішого і наочнішого розв'язання питання про відношення єдності і двоїстості у всесвіті, ніж те, яке ми знаходимо у християнському вченні про втілення Бога-духа⁵. Тож недарма всі німецькі філософи, починаючи з Канта, прагнули поставити свої доктрини в якийсь зв'язок із цією великою ідеєю. [...]

Отже, одне з вічно живих завдань філософії полягає у примиренні протилежностей єдності і двоїстості, в перемозі над антиніоміями (суперечностями) людського розуму і дійсності. В застосуванні до спеціального питання про природу душі, воно має полягати, вочевидь, у примиренні монізму й дуалізму в поглядах на начала буття, з одного боку, і в подоланні розбіжностей матеріалізму та спіритуалізму — з другого.

Звичайно, це завдання може бути досягнуте тільки шляхом такого вчення, яке стоятиме вище і монізму, і дуалізму, коли домінуватиме і матеріалізм, і спіритуалізм, знищуючи саму можливість дальшої боротьби і відокремлення протилежних односторонніх поглядів, — шляхом перенесення питання на зовсім інший ґрунт. Чи можливе таке вчення? Чи не є воно недосяжним теоретичним ідеалом, порожньою і марною мрією філософів?

На це ми можемо відповісти тільки одне. Ми особисто твердо переконані в можливості філософськи побудувати таке вчення про дух на наукових засадах. Передати цю переконаність читачеві й буде нашим завданням надалі, що водночас має вийти програму майбутньої докладної розробки питання.

КРИТИЧНА ОЦІНКА РІЗНИХ ВЧЕНЬ ПРО ДУШУ І ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

[...] Очевидно... з розгляду наведених основних положень матеріалістів і спіритуалістів, що головні думки, які в них містяться, такі.

На думку спіритуалістів: 1) закони матерії і духу різні (матерія подільна — дух неподільний, матерія змінюється — дух незмінний), 2) матерія сама по собі інертна, безсила, безживна, — здатність дії, силу, життя дає їй дух, що одухотворює її та їй протилежний. На думку матеріалістів, навпаки: 1) закони матерії і духу тотожні, необхідні, 2) матерія невіддільна від сили і сила — від матерії і життя, і дух суві продукти розвитку цієї матеріальної сили.

Звівши таким чином до найпростіших формул основні положення спіритуалістів і матеріалістів, ми вже легко можемо бачити, що головний пункт розбіжності між ними є вчення про відношення сили і речовини. І ті, й інші визнають, що дух є сила, але останні вважають силу невід'ємною ознакою або навіть самою основою речовини, перші визнають її чимось протилежним матерії і зовсім різнорідною з нею. Саме ствердження однорідності чи різнорідності законів речовини і сили є, власне, тільки наслідок того чи другого погляду на відношення сили та речовини

і є досить умовною розбіжністю розуміння, оскільки можна припустити, що й за різнорідності цих начал всього, що існує, закони природи, які є не що інше, як *закони взаємодії* цих різнорідних начал, і за суттю своєю однорідні, односторонні і незмінні для всієї природи; що ж до "необхідності" їх, то, з одного боку, така необхідність може бути продуктом свободи волі Творця, з другого — відносна свобода духу нашого, можливо, також є лиш продукт дії цих необхідних законів, вільно витворених Вищим вільним духом, тобто сама є однією з форм необхідності⁶.

Отже, кореневим питанням в усіх суперечках є питання про *ствідовіщення сили і речовини*. А це питання зводиться до питання про те, *що є сила?*

У можливості передати ідею духу терміном «сила» ніхто не сумнівається; але багато хто визнає водночас за можливе передати й ідею матерії терміном «сила». А втім, якби і те, й друге виявилось б можливим, то й тоді суперечки спіритуалістів і матеріалістів ще не було б розв'язано, оскільки, може бути, є *два роди сил*: сила-дух і сила-речовина, або сила духовна і сила матеріальна. Якщо є такі два роди сил, то спіритуалістичний дуалізм виявився б зовсім певним у визнанні подвійності начал. А якщо є тільки один рід сили, то виявився б правим матеріалізм, бо сила матеріальна, як конкретніше й безпосередніше дану людині, важче відкинути, ніж силу духовну — невидиму, недоступну почуттям.

Проте, аби розв'язати питання, чи є два роди сил чи один, потрібно все-таки насамперед здати собі звіт у тому, *що таке сила* і чи пізнається *наукою її сутність?*..

ЧИ ПІЗНАВАНА ДЛЯ НАУКИ СУТНІСТЬ СИЛИ?

[...] У сучасних наукових вченнях про силу є *три ідеї*, які мають для нашого наступного аналізу особливу важливість. Ці три ідеї можуть бути виражені коротко трьома термінами: *перетворення сил, єдність сил у природі, закон збереження сили або енергії*.

Дві перші ідеї мають ще, в наш час, характер більш або менш *вірогідних гіпотез*. Можливість перетворення одних сил в інші сама по собі не підлягає сумніву, але перетворення *всіх* сил — нижчих у вищі — науково не доведено, а є лише теоретичні узагальнення деяких часткових випадків, що мають, проте, значний ступінь вірогідності. Такою ж мірою може бути визнана доведеною і паралельна гіпотеза "єдності" всіх сил природи. Закон збереження енергії, навпаки, як свідчить сам термін "закон", шлком доведений щодо всіх сил, які піддавалися донині строгому науковому

дослідженню, тобто у крайньому разі — щодо всіх т. зв. фізичних сил.

Але всі ці три ідеї, що належать до галузі науки про силу, ще *ані найменшим чином* не розв'язують питання про *сутність сили*, оскільки вони стосуються тільки *взаємного відношення "сил"*, та аж ніяк не *природи "сил"*. Можна сказати навіть, що саме ці гіпотези і закони утруднюють розв'язання останнього питання і затемнюють ідею сили як *загальної основи* всіх часткових сил, які перетворюються одна в одну, і, по суті, єдиних і незнищених. Очевидно, саме гіпотеза перетворення сил змушує визнати несуттєвими для характеристики основної природи "сил" ті ознаки окремих сил, напр., сили світла, теплоти, магнетизму, електрики, які, в разі визнання "багатого" не залежних одна від одної сил, могли б бути розглянуті як істотні показники їхньої сутності. Взагалі: *що ж таке* змінюється, перетворюється і все-таки зберігається в усіх часткових формах або проявах *єдиної сили*? На це згадані узагальнення не дають жодної відповіді. [...]

ДВОЇСТА ОСНОВА РЕЧЕЙ І ВІДНОШЕННЯ ДВОХ НАЧАЛ

[...] Серед душевних станів наших чимало таких, які є виявом переваги матерії над свідомістю — пристрасті, афекти, чуттєві потяги, і хто не знає, як усі ці стани — продукт опору матерії, тобто нашого тіла — перешкоджають розвитку вільних, активних сил духу, вищому розвитку і вищим формам духовної діяльності в людині — мисленню, піднесенню почуттям та ідеальним прагненням. Навіть прислів'я і приказки закарбували цей антагонізм, і кожна людина усвідомлює їхню правдивість.

Усе питання в тому, чи можна виправдати цей контраст з погляду фізичних теорій. Гадаємо, що у вченнях природознавства можна знайти цілий ряд понять і поглядів, без яких жодне фізичне пояснення природи немислиме і які відзеркалюють різні сторони означеного контрасту.

Не говоритимемо про те, що навіть самі фізики часто визнають контраст *активних і пасивних сил* і поняттями *дії і протидії* передають їхній взаємостосунок. Звернемо увагу на конкретніше протиставлення — *сили притягання і сили відштовхування*. Звести одну до другої нікому не вдалося, та це й неможливо. Звичайно, т. зв. сили притягання і відштовхування є насправді не сили, а прояви сили. Але вже самі ці протилежні прояви вказують на реальну протилежність двох сил у природі, з яких одна є активною, творчою, друга — пасивною, руйнівною.

Є ще вчення в галузі фізики, надзвичайно важливе з нашого погляду, — це вчення про *інерцію*. Закон інерції йорджанського двояко: як закон *неперервного спокою*, якщо його не порушить сила, що викликає рух, і як закон *безперервного руху*, якщо його не зупинить опір. Якби ми мали одну активну силу у всесвіті, то всякий *рух* був би безперервним, вічним. Явище спокою не може бути поясненим при визнанні існування тільки активної сили. Воно є символ, або форма існування другої сили, яка і є джерелом опору силі руху, активній силі. Щоб рух перейшов у спокій, потрібен опір, а для цього має існувати начало, або джерело опору — друга сила, сила-матерія. Тож хай матерію буде визнано силою, але силою *пасивною*, джерелом спокою. З такої сили можна вивести без усякої остачі ідею протяжності і, можливо, саму ідею простору. Її ідея виправдає також значення поняття *фізичних сил* у природі, хоча фізичними виявляться зовсім не ті сили, які наука вважала такими, а інші, їм протилежні, — ті сили, які викликають не рух, а спокій, не явище теплоти — а явище охолодження, не явище притягання — а явище відштовхування, не явище життя — а явище смерті та руйнування. А ці ж бо явища однаково реальні! [...]

Підсумовуючи все висловлене, ми доходимо висновку, що виставлений нами критерій істинного знання дає нам можливість пізнати *через себе*, за допомогою *подвійного досвіду, зовнішнього і внутрішнього*, два начала речей — *силу-дух* і *матерію-силу*, які протилежні одна одній і постійно борються одна з одною. Процес розвитку сили-духу, тобто процес звільнення її, перехід з напруженого стану в діяльний, є процес підкорення їй матерії-сили, яка спонукається служити її цілям. І навпаки: процес торжества і перемоги матерії-сили, або сили опору, є водночас процес підкорення або закріпачення сили-духу, переходу її з діяльного стану в напружений.

Дуалізм нами відновлений — не знаємо, чи досить переконливо. В усюкому разі така переконливість — справа часу, якщо тільки ідея правильна.

Наш дуалізм є зовсім нова форма дуалізму, як показують самі поняття *матерії-сили* і *сили-духу*. Цей дуалізм є водночас *монодуалізм*, як можна зробити висновок із *загального поняття сили*, що об'єднує поняття духу і матерії. Можливо, в ідеї *чистої сили*, яка об'єднує начала спокою і руху, духу і речовини і всіх інших контрастів, даних у диференційованій дійсності, і криється розгалка ідеї загального начала, абсолюту Бога. Але своїм обмеженим розумом осягнути цю чисту силу ми неспроможні і *сутність реального буття її* для нас — *вічна таємниця*. Перед цією

таємницею, але **тільки перед нею**, усвідомлює своє *безсилля* та *обмеженість* і наш сильний розум, перед нею замовкає слово знання, перед нею упокорюються гордість і зарозумілість людини. Давні філософи-мистици (новоплатоніки) мали рацію, відмовляючись навіть *назвати* цю першооснову, бо наші слова суть символи наших ідей, а ідеї наші в даному разі сучо *заперечувальні*, що являють собою саме тільки заперечення самої нашої обмеженості. Ось де істинні межі знання — тільки перед лицем абсолюту, перед таємницею незбагненої природи Бога, а аж ніяк не перед законами буття конкретно даного, живого всесвіту, який весь є втіленням "обмеженого" і подобою нас самих, внаслідок чого і осягнення його законів та його сутності є тільки справою часу.

Але якщо так, то чому люди сумніваються в можливості осягнути моральні закони — закони "життя" живого всесвіту? Адже моральні закони суть закони природних відношень наших — один до одного і до світу. Якщо інші "світові" відношення для нас збагненні, то, очевидно, настільки ж збагненні і закони моральних відношень.

На основі вчення про силу-дух і про самостійний метод пізнання його природи через внутрішній досвід можна ґрунтувати і нову мораль або, правильніше, відновити добру стару мораль. Це становитиме завдання іншої нашої праці. Але вказати на загальні наслідки нашої дуалістичної доктрини і на нові запитання, що з неї випливають, ми вважаємо за потрібне, і цим завершимо наш аналіз.

ВИСНОВКИ

Увіямо собі таку картину. У всесвіті як *конкретно даною* факти є *дві сили* — сила-дух і матерія-сила. Ці дві сили борються і намагаються перемогти одна одну. Одна є джерело активності життя, свідомості, самосвідомості, ідеальності, друга — джерело пасивності, смерті, несвідомості, матеріальності. Перемога першої — звільнення її з пут другої — є основа свободи, прогресу, щастя, добра. Перемога другої є джерело рабства, регресу, нещастя, зла. Чи могла перша сила бути вічно в путах матерії? Звичайно, ні. Її *природний стан* є стан *повної свободи*. Вона, певне, довільно підкорилася, віддалася, поневолилася — для того, щоб перемогти другу силу, силу опору, рабства, спокою, тобто начала смерті, зла — бо, якщо природний стан її є стан свободи, то і рабство її може бути тільки продуктом "вільного вибору". Але якщо вона первісно вільна, то вона — найвище втілення свідомості, духовності, ідеальності, тобто найвище втілення розуму, добра, краси. Вона сказала собі, що вона переможе прогрілежу силу. І ось, віддав-

ши в повне рабство їй *одну частину свою*, а не всю себе, бо цього було б забагато, вона починає боротися. Вона перероблює матерію-силу, силу опору, пристосує її до себе і в цьому процесі пристосування звільняється. Ми визначили колись *прогрес* як "економізацію сили і збільшення вільних сил, що випливають звідси, стосовно напружень". Якщо активна сила є сила-дух, то сенс прогресу зрозумілий. Прогрес є підкорення і пристосування сили-матерії з метою звільнення сили-духу. Мета прогресу — *повне* перероблення, *повне* пристосування матерії до потреб звільненої сили-духу. *Свобода волі* — це знову посилене звільнення сили-духу з утисків, що накладаються на неї самою матерією, це — торжество сили-духу, еманіпація свідомості особи і під гніту організму середовища. *Добро* — це результат звільнення сили-духу, торжество його ідеальності, підпорядкування і підкорення сили-матерії. *Альтруїзм* як знаряддя досягнення добра, тобто моральних ідей, є прагнення всіх елементів сили-духу згуртуватися в ім'я свободи, в ім'я перемоги над злом. *Егоїзм* — це форма протидії, опору звільненню сили-духу, це — торжество матеріального над ідеальним, пасивного над активним. Наш моральний *обов'язок* є сприяння звільненню сили-духу всесвіту хоча б шляхом пожертвування її індивідуального прояву в нас самих, тобто самопожертвування. *Краса* — це втілення свободи, гармонізована, в розумінні свободи сили-духу, матерія — це *видиме втілення* перемоги сили-духу над силою-матерією — повнота її *пристосування* до потреб вільної сили-духу... І т. ін.

Очевидно, що наша доктрина сили-духу могла б стати основою для перероблення *всіх моральних*, індивідуальних і соціальних *ідей та ідеалів* людства. Вона справджує, між іншим, *телеологічний* погляд на природу і спростовує доктрину песимізму. У повному звільненні сили-духу, але не поза, а *в самій матерії*, шляхом її пристосування і підпорядкування — *мета буття і розвитку всесвіту*. *Песимізм* — тільки продукт тимчасового і несвідомого розчарування внаслідок *повільності і важкості* цього процесу "пологів свободи сили-духу". *Песимізм* — це ілюзія, яка породжується в духові силою опору, що тимчасово перемагає, — матерією-силою; це — усвідомлення *індивідуальної слабкості* людини в означеній *загальній боротьбі*; це — форма індивідуальної смерті і егоїзму; це — визнання індивідуальним духом того, що він переможений. Але чи переможений цим дух всесвіту? Звичайно, так само мало, як індивідуальною смертю переможене життя всесвіту, що делалі розвивається, зростає, диференціюється. Песимізм є індивідуальний *настрій*, як ми колись доводили, і "об'єктивне обґрунтування" песимізму неможливе в тій же мірі,

ПРО ХРИСТІЯНСЬКУ МОРАЛЬНІСТЬ*

як і доведення того, що загальна сума життя всесвіту не зростає, а зменшується.

Отже, шляхом *внутрішнього досвіду*, який прозирає сутність внутрішньої основи речей, *основи життя і свідомості*, є можливість справдження не тільки ідеї сили-духу, але і *всього ідеального* — вищих начал моральності, ідеї добра, розумних цілей всесвіту.

Ми думаємо також, що й вічна загадка людського буття — загадка *майбутньої долі людини* може бути знову обговорювана з погляду доктрини сили-духу. Сила-дух *не знищена* і може тільки переходити з вільного стану в напружений. Але стан напруження для неї може бути тільки *тимчасовим*. Остаточне звільнення безперечне. [...]

1 12 січня і 6 березня 1886 року в залі Університету.

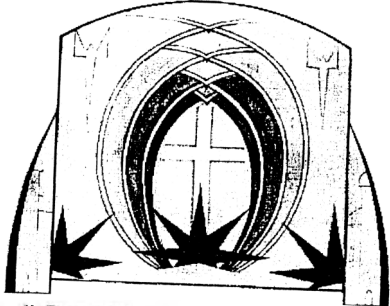
2 3 квітня 1886 р.

3 Ми, звичайно, говоримо про внутрішній зміст і тенденції філософії Шопенгауера, а не про зовнішню її ідеалістичну оболонку.

4 Одиниця і двійка Піфагора, тепло і холод Анаксимандра, згущення і розрідження Анаксимена..., любов і ненависть Емпедокла і т. ін.

5 Яке також є вченням монодуалістичним, що визнає єдність джерела всього живого — в Богові, і двоїстість творіння його — матерії і духу.

6 Що таке примирення свободи і необхідності можливе, ми не раз доводили в статтях, зокрема: "Про свободу волі", "Дж. Бруно і пантеїзм". Якщо наша думка правильна, то доходимо висновку, що, врешті-решт, однорідні закони природи диференціюються на два класи законів — необхідній дії речовини на силу і вільній дії сили на речовину в процесі їх взаємодії, причому необхідна для речовини і вільна для духу суть часткові форми вищої необхідності.



К. Пискорський. Прилучення до інших світів...
1918. Акварель

...Богоодкровенний закон Старого заповіту, в моральній частині своїй, був, можна сказати, видтворенням внутрішнього закону нашого, який шораз більше й більше затемнювався у свідомості людей і спотворювався в їхніх звичаях і поведінці. Як же зображається цей закон? — В основі його стоїть заповідь верховного Законодавця: *Я Господь Бог твоїй; хай не буде у тебе інших богів, крім Мене*. І всі заповіді першої скрижалі стосуються виключно до богошанування. Приписи другої скрижалі, які обумовлюють ставлення людей один до одного, очевидно, залежать уже від перших заповідей, а тому весь закон об'єднується не внутрішнім тільки зв'язком частин своїх, а єдиною волею Законодавця. В Новому заповіті прямо вказується на таку єдність його: *хто дотримується всього закону і согришить лише в одному, той стає винний в усьому*. Чому? — бо: *Хто сказав: «Не чини перелобу», сказав також: «Не убивай»; тому якщо ти не чиниш перелобу, але вбиваєш, ти так само стаєш порушником закону* (Як. 2, 10—11). Таким чином будь-яка справа добра є обов'язковою для нас не сама по собі, але — як вимога Того, Хто дав усьому буття і встановив порядок всякого життя. Добра немає, як якоїсь самостійної, окремої від Бога сутності: воно є хотіння Боже. *Я — Бог всемогутній. Ходи за Мною й будь бездоганний* (Бут. 17, 1): ось що повинна чути людина в усіх заповідях богоодкровенного закону. Правда, саме слово Боже поєднує інколи з виконанням закону різноманітні блага життя, а в беззаконні вказує джерело різного зла; так у заповіді про шанування батьків вказуються наче природні плоди її виконання: *благо тобі буде і довголітній будеш на землі*. Але такі плоди, так би мовити, не самородні; це — благословення від Бога за покірну Його волі. Так само, як і зло, яке настає беззаконників, не є тільки простий наслідок природних причин, але — кара Бога за спротив Йому. Короче: сутність праведності, за вченням Старого заповіту, полягає в послушності Богові, а будь-який гріх є нечестивість, хо-

* Подається за публікацією: Фаров Н. *О християнської нравственности* // Труды Киевской духовной академии. — 1879. — Т. III.

Підготівка до друку — О. Квачук.

ча б він і не був прямим порушенням заповідей про богошанування.

У християнстві моральність цілкомто невід'ємна від благочестя; бо віра Христова вчить не підкорятися тільки Богу, але — жити в Бозі і Богом. Який би святий не був закон, говорить вона, людина не може очиститися і освятитися тільки тим, що наказується їй робити. Чисте і святе життя може виникати і розвиватися тільки з благодатного насіння, насадженого в людині Богом через віру в Ісуса Христа, Визволителя і Спася людського роду.

Коли Ісус Христос заступив на земне своє служіння спасінню людини, то першим словами проповіді Його були *покайтесь, бо Небесне Царство близько* (Мт. 4, 17). З такими словами звертається Він не до одного якогось розряду людей, для яких потрібно було виправлення життя через їхню розпунтність, а до всіх без винятку. Царство Небесне, чи Царство Боже (Мр. 1, 15; Лук. 17, 20—21) на землі здалося було метою палких бажань і сподівань народу юдейського, оскільки про нього (Царство Боже) говорили пророки, як про неминуче обіттування Божого людям. Під кінець давніх часів і між язичниками поширювалось відрядосконаліший порядок речей на землі. Але уявлення про очікувані блага полягали в тому, що на землі, силою і волею Божества, пролягалися злидні й біди, які переслідують людину, не буде ні фізичних, ні громадянських безпорядків, настане постійний мир, буде вдосталь плодів земних тощо. Юдеї, стосуючи переважно до себе об'явлення про Царство Боже на землі, мріяли так само про своє владарювання над усіма іншими народами. Взагалі бачили тільки кращі часи для людини, але про те, щоб сама людина стала кращою, мало думали, або коли й думали, то не про суттєве виправлення звичаїв і життя, а хіба що про зовнішню доброзвичайність і благочестя.

Ісус Христос, звістуючи людям про настання всіма бажаного часу, закликає їх шонайперше до покаяння (покаяння), без якої ніхто не може ввійти в Царство Боже. Тож у чому має полягати покаяння? — В докорінній зміні поняття, бажань і прагнень, якими люди звикли керуватися в своєму житті. Бо *Царство Боже приїде непомітно; і не скажуть: — Ось воно тут! — Або: он, там! — бо Царство Боже є між вами* (Лук. 17, 20—21). *Воно є праведність, мир і радість у Святому Дусі* (Рим. 14, 17). Тому, якщо досі (до приршення Христа Спасителя) не було цього в людей, то це не значить, що люди були не такі, якими мають бути причетні до цього царства. Тепер настав час, коли кожен може стати тим, чим повинен бути син Царства Божого; тож нехай кожен *увіде в себе*, усвідомлює свою духовну нечи-

стоту й безсилля, відкине заборони, залишить будь-який сумнів і звернеться до Бога з ширим бажанням духовного оновлення (Мт. 3, 9; Лук. 15, 17, 18, 10—14 та ін.): *покайтесь, бо Царство Небесне близько*.

Ще ясніше виражено такий сенс проповіді Господньої про покаяння в бесіді Ісуса Христа з Никодимом (Іоан. 3). Никодим належав до стану *вчителів ізраїлевих*, які старанно займалися вивченням і витлумаченням закону Божого. Ці духовні зверхники юдейського народу, справедливо вбачаючи праведність у богоугодництві, робили, однак, ту суттєву і вкрай шкідливу за своїми наслідками помилку, що звертали увагу переважно на обрядове служіння Богу, на справу зовнішнього благочестя, і надто мало турбувалися про внутрішню чистоту життя. Хоча проти такого спрямування дуже поставали ще давні пророки, проте воно не тільки не змінювалось, але й ставало шораз більш і більш панівним в юдеїв, а тому зовнішня поборність, чи дотримання різних обрядових настанов і правил, стало в них майже єдиним мирлом праведності. Зрозуміло, які питання повинні були займати їх понад усе в ділянці духовно-морального життя: так звана казуїстика була в них головною метою релігійно-морального вчення, і деякі вчителі набували собі особливого авторитету відомими положеннями такого характеру. Можна гадати, що Никодим звертався до Ісуса Христа як до Вчителя від Бога, хотів дізнатися від Нього, якими благами справами особливо можна догодити Богу й заслужити місце в Царстві Божому. Але, наче випереджаючи такі питання, Ісус Христос почав бесіду свою з ним таким положенням, яке одразу відкривало всю непереконливість вчення книжників юдейських про шляхи до Царства Небесного. Шоб стати праведним перед Богом, сказав він, потрібно людині *внутрішньо переродитися*, інакше нікому не можна ввійти в Царство Небесне: *істинно, істинно кажу тобі: коли хтось не вродиться з висотою, не бачити йому Божого Царства* (Іоан. 3).

Внаслідок відпадання людини від Бога, яке відбулось на самому початку історії людського роду, природним станом нашим стало гріховне. Окремі порушення нами морального закону не є особні явища, які відбуваються з особливих, випадкових причин; тільки другорядні причини кожного гріха різні, а корінь усіх гріхів один, це — розбещеність природи людської. *Що народжується від тіла — тіло, — говорить Господь* (Іоан. 3, 6). Тобто від грішників можуть народжуватися тільки грішники; бо під тілом у Св. Письмі часті мається на увазі взагалі гріховність людини (Бут. 10, 6; Гал. 5, 17—21). І доки людина залишається такою, якою не може бути в Царстві Божому, як нездатна до життя, властивого чадам Божим. Бо добра людина з доброго скарбу,

із чистого серця свого, добро виносить (Мт. 12, 35); тож поки серце в нас не очищене від зла, жодна добра справа наша не може не мати абсолютного якихось нечистих поривань, які й позбавляють добротинність істинної вартості і достоїнства. Господь Спаситель для того і є на землі, щоб оновити в собі самому людську природу, оновити всіх, які й рушать услід за Його покликком. І кожний істинний послідовник Його справді дістає нове народження згори. *Котрі ж прийняли його, тим дано право дітями Божими стати, які в ім'я його вірують; які не з крові, ані з тілесного бажання, ані з волі людської, лише — від Бога народилися* (Іоан. 1, 12—13). Тому, коли хтось у Христі, той — нове створіння (2 Кор. 5, 17).

Духовне оновлення людини за вірою в Ісуса Христа здійснюється, втім, не так, як створюється нова річ натомість повнеченої чи знищеної, а подібно до того, як відновлюється ушкоджений організм цілющими ліками. Християнин, оновлений істинною вірою, відчуває в собі нове життя, але чує й старі недуги, які дають знаки в різних проявах чуттєвості та самолюбства. Таким чином у ньому залишається ще, за виразом св. апостола, стара людина, що постійно ворогує проти нового. Потрібно кожному пильнувати, щоб не давати в собі простору руху цієї людини й протидіяти будь-якому прояву її сили — так само, як під час одужання від тяжкої хвороби слід остерегатися всього, що є ознакою її залишків у тілі, і вживати для знищення їхнього всіх можливих засобів. У тому й полягає завдання християнського життя, щоб, як каже апостол, *позбутися, за вашим попереднім життям, старої людини, яку розслаблюють звабливі пристрасті, а відновитись духом вашого ума й одянутись у нову людину, створену на подобу Боже, у справедливості й у святості правди* (Ефес. 4, 21—24), користуючись благодаттю Божою, яка явилася (у Христі Спасом нашим) саме для того, щоб навчити людей, зрікшись нечестя та грішних бажань цього світу, жити тверезо, праведно і благочестиво (Тит. 2, 11—14).

Відтак неможливо виокремлювати християнську мораль із цілого змісту християнської віри. У християнстві моральне вчення не освячується самою лиш вірою, а самє с віра, так само і благочестя не лише входить до складу рис, які мають бути властиві християнину, а становить основу всього християнського життя.

Головною засадою християнського життя є любов до Бога та ближніх: *люби Господа, Бога твого, всім твоїм серцем, усією твоєю душею і всією думкою твоєю... і ближнього твого, як себе самого. На ці дві заповіді весь закон і пророки спираються* (Мт. 22, 37—38).

Нову заповідь даю вам, щоб ви любили один одного! Як я

буду полюбив вас, так любіть і ви один одного. З того усі ввізнають, що мої ви учні, коли любов взаємну будете мати (Іоан. 13, 34—35). *Вдягніть... як вибранці Божі, святі й любі, у серце спочутливе, доброту, смиренність, лагідність, догостерпелість... а над усе будьте в любові, яка є зв'язок досконалості* (Кол. 3, 12—14). Любов до Бога і до ближніх — почуття єдине і неподільне. Коринь і вершина його в любові до Ісуса Христа — Боголодини. Любити Господа Христа значить любити Бога і ближніх, чи ближніх у Бозі. Правильний вияв християнської любові чи, як каже апостол: *не любимо словом, ані законом, лише — ділом і правдою* (1 Іоан. 3, 18), полягає в такому ставленні людей один до одного, яке притаманне дітям одного батька: *коли ми любимо один одного, то Бог у нас перебуває, і Його любов у нас досконала* (1 Іоан. 4, 12).

Почуття християнської любові протилежне егоїзму, який є осердям старої в нас людини. Кожен, хто здатен вникати у внутрішній зв'язок наших душевних порухів, без сумніву, визнає неаперечком, що всі види гріха є не що інше, як прояв егоїзму, який тяжіє над людиною, що робить її й нечестивою, і нелюдською, роз'єднуючи як із Богом, так і з людьми. Духовне оновлення людського світу полягає в одухотворенні людей протилежним таким положенню началом морального життя, саме — любов'ю. Явилась у світ утілена божественна любов і посяла в ньому зерна любові. Всі віруючі в Ісуса Христа є носії цього благодатного зерна і тому повинні являти в собі плоди його, за якими тільки й можуть суттєво відрізнитися від людей, які не прийняли благодаті оновлення. Тільки *кожен, хто любить, народився від Бога і знає Бога. Хто не любить, той не спізнає Бога, бо Бог — любов* (1 Іоан. 4, 7—8).

Як почуття, звернене безпосередньо до Бога, любов християнська полягає в тому, що той, хто вірує в Ісуса Христа, духовно об'єднуючись із Ним, або, за виразом св. апостола, одягаючись у Нього, відчуває себе своїм, домашнім Божим (Рим. 8, 16; Еф. 2, 19). Немає потреби розводитися про те, що ніяка релігія та філософія, ніщо, крім віри Христової, не може дати людині таких свідомості та відчуття. Хто не знає Сина Божого, який поєднався з сутністю людською і поєднав у Собі людину з Богом, той не може знати Бога як Отця свого небесного. Хоча старозавітний закон і приписував любов до Бога, як першу й найвищу чесноту; але він не міг сам по собі виховати в людях такого почуття. Тільки обрані сини Ізраїля, натхненні вірою в прийдешнього Визволителя і під особливим керівництвом Духа Божого неначе прорили в далечинь обіцяного часу явлення *благодаті та істини* (Іоан. 1, 17), підіймались до синівських почуттів до Бога; але й вони не могли мати

всього, що даровано людям самоодкровенням Божим в образі Ісуса Христа (Євр. 11, 39—40). Тому сам Господь говорить, що менший у Царстві Божому, яке відкрилося на землі з об'явленням Його людям, більший, ніж найвеличніший із старозавітних праведників; але безперечно, що ними позначається перевага духовного стану віруючих у Спасителя світу перед станом людей, які тільки очікували ще Його пришествия. Ніхто із старозавітних віруючих не був абсолютно виведений з-під опікування закону, для якого неминучі свідомості і почуття рабства: усиновлення Богом отримано людьми тільки через втіленого Сина Божого, який приніс Себе в жертву Богу для визволення їх з будь-якого духовного рабства (2 Кор. 5, 19—21; Гал. 4, 1—7). Таким чином кожному християнину як члену Царства Христового належить те, чого в усій повноті не мали найбільш обрані Божі до часу одкровення на землі цього царства. А загалом старозавітний закон служив для народу, хоча вибраного, але жорстокого, більше ярмом, яке не дозволяло йому безперешкодно слідувати нахам гріхолюбиво-серця свого і яке підкорило його дії суворим повелінням і заборонам Божим, ніж духовними зв'язками, що поєднують людей з Богом як з Отцем їх небесним. Що ж до язичеського світу, то богосланування, що було в ньому, мало чим відрізнялося від догідництва слабкої людини перед сильною. Якщо сама лиш свідомість залежить від Божества і навіть віра в істинного Бога здатна породжувати у віруючому тільки почуття страху перед найвищою Силою, яка всім керує, то в язичиків, при невизначеності й викривленості його релігійних понять і уявлень, й це почуття неминуче піддається значним викривленням або послаблється в ньому до байдужості до богів, або обертається на таке бажання догоджати їм, яке нижче навіть за людиногідництво. Звичайно, за грубим загальнонародним богослануванням в язичестві несправедливо було б судити про релігійно-моральний стан усіх язичиків; але відомо, що і в найкращих представників язичеського благочестя релігійне почуття ніколи не підіймається над почуттям обов'язку — виявляти Божеству покору, віддавати Йому належну шану і складати дяку за Його благодіяння.

Щасливі очі, що бачать, що ви бачите, — говорив Ісус Христос своїм апостолам. — *Кажу бо вам, що багато пророків і царів хотіли бачити, що ви бачите, і не бачили, і чути, що ви чуєте, і не чули* (Лук. 10, 23—24). *Що ж бачили і чули апостоли? — Ми чули, — свідчать вони самі про себе, — що бачили нашими очима, що оглядали і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, а Життя об'явилось, і ми бачили й свідчимо вам життя вічне, що в Отці перебувало й нам явилось* (1 Іоан. 1, 1—2). Але бачення, чут-

тя, відчуття вічного Життя не було перевагою тільки само-вдівів втіленого Сина Божого. Хоча видиме перебування Ісуса Христа на землі було явищем тимчасовим; але, раз відкривши себе людському світу, Він не сховався від нього в іншому світі так, щоб зробитися недоступним для наступних поколінь людей. Навпаки, Його самоодкровення перед людьми досягло своєї повноти саме тоді, коли Він закінчив велике служіння своє на землі і вознісся на небо. Тільки тоді й самі апостоли цілковито зрозуміли те, чим був і є для них і для всього світу їхній небесний Вчитель... Пролиття Духу святого на апостолів є завершенням спокутної справи Христової і одночас мовби народженням церкви, в якій відтоді невідступно перебував Дух Божий, Дух Христовий, яким кожен істинно віруючий, істинний і живий член церкви, можна сказати, дихав як повітрям...

Любов до ближнього нерозривна з любов'ю до Бога. Де немає істинної любові до Бога, там не може бути ні правильного поняття про ближнього, ані, тим паче, справжньої любові до ближніх. А оскільки ми можемо любити Бога тільки в Ісусі Христі, то в Ньому одному можемо любити й ближніх. Тому Господь і заповідь свою про любов до ближніх називав новою, хоча за буквою вона не є такою.

В роз'єднанні з Богом дохристиянський світ був акрай розділений і в собі самому. Не тільки грубі й некультурні племена, а й найосвіченіші народи давнини не визнавали рівності всіх людей за загальнолюдською їх гідністю. Греки та римляни дивились на інші народи як на варварські, з якими в них неначе не було нічого спільного. І в середині їхніх спільних держав між вільними і рабами, громадянами і чорною була така різниця, яка властива тільки істотам різної природи. В найдеальніших республіках, які створювались знаменитими мислителями давнини, рабство не виключалося. Якщо деякі письменники-язичники висловлюють інколи думки про братерство всіх людей між собою, то не видно, щоб таким думкам надавалося серйозного значення: вони не проникали в життя і ніскільки не змінювали загального погляду на суттєву нерівність між різними людьми й народами. Один ізраїльський народ мав у благодарованому йому законі ясне свідчення про єдність людського роду і про однакове високе призначення кожної людини; але й він не становив винятку із давнього світу за характером свого ставлення до інших народів. Закони Мойсєєвої, безперечно, перейняті духом людинолюбства; але, будши законом з необхідності місцевим, який мав одним з головних завдань своїх відмежувати народ од згубних впливів на нього «поганського» світу, він дав привід Ізраїлю дивитися на всіх чужинців з гордістю і презирством,

немов Бог був тільки його Богом і немов лише сам він мав виключне право на прихильність Божу.

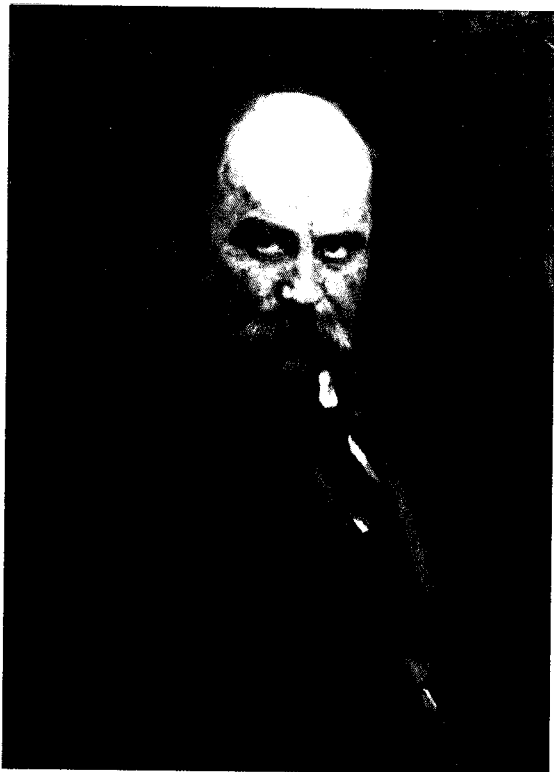
Так, саме уявлення про ближнього було неправильним до часу євангельського одкровення. Але не тільки виправлення цього уявлення потрібне для того, щоб викликати любов до ближніх. Пояснити людям і переконати їх, що вони всі за природою брати, не означає ще створити братерські стосунки між ними. Хоча кожній істоті природно бути по-доброму налаштованою стосовно подібних до себе істот, і людина, яка втратила б у собі всяке співчуття до інших людей, вже не була б людиною, та, по-перше, це співчуття постійно й дуже утискається самолюбов'ю, яке, безперечно, є панівним в ушкодженій природі людській, — по-друге, поміж людьми завжди багато таких, що своїми поганими рисами й діяннями викликають начебто мимовільну відразу до себе чи обурення собою, ненависть до себе тощо. Таким чином, для того, щоб мати любов до ближнього, в істинному значенні цього слова, потрібно щось набагато більше, ніж звичайна свідомість братерства всіх людей за їх походженням і призначенням. І Господь Спаситель не обмежується тим, що дає своїм послідовникам новий закон життя, але відкриває їм і саме джерело нового життя. Джерело це — в Ньому Самому. Тому Він не відокремлює свого вчення від своєї особи, як це роблять і повинні робити мудрі вчителі і законодавці людські. Вірувати в Його слово значить пізнавати Його самого; слідувати Його заповідям значить перебувати в Ньому. *Віруйте в Мене... Я — путь, істина і життя... У Мені перебувайте — а я у вас!* (Іоан. 14, 1, 6; 15, 4). Але якими б високими та святими не були Його настанови, ними одними не твориться християнське життя: сила моральна черпається не в євангельських уроках, а в духовному єднанні з їхнім Провісником. Тому справжні учні Христові пізнаються не тільки за правотою віри, яку вони сповідують, і не тільки за чистотою правил діяльності, яких вони дотримуються, а за любов'ю християнською. *Не кожен, хто промовляє до Мене: Господи, Господи! — ввійде в Царство Небесне... Багато Мені того дня скажуть: Господи, Господи! Хіба ми не Твоїм ім'ям пророкували? Хіба не Твоїм ім'ям бісів виганяли? Хіба не Твоїм ім'ям силу чудес створили? І тоді я їм заявлю: Я вас не знав ніколи!* (Мт. 7, 21—23). Господь не визнає своїми тих, що приймають Його вчення, вірять Його слову і сповідують Його своїм Господом, але не знають Його самого, тільки устами Його поважають, а серце їхнє далеке від Нього (Мт. 15, 8). Якою мірою справжність і несправжність наслідування Христу залежить від духовного союзу з Ним, видно особливо з тих надзвичайно сильних з першого погляду, навіть ніби аж занадто, виразів, яких

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА.

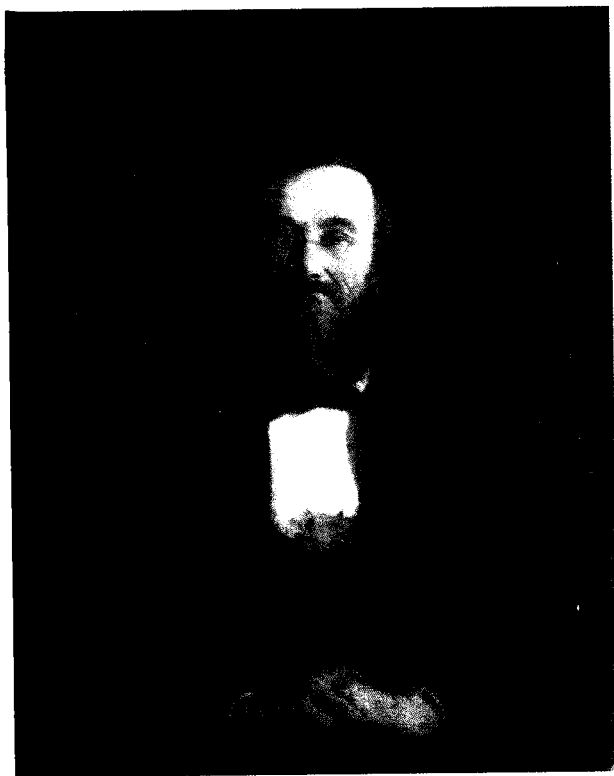
Портрет роботи Володимира Федька.
1986



Т. Г. ШЕВЧЕНКО.
Портрет роботи Ллі Рєніна.
1888



М. І. КОСТОМАРОВ.
Портрет роботи Миколи Іє.
1878



ІВАН ФРАНКО.

Портрет роботи Михайла Жука.
1925



іноді Він уживає, кажучи про ставлення до себе своїх плідників: «Коли хтось приходять до Мене й не знавлять свого батька й матір, жінку, дітей, братів, сестер та ще й своє життя, той не може бути Моїм учнем (Лук. 14, 26). Проповідник і законотворець любові, без сумніву, не може бути одночасно руйнівником найдорожчих і найзаконніших союзів людських, але сила в тому, що люди можуть поєднуватися між собою в загальний, святий і непопущений союз не інакше, як тільки поєднуючись зі своїм Господом Спасителем.

Хто ж пристає до Господа, є одним духом (1 Кор. 6, 17). Від безмежної любові, яка живе в Ісусі Христі, як від божественного полум'я, може спалахувати любов і в серці кожного, хто віддається Йому серцем. Якщо любов не створюється в нас зусиллям нашої волі, але спричинюється впливом на нашу душу справжньої краси і довершеності, то ми можемо любити людину як людину тільки тоді, коли людська природа постає перед нами в неспотвореному вигляді, у красі її богоподібності. Такою ми й бачимо її в образі Христа-Богочоловіка. З-поміж усіх творінь Божих не було й немає нічого піднесенішого і привабливішого, ніж людина Христос Ісус, і наскільки ми пізнаємо Його розумом і серцем, настільки знаходимо в Ньому не тільки Бога, але й себе самих, у первісній красі нашої богоподібності. Відблиск Його слави відбивається на будь-кому, навіть на найнижчій істоті роду людського. Які б не були недоліки чи ваді тієї чи іншої людини, вони вже не затуляють од нас її людської гідності. Людина належить до того роду, представником якого є сам Господь Спаситель; вона — одна з тих, кого Верховник людства зве своїми найменшими братами (Мт. 25, 40); вона може бути прищеплена, як гілка до божественної лози, може зрестися часткою тіла Христового. Перед такою гідністю всі особисті переваги і заслуги людини, які живлять зазвичай людське самолюбство, нікчемні. Так, і тільки так, християнин навчається в Христі любити своїх ближніх.

У любові, яку заповідав Ісус Христос, полягає істинне моральне перетворення або відродження людини. Одухотворена таким живим і священним почуттям, людина не може обмежитися тільки утриманням від заборонених законом дій, а постійно прагнути до вдосконалення всього доброго. Ця налаштованість на добро і є найвищою характерною рисою християнського настановлення і духу.

ХРИСТІЯНСЬКА ВІРА І СУЧАСНЕ ЗНАННЯ*

Загальні основи
християнського розуміння світу

1. Святе Письмо як джерело християнської істини

Християнське учення про світ цілковито базується на біблійній оповіді (кн. Буття, розд. 1—2), але водночас воно є продовженням її і розвитком. Тож ми повинні насамперед ознайомитися з найголовнішими рисами християнського вчення про світ, яке не завжди з достатньою виразністю усвідомлюється віруючими-християнами. А тому перш ніж вести мову про взаємостосунок християнської віри і сучасного знання, зупинимось на виясненні точно-го змісту християнського розуміння світу.

Як ми вже сказали, християнство в своєму ученні про світ базується на біблійній оповіді, оскільки визнає Біблію за **Святе Письмо**. Протівники християнства перш за все нападають якраз на таке ставлення до Біблії, заперечуючи, що оповідь з Біблії є «Одкровення з неба». Часто вказують на те, що оповідання Біблії не можуть претендувати на богонатхненний характер, оскільки в інших (т. зв. природних) релігіях ми зустрічаємо подібні учення. Особливої гостроти це питання набуло відтоді, як (у 1873—1875 рр.) під час розкопок у місці, де була давня Ніневія, виявлено таблиці з т. зв. клинописом, на яких були написані сказання, дуже близькі до того, що ми знаходимо в Біблії¹. Відкриття цих пам'яток давнього Вавилону викликало справжню сенсацію, і цілий ряд учених, які вивчали ці пам'ятки, почали схилитися до висновку, що біблійний текст (у перших розділах книги Буття) є **перелишованням** вавилонських сказань. Виникла навіть ціла течія т. зв. «панвавілонізму», яка стверджувала, що вавилонські оповіді проникли скрізь і лягли в основу релігійних сказань у різних країнах.

Не вдаючись у подробиці, можемо сказати, що при всій безсумнівній подібності біблійного сказання до вавилонських оповідей, одразу ж впадає у вічі докорінна відмінність біблійного тексту, його незаперечна **непорівнянність** з

будь-якими іншими сказаннями. Біблійний текст відрізняється такою внутрішньою цілістю, основні поняття в ньому такі точні й виразні, не розріжені дрібязковими уточненнями, що це одразу до нього, але в книзі Буття ми, звисно, знаходимо «неопрайшовані» вавилонські тексти: текст біблійний відрізняється винятковою чистотою, точністю і ясністю основних понять, чого не можливо було б досягти ні при якому «редагуванні» вавилонського матеріалу. Ідея єдинобожжя розкрита в Біблії з такою надзвичайною силою і викінченістю, що в порівнянні з багатобожжям у вавилонських сказаннях ця ідея стоїть на недосяжній висоті.

Не будемо далі вникати у це питання, яке давно втрагало будь-яку гостроту; богословська чистота і глибина біблійної оповіді справді не може бути витвором «геніальності» Мойсея і може бути поєсна лише як богонатхненне творіння, що має силу Одкровення. Воістину Біблія є книга священна.

2. Основні ідеї Біблії про світ зводяться до наступного²:

а) Світ є **творіння** Боже («На початку Бог створив небо і землю»), інакше кажучи, згідно з Біблією, світ не існує сам із себе, не має свого буття в самому собі й тому не є безначальним. Ідея творності (тобто сотворенності) світу є основною ідеєю і християнського учення, — лише християнство, відкидаючи виниклі пізніше неправильні вчення про сотворення, внесло до біблійного учення додаток: Бог створив світ із **нічого**. Ще на початку нашої ери іудейський філософ Філон, який намагався поєднати Біблію з ідеями грецької філософії, говорив, що сама матерія була вічна, і «творення» світу, за Філоном, треба розуміти як творення різних **форм** буття з цієї предвічної матерії. Та легко спостерегти, в чому була його помилка: якщо матерія сама по собі є вічна, то вона має властивості Божества, і тоді ми неминуче впадаємо в нерозв'язні труднощі. Із цих труднощень і виводить християнське учення про те, що світ створений із **нічого**, тобто до створення світу не було нічого, окрім Бога, який і поклав до буття матерію.

б) Приймаючи учення про створення світу з нічого, ми відкидаємо безначальність світу — тільки з актом творення починається час. Інакше кажучи, час (наскільки ми його знаємо) **невіддільний від творного буття**; поза творенням буттям немає **нашого** часу. У Бозі було незбагненне для нас вічне життя, і це твердження про життя в Бозі усуває т. зв. статичне розуміння Божества, при якому через цілковиту незмінність у Бозі не могло б бути акту творення. Але акт творення світу не впливає із сутності Божества через якусь необхідність, він пов'язаний з **волею** Бо-

* Публікується за виданням: *Основи християнської філософії*. — Париж, 1961. — Т. 1.

Переклад В. Портяка. Підготовка до друку — І. Огородника.

жою, з т. зв. «одвічною Радою» (див. далі в розділі про творення людини). Якщо ж мовити про «непорушність» у Бозі, то акт творення і самий свт виявилися б наче «співіччями» з Богом, і ми знову наблизилися б до помилкового розуміння взаємостосунку між Богом і світом. Всі труднощі в цьому пункті (яких ми ще торкнемось пізніше) усуваються поняттям творення, як акту волі Божества. З творенням світу, з виникненням тварного буття почався час, як ми його знаємо.

с) Згідно з біблійною оповіддю свт створений Богом за «шість днів». Але як тут розуміти поняття «дня»? Згідно знову ж таки з біблійною оповіддю день у розумінні 24-годинної доби, почався лише з четвертого дня творення. Це змушує нас тлумачити поняття «дня» розширено, як означення певного періоду часу³. Як чудово сказано в Псалмі 90: «тисяча літ в очах у тебе, мов день учорашній»; поняття «дня» в біблійній оповіді ми без труднощів можемо тлумачити як «період часу».

д) Свт створений, згідно з біблійною оповіддю, не в одну мить, а поступово. Ця «поступовість» у творенні світу цілком відповідає загальному розумінню основної ідеї сучасної теорії еволюції (яка вчить, що всі види буття у світі утворюють наче б «сходинки» буття), — з тією, однак, суттєвою відмінністю, що сучасне вчення про еволюцію базується на визнанні, що буття «саме із себе» (тобто без жодної участі сил, які перебувають поза світом і над ним) переходить від простих своїх форм до форм складніших. Біблійна оповідь скрізь відділяє один «період» від іншого саме участю Бога («І сказав Бог: «Нехай буде світло!» й т. ін. — на початку кожного дня, кожного періоду в творенні). У цьому головна особливість біблійного і християнського учення про те, як виник світ в усій його незмірності й складності.

Одразу ж зазначимо, не вдаючись у подробиці, для вивчення яких у нас немає місця, що те «слово Господнє», яким починається кожний період, виражене неоднаково у різні «дні», — і це має неабияке значення, якщо вдумуватись у біблійну оповідь.

е) Початкові слова Біблії («На початку сотворив Бог Небо й землю») ми можемо тлумачити дуже широко — наперед тому, що про землю в прямому розумінні, як ми її знаємо, Біблія веде мову лише в розповіді про другий день творіння. Отже, поняття «землі» стосовно першого дня творіння ширше від того точного його змісту, який усталюється вже другого дня. Це дало підставу деяким богословам розуміти під творенням «землі» творення матеріального буття взагалі. Це, звичайно, розширене тлумачення

тексту Біблії, але воно не тільки вносить у текст повну ясність, але й спирається на шойно наведену підставу.

Та якщо у словах «на початку Бог сотворив небо і землю» ми бачимо в сотворенні «землі» творення матеріального світу, то у творенні «неба» можна бачити творення духовного буття (тобто ангелів). Можна, звичайно, тлумачити творення неба і землі в буквальному розумінні, як творення нашої землі і всього поклаз нею — текст дає таку змогу⁴. Але наведене тлумачення цих слів, як творення духовного й матеріального буття, також прийнятне. Воно щинне тому, що в системі християнського учення про світ не можна не згадати про два види буття (духовного і матеріального), зокрема не можна обминути питання про ангельський світ — тому природно пов'язувати це зі словами Біблії.

ф) Не розглядаючи всього тексту Біблії про сотворення світу (Бут., 1, 1—27), зупинимось лише на деяких найважливіших моментах біблійної оповіді і перш за все — на значущій вказівці про третій день творення. Коли скінчилося формування землі (див. ст. 6—10), земля була покликана Богом до створення рослинного світу («Бог сказав: «Нехай земля зростить рослини... і вивела земля...», Бут. 11—12). Це надзвичайно важлива вказівка на самодіяльність землі, яка була покликана Богом до творчої активності⁵. До такої ж творчої активності покликано землі і для створення світу тваринного (Бут., 1, 20—25). Та після того, коли Біблія оповіла про появу на землі рослинного і тваринного царства, вона особливої уваги надає появі на землі людини, попереджуючи її словами: «сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу». Ці слова можуть вважатися загадковими, тому що в Біблії немає вказівки на те, до кого звернені слова Божі. Зазвичай ці слова тлумачаться, як перша, хоч і цілковито прихована згадка про Св. Тройцю. Увесь Старий Заповіт навчає про єдиного Бога, і хоча в пізньому іудейському богослов'ї (останніх трьох століть до Різдва Христового) з'являються вчення про «славу» Божу, про «премудрість» Божу, все це, однак, ще не має характеру особи. Лише в Новому Заповіті утверджується вчення про Св. Тройцю, а докладніше — про Божу тринедність («Бог єдиний за суттю, троїстий у іпостасі», — гласить формула I Вселенського Собору в м. Нікеї в 325 р.). У світлі цього християнського учення біблійні слова, вище наведені, набувають вказаного змісту першої (хоч і неповної) згадки про Св. Тройцю, а самі слова біблійного тексту зазвичай іменуються «одвічною Радою». Для християнського учення про світ, у трактуванні св. отців, творення світу є ділом усієї Св. Тройці — і в світлі цього згадка про Дух Божий, який ширяв над водами (Бут., 1, 2), і ча-

сте задування «сказав Господь», яке свідчить про Слово Боже (друге лице Св. Тройці Син Божий іменується в Євангелії від Іоана «Словом»), також можуть бути пов'язані з ученням, що творення світу є діло всієї Св. Тройці.

g) Суттєве в біблійній оповіді зазначення того, що людину було створено **осібно** від усієї решти світу.

h) Ще важливіша вказівка на те, що людина була створена «на образ і подобу Богу». Звичайне тлумачення цих слів — що «образ « Божий увійшов у саму людську істоту, відрізняючи її цим із долодського живого світу. «Подоба» ж звичайно тлумачиться як **завдання**, поставлене перед людиною (досягнути богоподібності). У тлумачення того, що слід розуміти під «образом Божиим», ми тут владати не будемо — це завдання догматики. Нагадаємо лише, що православно-вчення про образ Божий не цілком збігається з католицьким ученням і зовсім відрізняється від учення протестантизму про те, що при гріхопадінні людина втратила образ Божий.

3. Відмінності 1-го і 2-го розділів у книзі Буття

Такі основні начала християнського вчення про світ. Але ми тут же повинні вказати на деякі відмінності в розповіді про творення світу в 1-му і в 2-му розділі книги Буття. У 1-му розділі (27) сказано: «І сотворив Бог людину на свій образ, на Божий образ її сотворив; чоловіком і жінокою сотворив їх». А в 2-му розділі сказано дещо по-іншому: тут розповідається (7) про створення спочатку Адама, а потім (22) про створення (з ребра Адама) його дружини Єви. Через розбіжності у двох оповідах критики тесту Біблії часто доходять висновку, що другий розділ написано не тією особою, якою було написано перший, то більше, що між обома текстами є й інші відмінності. Не заперечуючи їх, ми не можемо надавати їм надмірного значення, принаймні безперечною примусу вказані зауваги не мають.

4. Гріхопадіння прабатьків

У дальшій біблійній оповіді ми ще знаходимо додаткові дуже важливі свідчення про світ і людину: насамперед, розповідь про гріхопадіння прабатьків і вигнання їх з раю, а далі — розповідь про потоп. Що стосується першого, то ось що ми знаходимо в 3-му розділі Біблії. Тут розповідається, що змії, спокушуючи Єву, спитав її, чи можуть вона й Адам їсти всі плоди в раю, — на що Єва відповіла, що вони можуть їсти плоди з усіх дерев, окрім дерева пізнання добра й зла, бо щойно вони до нього доторкнуться,

ся, то помруть. На це змії сказав: ні, ви не помрете, якщо скуштуєте цього плоду, а станете самі як Бог. Єва, зваблена красою плодів дерева пізнання добра і зла й спокушена словами змія, взяла плід, з'їла його і дала з'їсти Адамові. Тоді, як оповідає Біблія, розкрилися очі в обох них, і пізнали, що нагі вони, а коли почувли голос Бога, то сховалися од Нього. На запитання Бога, чому вони сховалися і чи не їли вони плодів з дерева добра і зла, Адам усе розповів... Поручення заповіді Божої, даної людям для **виховання в них пошлухи**, так необхідного, щоб дар свободи завжди заповнювався благодаттю з Неба, — призвело до вигнання Адама і Єви з раю. Гріх прабатьків змінив те високе становище, яке Господь дав людям у світі, — і **замість царственного владарювання над землею людина стала рабом природи**, мусила підкоритися її законам. Смерть увійшла в світ...

Ця біблійна розповідь дає ключ до розуміння зла. Християнство, розвиваючи учення Біблії, виробило поняття «**первородного гріха**»; це поняття виражає ту **переміну в людській природі**, через яку дія образу Божого в людині шоразу послаблюється проявами гріховності, властивій самій людській природі (через первородний гріх). Це християнське учення вирішує найважче питання, яке завжди хвилює людей, — про зміст і походження зла. Суть зла, за християнським ученням, полягає тільки у відході від Бога, в розриві з Ним. Звичайно, і невідластво, і важкі соціальні умови підштовхують людей до злих діянь, які спричинюють страждання. Але першопричина зла — в самій людині, в її волі, у вільному виборі нею життєвого шляху, тобто виборі: бути їй з Богом чи без Нього, чи навіть проти Нього. Ця «схильність до гріха» властива навіть малим дітям, у яких ще не розвинута свідомість, не розкрилась особистість, і її воля, — і це означає, що корінь зла не в самій особистості, а в нашій природі, у гріховності, яка увійшла в нашу душу, — тобто в дотриманні не того, що від Бога, а того, що зроджується від зречення Його волі.

Зло почалося в ангельському світі. Біблійні тексти мало говорять про падіння Світової зорі, та ще до пришествя Господа на землю у старозавітній свідомості з усією ясністю визначилось учення про Сатану і ангелів, що за рання вони послідували. Звідси дуже рання схильність християнських авторів тлумачити спокусу, якої зазнала Єва від змія, як спокусу від Сатани, який спокусив Єву через волю. У драматичному пролозі до книги Іова вже на повний голос виступає свідомість того, що Сатані дана Богом на певний час певна влада, якою він послуговується для спокушання людей. А в євангельській розповіді про спокушення Господа, коли Він після хрещення перебував у-

стелі 40 днів (Мт., 4, 1—11; пор.: Мр., 1, 13; Лк., 4, 1—13), ще дужче проступає твердження, що Бог до часу допускає поміж людьми дії диявола.

Падіння Сатани та інших ангелів створило не зло, а носіїв зла. Ми щим хочемо сказати: з християнського погляду зло не існує як щось саме по собі суще, але є злі сили (диявол і його «воїнство»), які самі відійшли від Бога і прагнуть відвернути від Бога й рід людський. Гріховність, яка увійшла в природу людини через первородний гріх, створює **можливість** спокуси, — отже, те, що в Адама і Єви було чистим проявом їхньої свободи, для людства ускладнюється притаманною людині **схильністю** до гріха. Людська природа зробилася, за церковним висловом, легкоперемінлива («удобопреватна»); людська воля нині слаба, свобода часто діє не при повному світлі свідомості. Потрібна постійна боротьба зі схильністю до гріха, аби людина оволоділа своєю свободою і змогла протистояти спокусам. Часто тільки після великих падінь і тяжких гріхів люди опам'ятовуються («приходять до себе») і починають боротьбу із собою. В людині справді завжди триває боротьба добрих і злих поруків, і на цю «невидиму брань» вказує сам Господь, кажучи, що лише ті, що зусиль докладуть вони, зможуть підністись у Царстві Божому.

Евангеліє містить чимало вказівок Господа на цю боротьбу добра зі злом. Особливо важлива для розуміння зла в людині притча про те, як на полі, на якому була посіяна пшениця, «ворогом», тобто дияволом вночі (в темряві, без світла, без свідомості людської — «коли люди впали») був посіяний кукіль (Мт., 13, 24—30). Не вдаючись до аналізу цієї чудової притчі, звертаємо лише увагу на неї — вона пояснює, чому Господь допускає, аби зло до певного часу тривало у світі.

5. Ушкодження природи через гріхопадіння прабатьків

Та християнське учення про зло, з надзвичайно винятковою глибиною висвітлюючи цю страшну й болісну тему, містить у собі ще одне додаткове вчення, вперше висловлене Ап. Павлом (Рим., 8, 20—23). Ось що ми читаємо у вказаному місці: «Створіння було підпорядковане суєті не добровільно, а через того, хто його підкорив, у надії, що й саме створіння визволиться від рабства тління, у свободу слави дітей Божих. Бо знаємо, що все створіння разом повинні стогне і разом страждає у тяжких муках. Не тільки вони, а й ми самі, що маємо зачаток Духа, ми самі в собі стогнемо, очікуючи усиновлення, визволення нашого тіла...». У цих коротких словах окреслена Ап. Павлом надзвичайно глибока ідея про зло в природі, — і тут насамперед слід

ззначити, що «все створіння разом», тобто світ у цілому, світ як ціле, «стогне і разом страждає у тяжких муках». Це факт **світового страждання**, надуги світу. Світ «підпорядкований суєті», тобто всякій неправді, світ захворів «не добровільно», тобто не з власної волі. Страждання світу, його хворощі — від гріхопадіння прабатьків. Іхній гріх, привівши до того, що вони втратили своє царствене становище в світі й скорились марноті, збаламутив і всю природу («все створіння»): природа через гріхопадіння прабатьків утратила свого земного царя й правителя. Людина, яка до гріхопадіння володіла природою, що так глибоко виражене в Біблії у вислові, що Бог усе живе «до чоловіка (Адама) привів», і всьому живому «дав чоловік (Адама) назви» (Бут., 2, 19, 20), — перестала бути її «господарем», і природа, втративши її, «скорилась марноті», тобто смерті і тлінню, з волі того, хто створив її. Але (Рим., 8, 19) «створіння очікує нетерпляче виявлення синів Божих». Спасіння людей буде спасінням усього живого, всієї природи, яка в очікуванні, що «визволиться від рабства тління» (марноті) «на свободу слави дітей Божих». Отже, зло, увійшовши в світ через падіння ангелів, через замутнення духу прабатьків спокусою, тим самим піддало і всю природу в «рабство тління». Яка це глибока ідея, що висвітлює для нас факт «ушкодження» природи через гріх прабатьків!

6. Розповідь про потоп

Біблія оповідає нам ще про одну подію, яка стосується (як і оповідь про гріхопадіння) історії людства на землі. Я маю на увазі розповідь про потоп. Після вигнання Адама та Єви з раю почалося розмноження людей; дуже скоро відбудось і перше пролиття людьми крові — вбивство Авеля Каїном. Господь, дивлячись на шодалі більше беззаконня на землі, як сказано в Біблії (Бут., 6, 6), «жалував». Той дар свободи, що властивий людині, створений на образ і подобу Божу і який повинен мати опору в Бозі, з відходом людей від Бога призвів до нечуваних мерзот на землі. «І жалував, сказав, що створив людину на землі, тож на серці йому стало важко; і сказав: «Знищу з лица землі людину, яку я сотворив [...] бо каюся, що створив їх». Але Господь урятував Ноя і його родину, бо «Ной знайшов милість у Господніх очах». За божим повелінням Ной збудував корабель (ковчег), у якому помістився разом зі своєю родиною і до якого Ной узяв «по двое з кожного роду, щоб зберегти їх живими». І тоді «пропавли всі джерела великої безодні й небесні загати розкрились, і див дош на землю — сорок днів і сорок ночей»; вода вкрила всю землю, підняла ковчег — і загинуло «всяке створіння, що рухаєть-

ся на землі, [...] вигинуло всяке створіння, що було на землі». Коли дощ ушух, вода стала спадати і земля просихати. Ноїв ковчег сплився на горах Араратських, і коли зміг Ной зійти на землю, він спорудив жертвник, приніс Богові жертву. І тоді Господь «уклав новий заповіт з Ноем... що не буде вже потопу», і на відзнаку цього з'явилася веселка в хмарі. На землі відновилося життя.

Уся ця розповідь пов'язана з тим розумінням людини, яке розвиває Біблія: особнє створення людини за образом і подобою Божою, дарування їй свободи, спокуса і падіння, вигнання з раю і неминуче дальше падіння людства. За кару людям був посланий потоп, який знищив усе на землі, окрім Ноя, його родини і взятих ним живих істот; потоп змальовується саме як кара, яку Бог послав на землю, а не як така собі «природна подія».

Ми в загальних рисах закінчили виклад християнського учення про світ і людину. Природним доповненням до цього учення є вчення про те, що біди людей на землі, а разом з тим і є страждання і муки всієї істоти» земної закінчаться тоді, коли Господь пошле Месію. Це одкровення було дано Ізраїлеві пізніше — при пророках. Цим був визначений сенс історії людства.

7. Глибина християнського учення

Навіть при такому короткому викладі християнського учення про світ і людину зрозуміла вся його глибина і значущість. Тепер ми перейдемо до вивчення тих роздумів і учень, які за різних часів, аж до наших днів, висувались як заперечення біблійного і християнського учення. Тоді ми ще раз впевнімося у тому, що цьому вченню властива незрівнянна глибина, і воно не може витлумачитись інакше, аніж одкровення Боже.

1 Нинівія була столицею Ассирії, яка в XIII ст. до Р. Хр. завоювала Вавілон (на південь від Ассирії) і володіла ним до VII ст. до Р. Хр. Релігія і культура Ассирії залежали від Вавілонової.

2 Для тих, у кого немає під рукою Біблії, наведемо біблійний текст (Бут., 1, 1—27):

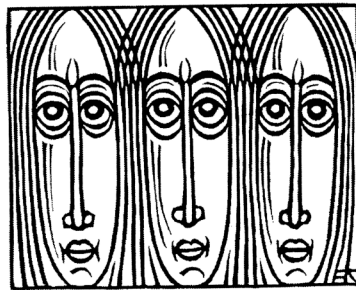
«На початку створив Бог небо й землю. Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водою. І сказав Бог: "Нехай буде світло!" І настало світло. І побачив Бог світло, що воно добре та й відділив Бог світло від темряви. Назвав же Бог світло — день, а темряву назвав ніч. І був вечір, і був ранок — день перший. Тоді сказав Бог: "Нехай посеред вод буде твердь, і нехай вона відділяє води від вод!" І зробив Бог твердь і відділив води, що під твердю, від вод, що над твердю. Тож сталося так. І назвав Бог твердь — небо. І був вечір, і був ранок — день другий. Тоді сказав Бог: "Нехай зберуться води, що під небом, в одне місце і нехай з'являть-

ся суша". І так сталося. І назвав Бог сушу — земля, а збір вод назвав морями. І побачив Бог, що воно добре. Бог сказав: "Нехай земля зростить рослини: траву, що розсіває насіння, і плодові дерева, що родять плоди з насінням, за їхнім родом на землі". І так сталося. І вивела земля з себе рослини, траву, що розсіває насіння за своїм родом, і дерева, що родять плоди з насінням у них, за їхнім родом. І побачив Бог: "Нехай будуть світла на тверді небесній, щоб відділяти день від ночі, й нехай вони будуть знаками для пір (року), для днів і років; нехай будуть світла на тверді небесній, щоб освітлювати землю". І так сталося. І зробив Бог два великі світла: світло більше — правити днем, а світло менше — правити ніччю, і зорі. І примістив їх Бог на тверді небесній, щоб освітлювати землю та правити днем і ніччю і відділяти світло від темряви. І побачив Бог, що воно добре. І був вечір, і був ранок — день четвертий. Тоді сказав Бог: "Нехай закишать води живими створіннями й нехай птаство літає над землею попід твердю небесною". І створив Бог великих морських потвор і всілякі живі створіння, що повзають та кишають у воді, за їхнім родом, і всіляке птаство крилате за його родом. І побачив Бог, що воно добре; і благословив їх Бог, кажучи: "Будьте плідні і множтеся та наповняйте воду в морях, і птаство нехай множиться на землі". І був вечір, і був ранок — день п'ятий. Тоді сказав Бог: "Нехай земля виведе з себе живі створіння за їхнім родом: скотину, плазунів і диких звірів за їхнім родом". І сталося так. І створив Бог диких звірів за їхнім родом, скотину за родом її, і всіх земних плазунів за їхнім родом. І побачив Бог, що воно добре. Тож сказав Бог: "Створімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірми й над усіма плазунами, що повзають на землі". І створив Бог людину на свій образ; на Божий образ створив її; чоловіком і жінкою створив їх».

3 Труднощі цього біблійного тексту розтлумачені, наприклад, у книзі Ceuppens-Genèse I—III. Див. також: Толковая Библия под ред. Лопухина, 1904.

4 Таке трактування знаходимо у згаданій книзі Ceuppens-Genèse I—III.

5 Пор. слова Господа в Єванг. Марка (4, 28).



Володимир ОЛЕКСЮК

Томізм. Християнська філософія мудрості

Фрагменти

Переднє слово автора

Цей нарис томізму, тобто християнської філософії св. Томи з Аквіна, є свого роду першим в українській мові. Причин до написання цього нарису багато, але однією з головних причин є те, що не можна відгороджувати себе

Олексюк Володимир Іліч народився 25 січня 1913 року в селі Шершорі на Прикарпатті. Середню освіту здобув в Коломиї, навчався філософії у Львівському університеті, де у 1941 році одержав диплом магістра філософії; продовжував філософську освіту в університетах Фрайбурга і Нью-Йорка. Докторський ступінь здобув у 1967 році (за дисертацією працює «Метафізична дійсність: різниці між субто та існуванням буття»). З 1970 році проживав у Чикаго. Очолював Українське католицьке академічне об'єднання «Обнова». В. Олексюк був дійсним членом Товариства католицьких філософів Америки (Вашингтон), Міжнародного товариства філософів-метафізиків (Лондон), Товариства філософів ім. Жана Марітена (Рим). Помер 30 вересня 1993 року.

Основні праці присвячені дослідженню філософії томізму, сенс життя — зрозуміти свою власну суть як українця, послужити для добра української нації. Вважав, що українська нація, якщо вона прагне утриматися як діюча сила свого незалежного буття, мусить, враховуючи свій чистий історично-християнський процес, «знайти свою життєдіяльність у світі безумовно християнсько-революційній ідеї», що містить всياкчасно в собі безумовно діючу силу і мудрість. Для Олексюка мета істинною філософією є аристотельсько-томістична система реалістичної епістемі. Розвиток християнської релігії, який у кінцевому підсумку веде до католицизму, вчений розглядав як теологічний процес, а втілення у свідомості народу філософії томізму — як природну реалізацію цього. В. Олексюк вважав філософською основою світогляду українців християнську філософію. Суть її, на думку вченого, є не тільки теологія сама по собі, а таке світорозуміння, в якому віра і людський природний інтелект з'єднуються в спільну силу пошуку філософської правди, одержуючи при цьому «паміч світла Божої ласки», без чого дісна правда і мудрість не були б ніколи повністю осаннені. Першим українським християнським філософом, на думку Олексюка, був Г. Сковорода. Перегляд історичного процесу привів Олексюка до висновку, що в Україні постійно існує брак культивування філософії — це знак незрілості нації. Розглядав християнство як єдину релігію, не бачив принципової різниці між православ'ям і греко-католицизмом. Обстоював ідею творення в Україні об'єднаної християнської церкви.

В. Олексюк опублікував понад 30 статей філософського змісту в різних періодичних виданнях. В Україні у 1992 році в журналі «Філософська і соціологічна думка» було опубліковано статтю про нього і його докторську дисертацію. Філософ є автором праць: «Томізм. Християнська філософія мудрості» (Чикаго, 1970), «До проблеми доби обману мудрості» (Чикаго, 1975), «Основи реалістичної (аристотельсько-томістичної) філософії» (Чикаго, 1981).

Підготувала О. Качук.

цілковито від подій розвитку і нового розмаху томізму. Або, як хто каже, неотомізму.

Якщо хтось скаже, що томізм — це стара і нікому не потрібна середньовічна філософія, яку нібито вже ніхто не вивчає, то таке твердження розминається з правдою. Бо, як каже Честертон: «під цю пору книжки про християнську філософію св. Томи сиплються великою кількістю з друкарень Європи, Англії і Америки».

Коли йде мова про томізм, то за останнє 40-ліття, а особливо за останнє 20-ліття й нині йде систематичний дослід текстів цього великого генія та глибокий аналіз слів і речень, які відкривають новий горизонт принципів філософської аргументації, суть яких дає відісн не тільки позитивістам і екзистенціалістам, але й марксо-леніністам, та випереджає їх, промощуючи шлях майбутнього.

Якщо на Заході позитивісти і екзистенціалісти цього не добачають і недооцінюють або тихенько оминають і промочують, марксо-леніністи натомість збагнули значення томізму. Тому на сторінках журналу «Вопросы философии» і в радянській «Філософській енциклопедії» атакують немилосердно «буржуазну ідеологію» неотомізму відомою шаблоною фразеологією, бо на якусь дійсну аргументацію їх не стає.

Коли ж марксисти не є в спроможі на якусь дійсну філософську аргументацію, тоді вони почвають, як треба підступом удавати союзників. Наприклад, М. Ліфшиць, на сторінках журналу «Вопросы философии» за 1968 р., ч. 1, пише: «Як вірні захисники матеріалістичної філософії, ми є абсолютно проти Бога і проти якої-небудь релігійної концепції, але ми також розуміємо, що це не можна побороти тільки словами. Тому ми повинні шукати союзу з християнством та з послідовниками Томи з Аквіна, з умовою, що цей союз є тільки на те, щоб побороти твердиню всієї буржуазної реакції».

Це тільки один з прикладів, як і яким способом марксо-леніністи намагаються знищити твердиню християнської філософії — Томізм. Бо вони цілком серйозно взяли до уваги слова визначного філософа і томіста Е. Жильсона, котрий пише: «Після довгих років студій я переконаний більше, ніж будь-коли, в тому, що підставова позиція метафізики Томи з Аквіна є набагато поперед у порівнянні з тим, що нині вважається у філософії нашого часу якнайпереводніше».

І другий, також визначний сучасний філософ і томіст Жак Марітен пише: «Філософське знання про Бога, себто п'ять способів св. Томи, є філософським доведенням. Якщо, на перший погляд, ця демонстративна вартість не є пізнана, то незалежно від того треба обов'язково і без най-

меншого сумніву ствердити, що з об'єктивної точки зору внутрішньо-істинної природи різного штибу знання жодна з наступних філософій — ані скептицизм, ні позитивізм, ні емпіризм, ні ідеалізм, ні прагматизм, ні діалектичний матеріалізм, ні екзистенціалізм — не переступають порога, при якому з самого початку починається філософське знання. Особливо у тій фазі, яка є критичною рефлексією знання. І в якій філософська мудрість стає свідомою свого власного коріння. Вищезгадані філософські системи категорично відкидають цю леву одвічну правду і оригінальне свідомо-сприймання, яке є опертям інтелектуальної структури філософського знання».

Отже, криза нашої доби полягає в тому, що погляди її, з позитивістів починаючи і матеріалістами кінчаючи, — завели в кут, бо вони неспроможні задовольнити глибоко філософського мислення людини. Бо мисляча людина відмовляє піддатися матеріалістичному натуралізмуві. А це тому, що філософія сучасності мусить показати себе глибошою й гуманнішою від сучасного матеріалістичного реалізму.

Щодо цього було б не зайве навести квотацію ще одного визначного філософа нашої доби — А. Н. Вайтгуда: «Порядок світу не є випадковим. Насправді, там нема нічого такого, що могло б бути дійсним без якоїсь міри порядку. Тому тільки релігійний погляд є пізнанням правди. Бо порядок світу і його вартість — як у цілому, так і частинно — ця краса світу і панування лиха, все це разом не є випадковістю, вже через причину тієї правди, що універс показує свою творчість з безконечною свободою і реальну форму з безконечними можливостями. Але ця творчість разом з усіма різноманітними формами безсила осягнути цю дійсність окремо від шквотитої ідеальної гармонії, котрою є Бог».

Отже, повне розуміння правди може бути осягнене за допомогою релігії і метафізики. Аналогічно сімсот літ тому св. Тома писав: «Той, хто розглядає абсолютність найвищої причини усього універсу, тобто Бога, той має передовсім право зватися мудрим. Звідси й говориться, що мудрість має бути знанням божественних речей».

Отже ж, якщо мудрість має бути знанням божественних речей, то це означає, що ця мудрість рівночасно здатна розуміти також природно-людське, котре походить від божественного. Бо Бог створив людину на те, щоб вона брала участь у Божому й людському бутті і житті, в об'єктивній правді синтезу надприродного і природного буття, життя і знання. Тому в істинній субстанції цієї причинності ніщо не може бути більше відповідним, як слова Ісуса Христа:

«Віддайте кесареві, що кесареве, а Богові — що Боже» (Мр. 12:17).

Отже, в цьому ми знаходимо не тільки значення семантики, але й герменевтики, яка створює синтез істотно-природно-людського і надприродно-божественного, від кожного усе походить.

З цього приводу папа Павло VI, ставить питання: «Як повинні бути розглянені ці два начала людини, — одне є душевне й понадсвітське, друге — природне і з цього світу. І як це все впливає на людину, котрій ця подвійна доля призначена?». Відповідаючи, Святійший Отець каже: «Намагання повторювання заперечити одне чи друге або абсорбування обох у свого роду монізм може бути, з одного боку, наслідком тимчасової теократії, або, з другого — тоталітарним лаїцизмом. Коли б одне або друге стало дійсністю, свобода в обох випадках — але двома різними способами — буде серйозно правопорушена, а тим самим — цивілізація і мир. Тому слава Христа дуальна розсудливість (віддати Богові — що Боже, кесареві — що кесареве) установила екстремність границь, у межах яких людське суспільство може мати справді вільний і упорядкований розвиток».

З усього, що було вище наведено, є цілком ясно, в чому полягає суть і мотив писання цього нарису. [...] Оскільки ж християнська філософія є основою кожної індивідуальної людини, родини і цілого суспільства, тому кожний повинен її вивчати. Бо тільки у християнській філософії можна знайти Божу і людську правду і мудрість.

Твори св. Томи з Аквіна є, власне, такою філософією. Ці твори (понад 30 томів) є глибоким науково-філософським процесом дослід християнської доктрини об'явлення в сполучі з філософією Аристотеля та всіх інших визначних філософів, почавши ще з перед-Сократової доби, та аж до 2-ї пол. XIII ст. На цій підставі св. Тома створив геніально-суцільний синтез християнської філософії і теології. Коли ж тільки дещо не є сумнісне з сучасністю, то це цілком зрозуміла річ, що св. Тома так, як і кожний інший мислитель, мусів платити данину тій добі, в якій він народився, жив і працював. Це повинно бути шквом зрозуміло для кожної здравомислячої людини. Бо ми платимо таку саму данину нашій власній добі.

Коли ж хтось скаже, що це не є таке легке, щоб кожний міг усе розуміти, то, можливо, що це правда. Але все, що є легке і над чим не треба замислюватися — ані серцем, душею і розумом вглиблюватися і медитувати — то таке не може бути глибоким відчуттям присутності Найвишого Буття — Бога, Його об'явлення і науки Ісуса Христа. А з

тим — розуміння причини і призначення людського буття в світі.

Тому тільки глибоким відчуттям серця і душі та вглибленням нашої мислі ми зможемо відчутти присутність Того, Котрий каже: «*Я той, хто є*» (Вихід. 3:14).

Сартр

Ж. П. Сартр (1905)*, автор кількох новел і своєї головної праці — «Буття і ніщо» («*L'être et le néant*», 1943).

Хоч традиційна французька філософія різниться від англійської і німецької своєю латинською і картезієюською традицією Декарта, Паскаля, Вольтера, Дідро та інших, Сартр інкорпорує метод феноменології Гуссерля і метафізику «нічого» Гайдеггера. Однак особливо глибокий вплив на нього мають Гегель, Маркс і Фрейд. Він співірамує філософію Сартра складається з трьох основних концепцій: 1. Свободи в опорі, себто — опір проти всякого авторитету. 2. Абсурдності екзистенції буття. 3. Обставин ситуації. Всі ці чинники є негативні. Його т. зв. досвід свободи полягає в тому, що він може сказати «ні» до свого професора і тим «відкрити» в самому собі свободу обставин ситуації, яка дає йому привід сказати гордо «ні». Отже, негатив і ситуація обставин творить фундамент концепції його філософії — «Буття і Ніщо».

Сартр каже, що «людина як буття в світі є своїм власним ніщо, і через неї прийшло ніщо в світ». Коли Ясперс каже «не обмовляй і не приймай обмови буття», то Сартр — «описуй реальність в її повній бридкості, абсурдності і безсоромності». Ясперс каже, що «не дозволяй собі того, щоб себе відтяти від трансцендентного», а Сартр говорить, що «трансцендентне не існує». Бо передусім Сартр зобов'язав себе до боротьби проти Бога. Ідучи слідом за Ніше, він твердить, що «Бог помер». Твердячи, що Бог дефінітивно помер, він додає: «якби навіть Бог існував, то це для нього не робило б жодної різниці».

Дійсною причиною його атеїстичного екзистенціалізму є те, що Сартре бунтується за обуренням проти всяких обмежень своєї власної індивідуальності та індивідуальної свободи. «Бо оскільки Бога нема, то нема й ніяких моральних законів і норм». Одне слово, Сартр є проти всього, що є Боже, моральне і добре. Все, що він хоче, це необмежена свобода — всюди й в усьому.

* 1980. — Ред.

У цьому розділі про сучасну філософію було подано дуже коротко начерк шкіль і напрямків філософії, щоб мати бодай загальний образ сучасного стану. Розписуватися широко про кожного філософа було б неможливо, бо треба б писати про кожного окрему книжку. Але із того, що подано, можна мати загальне поняття. Тепер залишається ще відповісти на одне питання: що екзистенціалістична філософія має спільного з філософією св. Томи? Ця екзистенціалістична філософія розпаду, видно, абсурдності буття і нішоти Гайдеггера, Сартра і Камю? Чи християнський екзистенціалізм К'єркегора — як бути справжнім християнином, а не спекулювати християнством? Чи християнський екзистенціалізм Г. Марселя, містерії буття і можливості досвіду містерії трансцендентного? Чи анархічна містика земної есхатології Бердяєва? Чи Ноосфера моністичної Омєги, феномена людини Тейяра де Шардена?

Усе це в той чи інший спосіб доводить і виявляє собою абсурдність і тривогу людського життя. Бо в житті є речі, які не можна пояснити раціональним терміном планованої дії, і в цьому сенсі вони є абсурдом. Але ці речі не є цілком нашого життя. Про це, власне, писав і вчив дуже давно св. Тома, кажучи, що абсурдність і випадковість відіграють велику роль у людському житті. Тому він вчить, що філософія мусить прагнути до цілості образу реальності, тримаючи всі речі на властивому місці. І тому у філософії св. Томи останнім відкриттям є Бог. Бо наше знання починається від нашого світу, який приводить нас до Бога».

Тому твердження Кремера, що св. Тома в змозі вести діалог з модерними філософами більше, як котрийсь інший християнський філософ нашого часу, є цілком правдиве.

Це прекрасно розуміли Отці II Ватиканського Собору, бо в Декреті про Освідоглавлення пишеться: «Церква має на меті сприяти глибокому розумінню кожного поля знання, щоб внаслідок цього можна було надзвичайно чітко оцінити сучасне модерне досліджування, і таким чином можна буде побачити далеко глибше те, як віра і розум собою гармонізують та свідчать про єдність усіх правд. До цієї мети Церква йде слідами її славних учителів, особливо св. Томи з Аквіна». [...]

Св. Тома і Аристотель

1. [...] Св. Альберт був першим, котрий користувався до деякої міри філософією Аристотеля, однак можна сказати без перебільшення, що головню і цілковито користувався

нею св. Тома з Аквіна. Бо лише учений і геній такої міри, як св. Тома, бачив ясно, яку велику користь являли собою філософічна система і інтелектуальний синтез Арістотеля.

Крім того, св. Тома зі своєю геніальною систематизацією бачив ясно, що з філософією Арістотеля він може сягнути вершини теологічно-філософського синтезу. Він уважав арістотелівські принципи правдивими, а правдиве є корисне. Але це було б абсурдом припускати, що філософія томізму є просто арістотелівська, воно, як уже було згадано на початку, так не є, бо св. Тома користувався так само всіма іншими працями визначних мислителів, як-от: св. Августин, Псевдо-Діонісій, а також його попередників, і єврейських — таких, як Маймонід, і арабських філософів та десятків інших, на яких він посилається у своїх текстах.

Проте це правда, що велика частина філософії св. Томи є доктриною Арістотеля. Але що доктрину переосмислено великим умом до найглибшого аналізу і не є прийнятою беззаперечно і з примусу. Якщо св. Тома приймав арістотелізм, то він приймав його, головню, тому, що вважав це за правду, а не тому, що Арістотель був великим ім'ям, бо такий чоловік, як св. Тома зі своїм серйозним умом, видав себе цілковито шуканню правди і напевно не прийняв би системи поганського філософа, якби не вважав це за дійсну правду. Особливо тоді, коли деякі ідеї, які він впровадив до своєї системи, викликали гострий спротив і опозицію проти св. Томи.

Тепер однією з фундаментальних ідей, яку прийняв св. Тома від Арістотеля, є арістотелівська філософія дії і потенції, або потенційності. Св. Тома бачив цю взаємодію і співвідношення потенції й дії у випадковій і субстанційній зміні матеріального світу і руху в усіх створіннях. Отже, приймаючи принципи Арістотеля, що ніщо не є зредуковане від потенції до дії, крім діючого агента, який само собою є в дії, і слідуючи за Арістотелем, він доводить з обсервації дійсність руху і зміни до існування нерухомого Рухача. (Тут було б доречно згадати, що протягом століть різні філософи ставилися до арістотелівського «нерухомого Рухача» по-різному — часто цілком фальшиво. Можливо, тому, що самий Арістотель залишив це питання у мряковині і не цілком прояснив. Однак це не є так, як твердить Дюран, що бідний арістотелівський бог сидить десь там, у небесах, і нічого не робить, бо він не рухається, і подібні до цього коментарі інших коментаторів).

Отже, справу нерухомого Рухача вяснив повністю і цілковито св. Тома. Він бачив глибше, ніж Арістотель. Бо він бачив, що в кожному кінцевім існуванні є подвійність принципів, есенції та екзистенції, і що есенція у своїй потенції

є екзистенцією, й що вона існує необхідно. Таким способом він міг довести не тільки арістотелівського нерухомого Рухача, але також необхідне буття і Творця-Бога.

Крім того, він був у спромозі розрізнити есенцію Бога як Екзистенцію, не як самодумальну думку, а як «Іпсум Ессе Субсістенс» — Самоіснуюче Буття. І, йдучи слідом за Арістотелем, св. Тома не тільки порівняв з ним, а і пішов значно вперед. Бо, оскільки Арістотель не розрізнив ясно есенції і екзистенції кінцевого буття, він не міг осягнути ідеї Самої Екзистенції і Есенції Бога, від Якого походить усе ограничене існування.

Другим головним чинником арістотелівської філософії є кінцевість, бо, як ми вже бачили, св. Тома застосує цю ідею космологічно, психологічно, морально-етично і політично. Бо доктрина кінцевості дає пояснення творчості і, діючи відповідно до Своєї мудрості, Бог створив світ для кінця, і цей кінець не може бути нічим іншим, як Сам Бог. Він створив світ, щоб виявити свою власну досконалість і сполучити у цій творчості участь створінн та розповсюдити свою власну доброту. Бо сотворіння існують для Бога, котрий є їх останнім кінцем, особливо Він є останнім кінцем для раціональних створінн, які можуть [знати] і знають Бога через свої знання і любов.

Отже, доктрина кінцевості гармонізується повністю з християнською релігією. І — третє: приймаючи ідею індивідуалізації, св. Тома міг довести, що душа є формою тіла, індивідуалізована через матерію, яку вона інформує, тимто душа і тіло творять разом цілковиту субстанцію людини. І далі, наполяганням на близькості сполуки душ і тіла та відкиненням теорії Платона св. Тома дає нам легше вяснення, чому душа сполучена з тілом. Бо душа через свою природу є формою тіла.

І четвертим чинником було застосування арістотелівської психології, яка йшла рука в руку із застосуванням арістотелівської епістемології, з наполяганням на тому факті, що людське знання походить із сенсу досвіду і його обмірковування.

2. Крім того, св. Тома не вагався прийняти позицію Арістотеля також навіть тоді, коли це приводило до конфлікту з традиційною теорією. І він робив це тільки тому, бо вважав, що арістотелівська позиція була сама собою правдива та була сполучною з християнським об'явленням. І коли щось було несполучне з християнською доктриною, він це відкидав або просто вважав, що аверроїстична інтерпретація Арістотеля не була правдива.

Тепер ще треба б сказати коротко щодо опозиції проти св. Томи. Опозиція проти св. Томи постанала з причини

прийняття ним аристотелізму, а це знову постало з причини аверроїстичної інтерпретації Аристотеля. Але, якщо аверроїсти були оскаржувані за послідовність язичеського філософа, надаючи цій філософії першості перед філософією св. Августина, і тим самим підірвали суцільність об'явлення, то це було не без причини, але ці ж самі завзяті традиціоналісти оскаржували в подібний спосіб також св. Тому. Вони завзято старалися втягнути в це томізм та засудити його на рівні з аверроїзмом. Тому вся ця справа дає нам ясне розуміння того, що св. Тома був новатором та вступив на цілком до того часу не знаний шлях. Це повинно бути для нас сьогодні особливо цікаво, оскільки томізм вважається за щось старе традиційне і перестаріле. І колись томістський аристотелізм був уважаний за щось дуже небезпечне.

Отже, принциповим пунктом атаки проти св. Томи була його теорія єдності субстанційної (істотної) форми. Вже в 1270 р. францисканець Пекам і домініканець Кільвард оскаржували св. Тома, що його вчення є противним ученню святих Августина і Ансельма. 7 березня 1270 р. С. Темпір, єпископ Парижа, засудив аж двісті дев'янацять (219) пропозицій Томи, погрожуючи екскомунікацією кожному, хто б посмів їх додержуватися, серед них і пропозицію теорії необхідності світу і матерії як принципу індивідуальності.

Після Паризького засуду, 18 березня 1277 р., слідом їде засуд в Оксфорді архієпископом Кентербері Р. Кільвардом. Але тим часом томізм здобуває визнання в чині домініканців. Однак з того часу минуло багато сотень літ, поки томізм був повністю прийнятий християнськими мислителями та став офіційно наукою теологічно-філософського синтезу Вселенської Церкви.

Але мусимо пам'ятати, що коли гостра опозиція проти томізму була приречена вмерти, то все ж томізм мусів ждати довгі віки, щоб бути належно оціненим. Бо, як уже було згадано у вступі, тільки наприкінці XIX ст., 1879 р., папа Лев XIII видав енцикліку «Аетерні Патріс», в якій вказує на велике джерело богословсько-філософської науки і синтезу християнської філософії та зобов'язує вивчати томізм.

Eniaoz

3. І врешті, якщо історія людства має бути міромом того, що людина своїм умом і своєю дією осгнула, то очевидно, що це стосується ідеї кінця людської мислі. Але велике нагромадження знань і досвіду не дає відповіді [шодо] останнього кінця, тобто людину бентежить одне питання: що є понад і поза цим нагромадженням?

З цієї причини філософ і любитель мудрості не може ніколи бути задоволений тільки докладною інформацією, що діється в світі. Бо в універсі мислиться таємниця, яку жоден метод фізичних наук не в силі відкрити. Однак мислителі намагалися і намагаються цю таємницю відкрити, але замість відкриття вони ще більше її плутали і [досі] бродять у безконечнім безладі.

Бо, як каже Флеген: з часів Декарта великі мислителі боролися з проблемою, званою як «класична метафізика», яку можна назвати їх зусиллям вивести метафізику з епістемології або ідентифікувати онтологію з теорією знання (що є таке саме, як покласти віз перед конем). І намагалися відкрити природу буття з природи мислі. Кант бачив це досить добре, але він не міг знайти розв'язки проблеми нашого спекулятивного знання про буття в самому собі. Так само інші, як-от, Гегель, Кант і Бергсон, не могли оминути упередження традиції століть, яке встановив Декарт і яке вело кожного наступного мислителя починати від знання, щоб знайти реальне. Когіто ерго сум, яке має свою протилежність у мислях модерних шкіл, не втрачало надії знайти реальність таку, як вона є. Великі філософи намагалися знайти світло в обмеженім і вузькім епістемологічнім упередженні. І кожний наступний мислитель відкидав розв'язку свого попередника. І хоч це є правдою, що ці мислителі збагатили кругогляд, однак треба з сумом ствердити, що вони залишили підставову метафізичну проблему буття не дітненою.

Тоді нічого дивного нема в тому, що такі генії, як К'єркегор, Шопенгауер і Ніцше, відкинули «притесню», що розум може дати розв'язку підставовій і кінцевій проблемі людського буття, і знайшли захисток у сліпій вірі, чорнім песимізмі і в силі волі.

Далі, обстежуючи стан філософії двох генерацій в Європі за останніх 40 літ, не можна не зауважити, в якій агонії, страхітті і трагедії перебували й перебувають ці дві генерації. Бо вони бачили, як варварство triumфувало й де марксистський матеріалізм дійшов до найбільшої нелюдськості супроти тих, яким нібито мав служити.

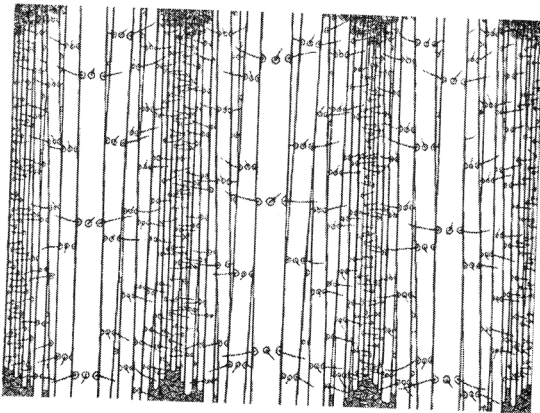
Крім того, з часом критичний ідеалізм кантівської традиції і діалектичний ідеалізм, що походить від Гегеля, також були дискредитовані, а позитивізм, який був легашою Конта в західному світі, не може дати відповіді на домагання часу в шуканні чогось кінцевого. Так само й історизм Кроче також не може пропонувати абсолютного критерію ні для мислі, ані для життя. Одне слово, провідний релятивізм західного філософського світу довів до цілковитого банкруства мислі, і не залишилося нічого, хіба тільки розпач усєї раціональної думки.

НЕ УБІЙ!

Тому для чесної і серйозно мислячої людини залишається до вибору виклик трьох, і тільки трьох, альтернатив: 1) діалектичний матеріалізм Карла Маркса і його послідовників; 2) атеїстичний і нігілістичний екзистенціалізм Ніцше і Гайдеггера, популяризований Сартром; і 3) філософія, якої християнська традиція Заходу постійно додержувалась і яка сягає свого найвищого розвитку і черпає наснагу з Метафізики св. Томи з Аквіна.

Отже, томізм, як ми це наочно бачимо, є єдиною відповіддю на віднову людської мислі. Бо, незалежно від зовнішньотехнологічної зміни сучасності добу, томізм є неперевершеним і невичерпним джерелом дієвої наснаги для людської мислі і для осягнення в людським бутті і житті правдивого природного і надприродного щастя тут, на землі, і у вічності.

Бо що є вічне, є без кінця, і що є без кінця, є завше молоді і здорові, свіжі і радісні, як Самий Господь Бог і Його Син Ісус Христос, і Його наука любові.



Для Толстого заповідь про любов до ближнього була єдиною дійсною Божою заповіддю. Справді, скільки може сягнути людська здатність сприймати те, чого вимагає ціле від частки, сприймати оте давньоіндійське «шантіга», отой мир, який «перевищує наше розуміння», — заповіді, вищої за цю, ми не знаємо.

Але це, так би мовити, фронтальний вираз веління. Це абстрактна формула. І скоро хтось побажає знайти її практичне застосування, він неминуче зіткнеться з десятиками тлумачень того, що таке любов до ближнього, тлумачень, раз у раз взаємно суперечних. Реально відчутною стане заповідь шойно тоді, коли на допомогу її конкретному розумінню прийде її зворотне, її негативне пояснення.

«Не убий» — це є оте негативне визначення, яке опукло і окреслено підбудовує слово заповіді про любов.

Ластівка вбиває мух, а лисиця зайців — щоб вижити як окрема тварина і так само, щоб уберегти власних нащадків від голодної смерті. Олень б'ється з оленем (і, трапляється, вбиває його), щоб відсторонити суперника. Первісна людина винаходила й використовувала примітивну мисливську і оборонну зброю, і винахід цього смертельного знаряддя означає (поруч з анатомічними переїнами) ознаку олюднення. Твердять навіть, мовляв, не мозок, а зброя зробила смертоносного, випроганого у своїй ході хижака-претомініда людину. Тим самим, нібито, запевнюється, що боротьба — батько всіх (дотеперішніх) речей, а вбивство — біологічна доконечність для того, щоб вижити.

В історії християнства заповідь про те, що людина не повинна вбивати людину (Вих. 20, 13 та Втор. 5, 17), відігравала досі парадоксальну роль. Якби її, як і кожную за-

* Друкуються за публікацією: Сапіга І. Не убий! // Україна і світ (Ганновер). — 1970. — № 28.

Сапіга Ілля Григорович (1889—1969) — нащадок давнього литовсько-князівського роду, народився в Сибіру, де його батько жив як примусово засланий царським режимом поселенець. Тривалий час був активним діячем Союзу гетьманців-державників, теоретично обґрунтовував, виходячи із вчення Вячеслава Липинського, ідею українського роялізму. Поступово він відійшов від цієї ідеї і взагалі від гетьманського руху. Головною справою його життя було заснування та видання періодичного журналу «Україна і світ», першісним задумом якого було шукати порозуміння, передусім духовного, між обома українськими віросповіданнями — православним та греко-католицьким. З часом завдання журналу розширилося: він виріс у багатогранний орган, який висвітлював найрізноманітніші питання не тільки релігійного, але й культурного, зокрема мистецького життя.

повідь, тільки більш або менш часто порушували, можна було б говорити просто про людські слабкості. Справа, однак, стоїть інакше.

Цю заповідь розглядали як лише обмежено чинну. Загалом беручи, її обходили, чи то з усією наївністю, чи то за допомогою хитрощів, ба — її ставили на голову, обертали в її супротивність: війна проти невірних, інаквірних, навіть проти християн, що проявляли відмінне віровизнання, розглядалася як боговгодна. А й по тому, як доба релігійних воєн відійшла у минуле, аж до наших часів стоїть ще ті або ті «свещенні ідеали» на давно вже секуляризованих коровах.

Бравий пересічний європеєць, оскільки він себе називає «християнином», вивчив заповідь «не убий» напам'ять виключно як припис для свого особистого життєвого керівництва, просто як заборону вбивати приватно. Він вважає цей припис, який алже і його самого захищає, правильним.

Та вже об питанні про смертну кару погляди починають розбиватися. *Хто вбив би на смерть яку людину, його треба скарати смертю* (Лев. 24, 17). *Черелом за черелом, око за око, зуб за зуб; яке uszkodження він заподіє людині, такого нехай завдасть йому* (Лев. 24, 20). *Хто проливає кров людини, того кров буде пролита людиною* (Бут. 9, 6). Тільки біблійними цитатами можуть свідчитися християнські прихильники смертної кари, навіть якщо вони більш не проголошують світської влади безпосереднім речником Бога, «з Божої ласки» покликаною чинити суд.

Свідчення (Втор. 32, 35) про Господне слово *мені належить помста й відплата* і численні оповіді, з них найяочніше оповіді про потоп та загибель Содома й Гоморри — дають зримо підставу гадати, мовляв, караючий Бог особисто вдається до вбивання власних створінь. Однак, зазначне речення — *Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог перебуває в ньому* (Іоан 4, 16) суперечить твердженню про Бога, котрий вбиває і, мовляв, своє право вбивати передає привілейованим людям. У будь-якому разі, заслуговує на увагу глибокозначна оповідь про перше братовбивство (Бут. 4, 3—16), що в ній Бог заборонив убивати Каїна. (Зрештою, хто має під рукою досить біблійних виразів, спроможний водноможити надати слово дочерній цитаті для кожного твердження і для його заперчення).

Показово, однак, що противники смертної кари, як кінець кінцем і противники війни, видобувають своє духовне озброєння не так з Біблії, як з ідей часів Просвітництва, — принаймні новочасні з-посеред них.

Пересічний європейський християнин стоїть досить-таки безпорадно перед дилемою, яка випливає зі знання не-

минучості воєн та із заповіді «не убий». Його Церкви аж до найновішого часу давали йому щодо цього погані поради. Це ж бо ще так недавно благословляли християнські священники зброю своїх земляків і посиляли до неба більше молитов за перемогу (ше значить — за знищення ворога, часто—густо так само християнського), аніж за «мир в усьому світі».

Самі лише оповіді про здобуття Ханаану синами Ізраїля й більша частина псалмів годяться вже споглядаючи на те, щоб виправдовувати молитви за знищення ворога. У Старому Заповіті можна доволі читати про те, як Бог наказує винищувати ворожі народи й племена та ще й сам до того ж надає допомогу.

Якщо ми сьогодні розглядаємо ці воєняцькі оповідки як історичні документи до історії уявлень про Бога, то ми маємо вповні остерігатися фарисейської зарозумілості. Не вважаючи на те, що є шлі бібліотеки, сповнені вчених, і побожних творів про те, як людство уявляє собі Бога, і про взаємини між Богом і людьми, людство все ще перебуває в тій самій фазі, що й за часів, коли поставав Старий Заповіт: народи провадять один проти одного війни, вбивство вважається за найпевніший засіб вижити. І, оскільки ми вже як-не-як не австралопітеки, споруджується — у добрій вірі, як то ми хочемо гадати про авторів старозавітних воєняцьких оповідей та псалмів, або хитромудро, як то робить сучасна людина, — ідеологія, що має підбадьорювати і разом з тим звужувати площину сумління.

Паціфістів усе ще вважають за майже сектантських диваків, противники військової служби мусять рахуватися з тим, що на них дивитимуться скоса. Тим часом паціфістична ідея заявила про себе в нашому культурному колі вже давно. Паціфістичні вимоги висували з XVI—XVII сторіч анабаптисти, меноніти, квакери. Ідеал освіченої людяності знайшов у Кантовому творі «До вічного миру» настільки сильний вияв, що не міг лишитися непоміченим.

Мирові товариства та ідеалістичні мирові конгреси XIX сторіччя пішли, однак, переважно в небуття. Шоуно відтоді, як паціфізм набрав характеру політичного руху, він досяг того, що з ним доводилося дедалі більше мати справу в ширших колах громадськості. Його представники покликаються на гуманність, суть якої вони обтунтовують або з соціалістичних, або ж з релігійних позицій — отже, й з християнських. Увійшовши в активне громадське життя, паціфізм міг досягти перших, ще вельми скромних успіхів.

Не слід розглядати ці починання як невадлі або заздалегідь на невдачу приречені спроби. Хоч і як недосконало виказали себе на практиці, приміром, Женевська конвенція, Гаазьке рішення щодо суходільних воєн, Гаазький трє-

тейський суд, хоч і якою невизразно видається діяльність колишньої Ліги Націй і теперішніх Об'єднаних Націй та їхньої Ради Безпеки з їхніми численними прорахунками, — вони таки правлять за знаки, ознаки, сигнали всередині ще далекосяжно застиглою в інерції людського світу.

Виявилось, що заборона вбивати як ліквідація війни може бути здійснена не просто способом теорії, не ізольовано від суспільної дійсності, не самим лише ідеологічним обгрунтуванням.

Якщо вбивання з метою вижити було в австралопітека чисто біологічною потребою, якщо воно за багатьох періодів історії (насамперед за часів переселення народів та освоєння земель) ще дуже наближалось до біологічної потреби, як найкоротший вихід, то стан речей в епоху глобальної індустріалізації ґрунтовно змінився. Поміж існуючу й далі біологічну доконечність вижити (інстинкт самозбереження в усіх живих істот, прагнення до самозбереження в людині являють собою, природно, найсильніші вітальні спонуки взагалі) та первісно так само біологічну потребу задля того вбивати — людина сама втупила багато взаємно між собою пов'язаних ізоляційних прошарків: високорозвинену науку й техніку, організоване, по суті, ніде більш не вільне господарство і обидва суспільні лади, що засновані на ному, які перебувають у стані перетворення, — ще капіталістичний і вже, проте поки що не довершений, соціалістичний.

«Відчування» людини від убивання як біологічної потреби вже здійснилося. Наука й техніка були б сьогодні спроможні цілком достатньо забезпечити все людство продуктами харчування, одягом та житлом. Приріст населення міг би бути раціоналізований. Усяке організоване господарство могло б нині створити весь потрібний інструментарій для справ здоров'я, для шкільництва й виховання. Ні для капіталістичного, ні для соціалістичного суспільного ладу війна не є біологічною необхідністю.

Незважаючи на це, зброя бряжчить і далі, і там, де вона входить у вжиток, убиті люди постачають цілими колонами кількісний матеріал для ганебної статистики.

Вже в наші часи, коли страждання й страхіття воєн, які лютують або загрозують, ще лежать важким тягарем на людині (пастирська конституція «Церква в сьгоднішньому світі», розділ V, пункт 77), відбувся Другий Ватиканський Собор, присвячений виключно справам війни та миру.

Собор волів не тільки з'ясувати нелюдськість війни і з усією серйозністю спрямувати заклики до всіх християн співпрацювати при допомозі Христа, на якому цей заклик ґрунтується, з усіма людьми, для зміцнення у справедливості й любові миру між собою та для підготування всього, що слу-

жить народові. Він поставив собі так само завдання продемонструвати дійсну ситуацію нашого світу і зробити конкретні пропозиції. Різне з того належить до згаданих вище сигналів у середині світу. (Яким чином це має бути вкленчене в офіційний виклад Біблії — може поставати як нове спеціальне богословське завдання). Кілька цитат із цього п'ятого розділу наведеної пастирської конституції:

Мир полягає не в тому, що нема війни, його не можна забезпечити й самою лише рівновагою взаємопротиставлених сил. Він справджується і не з веління з боку сильного. Він бо з повним правом і у властивому розумінні зветься «ділом справедливості» (п. 78).

У пункті 79 звернено увагу насамперед на тривалу чинність природного міжнародного права та його загальних принципів. [...] *Сумління всього людства прихильється до цих принципів дедалі дужче. Вчинки, що свідомо їм суперечать — злочини. Так само — накази, що спонукають до таких вчинків. Посилання на сліпу слухняність також не може вибачити того, хто їх здійснює. До цих учинків найпершою мірою треба зарахувати знищення цілого народу, нації або національної меншини з будь-яких мотивів і будь-якими засобами. Це жахливі злочини, що заслуговують на найсуворіший засуд.*

Звичайно, — говориться так само у п. 79, — війну ще не усунути. Поки існує воєнна небезпека і поки нема відповідного міжнародного авторитету, що розпоряджався б відповідними засобами, не можна відмовити урядові, якщо всі можливості мирного порозуміння вичерпано, морального права на оборону. Про традиційну нападницьку війну прямо не сказано — либонь, до неї можна віднести місце у п. 79, мовляв, воєнний потенціал не узаконює будь-який військовий чи політичний ужиток. Тотальну війну, однак, засуджено з усією недвозначністю (п. 80).

Про гонку озброєнь:

...Замість усунути причини війни вони радше збільшують її загрозливість. Тоді як витрачаються великі суми на виготовлення дедалі нової зброї, немає можливості знайти в достатній кількості допоміжні засоби для боротьби зі злиднями в сьгоднішньому світі. Замість по-справжньому й ґрунтовно ліквідувати напруження між народами — переносять їх це й на інші континенти. Повинні бути знайдені нові шляхи, починаючи з внутрішніх змін, щоб усунути це лихо, звільнити світ від гітотичного страху та подарувати йому істинний мир (із п. 81).

Зрозуміло, отже, що ми повинні всіма нашими силами готувати той час, за якого буде можливо на базі домовленостей між усіма націями абсолютно засудити будь-яку війну. Це вимагає, звичайно, введення в дію визнаного всіма світо-

вого громадського авторитету, який розпоряджався б дієвою владою, щоб гарантувати для всіх безпеку, дотримання справедливості й пошанування прав... (із п. 82).

Щоб побудувати мир, повинні бути усунені передусім причини чвар у світі, які провадять до війни, найпершою мірою — несправедливості. Чимало з них походять від занадто великої господарчої нерівності або й від затримки потрібної допомоги. Ще інші несправедливості виникають з жадоби панування і з зневаги до людської гідності, а якщо розглянути глибші причини — з заздрості, недовір'я, зарозумілості та інших егоїстичних пристрастей (із п. 83).

Якраз у цьому п'ятому розділі, «Сприяння мирови та побудова спільноти народів», можна помітити краплини поту соборових отців. І це добре. Багато що в численних практичних пропозиціях, які повинні запобігти виникненню воєн, залишається ще на поверхні й видається тимчасовим. Три речі, однак, у цьому розділі пастирської конституції про Церкву в сьогодинньому світі — істотні:

1. Комплекс питань навколо заповіді «не убий» розглядається тут не як обмежено чинний, не як приватна справа. Його суспільний компонент аж ніяк не обійдений, а висунутий в осередню точку.

2. Стверджується, що *суцільна людська родина дозріла до важкої хвилини рішень*, поступово досягла взаємного зближення і повсюдно *зростає до єдності у краю усвідомленні власних намірів* (п. 77). Висувається вимога, щоб ми звільнилися від давнього рабства війни (п. 81), для чого кінче потрібне нове виховання *й новий дух у громадській думці* (п. 82). Це означає: абсолютна чинність заповіді «не убий» розглядається не як утопічна, а як здійсненна.

3. Заповідь «не убий» витлумачується через свій символ — через заповідь любові до ближнього. (Хто відхиляє церковну термінологію, той може... цитувати з програми КПРС: *людина людині — друг, товариш і брат*).

Наведені спископами в досить громзідкому проповідницькому тоні «причини чвар», що спонукають до війн, можна б спростити до «несправедливостей», які походять від занадто великої господарчої нерівності та «з жадоби панування» (п. 83).

Замість «жадоба панування» тут слід було вжити радше визначення «владолубство», «вляда до влади», бо «жадоба панування» править лише за екстрему владолубства, гідну морального осуду. Владолубство корениться ще безпосередньо в біологічному поза всякими оцінками, воно покривається здебільшого з природним «прагненням до можливо найкращих життєвих умов», притаманним людині. Його, отже, годі просто собі усунути і його жодним чином не повинно відтискати за допомогою ісихологічних мані-

пуляцій (тим бо він вийшов би з-під контролю і став би повною мірою небезпечний)!

Завдання, навіпаки, полягає в тому, щоб владолубство, не лицеміривши, повністю пересунути у царину свідомості. *Нове виховання і новий дух у громадській думці* (п. 82), повинні будуть протиставити владолубству сильного партнера, що втримуватиме його від нього — дотепер часто-густо переважної — ролі в справах людських. Владолубство буде присилуване до невідривного зв'язку з найвищою властивістю людського мислення — усвідомленням.

Година для того вже пробила. Нехай це виявить такий схематичний погляд:

<i>Шабель розвитку:</i>	<i>Активізований:</i>	<i>Засіб:</i>
Тварина	інстинктом самозбереження	вбивання, без зброї, без ідеології
Первісна людина	інстинктом самозбереження	вбивання, зі зброєю, без ідеології
Історична людина	волею до самозбереження і до можливо найкращих життєвих умов, владолубством	вбивання, зі зброєю, з ідеологією
<i>(Зброя дедалі технічно вдосконалюється. Ідеологія переходить стадії магічного, релігійного, ідеалістичного, «ворог» рахується з нею серйозно).</i>		
Людина ХХ ст.	відчуження від волі до самозбереження, підвищеним прагненням до можливо найкращих життєвих умов, владолубством	вбивання, зі зброєю, з ідеологією
<i>(Критичної стадії досягнуто: зброя досконала, нею можна знищити все людство. Ідеологія почала погано функціонувати. «Ворог» розглядає її як голу фразу, у власних лавах проти неї виникає бунт. Відчуження від природних прагнень повною ходюю. Людина стоїть нині перед альтернативою:</i>		
або кінець:	остаточним відчуження від природних прагнень	самогубство людства, з тотальною зброєю, без ідеології
або ж діалектичний стрибок:	через усвідомлення — новий поворот до природних прагнень	свідоме відчуження від убивства: ніякої зброї, ідеологія спочатку у відставці

Природні прагнення будуть перефункціоновані, мовити б, «соціалізовані»: інстинкт самозбереження, владолюбові та прагнення до можливо найкращих життєвих умов людської родини для людської родини. Кожне об'єднання з окремими завданнями, якщо йдеться про його існування, буде здатним на те, щоб дійти спільного знаменника. Природні прагнення і здатність до усвідомлення спільні всім людям, нехай і різною мірою. Людству треба лише об'єднатися у «спілку з окремим завданням вижити». Сюди належить, шоправда, величезна непослабна добра воля і багато несхибно-пружної еластичності. Своєю ж хобі може кожний народ й надалі віддаватись у себе дома.

Християнські, інакшевірні та атеїстичні ідеологи за переломних часів не стоять перед перспективою безробіття. Звичайно, вони повинні зрестися всіх — не тільки мілітаристичних, а й, зокрема, психологічних — махінацій щодо поширення ідеологій (п. 85). Очищені таким чином спектральні кольори різноманітних ідеологій утворюють, вірогідно, єдиний білий, отож не зафарбований жодною ідеологією, промінь, що тверезо спрямується на мету, на практичну оцінку прозання:

Якщо людина людини не стане братом, то «гомо сапієнс» загине — фізично або ж зрідкаш можливою для нього мудрості. Тоді постала б доба яких-небудь пост-гомінідів, позбавлених мудрості всезнайків, які — застосовуючи або не застосовуючи зброю, що фізично вбиває, — досконало призвели б одне одного до загибелі.

Ми спробували охопити тему у великому розгорті. Аргументи наші були переважно розсудливого характеру. Розсудливі докази на основі досвіду — потрібна, неунікненна річ. Та самих їх не досить.

Обзброєні найсучаснішою науковою апаратурою, ми можемо простежувати не тільки поступ людини в її біологічній еволюції, від мешканця печер до мешканця хмарочосів, а й поступ її моралі, прояснення, мовити б, ідейного завдання її буття. Але кожен такий ланцюг доказів, розважань та усвідомлень, навіть найвичерпніших, неминуемо обривається — обривається якраз тоді, коли, здавалося б, залишається тільки один крок до охоплення самої суті: до точної відповіді на питання, чому це все так, чому людина не повинна вбивати ближнього, чому вона повинна його любити?

Тут, у нашому розгляді, було наведено багато так званих резонанс. На кожний резонанс, однак, може бути протирезонанс, і не підлягає жодному сумніву, що й логіка наших розмірковувань може бути пункт за пунктом заперечена логікою

розмірковувань цілком протилежного порядку. Не треба багато фантазії, щоб уявити собі опонентів, які доводитимуть не менш переконливо, мовляв, краще такі загальна загибель в ім'я котроїсь ідеї, аби лише не затріумфувала котрась інша ідея, і що людина взагалі досконаліше розвивається не у мирі, а у війні, що війна — це для неї гігієна (був свого часу такий крилатий вираз!), і що, отже, вбивати не тільки можна, а й треба.

Справді, в першу хвилину важливо відповісти на це питання: чому так, а не так? Важливо тому, що поширена думка твердить — людини не дано знати суті. Та в дійсності це люднині дано, дано раз і назавжди, а якщо людина ходить здебільшого повз істину, навколо істини, рідко влучаючи в її осереддя, то це відбувається лише тому, що її історична свідомість затьмарена численними взаємооборонними витлумаченнями істини. Раз у раз, однак, у великому рухові людства звеличується чиясь просвітлена постать, яка нагадує нам про суть, — і тоді суть провідного людського чину, діяльності в любові до ближнього, стає знову явна, робить зайвими всі докази, її самозрозумілість очевидна і для вченого, що на ґрунті точних даних роздумує, і для найпростішої людини, що прагне робити в житті щось правильне в міру своїх сил та можливостей.

Ми почали наш розгляд із згадки про одну з таких просвітлених постатей, про Льва Толстого, великого людинолюбця. Саме тут місце надати йому слово до теми. Стаття його «Єдина заповідь», написана наприкінці життя, наново підсумовує істину найневивагливішим, а тому і найяснішим словом.

Християнська віра — вся в любові. Усі ми знаємо це. І знаємо не тільки тому, що це написано у книзі Євангелії, а тому, що це написано в душах наших.

В душах наших — ось і є вона, істина і суть. Вона завжди та сама, єдина і непомилдна, в усіх найскладніших ідеологічних системах, якщо їй відкрити душу будівника системи. Коли класики марксизму твердили, мовляв, у суперечності суспільних класів підйомами історичного розвитку зробились ліхт пристрасті, жадоба й владолюбовство, і на доказ наводили історію феодалізму та буржуазії, то це значить, що в усуненні суперечності вони вбачали можливість для інших підйом — протилежних жадобі й владолюбовству. Марксове вчення можна брати буквально, можна застосовувати його до шоразової історичної дійсності, можна в ньому утворювати школи, бути догматиком чи ревізійником, вульгаризатором чи й прямим порушником, бувши марксистом, можна бути ідейною людиною і людиношукерником. Іменем Маркса можна провадити боротьбу двох цілком відмінних суспільних ладів, як свого часу іме-

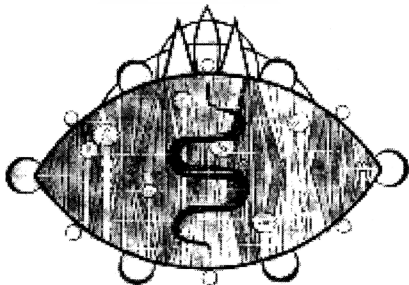
нем Христа проваджено боротьбу двох ворожих християнських конфесій. Але проти цитованого нами речення партійної програми КПРС людина людини — друг, товариш і брат, проти цього речення неспроможна провадити боротьбу ні одна людина доброї волі, як неспроможен ні один практикуючий християнин противитись наведеним реченням Толстого, не зважаючи на те, що Толстой був у конфлікті з церковною практикою.

4 серпня (ст. ст.) 1909 Толстой підготував доповідь, яка мала бути прочитана на Конгресі миру в Стокгольмі. Цитатою з цієї доповіді як абсолютної ілюстрації до факту, що в нашому розгляді розсудковій докази потрібні люди умовно, ми його й вивершимо.

Перемога наша безсумнівна, але тільки за однієї умови — за тієї, що, висловлюючи істину, ми висловлюватимемо її всю, без усякого угодовства, поступок та пом'якшень. Істина ж ця така проста, така ясна, така очевидна, така зобов'язуюча не тільки для християнина, а й для всякої розумної людини, що варт лише висловити її всю в усьому її значенні, щоб люди вже не могли чинити супроти неї.

Істина ця в усьому її значенні в тому, що за тисячі років до нас сказано в законі, визнаваному нами за Божий, у двох словах: не убий. Істина в тому, що людина не може і не повинна ні за яких умов, ні під якими приводами вбивати іншого.

Істина така очевидна, так визнається всіма, така зобов'язуюча, що варт лише ясно та виразно поставити її перед людьми, щоб те зло, яке зветься війною, стало повністю неможливе.



К. Пискорський. Скорбота. 1917. Аquareль

Леонід БІЛЕЦЬКИЙ

ВІРУЮЧИЙ ШЕВЧЕНКО

* * *

У своїм духовно-релігійнім розвитку і зростанні Шевченко пережив кілька періодів і їх було щонайменше шість: 1) дитячі роки, 2) юнацька доба, 3) петербурзький період, 4) роки перебування в Україні, 5) доба арешту і заслання, 6) період повернення із заслання до кінця життя. [...]



Та поруч одних релігійно-особистих настроїв Шевченко в дитинстві від батька, а особливо від столітнього дідуся, довідувався і про життя святих та їх героїчні змагання зі злом, що походило від нечистої сили. Відомості ці черпав Тарас із *Минеї*, з якої батько Тарасів вичитував: «Бувало, в неділю, закравши Мінею, батько діда просить, щоб той розказав про Колівничу...». Тими розповідями дідуся і читаннями батька гартувався дух Тарасів і вироблялася вразливість до добра:

*Давно те минуло, як мала дитина,
Сирота в рядині, я колись блукав,
Без свити, без хліба, по тій Україні...
Отими шляхами... малими ногами
Ходив я та плакав, та людей шукав,
Щоб добру навчили...*

(«Гайдамаки»)

Отже, подвиги, з одного боку, святих, з другого — героїв національних за правду і волю, мучеництво Титаря («не

Білецький Леонід (1882—1955) — видатний вчений, історик української літератури. Дійсний член Наукового товариства імені Шевченка, віце-президент Української вільної академії наук. З 1918 р. доцент Кам'янецького університету, в 1920—1923 рр. професор Українського університету у Львові, з 1923 р. — професор української літератури і директор Українського високого педагогічного інституту ім. М. Драгоманова у Празі. Згодом Білецький працює професором Українського вільного університету.

Леоніду Білецькому належать численні праці з історії і теорії української літератури, театру, творчості Котляревського, Шевченка, Франка, Черемшини та ін. До фундаментальних досліджень вченого слід віднести: «Основи літературно-наукової критики», «Перспективи літературно-наукової критики», «Віруючий Шевченко», «Історія української літератури» та ін.

Подається (із скороченнями) за виданнями: **Білецький Л. Віруючий Шевченко**. — Вінніпег, 1949.

Підготував В. Пшечничюк.

раз довелось за Титаря плакати» — «Гайдамаки»), Гонти, Залізняка й ін., мучеництво святих в ім'я чистоти душі: «Жива душа, святая...», — це все в дитинстві підносило малого Тараса у сферу високих духовних шукань, в перспективі яких ввижалися малому оті «залізні стовпи, що підпирають небо» [...].

* * *

З цими великими здобутками душі Тарас переходить у пору свого юнацтва, у найнебезпечніший вік дитини-сироти, позбавленої всякої опіки. В цей добі діти стають часто правопорушниками і навіть злочинцями.

А Шевченко?.. Дивно, пастух безпритульний, полыхач на панській кухні серед численних слуг, «козачок»-лакейчук у пана в Вільні й Варшаві, не раз тяжко битий за погняг до мистецтва, — цей юнак жив у сфері високих духовних устремлень. Про це свідчать власні спомини поета з автобіографічного вірша «Мені тринадцятий минало»:

*Мені тринадцятий минало,
Я пас ягнята за селом.
Чи то так сонечко сіяло,
Чи так мені чогось було?
Мені так любо, любо стало,
Неначе в Бога...
А я собі у бур'яні
Молюся Богу... І не знаю,
Чого маленькому мені
Тоді так приязно молилося.
Чого так весело було?
Господнє небо і село,
Яни, зостається, веселилось!
І сонце гріло, не некло!..*

Який високий лет душі і який молитвенний настрій хлопця! Такі переживання викликаються тільки з джерела глибокої віри [...].

Ці глибші проблеми міцніють особливо за петербурзької доби Тарасового життя, коли він перейшов у парубочий вік.

У Петербурзі поет знайомиться з українцями — Сошенком і Гребінкою. Кругозір Шевченка поширюється. Релігійна лектура в нім зроджує те, що блаж. Августин назвав «лібертас мінор», свобода менша, відрухова, суто особиста, коли людина вибирає ту путь, по якій вона постійно йде в життя. Це однакова путь і до добра, і до зла. Людина свободіно йде по путі добра, свободіно вибирає добро. Але цей вибір ховає в собі усі можливості зла, що веде і до свободіного, добровільного занепаду.

В цім і криється трагедія свободи, особливо в юнацькім і парубочім віці, коли в людині всі проблеми загострюються. Гостро і в максимальній мірі переймався ними під впливом віри і Шевченко» [...]

*То серце по волі з Богом розмовляє,
То серце щечече Господню славу...*

(«Перебєднєя»)

Шевченко під впливом ідеалістичної філософії, зокрема філософії Шеллінга, й широких впливів на його душу романтичної естетики в антигетичнім зіставленні до двох світів: **світу розуму** і **смыслового** пізнання і **світу серця**, безпосереднього відчуття й віри, як зовсім іншої форми пізнання, — під впливом цих двох протилежних реакцій на буття, на дійсність і на життя й відносини людські він точно розрізняє світ розуму і світ віри: функція першого — думка, функція другого — серце:

*Нехай думка, як той ворон,
Літає та кричає,
А серденько соловейком
Щечече та плаче
Нишком...*

(«Думи мої».)

[...] «Ворон» і «соловейко» — два протилежних образи, два символи: перший — рефлексійний під впливом смыслової дійсності і песимістичний, другий — інтуїтивний, сповнений у безпосереднім молитовнім настрої радості, молитовного співу і одушевлення, бо серце з Богом розмовляє, **щечече** Господню славу...

Оця духовна вищість Шевченка, сповнена свідомості, що він служить своєму народові, поневоленій Нації,

*.....А я... а я
Тільки вмію плакати,
Тільки сльози за Україну...
А слова — немає...*

(«Думи мої...»)

це все впливало тільки з того релігійно-мистецького почуття, з тієї віри й інтуїтивного пересвідчення, що «народний» поет є покликаний Богом голосити народові правду Божу, кликати його до особистої й національної свободи,

розкривати перед ним його історичне буття і призначення, перероджувати його національну душу в душі його колишньої слави й національної правди. Народний поет є посередник між Богом і народом, є пророк біблійний і Божий посланець, бо правда тільки в Бога, і тільки Він наділяє нею народ через митців, своїх посланців. Тому твори Шевченка — то молитви, що розкривають Божу правду, молитви і плачі, що йдуть перед Престолом Божим за ті кривди, що народові діються... [..]

Коли Шевченко усвідомив собі, що він є речником Божої Правди на землі, що він іде служити своєму народові, як Божий Посланець, то з першого твору він і став Божу правду голосити. «Перебенда» — цей глибокий автобіографічний твір, видатний заспів до «Кобзаря» 1840 р., глибоко інтимні «Думи мої, думи мої...», твір, у яким Шевченко у вищій леті оглядає всю історію України і тужить над нею; своєрідна «ода» «На вічну пам'ять Котляревському», де поет підкреслює високу морально-національну місію поета; посланіє «До Основ'яненка», в якому з'ясовує абсолютну суть та історичне значення Запорозької Січі, зруйнованої Московою; дві балади «Причинна» і «Тополя» та поема «Катерина», — в яких поет учить, як треба стати на путь добра і духовно відродитися, а в поемі «Катерина» поет ще й перестерігає українських дівчат не любити москалів, бо то чужі люди й зрадливі, та вчить, що тільки тоді Бог людину, що занепапа, радісно зустріне, коли вона свій гріх спокутує». [..]

* * *

Настроений у повній побожності служити своєму народові, служити Правді й Богові, Шевченко в 1843—1847 рр. перебуває в Україні і бачить там, з одного боку, Божий рай у красі природи, у моральній житті й побожності українського народу, а з другого боку, «пекло», якими були: панщина, московське військо, що знесиливали народ, і московська політична неволя. І ця остання, що плюндрувала Україну, тяжко вражала Шевченка і гнітила його душу. Під впливом тяжких переживань і страждань поет з усією силою свого генія виступає на боротьбу проти московської неволі й розпочинає свою геніальну збірку політичних творів «Три літа» 1843—1845 рр. І як вислід думок та ідей цієї збірки 1846 р. постає національно-революційне товариство "Кирило-Мефодіївське братство", в якому Шевченко стає першим духовним провідником і речником ідей Божого закону. [..]

У кирило-мефодіївських братчиків, а особливо в Шевченка, первісна темна воля просвітлюється, і на сцену їх і Шевченкового духовного життя виступає універсальна во-

ля. Постає індивідуальність, людина, в якій прокинулася свідомість і розірвала зв'язок підлеглості темної волі волі універсальній. Людина стала на роздоріжжі, де розкоздіається шляхи індивідуальної волі й універсальної волі. Гармонія духовної рівноваги порушилась, і зв'язок обірвався. В таких становищі в обличчі правди людина стала вільною. В душі людини ховається вся сила темного принципу і в той же час сила принципу світлого; стали проти себе найглибша безодня й найвище небо, себто обидва центральні пункти світового порядку. [..]

У душі людини народжується Царство Боже і людина стає до боротьби із злом за допомогою свого живого й чинного слова. Оцеї процес самоозначення людини, що з дитинства «в добрі спіє» (Шевченко), надає людині постійного характеру, що зродився, виріс із істоти, до добра і правди схильної, що оформився і змужнів, як завершення і зміцнення тих сил, що в шуканні й усвідомленні добра і правди став вільний. Так формувалася і характер Шевченка. В його душі від дитинства діяв добрий дух, що шукав правди й добра не тільки для себе, але й для свого народу. Пізнавав Правду Божу, й вона робила його вільним. І це була ота вища свобода в Христі. Перейняти нею, Шевченко став вільним від сваволі. Визрів у добрі й усвідомив свою віру; життя у вірі, в Божім світлі знання, стало просвітленим і об'єднуючим правду, добро, знання й поведінку. Заповіт суми цих чеснот є закон серця його, що «шебече Господнюю славу». Цю свободу дав Ісус Христос, і Шевченко її вільно прийняв. [..]

Суцільний образ відродженої душі людини в християнській вірі і в осягненні повної духовної свободи подає Шевченко в постаті Наймички в поемі «Наймичка». Це духовно викінчений і прегарний образ грішниця, що вповні ціною цілого життя спокутувала свій гріх незізнаною наймичкою біля сина, як св. Олексій, чоловік Божий, — біля своїх родичів, і змерла вона тією правдивою істотою, що все життя принесла в жертву ідеї свого власного духовного переродження та служиння своєму синові і правді Божій. Такий образ міг створити тільки той поет, що сам пережив і передумав до найближчих основ свого духу таке саме переродження душі, присвятивши себе своєму народові й правді Божій у найвищій мірі. В особі Шевченка в шю добу, а під його впливом — і братчиків, виступає героїчне християнство української нації в наступі й поході проти неправди (зла) й безбожності насильства деспотії. [..]

* * *

Доба заслання й повної неволі для Шевченка була особливо героїчна в його духовній іспиті. [...] «Тепер тільки мо-

ХРИСТІЯНСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ТАРАСА Т. ШЕВЧЕНКА

люся я й дякую Йому за безконечну любов до мене, за посланий іспит. Він очистив, виликував мєє бідне, хворе серце. Він відвів від очей моїх призму, через яку я дивився на людей і на самого себе. Він навчив мене, як любити ворогів і тих, що нас ненавидять. А цього не навчить ніяка школа, крім тяжкої школи іспиту та численних довгих бєсід із самим собою. Я тепер лєчуваю себе, коли не совершенним, то принаймні бездоганним християнином». [...]

Ось те духовне поглиблення під впливом Євангелія, творів Фоми Кемпійського, Данте і багатьох інших великих християн, яких твори він перечитував, що відбулося в душі Шевченка в неволі. З нього вийшов уповні віруючий християнин. У таким духовнім відновленні Шевченко пише такі глибокі інтимні й моральні твори, як «Художник», в якому ставить себе молодого перед суд тепер, коли в душі його відбувся такий духовний процес від християнина воєвничого до християнина, заглибленого в собі самому і вселюблячого.

Пише свій щоденник («Журнал»), в якому перед нами постає справді людина все прощаюча й ворогам своїм, високоморальна, чиста і глибоко віруюча. В таким духовнім наставленні Шевченко любується постатями: переродженого Варнака в повісті тієї самої назви, постаттю наймички із повісті «Наймичка», постаттю Максима із поеми «Москалева криниця» і багато ін. Змальовує ряд картин на тему євангельської притчі про Блудного сина й інші, переспівує Св. Письмо. [...]

* * *

«І от, простеживши в усі періоди життя і творчості Шевченка його духовний образ, я пересвідчуюсь, що поет був глибоко віруючий. Він знав Святе Письмо до подробиць. Віра Шевченка не була тільки зверхня, формальна, — Ні! Його віра була глибока, чинна й суто християнська. Що тяжче було його життя, то більше заглиблювався поет в основи віри в зв'язку із своїм призначенням і служінням Українці. Віра його йшла в парі з його особистою свободою і свободою його народу. «Одна тінь свободи, — писав Шевченко 1852 р. О. Бодянському, — людину підносить». Тому його віра йшла в парі із рівнем його свободи і свободою його Нації. Всі герої в його творах були борцями за правду й волю і віруючими християнинами. А це тому, що віра без діянь є мертва. Тільки чинна віра, діяльна, для Шевченка була вірою справжньою, бо служити справі визволення рідного краю, служити народами для Шевченка значило і служити Богові. І Шевченко служив до кінця свого життя і вмер на службі Нації й Богові. [...]

Коли ми вслухаємось в тони Шевченківської думи, якою шле життя була наповнена ця велика християнська і патріотична душа, тоді він з'явиться нам у цілій своїй чистій красі, в яку, здається, ніхто з наших поетів-письменників-мислителів так пишно не прибирався. Ми переконаємось, що поза знаним Шевченком, — співцем народних мук і страждань, є другий Шевченко — мислитель-філософ свого власного найвищого і найніжнішого ідеалізму, для якого опертя шукав він і знайшов в основах християнського життя. Ми переконаємось, що Шевченко — безприкладний борець за християнську мораль у практичному нашому житті, що він бореться за добро, красу, правду, волю і справедливість не тільки серед темного московського царства тьми, а він бореться за ці самі ідеали серед християн цілого світу.

Святі й чисті думи в нашому житті треба викупати високою ціною, не раз жертвою крові і жертвою життя. Шевченко знав про це і свої святі думи викупав дуже дорогою ціною: в'язницею, втратою кафедри в Києві, десятилітнім засланням, переслідуваннями, знущаннями, втратою здоров'я й передчасною смертю. Зробив це добровільно, свідомо і без ніякого вагання. Більшого освячення вони не потребують, бо більшої жертви не можна принести. І цього досить, щоб ці думи шанувати, як найбільші скарби, щоб черпати з них, як з живого джерела, і правду, і силу — потрібні нам у нашій святій боротьбі за наші душі — християнську й національну.

Перейти хоч і не довге, але тяжке мученицьке життя, зм'ярати всі його провалля, зглибити його до найтемніших надрів, прочитати всі його найчорніші й найзлочинніші сторінки, все беззаконня, всі варварства, весь бруд і зали-

Бучинський Дмитро — літературознавець, культуролог, журналіст, предстваник української діаспори — народився у 1913 році в Галичині. З 1944 р. перебував в еміграції, в основному в Мадриді. Знавець української культури, літератури, філософії, активно пропагує їх за кордоном. Автор науково-публіцистичних розвідок про творчість та світоглядні ідеї Г. Сковороди, Т. Шевченка, І. Франка та ін.

Фрагменти з книги публікуються за виданням: Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Г. Шевченка. — Мадрид — Лондон, 1962.

В публікації представлений лише другий розділ під ідентичною назвою.

Підготував до публікації В. Пшеничник.

шитися на його поверхні чистим, із серцем голубиним — це дійсно образ правдивої людини, це найправдивіша людина, повновартісний християнин і патріот. Поєднати їх — християнські і патріотичні чесноти — в одну гармонійну і нерозривну цілість — це найбільше мистецтво життя, це найвища філософія нашого життя, якої досягнув Тарас Шевченко. І тому він видається нам недосяжним, часом незрозумілим, часом аж дивним, наче був людиною не з нашого світу, наче він не був навіть сином нашого народу. А він дуже близько нас стоїть, тільки ми від нього тікаємо, як перед гнівним пророком, не маючи найменшого виправдання на нашу втечу, бо Шевченко з тих пророків, що готов притиснути до свого християнського серця навіть тих, що називав їх у хвилині розпачу — людьми-зм'яями.

На такий подвиг може здобутися тільки великий філософ. Але його велику душу розшарпували думи, до чого поет признається, але не піддається, бо в нього велика недосяжна віра в перемогу правди:

*Не рвіть, думи, не паліте!
Може, верну знову
Мою правду безталанну,
Моє тихе слово.
Може, викую я з його
До старого плуга
Новий леміш і чересло,
І тяжкі упряги...*

І це вдалося єдиному Шевченкові. Але не вдалося видаждо, бо він цей леміш кував свідомо й свідомо перерював переліг, на якому посіяв свої ширі пророчі сльози, а на сторожі біля них поклав своє безсмертне слово.

І християнізм, і націоналізм Шевченкові — це безпирне питання для кожного, хто хоч раз у житті уважніше прочитав Шевченкового «Кобзаря». Він навіть у колі кирилло-мефодіївців, як про це свідчать сучасники, що потверджують також протоколи жандармські, де часом доходило до невеличких суперечок, — все був понад суперечками, бо він орав всеукраїнський переліг, не дивлячись на «величчя» партій. Не винен Шевченко, що ми його не розуміємо й зловживаємо його думками. Це наша, і виключно наша вина!

Про Шевченка як філософа-систематику говорити не можна, бо таким Шевченко ніколи не був, спеціально філософією не займався, хоч, як побачимо, філософія була в колі його зацікавлення. Здається, що абсурдним було б дошукуватися і твердити про які-небудь впливи інших філо-

софій на його прекрасну думку не тільки тому, що на такі впливи ми не змогли б дати ніяких доказів, але також тому, що Шевченко сам по собі є дуже помітною постаттю (він геній!) і сам є творцем своєї оригінальної філософської думки.

Тут приходить нам з допомогою проф. Іван Мірчук зі своїми міркуваннями, в яких стверджує, що «не тільки Україна, але ціла Слов'янщина не видала зі свого лона такого філософа, що його можна б порівняти з тими, що розквітли на заході Європи, але, попри все, про слов'янську філософію, а зокрема про українську та її мислителів, треба говорити, як про щось спеціальне».

Дошукуючись причин занедбання на філософській діяльці у слов'ян, проф. І. Мірчук доходить дуже цікавих і важливих висновків, стверджуючи рівночасно причини облогу філософської думки серед слов'ян і серед українців:

1. «Брак самостійної державної організації. Слов'яни у боротьбі за свою державну самостійність усі свої сили витрачали на неї і філософувати не було в них коли».

2. Дуже важливою причиною є також те, що слов'яни не мають старих основ для власної філософії, немає в них філософської традиції і оригінальності, розважаючи той незаперечний факт, що взагалі не постала ніяка філософська система без попереднього підготування в попередній епосі. Ніяка філософська система не постала спонтанно, а кожні основи лежать у минулому, що їх систематики пов'язують зі своєю сучасністю.

3. Найважливішою причиною філософського неповодження в слов'ян є притаманна слов'янська психологічна структура, яка так улаштована, що духовна енергія у формі філософської думки пливе в слов'ян не у висоту чи в глибину, а розпливається поземо в ширину.

4. З цієї дивної психологічної структури випливає цілком різне ставлення в слов'ян до філософського питання.

Слов'яни не цікавляться питаннями теорії пізнання, його можливості і границі, але цікавляться людиною, її долею, її життям і суттю цього життя. Тому слов'янські філософи — це філософи практичні, ідеалісти, чи інакше — філософи серця».

Про що ширину нашої думки може навіть свідчити і той незаперечний факт, що ми так дуже любуємося в самому слові «широкій», яке часто повторюється в нашій багатій народній творчості і в нашому письменстві, що, можливо, цілком підсвідомо висловлює Осип-Юрій Федькович у листі до Панька Куліша, кажучи: «Пливе Дністр тихий, як руський нарід, широкий, як його думка, глибокий, як його рани!».

По міркуваннях проф. І. Мірчука нам стає ясне питан-

ня нашої української філософії, яке рівночасно підтверджує міркування щодо філософської думки Шевченка чи, ясніше, — робить його реальним об'єктом досліджування. Навіть було б дивним, коли б такий духовний велетень, як Шевченко, не цікавився проблемою людського життя, призначенням людини, її долею, а разом з людиною щоб не цікавило його існування Найвищого Божого Єства, підпорядкування Йому людини тощо. Це саме і є литанням практичної філософії з її галузями: теодицея — наука про Боже Єство, космологія — наука про всевіт, онтологія — про живе єство на землі, а, передусім, про людину, її створення та підпорядкування її Богові, психологія — наука (в християнському розумінні) про душу людини та її добрі й злі акти, етика — наука про добро й зло.

В усіх тих міркуваннях ми виразно бачимо Шевченків християнський світогляд, а звідси його філософська думка має виразну християнську рису, й ми можемо безпомилково розцінювати її як християнсько-філософську думку. Вона в нашого Шевченка прекрасна, захоплююча, часом навіть неповторна, подиву гідна і, повторюючи слова Гр. Квітки-Основ'яненка, треба підкреслити, що вона впливає на нашу християнську душу, «як тепле маслечко».

Коли досі Шевченкового імені не знаходимо в історіях філософії, в історіях розвитку й величчя людської думки, то не тому, що Шевченко не дійшов до вчених дослідників світу, а тому, що ті дослідники не дійшли ще до Шевченка. Але ми віримо, що прийде час, коли наш великий християнський мислитель Шевченко стане об'єктом зашкваллення християнської філософії і займе в ній давно належне йому почесне місце.

Шевченко і філософія

Попередників — філософів-ідеалістів, філософів серця — на українському ґрунті Шевченко мав дуже багато. Зашкваллення філософією на нашій землі є дуже давнє, ще на початках нашого християнства. Про це нам виразно говорять знані на нашій землі «Збірники Святослава», «Пчолу» тощо, сторінки яких аж ряснуть думками Платона, Демокріта, Арістота, Диогена, Піфагора, Арістотеля та інших. Багато запозичених думок у філософів грецьких, римських, християнського середньовіччя ми маємо у творях митрополита Іларіона, св. Феодосія Печерського, Кирила Туровського та Климентія Смолятича.

«Климентій Смолятич, — пише проф. Володимир Радзкевич, — другий митрополит-українець у Києві, був книжником і філософом, яких не було доти в українській землі».

Знані були в Україні переклади творів Отців Церкви, а зокрема — Іоана Золотоуста, Григорія Богослова, Василя Великого, Єфрема Сирина, Іоана Дамаскина, в яких також маємо багато філософських думок та ідей, якими користувались наші робітники пера.

Ще більше зашкваллення філософією маємо в Україні в XV—XVI віках, що виникло на тлі цікавого релігійного руху, знаного під назвою оживовілих (чи жидівствуючих). Оживовілі — це секта, що навчання своє основувала на Біблії та на філософії грецької, юлейської і арабської. З того часу маємо переклад слов'янською мовою логіки Альгазала, що його зробив Мойсей Маймонід, чи простіше — Маймон. Література оживовілих була досить багата, твердить проф. І. Мірчук, але по розгрому секти наша Церква її знищила. Цікаве, однак, і значення для нашої толеранції, що оживовілих у Києві ніхто не переслідував, як, з другої сторони, — не було ними надзвичайного захоплення. Але коли вони перенеслися зі своїм центром у Московщину (а перенеслися тому, що знайшли там більш пригожий ґрунт для свого навчання), то там їх усіх та їхніх учнів у жалюдилий спосіб вимордували.

Філософська думка була головною зброєю в часи нашої званої релігійної полеміки в XVI—XVII сторіччях, коли найефективнішими засобами проти польської політичної і релігійної експансії було живе слово (проповіді, диспути різномірні, дискусії ширшого чи вужчого характеру) та слово друковане (наукові й полемічні твори, що своєю висотою і витонченістю думки набагато перевищують подібні полеміки сьогодні).

Основи для духовного життя не тільки для України, а для цілої Слов'янщини покляла Київська академія, заснована в 1644 році, що має також слушну назву Могиллянської академії в честь свого засновника, київського митрополита Петра Могилы. В ній Арістотель займав головне місце, й викладали його там не тільки з грецьких оригіналів, а також з пізнішими коментарями, що постали в середньовіччі. Академія сильно ривалізувала з єзуїтськими колеґіями, що тоді панували в усій Європі. Академія давала своїм слухачам таку саму духовну поживу, що й єзуїти, тільки з великим забарвленням національного характеру.

З того часу аж до наших днів зберглося багато дуже цінних творів, серед яких найважливіші для нас — філософського характеру, як-от: «Зерцало Богословія» — Транквіліона-Ставровського, що є дуже доброю філософсько-науковою розвідкою в дусі св. Томи з Аквіна; розвідка про душу пристрасного полеміста Касіяна Саковича та інші твори.

«В середині XVIII ст. префектом Київської академії став

вихованець Заходу Давид Нащинський, людина, обдарована талантами, що порвав цілком зі заскорузлого схоластикою та її методами і провів реформу навчання філософії на основі філософського підручника Баумайстера, а психології — за вченням Вольфа. Треба зауважити, що Баумайстер і Вольф — були світоці всієї Європи. Коли додати, що в Київській академії викладалася філософія Бекона, Декарта, філософія найкращих представників т. зв. Картезіанської школи — Лейбніца, Гоббса, Гроція, Пуфендорфа, то, коротше, — в нас було знане філософське навчання всього Заходу в його оригіналі, включно до славного Канта» (за проф. І. Мірчуком).

Можливо, що надто відважно було б твердити, що Шевченко був докладно ознайомлений з філософськими напрямками, які панували у свій час на нашій землі, бо на це не можна дати ніяких поважних доказів, але, знаючи інтерес Шевченка до книги, можна трохи певніше, як здогадуватися, що дещо з філософії він таки знав. Цілком певно, що він був ознайомлений з вченням вихованця Київської академії Григорія Савича Сковороди. Філософія Сковороди була znana в Україні, дежте зацікавлення нею було також і в Росії, й напевно, що знали її толішні інтелігентні кола, серед яких обертася Шевченко.

В повісті «Княгиня», згадуючи свої дитячі школи, дяків'янищ, згадує Шевченко дяка Совгіра, також, виходить, сковородинця, бо пише так: «Зложив свою мізерію в торбу, закинув торбу на плечі, взяв в одну руку патерицю, а в другу зшиток з синього паперу, де були посписувані псалми або вірші Сковороди, та й помандрував шукати собі другої школи».

...Шевченко обертася в найкращих столичних колах, і напевно він цікавився тим, чим цікавились інші, бо інакше він був би не тільки відсталим, а можна робити висновок, що був би навіть нецікавим співрозмовником. Коли інші літератори виявляли інтерес до німецького ідеалізму, то з певністю можна сказати, що цікавився ним і Шевченко.

В «Щоденнику», під датою 5 липня 1857 року, маємо прешкаву замітку, що доводить добру ознайомленість Шевченка з філософією: «Я, незважаючи на ширю любов до прекрасного в природі й мистецтві, чую непереможну нехитість до філософії та естетики, і оці почування завдячую спершу Галічу, а, врешті, нашому високошановному В. І. Григоровичу, котрий читав нам колись лекції про теорію мистецтва, девізом яких було: більше вдумуватися, а менше критикувати — чисто платонівський вислів».

Навіть Шевченкова нехитість свідчить, що він цікавився й був добре ознайомлений з філософією та її напрямками, бо трудно собі уявити, щоб хтось виявляв до чогось нехитість, а

не знав, чому саме. Коли він пише, що в нього нехитість до філософії, то вона мусила мати якусь основу, якість власне підгрунтя, на якому зроджувалася в думках нашого мислителя.

...Маємо аж два важливі докази християнського світогляду Шевченка. Перший з них: Шевченко визнавав ідеалізм поміркований, чи, іншими словами, такий ідеалізм, що має «тіло й душу», чи ще інакше — визнає живу людину: ідеалізм, що в нашій українській філософії заступають його Сковорода, Новицький, Юркевич та багато інших; ідеалізм, що на нашому ґрунті розвивується у філософію серця; другий з них — це виразне визнання Всемогутнього Творця світу.

Те, що Шевченко цікавився філософією, а зокрема християнською філософією, доводить також його лист до княгині Варвари Репніної від 1 січня 1850 року, в якому поет пише: «Яка жадлива безнадійність! Така жадлива, що одна тільки християнська філософія може боротися з нею. Я Вас прошу, коли зможете роздобути в Одесі, бо тут я не знайшов, і надіслати мені Тому Кемпійського — «Про надідування Христа». Єдина розрада моя тепер — це Євангелія. Я читаю її, без вичення, шодня й шогодини».

Не треба забувати, що в той час, бодай серед найкультурніших наших кіл, жив зі своєю «філософією серця» славний Памфіл Юркевич; у той час жив, творив і працював філософ Новицький, яким цікавились і в Україні, і в Росії.

Все це ясно промовляє, що філософські зацікавлення в Шевченка були, а коли так, нічого не стоїть на перешкоді підходити до нього не як до філософа, висловлюючись просто, професіонала, а як до мислителя-поета, можна його розглядати, навіть з формального боку, як філософа-християнина, яких мало не тільки серед нас, а навіть у широкому світі. З огляду на все це, без жодного вагання, можна ставити на розгляд християнсько-філософську думку Шевченка, тим більше, що така думка Шевченкова є не фантазією, а найбільшою реальністю.

Шевченко і українська «філософія серця»

«На початку XIX ст., загалом в цілій Європі, а особливо в Східній, серед поляків і росіян, була відома філософська течія, з досить багатою літературою, znana під назвою місіанізм, — пише проф. Іван Мірчук. — Під місіанізмом треба розуміти віру в особливе посланництво народу, дане йому Божим Провидінням, силою якого народ має стати носієм нових ідей в історії людства. До такого посланництва народ є вибраний і покликаний».

У нас неправильно термін «місіанізм» ототожують з терміном «месіанізм». Це шлком два різні поняття. Не будемо сперечатися, яке з них старше, тільки термін *месіанізм* прийшов до нас з традицією Св. Письма, пов'язаний з Месією, з приходом Христа Спасителя, а *місіанізм* — від слова місія-посланняітво. Місіанізму, про який йде мова, не можна пов'язувати з месіанізмом Христа, хоч не заперчуємо, що, доходячи до кореня самого поняття, дійдемо до його спільноти, тільки сьогодні це два різні поняття й два різні терміни.

Ми бачили вже, що Шевченко цікавився філософією, читав, що тільки було йому доступне з великої культурної скарбниці інших народів, що відбивалося на його думках. Велику подібність маємо між ними та іншими нашими мислителями, попередниками й сучасниками.

Для всіх наших філософів і для Шевченка є одна спільна й характерна риса, а саме на ґрунті філософії почуттів, філософії, яку слушно називають «філософією серця», що дуже виразна у Сквороді, Новицькому, Костомарова, Куліша, Миколи Гулака, Памфіла Юркевича та ін. Але треба бути ширим і сказати, що зерна тієї філософії серця ми маємо навіть у нашому законодавстві «Руській Правді», писаній за Ярослава Мудрого; з тією філософією серця зустрічаємось у «Повчанні» Володимира Мономаха. Вчитаймося у християнське життя великого воєвника св. Володимира Великого, і побачимо, що св. Хрещення засяло у його душі також філософію серця. Кого вона обминула в нашій глибокій старовині? Нікого!

Славний Памфіл Юркевич твердить: «Серце попереджає наш розум у пізнанні правди, зокрема у хвилини великих труднощів, коли говорить безпосередній потяг серця як якийсь морально-духовний такт. Правда засвоюється людиною лише тоді, коли ця правда паде на її серце. Найбільші філософи були свідомі того, що серце їх було джерелом їх великих ідей, а мислення тільки оброблювало ті ідеї, надаючи їм ясності та певності. Тільки за таку думку, що живе в серці людини, людина може боротися, обороняючи її з самопожертвою і героїзмом».

У ставленні до інших Шевченко не міг бути якимсь чужинцем, а тому основою його філософської думки також є: серце, душа, правда, ще й правда свята, любов, добро, краса й воля. Вже в ранньому творі «Перебендя» маємо чудове місце, яке так виразно говорить про Шевченкову філософію серця:

*Щоб люди не чули, — бо то Боже слово,
То серце по волі з Богом розмовля.*

*То серце щечебе Господню славу,
А думка край світа на хмарі гуля, —
Орлом сизокрилим літає, ширяє
Аж небо блакитне широкими б'є;
Спочине на сонці, його запитає:
Де воно почує, як воно встас?
Послухає моря, що воно говорить;
Слухта чорну гору: чому ти німа?*

Його серце шукає правди й справедливості на землі:

*Нехай же серце плаче, просить
Святої правди на землі!*

В іншому місці поет-мислитель говорить:

*Усюди Божя благодать:
І в серці, і в хаті.*

Навіть його думи, і вони так само, як у Юркевича — джерелом своїм мають серце, бо серце є основою духовного життя:

*За думою дума роєм вилітає;
Одна давить серце, друга — розриває.*

В основному подібність думки, подібність філософії серця між українськими мислителями й Шевченком маємо аж налто ясну. Це шлком природна річ. Але це не значить, щоб він їм сліпо наслідував. Ми навіть не дошукуємось, чи та наша філософська традиція впливала на Шевченка, бо для нас важливо й найважливіше, що така була, й Шевченко був її природним продовжувачем. На нашу думку — навіть нецікаве було б невільниче наслідування, й такого ми в Шевченка не маємо. Всі наші приклади абсолютно не дані на те, щоб довести наслідування, а тільки — органічні зв'язки Шевченка з нашою філософією серця. Шевченко під кожним оглядом є самодостатнім митцем, самодостатнім незрівняним талантом і розумом (він же геній) і такий же оригінальний своєю філософською думкою.

Коли йдеться, одначе, про філософський світогляд Шевченка, його філософсько-християнську думку чи його філософію серця, яка в нас має справді глибокі вікові традиції і яку ми загубили (права, не всі) десь так по I-ій Світовій війні, то вони в нього виразніші й чіткіші, ніж у будь-якого іншого з наших письменників.

Основні джерела шевченківської думки

...Щоб християнсько-філософська думка була для нас більш ясна, пластична й величніша, ми дали невеличку панораму середовища, в якому вона назрівала й дозрівала, вказали на її традиції, можливі впливи. Але мова йде не стільки про впливи, як про те, щоб довести: коли хтось зі знаних філософів висловив якусь думку на певну проблему й ми називаємо її філософською, тому що її висловив філософ, то думка, висловлена людиною й подібна до думки філософа, буде також філософською думкою, хоч її автор філософом не є. Коли ми дозволимо собі поблукати по філософському лабіринту, заступимо багато різнорідних думок, то це робимо не для того, щоб ратувати Шевченка, «припасувати» його до інших, бо це був би зайвий і марний труд...

Ми постійно мусимо тямити, що Шевченко геній, а Кант твердить, що витвір розуму генія — винятковий.

Шевченкова дума тісно пов'язана з життям. Тому вона не пливе якимсь одним руслом, а розпливається широко поміж людське життя, в кожну його закутку. Немає просто в нашому житті ні куточка, куди б не заглянув проникливий і спостережливий розум мислителя, щоб на все спостережене не висловив він свого погляду, своєї думки.

Отож, першим джерелом його філософської думки є така сама людина, її життя з правдою і несправедливістю, з усім лихим і добрим, з ніжним і жорстоким, з любов'ю і ненавистю.

Це саме є практична філософія Шевченка. Без сумніву, що Шевченко також використав ці чудові джерела нашої народної філософії. Українську народну мудрість вивчав він від раннього дитинства, з казок і зі старої бувальщини, що жила в пам'яті діда Івана. Ця народна мудрість дуже виразно відбивається в творчості Шевченка, на що маємо potwierдження також в Олександра Кониського: «Першими батьками, що годували Тараса дух і поетичний дар, першими ніжними няньками, що пестили в кріпацькому тілі музицької дитини кебету поетичну — були природа та історія України. Природа напувала його душу ще змалку високим ліризмом, а народна історія, переказана йому в піснях сліпих кобзарів, розповідях діда Івана й більше за все — пісні народу взагалі — годували серце поета високим народно-національним почуттям. Крім того, побут народу, його тяжка неволя — все це незримою цівкою вливалось й годувало весь духовно-моральний організм Шевченка, ро-

стило талант, повитий сивим туманом. У цьому сповивачі зростає повільно, мовчки, велетень нашого слова».

«Другим духовним хлібом Шевченка, можна сказати — змалку й до останку, стає Біблія і переважно з неї Псалтир. Псалтир Шевченко ще змалку вивчив чи не з першого й до останнього слова. Біблію, за порадою Брюллова, читав він і потім. Читав її, сидючи в тюрмі, і в казармі, і в казармі смерячій. Вплив Біблії яскраво й виразно відбитий скрізь у Шевченкових поезіях і в прозі, писаній російською мовою, а навіть у листах до приятелів і до знайомих. Вплив Біблії, не менший від впливу народної поезії, — на всіх творах Шевченка» (Ол. Кониський).

Сам Шевченко в «Артисті» пише: «Брюллов дуже гостро заборонив мені брати теми з чого іншого, а тільки з Біблії та історії греків і римлян. Там, говорив він, є сама простота й краса, а в середньовічній історії неморальність і біда. Теллер у мене в хаті жодної книжки й нема, крім Біблії». Св. Письмом Шевченко цікавився дуже глибоко. Це зацікавлення можна назвати навіть студіями. Тож не диво, що Св. Письмо так сильно відбилося не лиш на творчості, але на самому житті поета. Не диво, що воно мало такий колосальний вплив на його творчість.

Проф. Іван Мірчук слушно твердить, що взагалі «слов'яни не цікавляться спекулятивною філософією, а велике зацікавлення виявляють до метафізики. Віддзеркалення того роду філософії маємо до деякої міри в творах красного письменства, і тому письменники й поети у слов'ян є також і філософами». В цій гарній думці маємо так само potwierдження наших міркувань, що наша філософія розсіяна по літературних творах, що Шевченко є дуже визначним представником тієї нашої своєрідної філософії, коли не найвизначнішим... Ця наша філософія є тісно пов'язана з нашою християнською вірою і нашою релігією.

Шевченко постійно висловлювався ясно й широко, не оглядаючись, чи його слово подобалося, чи не подобалося. В житті пережив він дуже багато різного горя, але всі нещастя, всі кривди не зламали його. Від свідомої юності до кінця свого короткого життя він залишився вірним своїм принципам і своїм ідеалам, а передусім — вірним своїм християнським засадам, і цією вірністю заслужив собі не тільки пошану, якої Шевченко від нас не потребує, а на ім'я великого християнського мислителя.

Німецький філософ Шопенгауер каже, що «терпіння — це життя, а найбільше терпіння в житті має геній!». Можливо, й тому наш Шевченко мусів стільки натерпітись в житті. Сам Шевченко, хоч певно, що він себе не вважав за «янгола», не думав про себе, коли записував такі чудові рядки у своєму «Артисті»: «За що ж, питаю, припадає оцим

СЕРЦЕ І ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ, ЗА ВЧЕННЯМ СЛОВА БОЖОГО

Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богонаіхнених авторів серце людське розглядається як осереддя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і шонайближче містиче всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напружаннями й відтінками. Передовсім ми зберемо деякі місця із священного Писання, з яких буде видно, що ці погляди священних авторів на сутність і значення людського серця в усіх царинах людського життя відрізняються визначеністю, ясністю й усіма ознаками свідомого переконання, а відтак зіставимо це біблійне вчення з поглядами на цей предмет, які панують у сучасній нам науці.



Памфіл Юркевич

Юркевич П. Д. (1827—1874), найвизначніший український філософ XIX ст., народився на Полтавщині в сім'ї священника. Навчався в Полтавській семінарії, а потім у Київській духовній академії (1847—1851), після закінчення якої продовжив наукову діяльність у її стенах. У 1858 р. стає екстраординарним професором. З 1851 р. — професор, а з 1869 р. — виконуючий обов'язки декана історико-філологічного факультету Московського університету.

Основні праці: *«Ідея»*, *«Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого»*, *«Із науки про людський дух»*, *«Матеріалізм і завдання філософії»*, *«З приводу статей богословського змісту, вміщених у «Філософському лексиконі» (Критично-філософські уривки)»*, *«Мова філологів і психологів»*, *«Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта»*, *«Читання про виховання»*, *«Курс загальної педагогіки»*.

У праці *«Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого»* Юркевича розгортається цілісна філософсько-антропологічна концепція про серце як визначальну основу фізичного та духовного життя людини. Серце, на думку автора, — це скарбник і носій усіх тілесних сил людини; центр усіх пізнавальних дій душі; центр морального життя людини, скрижаль, на яку викарбуваний природний моральний закон. Розуму надається значення світла, яким освітається Богом створене життя людського духу; духовне життя виникає раніше за розум, який є верхіною, а не коренем духовного життя людини.

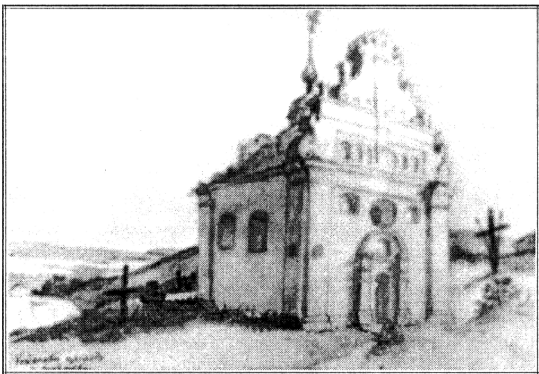
Подається за виданням: Юркевич П. Д. Вибране. — К., 1989.

янголам олицетвореним, оцим представникам живої чести на землі, така сумна, така гірка доля?».

Проф. І. Мірчук у своїх глибоких студиях зі слов'янської і української філософії доходить дуже важливого висновку, кажучи: «Слов'яни зробили б навіть важливіший крок, коли б з усієї сили намагалися живцем пересадити філософську доктрину Заходу на свій власний ґрунт, бо вона все одно не прийметься і, скоріше чи пізніше, занидіє і розпливеться в морі слов'янських почуттів. І нема іншої ради, як шукати між собою свого «я», продовжувати й далі в нас започатковану вже філософію, хоч і в майбутньому не видамо із себе нового теоретичного систематика, конструктивного філософа. Тому не треба міряти себе західноєвропейськими мірками, а між нами шукати те, що можна знайти».

філософію серця, філософію почування, бо це філософія слов'янських народів». Додамо: це філософія і нашого українського народу!

І саме тому питання християнсько-філософської думки Тараса Шевченка буде питанням суттєвим, реальним і достойним глибоких і терпеливих судій найбільших наших умів. Коли ми на таку працю не збудемося, то її зроблять наші наслідники, бо Шевченко, християнин і філософ, мусить зайняти своє почесне й належне йому місце не тільки в нашому житті, а і в житті народів світу.



Т. Шевченко. Богданова церква в Суботіві. 1845

Серце є хранитель і носій усіх тілесних сил людини. Так, Давид виражає виснаження тілесних сил від тяжких страждань словами: *серце моє зомгло* (Пс. 40, 13); *серце моє розколотилось, сила мене полишила* (Пс. 38, 11).

Серце є осереддя душевного й духовного життя людини. Так, у серці починається й зароджується рішучість людини на ті чи ті вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри й бажання; воно є вмістище волі та її жадань.

Серце є вмістище всіх пізнавальних дій душі. Міркування є *заміри серця* (Пр. 16, 1), порада серця: *а моє серце дало мені раду* (Неем. 5, 7). Пізнати серцем значить збагнути (5 М. 8, 5); *знати всім своїм серцем* — збагнути цілковито (Єр. 23, 14). Хто не має серця, *щоб пізнати, той не має очей, щоб бачити, і вух, щоб слухати* (5 М. 29, 3).

Поязак слово є явлення або вираження думки, то й воно виходить із серця: *із серця svojого слова подають* (Йов. 8, 10); *бо чим серце наповнене, те говорять уста* (Мт. 12, 34). Й поязак мислення є розмова душі з собою, то той, хто мислить, веде цю внутрішню розмову в серці своєму; *говорить а був з серцем своїм* (Екл. 1, 16); *сказав був я в серці своєму* (Екл. 2, 1); *той злий раб скаже в серці своїм* (Мт. 24, 48).

Серце є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей. Серцеві притаманні всі ступені радощів, од *радість серця свого* (Іс. 65, 14) до того, що *моє серце та тіло моє линуть до Бога Живого* (Пс. 83, 3), поживу приймають *із радістю та в сердечній простоті* (Дії. 2, 45); всі ступені скорбот, від сумного настрою, *коли серце засмучене* (Пр. 25, 20), до шонаглибшого горя, коли людина *кричатиме від сердечного болю* (Іс. 65, 14) й коли вона відчуває, *що від цього тремтять її серце і зрушилось з місця свого* (Йов. 37, 1); нарешті, серце є осереддя морального життя людини. У серці поєднуються — всі моральні стини людини, від шонайвищої таємничої любові до Бога, яка волає: *Бог — скеля серця моего і моя доля навіки* (Пс. 73, 26), до тієї зарозумілості, яка, обожнюючи себе, *ставить своє серце нарівні з серцем Божим* і каже: Я Бог (Єз. 28, 2).

Як осереддя всього тілесного й багатоманітного духовного життя людини, серце називається джерелом життя або вигоками життя: *над усе, що лише стержеться, серце своє стержить, бо з нього походять життя* (Пр. 4, 23); воно є круг життя нашого (Як. 3, 6), тобто коло або колесо, в обертанні якого полягає все наше життя. Тому воно становить шонайглибшу частину нашого ества: *людське серце найлюквіше над все та невігоине, — хто пізнає його?* (Єр. 17, 9). Ніколи зовнішні виявлення слова, думки й справ не вичерпують цього джерела: *захована людина серця* (1 Петр. 3, 4) відкрита лише для Бога: *бо Він знає таємності серця* (Пс. 44, 23). Станом серця виражається весь душевний стан

(Пс. 51, 12; Пс. 84, 3). Людина повинна віддати Богові одне своє серце, *щоби зробитися Йому вірною в думках, словах і справах: дай мені, сину мій, своє серце, волає до людини Божа премудрість* (Пр. 23, 26).

Просте читання святих текстів, якщо тільки ми не будемо їх перевитлумачувати згідно з запозиченими ідеями, переконує нас безпосередньо, що священні автори цілком певно й з повним усвідомленням істини визнавали серце осереддям усіх явищ людського тілесного й духовного життя.

Підносячи в такий спосіб значення серця для людського життя, священні автори знали при цьому ясно й визначено, що голова людини, яку наука визнає переважно вмістищем душі, має справді близький і шільний зв'язок з вищими душевного життя й є шонайважливішим їхнім органом.

Священні автори знали про високе значення голови й у духовному житті людини; а проте, повторюємо, осереддя цього життя вони вбачали у серці. Голова була для них немовби видимою верхньою того життя, яке початково й безпосередньо вкорінене у серці. «Голова, — каже один тлумач Священного Писання, — є для зовнішнього явища те саме, що серце для внутрішньої душевної діяльності, й лишень стосовно цього її приписується панівне значення з біблійного погляду». Втім, вищенаведені фрагменти Священного Писання дають цілком визначену думку, що голова має значення органу *посередницького* між цілісним еством душі й тими впливами, яких вона зазнає ззовні або згори, й що при цьому й належить сан урядувальний у цілісній системі душевних дій. З цими загальними визначеннями не може не погодитися психологія, хоч би якими, втім, були її особливі поняття про цей предмет.

На підставі безперечних фізіологічних фактів, які ми відзначимо нижче, психологія навчає, що голова або головний мозок з нервами, які йдуть до нього, є необхідним і безпосереднім тілесним органом душі для утворення явлень і думок із вражень зовнішнього світу, або що тільки цей орган є безпосередній провідник і носій душевних дій.

Те, що існує в нервах як рух, відкривається, являється й існує в душі як явлення. Відповідно до цього у філософії тривалий час панував і досі ще почасти панує погляд, що душа людська є першопервинне ество, яке являється, що мислення є сама сутність душі або що мислення становить цілу духовну людину. Воля й почування серця розумілися як явища, вилізміни й випадкові стани мислення. У правильному розвитку людського духовного життя ці дві підпорядковані здатності душі повинні збігатися з мисленням, зникати у ньому й втрачати у такий спосіб будь-яку

подобу самотності та істотності. У цих визначеннях єство душі робиться так само відкритим і легко оглядуваним, як ті форми мислення, які серед інших явищ душевного життя відрізняються особливою прозорістю та яснотою. З цими визначеннями була б цілковито незгідна думка, що в самій душі є щось за-душевне, є така доглибна істотність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення. Отже, попервах ми можемо бачити тут принаймні нахил до такого пояснення явищ, в якому не дається сутності більшого й значнішого змісту в порівнянні з її явленнями, приступними нашому спостереженню; й хто, наважля, гадає, що в людській душі, як і в кожному творінні Божому, є сторони, неприступні для обмежених засобів нашого знання, той наперед уже може бачити багатозначність біблійного вчення про *глибине* серце, якого таємниці знає тільки розум божественний.

Проте зрозуміло, що розглядуване нами психологічне вчення не може легко пояснити можливість і дійсність вільної волі у людині, не може воно також і легко визнати моральнісну гідність значення людського вчинку, який випливає з безпосередніх потягів і почувань серця, а не визначається абстрактною думкою про обов'язок і зобов'язання.

Мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя так само, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу. Хто стверджує, що «мислення є ціла людина», й сподівається пояснити всю багатоманітність душевних явищ із мислення, той вгрядзіє не більш, ніж фізіолог, котрий почав би роз'яснювати явища слуху — звуки, тони й слова — з явищ зору, якими є протяжність, фігура, колір та ін. Відповідно до цього ми можемо вже припустити, що діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом у тілі не саму лише голову або головний мозок з нервами, що до нього йдуть, але простирається значно далі й глибше всередину тілесного організму. Як єство духу, так і її зв'язок з тілом мають бути значно багатші й різноманітніші, ніж звичайно гадають. Ця — ясна річ, загальна й ще невизначена — думка про *різнобічність*, а не *однобічність* зв'язку душі з тілом міститься в біблійному вченні про серце як безпосередній і шонайближчий орган душевних діяльностей і станів. Тілесним органом душі може бути ніщо інше, як людське тіло. Тому, позаяк серце поєднує в собі всі сили цього тіла, воно ж і є шонайглибшим органом життя душевного. Тіло є доцільний орган душі не завдяки *одній* своїй частині, а завдяки цілому своєму складу та устрою, хоча діяльність головного мозку є необхідна умова для того, щоби душа мала змогу породжувати відчуття та уявлення, проте ми не бачимо необхідності, завдяки якій душа мусила б для цієї

мети перебувати в головному мозку як своєму місці. Зв'язок між рухом певної частини головного мозку та уявлення, яке з цього приводу утворює душа, є не механічний зв'язок тисків і поштовхів, які безперечно передбачали б просторову сумісність пов'язаних членів, але зв'язок *доцільний*, ідеальний, духовний: душа зазнає вражень не від просторових рухів мозкової маси, а від *доцільної* діяльності, яка, вочевидь, не потребує просторової сумісності діючих один на одного членів.

Ці зауваження, найближче тлумачення яких завело б нас надто далеко, доводять, що найвірогідніші факти фізіології, якими підтверджується щільний зв'язок свідомого життя душі із діяльністю головного мозку, не перебувають у необхідному протиріччі з біблійним ученням про серце як справжнє осереддя душевного життя. Може бути, що душа як *основа* відомих нам свідомих психічних явищ, має своїм шонайглибшим органом серце, хоча її свідоме життя виявляє себе за умови і діяльності головного мозку, настрої та схильності душі, що визначаються її загальним почуттям, служать останній шонайглибшою підставою наших думок, бажань і справ: «як невизначувані, ледве усвідомлювані перші засновки, вони всасалничують усі наші погляди у житті, як і всі наміри і вчинки». Ці самі істини відкриває нам *біблійне* вчення про серце як місце народження думок, бажань, слів і діл людини. Фізіологія відзначає в головному мозку *фізичні* умови, від яких залежить діяльність душі, натомість священні автори вказують нам безпосереднє, *морально-духовне* джерело цієї діяльності в цілісному й *нероздільному* настрої та схильності душевної істоти: Наші думки, слова і діла є *первинні* не образи зовнішніх речей, а образи або вирази загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою. Звичайно, в буденному житті, сповненому турбот про перебіжку діяльність, ми надто мало звертаємо уваги на цей залушевний бік у наших думках і вчинках. А проте лишається правильним, що все, що виходить у душу ззовні, за допомогою органів чуттів і головного мозку, перероблюється, змінюється й дістає свою останню й постійну вартість завдяки особливому, окремо визначеному сердечному настрою душі, й навпаки, ніякі дії й збудження, що йдуть від зовнішнього світу, не можуть викликати в душі уявлень або почувань, якщо останні несумісні з сердечним настроєм людини. В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування й вчинки дістають особливості, в якій виражається її душа, а не інша, або дістають такий *особистий*, окремо визначений напрям, завдяки якому вони є вирази не *загальної* духовної істоти, а *окремої* живої людини, що справді існує.

В однобічному прагненні знання ми часто забуваємо, що будь-яке поняття виходить у нашу душу як її внутрішній стан, і оцінюємо наші поняття лише за тим, якою мірою вони є для нас образами речей. Проте цей бік у понятті, яким визначається стан і настрої душі, має для цілісного життя духу більшу цінну, ніж уявлення, позаяк він є образ речі. Якщо з теоретичного погляду можна сказати, що все, гідне буття, — гідне й нашого знання, то в інтересах вищої морально-духовної освіти цілком слушною була б теза, що ми повинні знати тільки те, що гідне нашого морального й богоподібного ества. Древо пізнання не є древо життя, а для духу його життя постає чимсь більш дорогішим, ніж його знання. Але це особливе, своєрідне життя духу, яке не подається математичним визначенням, має найближче відношення до серця людини: *над усе, що лише стережесть, серце своє стережи, бо з нього походить життя* (Пр. 4, 23). Тут відображаються примітним чином ті витончені й невловні порухи й стани нашої душі, про які ми не можемо утворити жодного ясного уявлення. Нам ніколи не вдається перевести у виразне знання той рух радощі й скорботи, страху й надії, ті відчуття добра й любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Коли ми насолоджуємося спогляданням краси у природі або мистецтві, коли нас зворушують задушевні звуки музики, коли ми дивуємо на велич подвигу, то всі ці стани більшого чи меншого *натхнення* вмиг відображаються в нашому серці й притому з такою самобутністю й незалежністю від нашого звичайного плину душевних станів, що людське мистецтво, можливо, вічно повторюватиме слушні скарги на недостатність засобів для вираження й зображення цих сердечних станів.

...Ми видобуваємо дві тези: 1) серце може виражати, виявляти й розуміти цілком *своєрідно* такі душевні стани, які за своєю ніжністю, переважною духовністю й життєвістю неприступні для відстороненого знання розуму; 2) поняття й виразне знання розуму, позаяк воно стає нашим душевним станом, а не лишається абстрактним образом зовнішніх предметів, відкривається або дає себе відчувати й помічати не в голові, а в серці: цієї глибини воно має сягнути, щоби стати діяльною силою й рушієм нашого духовного життя.

...Людська душа має первинний і особливий зміст, який виявляється або виявляється, безперечно, в загальних і родових формах душевного життя, якими є уявлення, почуття, бажання та ін. Тільки з цього припущення можна пояснити, чому ці родові форми набувають у людини особливого й найдовершенішого характеру, чому в оцих родових формах відкривається моральнісна особистість людини,

для вираження якої даремно ми шукали б у душі людини певного механізму, що діє за загальними законами, чому, нарешті, в оцих *конечних* родових формах міститься почуття і усвідомлення безконечного, для якого знову немає певного та окремого носія або предстанника в явищах душевного життя. Але ми мусимо зробити ще крок далі й покласти, що кожна окрема людська душа має свої особливості й своєрідний розвиток, який виражається, в свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя.

Коли мистицизм намагався вказати форми, які цілковіто відповідали б духовному змістові людського серця, то він міг тільки заперечувати всі доступні для нас форми й вираження як *конечного світу*, так і *конечного духу*. Йому видавалося, що не лише нижчі душевні здібності не відповідають повноцінній й вартості сердечного життя, але й сам розум, позаяк він мислить в окремих формах, позаяк він породжує одну думку за іншою в часі, є слабке, приблизне й, отже, помилкове вираження цього життя. У таких припущеннях мистик міг лише поринати в темне почуття єдності й безконечності — в ту глибини стериля, де зрештою згасає будь-яке світло свідомості. Це хворобливе явлення мистицизму, який хоч обминати всі *конечні* умови нашого духовного розвитку, який хоче сягнути останньої мети одразу й безпосередньо, не досягаючи її многотрудним і поступовим удосконаленням у часі, — є, в кожному разі, дуже примітний факт для пояснення душевного життя людини. Його *всаданничу* істинне переконання, що повнота духовного життя, яку ми відчуваємо в серці, не виражається тими душевними формами, які утворюються за умов цього *конечного світу*, або що наш розвиток не може бути обмежений тими певними явищами духу, які виникають за тимчасових умов. Замість того, щоби вірувати й сподіватися і відповідно до цього підвизитися у тимчасовому світі, мистик ставився вороже й негатиивно до сучасного, Богом установленого ладу нашого тимчасового виховання. Проте ми гадаємо, що протилежну крайність утворюють ті психологічні погляди, які сподіваються перелічити й визначити всі явища душевного життя як *конечні* й раз і назавжди визначені його форми, так що ні в них, ні під ними не можна вже знайти життя своєрідного, простого, безпосереднього, яке б торувалося несподівано й невраховано. Нам видається, що такі погляди, які хотіли б кожному окрему діяльність душі прив'язати до окремого нерва, як до її умови, можуть дати нам образ духу як істоти, призначеної лише для тимчасового й *конечного* життя. Якщо ці погляди взагалі не можуть указати в душі людини щонайглибших засад її особистості й зародків її майбут-

нього життя, то з іншого боку для них лишаються й навзвжди залишається нерозгаданими багато як душевні явища, що про них свідчать досвід, якими є, приміром: знаменне значення снів, явища передчуття, стани прозріння, а надто різні таємничі форми релігійної свідомості в людини й людстві. Істину між зазначеними крайнощами *містицизму й емпіризму* маємо у біблійному вченні про серце як осереддя душевного життя людини. Серце породжує всі ті форми душевного життя, які підпорядковані загальним умовам і законам; отже, воно не може ставитися до них негативно, не може своїми безпосередніми пориваннями касувати їх. А проте серце не переносить раз і навзвжди весь свій духовний зміст у ці душевні форми; в його *глубинності, неприступній* аналізові, навзвжди лишається джерело нового життя, нових порухів і прагнень, які сягають поза межі кінечних форм душі й роблять її придатною для вічності. Тому й за тимчасових, але особливих умов навзвжди лишається можливість для таких надзвичайних явищ у царині душевного життя, які сягають поза межі його звичайного способу діяння.

Безперечно наукове значення має прийняте у моральнісній філософії поняття моральнісного закону і вчення про обов'язок або зобов'язаність дотримуватися його. Як сумління, так і всі релігії розглядають моральнісні вчинки як заповідані вищим законодавством, і тому здійснення їх визнають за обов'язок і повинність. Так і в одкровенні діла правди й любові називаються заповідями або веліннями Бога. Так Ісус Христос дав людству нову заповідь. Узагалі людство вірує, що здійснення будь-якого доброго вчинку є виконання волі Божої або що в цьому разі наша воля згідна з волею Божою. Але з чим шквалито істинним ученням поєднується у філософії нічим не виправдане припущення, будімо засадове джерело моральнісного законодавства є розум. Вище ми вже говорили про позірне само-законня розуму й про позірну єдність учинків розумних і моральнісно добрих. Позаяк ми маємо тут справу з одним із найскладніших питань моральнісної філософії, то для роз'яснення нашої думки і усунення непорозумінь зробимо ще такі зауваження.

а) Закон, за яким здійснюється моральнісна-діяльність, не є вже тому *причиною* цієї діяльності, як, наприклад, закон падіння тіл не є причиною їхнього падіння. Отже, з раціоналістичного погляду навзвжди залишиться неояснюваним, звідки, з якого джерела випливають ті діла, які виявляються відповідними до моральнісного закону, як до припису розуму. Будь-який моральнісний припис розуму, будь-яке настановлення розуму про те, що мені *належить* робити, відкриває мені перспективу чинів, ще тільки очі-

куваних, досі не здійснених; а чи могу я здійснити ці чини, чи маю я моральнісну снагу як джерело цих чинів — це зовсім інше питання, про яке моральнісно законодавство розуму нічого не скаже. Справді, розум може приписувати, веліти й скажімо так — командувати, але лише тоді, коли він має перед собою не мертве тіло, а живу і одушевлену людину, і коли його приписи й накази виходять із натури цієї людини, а не накладаються їй як щось чуже, не споріднене: позаяк жодна істота у світі не доходить закономірній діяльності через спонуки, сторонні для неї. Російське прислів'я говорить: розум є цар у голові, й говорить шілкою слухно, якщо зрозуміти його сенс достеменно; тому що цар не покладає від себе народного життя *відначально*, з його мовою, релігією й особливим духом; його законодавство священне для народу як вираження його внутрішніх потреб, як образ його духу. Розум є здатність понять, думок, правил, принципів і законів; але все це, як загальне, він утворює з окремих випадків і з окремих чинів, байдуже, в царині фізичній чи моральнісній. Нам природжені не правила, не думки про моральнісну діяльність, але власне потяги й прагнення до неї. Розум, усвідомлюючи моральнісні чини, порівнюючи їх, узагальнюючи, дає загальні моральнісні закони про те, що людині належить робити, загальні моральнісні правила й приписи та загальні ідеї, в яких ми усвідомлюємо моральнісний лад, що існує у світі й людині. Зрозуміло, наскільки необхідні й вартісні для нас ці загальні ідеї: вони дають змогу, як у всіх інших випадках, так і щодо моральнісності, чинити згідно з певним, ясно усвідомленим планом, згідно з ясно усвідомленими принципами, з поглядним оглядом шлей і засобів і цілого середовища нашої моральнісної діяльності; вони відкривають нашій свідомості моральнісну царину навіть і тоді, коли в нашому серці висхло джерело моральнісності й коли тому ми бувасмо не в змозі ввійти у цю царину, попри те, що маємо найсвітліші ідеї про неї. Шілкою визначено оповідає апостол Павло про це ясно усвідомлення моральнісного закону або закону розуму й водночас про відсутність справжнього джерела моральнісності в посланні до римлян (7, 14—23). Розум, як казали прадавні, є *урядувальна* або *володарююча* частина душі, й містицизм, який занурюється в безпосередні потяги серця, не переводячи їх у відсторонені погідні й місні ідеї або начала розуму, сучеречить властивостям людського духу. Але урядувальна й володарююча сила не є сила породжувальна, вона є правило, що обіймає такий зміст моральнісного світу, який народжується з найближчого ества духу й у своєму безпосередньому вигляді або у першому й *головному* явленні є любов до добра. Бувають для людини часи так званої споку-

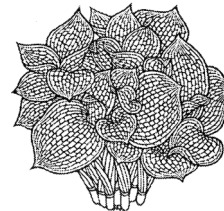
си, коли зовнішні обставини своїми несподіваними й передбаченими переплетеннями збивають у сі міркування, всі розрахунки й правила розуму: тоді, у ці критичні хвилини людина й насправді видається під оруду свого серця, й саме тут-таки перебуває спробний камінь для її морального характеру: або вона виявляється в усій шляхетності свого настрою; з доблетями морального чину, або ж викриє перед нами всю негідність своєї особистості, яка до цієї хвилини приховувалася від нас у поведінці розважливій, керованій розсудливим і обережним розумом. Висловимо остаточно нашу думку про значення принципів і загальних правил розуму в царині моральнісній за допомогою євангельського образу, який за своєю влучністю завжди викликає подив у неупередженого спостерігача для живого — а не лише уявленого — морального чину потрібні каганець і олива (Мт. 25, 1—10). Мірою того, як у серці людини вичерпується олива любові, каганець згасає: моральнісні принципи та ідеї тьмяніють і зрештою зникають із свідомості. Це відношення між каганцем і оливою — між головою й серцем — є найзвичайніше явище в моральнісній історії людства. Отже, ця двоїстість моральнісного законодавства, у формі якого ми уявляємо собі наші моральнісні вчинки, та джерела моральнісної діяльності замиряється з біблійного погляду. Справді, моральність є заповідь, є закон: проте як про шляхетний закон сказано, що він буде записаний у *серці* оновлених людей, так і люди, поштенні напризволяще, *виявляють діло Закону, написане в серцях своїх* (Рим. 2, 15).

б) Коли сумління докоряє людині за несправедливість або жорстокість, воно не каже їй: «ти зробила своїм законодавчим розумом помилку, ти керувалася у діяльності неправильними поняттями й хибними міркуваннями», а також не каже їй: «ти не послухалася приписів свого розуму». Всі ці докори, які ми так часто робимо іншим і приймаємо від інших з цілковитою байдужістю, як докори за помилку в математичному обчисленні, надто невагомі й надто мізерні у порівнянні з грізним і приголомшливим словом, що його сумління каже злочинцеві: «ти вчинив неправду, ти скоїв зло: що ти зробив, негідний свого ім'я чоловіче, поглянь тепер на себе, хто ти є і якими є плоди твого злого серця!». Тут ми чуємо зовсім інші тони, які є зрозумілими лише для серця, а не розуму, що байдуже розмірковує.

с) Одрокнення дає нам заповідь: *люби свого ближнього, як самого себе* (Мт. 22, 39), й далі: *нікто більшої любові не має над ту, як хто свою душу поклав би за друзів своїх* (Ів. 15, 13). Ближнього ми маємо любити, як любимо самих себе. Християнин має визнавати у ближньому самого себе й

турбуватися його нещастями й стражданнями так само широко, як він переживає ці нещастя й страждання у собі самому. Зрозуміло, яка душевна здатність може переносити нас у цей енергетичний стан чистої й справжньої любові. Тому правильно сказати, що у кожній дії любові християнин покладає *душу свою за друзів своїх*: потреби ближнього, страждання й нещастя падають на любляче серце з такою вагою, немовби вони стосувалися безпосередньо його самого, а не чужого серця. Звичайно, так вирує це життя у своєму джерелі; й з подальшим рухом у світ явищ воно набирає певних форм, якими є: справедливість, чесність, вільне дотримання слова й угоди, великодушність і шляхетність, рішучість на жертвування, віддавання переваги благові за загального щастя перед особистим та ін.

Ми надто докладно говорили про християнське начало моральнісності, по-перше, тому, що воно пов'язане щільно з біблійним ученням про серце, а по-друге, тому, що потреби сучасної практичної філософії надто великі, й ми гадаємо, що їй необхідно з'ясувати дух і характер християнської моралі. Якщо стосовно останнього ми хотіли окреслити лише головне начало християнської моралі, то стосовно першого ми дійшли висновків, які видаються, принаймні для нас, значними. Біблійне вчення про серце як осереддя всього душевного й духовного життя не є самотнім та окремишим серед усього позосталого вчення. Ми хотіли показати, які великі практичні інтереси духу людського й християнського поєднуються з ним; а тому, якби через обмеженість наших наукових засобів воно й не виправдовувалося досі науково, однак ми не можемо обминати його з байдужістю, якщо тільки для нас вартісне релігійне й моральнісне життя людства. Ми висловили надію, що з цього погляду може бути зазначене правильне, гармонійне відношення між знанням та вірою, можуть бути зазначені шонайглибші засади релігійної свідомості людства, нарешті і особливо, що християнська мораль лише з цього погляду може бути зрозумілою в її найглибшій душі й безмірній вартості.



ЗНАННЯ І ВІРА

Із філософської спадщини Памфіла Юркевича

«У нас здебільшого буває так, що коли ми доводимо можливість чи неможливість богопізнання, — в обох випадках ми поводимося з цим вічним предметом, як з трупом, розтинаємо його анатомічним ножем думки, сперечаємося, трактуємо, досліджуємо, передосліджуємо, ніби в цьому й полягає вся справа і ніби живі потреби серця (яке, за висловом Гербарта, «завжди празне не далі і не вище, як до Бога») — не мають жодного значення і права перед висновками абстрактної думки. Без любові не пізнати Бога — ось істина, яку ми часто забуваємо, покладаючись у справі богопізнання лише на наші думки, на наші силогізми, на наші вбогі синтези і аналізи».

Памфіл Юркевич

Цілою низкою свідчень зі Святого Письма Юркевич прагне ствердити, що саме тут, у Св. Письмі, лежить основа тих висновків, до яких він доходить, спираючись на фізіологічне і психологічне вчення про серце! Згідно з біблійним вченням, серце — вмістилище і носій усіх тілесних сил людини, воно — осереддя всього його духовного і душевного життя. Воно — трон усіх пізнавальних дій душі, так само, як і основний центр усіх душевних почувань, тривоги і устремлінь. Нарешті, воно — осереддя морального життя людини, місце витoku всього доброго і злого в словах, думках і вчинках, воно «є добрий і злий скарб людини». Священні письменники знали не менш певно, що і «голова» має тісний зв'язок з духовним життям людини, та все ж осереддя його бачили в серці.

Пропонований матеріал публікується за вид.: Шпет Г. *Філософское наследие П. Д. Юркевича*. — Москва, 1915 (Початок див. у № 37—38).

Підготовка до друку — Д. Проколова.



Химочка В.
Показа нову твар. 1994

Безсумнівний зв'язок духовних явищ з головним мозком приводив філософів до думки бачити в мисленні первісну сутність душевного життя і вважати волю і почування серця лише видозмінами і випадковими станами мислення. Однак «з цими визначеннями зовсім не узгоджувалася б думка, що в самій душі є щось **зادушевне**, є така глибока сутність, яка ніколи не вичерпується явищами мислення». Згідно з таким поглядом на природу нашого душевного життя філософія приводила до механізування її і вгадалася у вирішенні моральних питань про свободу і моральну вартість людських вчинків, які впливають не з абстрактної думки про повинність і обов'язки, а саме із безпосередніх потягів і почувань серця. Таким чином, тепла і життєва заповідь любові, така значуща для **серця**, замінювалася абстрактним і холодним усвідомленням обов'язку, що передбачав не натхненне, не палке прагнення серця до добра, а просте, безстороннє розуміння явищ. А з людиноподібності наших знань про Бога доходили до абстрактного розуміння про Його сутність, все невичерпне багатство життя Божого визначаючи як завжди собі тотожне мислення, яке творить світ без волі, без любові, за самою лише логічною потребою.

Але мислення не вичерпує всієї повноти нашого духовного життя, і можна гадати, що органом душі є не лише головний мозок, але й **усе людське тіло**, а оскільки серце єдне в собі всі сили тіла, воно має бути визнане і якнайближчим органом душевного життя. І ми можемо констатувати, що **загальне почуття** душі, тобто почуття, яке ми маємо щодо нашого духовно-тілесного буття, дає себе знати в серці, оскільки найпомітніші зміни в цьому почутті супроводжуються змінами в битті серця. Наші думки, слова і діяння первісно не є образи зовнішніх речей, а породження нашого серцевого настрою. В повсякденному житті, в клопотах про поточну діяльність, ми звертаємо надто мало уваги на цей **зادушевний** бік наших думок і вчинків. Тим часом усе, що входить до душі, переробляється за особливим сердечним настроєм душі, і жодні збудники ззовні не можуть викликати її діяльності, якщо вони несумісні з сердечним настроєм людини. «В серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування і вчинки набувають особливості, в якій має вияв її душа, а не якась інша, або набувають такого **особистого**, окремо визначеного напрямку, внаслідок якого вони суть вияви не **загальної** духовної сутності, а **окремої** живої реально існуючої людини».

Наш внутрішній досвід цілкомито засвідчує це. Якби людина виявляла себе самим лише мисленням, різноманітний, багатий житям і барвами світ відкривався б її свідомості лише як правильна, але позбавлена життя матема-

тична величина. Світ, як система життєвих, сповнених краси явищ, існує і відкривається передусім для **глибокого** серця, а звідси вже для розуміючого мислення. Відповідно до цього краші філософи і великі поети завжди усвідомлювали серце, яке місце народження їхніх глибоких ідей, а діяльність мислительна надавала їх ідеям лише ясності і визначеності. І вже в простому уявленні, яке йде від зовнішніх вражень, ми маємо розрізняти дві сторони: 1) знання зовнішніх предметів і 2) душевний стан, обумовлюваний цим знанням. Ця остання сторона не піддається математичному обліку, та було б неправильно оцінювати наші поняття лише постільки, оскільки вони є вираженням зовнішніх образів. Саме ця сторона, яка визначає стан і навлення як образ речі. «Якщо з теоретичного погляду можна сказати, що все гідне бути, гідне й нашого знання, то в інтересах вищого морально-духовного утворення цілком справедливим було б положення, що ми маємо знати лише те, що гідне нашої моральної і богоподібної знатності. Дерево пізнання не є дерево життя, а духу його життя уявляється чимось значно дорожчим, ніж його знання». Нам ніколи не вдається перевести в чітке знання ті рухи скорботи і радості, страху і надії, ті відчуття добра і любові, які так безпосередньо змінюють биття нашого серця. Серце перекує щодо самого розуму в пізнанні істини, і ми нерідко переживаємо це, особливо в хвилини великих труднощів, коли немає часу на силогізм, а треба віддатися безпосередньому потягу серця, як певному морально-духовному такту. Лиш коли істина падає нам на серце, вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Лише за нього, а не за абстрактну істину стає людина на боротьбу з іншими людьми і обставинами, тому що лише для серця можливі подвиг і самоозречення. З другого боку, розпочинаючи стосунки з іншою людиною, ми у випадках важливих чекаємо, щоб вона висловила свою думку не криводушно, а від серця. Нам хотілося б знати, крім того, коли оцінюємо людей, не лише їх знання і думки, але й широкі ставлення до них, — чи хвилює істина їх серце, які їхні нахили, що викликає в них симпатії, що їх радує і замучує. Ті життєві стосунки, в яких додаються формальність і зовнішність, є стосунки широкі, стосунки дружби, братерства, любові, де людина виявляє себе в усій широті і повноті своїх духовних станів.

Із цих загальних положень безпосередньо випливає їх практичне застосування, що визначає моральний сенс людської особистості і її поведінки.

Якщо серце є осередком духовного життя людини, із якого безпосередньо виникають усі її прагнення і помисли, то жодна теорія душевного життя не може визначити

тих особливостей і відмін, з якими вони виявляються в даній душі за певних обставин. Людина не є екземпляр роду, в якому повторюється загальний вміст інших екземплярів, вона **одна** у відомому нам світі і в цьому розумінні є особень, або індивід. Такою вона себе і знає в своїй самовідомості, яка і відкриває їй не вську душу, не душу взагалі, а **що** особливу, з особливими помислами, прагненнями і настроями. А звідси випливає, що хай би там в історії природи все без винятку і було підпорядковане суворому механізму, в історії людства **можливі** факти, події і явища, які свідчитимуть про себе простим своїм існуванням, і можливість яких не можна ні заперечувати, ні припускати на підставі **загальних** законів науки про душу.

Далі, спостерігаючи явища матеріального світу, ми відкриваємо в матеріальних речах певну властивість, характерну для них, яка полягає в тім, що ми можемо ніби зазирнути за них і підглядіти причини, які їх викликали; так само ми можемо проникнути в умови і причини цих останніх і т. ін. Але якби і все сущє мало такий характер, тобто було такою утворюваною із зовнішніх причин сутністю, людині не спало б на думку говорити про причину безумовну. Але якщо людство закінчує всі свої пояснення в релігійній вірі, якщо воно вміє кінці і початки всіх ниток життя, знань і діяльності звести до Бога, то ця релігійна свідомість виправдовується природою людського серця, за яку ми вже не можемо зазирнути і підглядіти інші складові її причини, оскільки їй властива вся безпосередність буття, покладеного Богом. «Основа релігійної свідомості людського роду полягає в серці людини: релігія не є щось стороннє для її духовної природи; вона усталюється на природному ґрунті».

Ще переконливіше постає значення серця в сфері людської діяльності. Ми розумно судимо про вчинки людини в залежності від того, чи визначаються вони зовнішніми обставинами і міркуваннями, чи виникають із безпосередніх і вільних порухів серця. Лише останнім ми можемо приписувати власне моральну вартість. Християнське одкровення про любов, як джерело всіх істинних і невідчужених моральних вчинків людини, ґрунтується на моральному вченні, що випливає із вчення про серце. Добро є добро, якщо воно вільне, а не мимоволі, з нужди чи розраханку. Ну що за охота чинити людині справедливо, де нема глядача, який схвалив би її вчинок, де нема особистої користі? «Серце людини **любить** добро і тягнеться до нього, як око любить споглядати прекрасну картину і охоче милується нею». Певне слово Боже відкриває нам це **метафізичне** начало любові серця до добра, коли воно вчить, що людина створена за образом Божим. Звичайно, умова мо-

ральної свободи людини полягає в тім, що Бог **«перший** любовив нас» (1 Ів. 4, 19), і цим впливом любові... зробив наш дух здатним не до простого фізичного або тваринного зростання і зміцнення в силах, але й до вільного подвигу правди і любові і до перемоги над тваринними потягами чуттєвості і самолюбства: в цьому полягає остання умова моральної свободи людини». Факти говорять здебільше проти цієї моральної свободи і проти вільної любові людини до добра, — людина діє з мотивів особистих інтересів і особистих вигід. Та одкровення знає про ці факти, «саме тому Ісус Христос і дає людству нову заповідь любові, саме тому і потрібне оновлення людини, якщо вона має спромоттись виконувати цю нову заповідь».

Моральні вчинки можливі для людини, тому що вона вільна, має свободу, і ця свобода має вияв через явища душі самовизначенням її до діяльності. Діяння правди з огляду на потребу — мають лише юридичне, але не моральне значення. Лише здійснені вільно, з дорогою душею, з любові або від серця, **широсердно**, вони набувають високої моральної вартості. І відповідно до цього ми фактично судимо про людей, всупереч науці, яка говорить про якісь там інші джерела моральності. Для всього людства властиве переконання, що моральне достоїнство вчинку визначається мірою вільної любові серця до добра, заради якого він здійснюється. Тому найбільшою помилкою сучасних теорій про моральність треба визнати ототожнення **розумного** і **морально-доброго**, розумності вчинку і його морального достоїнства. «Як уміємо ми, — каже Юркевич, — бути розумними без переконання, так само хочемо ми бути моральними без подвигу; справді, те й друге відбувається в міру того, як ми основні начала духовного життя переносимо із глибини серця в світлу царину спокійного, безстороннього і байдужого розуму».

Це зовсім не означає, що розум нічого не важить у нашій поведінці, але це означає, що його правила і приписи можуть набути морального сенсу лише після того, як ми вже живемо і чинимо згідно зі своїм моральним признанням. Так, приміром, правило «шануй себе чи свою особистість» саме по собі відкриває начало добрих вчинків людини так само мало, як і правила, що аналітично впливають із цієї загальної вимоги: годуй себе, берези, зігравай, підтримуй своє тіло, вдосконалюй пам'ять, розвивай розум, музичні таланти і т. ін. Доки моральне життя не здійснювалося, всі ці правила не мають моральної ваги, як не має її і прагнення тварини до самозбереження. «Ви можете говорити мовами **людськими** і **ангельськими**, можете **відати всі** **гасниці** і **всі** **знання**, можете володіти такою силою і неламністю характеру, що не завагаєтесь, коли зажадає цього

ваша честь чи інший ваш інтерес, віддати тіло своє **на спалення** (1 Кор. 13, 1—3), — і все ж, за такого незвичайного розвитку особистості, не мати морального достоїнства».

Більше значення має для моральної філософії поняття морального закону і вчення про обов'язок справджувати його, але з цим вченням пов'язується нічим не виправдан гадка про те, ніби первісним джерелом морального законодавства є розум. Вчення про автономію розуму розходиться зі Св. Письмом, і воно, справді, містить у собі невикорінні недоліки.

За вченням Св. Письма самозаконня в жодному разі не властиве людському розуму, оскільки Бог є Творець як душі людської, так і її законів. Закон для душевних чинностей не покладається силою розуму, як його винахід, а підлягає людині, як непорушуваний Богом усталений лад морально-духовного життя людини і людства, справді, неважко помітити, в чому полягає його внутрішня недосконалість. Передусім закон моральної діяльності не є сам і її причиною, як закон падіння тіл не є причиною цього падіння. Всякий моральний припис розуму ще тільки відкриває перспективу очікуваних, але не здійснених справ, того, що я **повинен** робити, а чи можу здійснити я ці справи, чи маю достатню моральну силу для цього, — про це моральне законодавство розуму нічого не говорить. Розум може приписувати, командувати, але тоді лише, коли має перед собою не мертвий труп, а живу й одухотворену людину і коли її приписи зняті з натури цієї людини, а не нав'язується їй, як щось чуже і несподіване. Розум є керівна і владна сила, але це не є сила народжувальна. Не правила й думки наші про моральність є вроджені, а самі потяги й прагнення до неї. Для живої моральної діяльності потрібні світильник і елей: «В міру того, як у серці людини тане елей любові, світильник гасне: моральні начала й ідеї потьмарюються і врешті зникають зі свідомості. Цей зв'язок між світильником і елеєм, — головою і серцем, — є найзвичайнішим явищем у моральній історії людства».

Далі, коли сумніння докоряє людині, воно не говорить їй: ти зробила помилку своїм законодавчим розумом, ти не послухалася приписів розуму. Такі докори ми приймаємо байдуже, як докори за помилку в математичному численні, вони надто мізерні й легкі порівняно з грізним і різючим словом сумління: «ти вчинила неправду, ти скоїла зло: що ти зробила, негідна свого імені людину, поглинь тепер на себе, яка ти і які плоди твого злого серця! Тут ми чуємо зовсім інші тони, які розуміли лише для серця, а не для байдужої розсудливості розуму». І не для розуму дано християнську заповідь про любов до ближнього, як до самого себе, а зовсім інша здатність може перенести нас у цей

енергетичний стан чистої і дієвої любові. «Тому справедливо сказати, — робить висновок Юркевич, — що у всякому вчинку любові християнин покладає **душу свою за друзів своїх**: потреби ближнього, страждання і нещастя падають на любляче серце таким тягарем, як наче б вони стосуються безпосередньо його самого, а не чужого серця. Звичайно, так нуртує це життя у своїм джерелі; та з дальнім входженням у світ явищ воно набуває певних форм, якими є: справедливості, чесності, неспівдільна вірність слову і договору, великодушність і благородство, жертівна рішучість, видання переваги блага шастя загального перед особистим і т. ін.».

Таким чином пов'язує Юркевич біблійне вчення про серце з християнським началом моральності і цим хоче з'ясувати значення християнської моральності для потреб практичної філософії. Він хоче показати, як пов'язуються великі практичні інтереси духу людського і християнського. Нарешті, він сподівається що з цього погляду правильно визначається «гармонія між знанням і вірою», що тут, у вченні про серце, засвідчуються найглибші основи релігійної свідомості людства, і сама християнська мораль осягається у своєму глибокому духовій й безмірному достоїнстві. Панівний нині поділ між знанням і вірою, говорить він, як вимога знати так, а вірувати інакше, видається нестерпним для людей найрізноманітніших переконань. Служіння науці не є служіння мамоні, з яким бузгладим було б незгідне служіння Богу, але не всі ясно бачать шляхи до примирення науки і віри. Один із шляхів Юркевич бачить у ретельному й безсторонньому вивченні Біблії: «Візьми і читай, — говорить невідомий голос Августину, який розгублювався серед сумнівів і суперечностей своїх широких знань».

Чи досягнув таким чином Юркевич того, що вважав за свою мету? Чи вдалося йому показати, що віра і знання «поєднувані» в тому сенсі, в якому він це розумів, тобто, що віра відіграє роль джерела знань, і до того ж з тієї міти, коли розкривається безсила розуму? Гадаємо, що ні. А якщо уважно продумати висловлені ним міркування, то треба, очевидно, зробити висновок цілком протилежний бажанню Юркевича: він дуже яскраво показав, що віра і знання непоєднувані, як масло і вода. Можна лише додати, спираючись на суть міркувань Юркевича, що віру і знання до такої міри неможливо пов'язати однією основою, що вони й справді без взаємного з'явлення можуть уживатися в одній і тій самій душі. Найкраще вираження цієї думки дав сам же Юркевич, лише не в статті про Серце, а в одній з інших статей: «Яке б значення не мала ця думка про Бога, як загальну субстанцію речей, ми все ж

масмо ззнатися, що не до цього Бога звертається людина у своєму релігійному почутті, не перед цим Богом вона виліває тугу душі своєї, падає навколішки і молиться. Серце людини підноситься у вірі і молитві до такої істоти, яка може чути її голосіння і полегшувати страждання; а що там філософія може сказати про позитивний, справжній, або посутній зміст світу звичи, це предмет, який не має прямого зв'язку з потребами релігійної свідомості людства»².

Та оскільки Юркевич перейнявся метою за допомогою віри осягнути цілісне знання, то він просто втопив розум у серці. І якби розум, насправді, був лише командною силою, — як того хоче кантаїство, але не Платон, — а не силою, яка народжує, виправдує і осмислює водночас, то в ім'я блага і моральних вимог ми мусли б відмовитися від нього. І я гадаю, це — природний кінець для розуму, який керується **повинністю** блага: зреченням себе в ім'я своєї мети. Але, можливо, таким і є шлях **спасіння**, спасіння, бо, якщо розум «командує», якщо він інтерпретує природу, щоб керувати, пізнає, щоб діяти, то любов і серце «породжують» моральні вчинки лише для того, щоб послужити спасінню. Отже, шлях, який пропонує Юркевич, є шлях **очищення** самого розуму, і, гадаю, цей шлях має бути пройдений, як був пройдений шлях його **критики**. Якщо розум може вийти і з цього випробування, то які ж на нього можуть чекати ще?.. Єдине, що можна закинути Юркевичу, це — те, що він сам брав розум у надто вузькому значенні **наукового** розуму. Якщо є чистий розум, необмежуваний науковою логікою, то слід було б і його провести крізь чистилище серця.

Деякі із думок Юркевича ми вважаємо за потрібне ще раз підкреслити. Його думка про первісність не образів зовнішніх речей, а загального почуття, як породження серцевої діяльності, заслуговує якнайглибшої уваги. І безсумнівно також, що серце є нерідко значно надійнішим керманічем наших дій і душевних порухів, ніж розумовий рахунок. Не менш безсумнівно, що для філософії всі питання серця є її питання, і вельми знадлива думка не лише ставити питання «з серцем», але й вирішувати їх з серцем. Однак самі лиш це вже говорить, що «серце» не може бути принципом філософії. Зведено до принципу серце вже не було серцем, оскільки «тотожне», рівне, «справедливе», незворушне й безсторонне серце є найбільшим абсурдом. Теоретична філософія може і мусить віднайти **свої** принципи серця, але моральне вчення, ґрунтоване на серці, спокійно може обійтися і без теоретичної філософії. Змішання віри і знання, отже, з цього погляду і не потрібне, — як для теоретичної філософії, так і для моральної поведінки. Якщо розум не може приписувати мо-

рального обов'язку, то й благо не може приписувати шляхів пізнання. Юркевич сам визнає можливість фактів, які стоять цілковито поза **загальними** законами, та хіба важко згодатися? Але, стоячи поза законами, вони й не можуть бути повинністю для розуму.

Це переконання Юркевича в існуванні фактів, які стоять поза **загальними** законами і засвідчені лише в їх простому існуванні, цілковито **антинаукове**, — і в цьому його виняткова вагомість. Із цього існування, здається мені, можна отримати, — не розгадку, звичайно, моральної проблеми, — але указання на те, в чому полягає її корінна загадка, оскільки роль справжніх двигунів у царині морального завжди відіграють ті незбагненні, але безсумнівні «переворотні», «преображенні», «воскресіння» і народження до нового життя, достовірність яких лежить лише у факті визнання їх існування. І з цього ж погляду заслуговує на якнайсерйознішу увагу протест Юркевича проти отождоження **розумного** і **морально-доброго**, або, що те саме, визнання морального **нерозумним**.

Нарешті, чи не найтоншою думкою Юркевича виявляється думка про значення серця щодо визначення індивідуальності і особистості. Але тим більше саме тут хотілося б, аби було відкрито, яким чином воно ж, серце, є джерелом нашого взаємного розуміння, соціального єднання і, отже, **фактичної**, а не «виділеної» соціальної єдності. Інакше кажучи, як «стирається» окремішність і відособленість у сереловищі «ближніх»? Сам Юркевич визнає, що зосереджена в серці самосвідомість відкриває лише **що** душу, але звідки ж єдність їхня і взаємне спілкування? Не в дусі **російської** філософії було б визнати відособлену реальність і первинність індивіда, і Юркевич сам закінчує одну зі своїх статей чудовими словами: «філософія, як **цілісний світгляд**, є справою не людини, а людства, яке ніколи не живе абстрактною або суто логічною свідомістю, але розкриває своє людське життя в усій повноті і цілісності його моментів»³.

Отже, якщо серце створює визначення особистості й індивіда, то як саме через серце можлива ця загальна справа людства?

Це питання дає нам привід торкнутися ще одного важливого пункту в етичних поглядах Юркевича. Історія людства, — на його думку⁴, — розпочинається безпосереднім життям особи в загальному, в племені, в роді; людина довго не хоче і не вміє виокремити себе із загального, — її моральність є звичай племені, її знання — авторитет старших, вона радіє і сумує не за себе, а за своє плем'я, за його щастя і нещастя; досконалість і слабкості цього вона переживає як свої, ніби дух цього загального є її безпосереднім

духом. Загальне благо таке дороге її серцю, що вона довго не може виокремити із цієї ідеї уявлення про свою особисту вигоду. Навіть предметам неодухотвореної природи надає вона рис своєї власної гідності, одушевляє їх, вкладає в них свою душу з її потребами і співчуває їм. «Живі потреби люблячого серця, яке ще не охолодило від досвіду, спонукують його бачити і любити життя навіть там, де досвідчений розум не бачить нічого живого й одухотвореного. Людина починає свій моральний розвиток із порухів серця, що всюди хотіло б бачити благо, щастя, солодку гру життя, всюди хотіло б зустрічати істот, які радіють, зігрівають одне одного теплом любові, які пов'язані дружбою і взаємним співчуттям. Лише в цій формі **справдженого загального щастя** світ уявляється їй, як щось, що гідне бути».

Так і ми, розвинені егоїсти, не можемо ставитися безсторонньо і холодно, з самого лиш особистого розрахунку, не лише до людини, але й до неживої природи. «Коли ви бачите, що квіти у вашому саду в'януть, вас охоплює якесь почуття, схоже на жаль: вам не хотілося б, аби і це життя страждало. Все, що нагадує вам про страждання живих істот, викликає у вас сум, — сум не за себе, а за життя, зовсім для вас чуже. Так уже нежива природа викликає у вас своїми враженнями почуття не лише естетичні, але й моральні: ваше серце знаєє легкого хвилювання від **ідеї загального блага**, здійснення якої ви хотіли б помічати всюди, куди не гляне око ваше». Для людського духу властиве щось подібне до того, що католики зуть понадналежними діяннями у своїх святих, є засоби й сили, так би мовити, зайві для мети чуттєвого самозбереження. Одрокнення називає цей дух, оскільки він вільний від служіння чуттєвим інстинктам, богоподібним. Завдяки своїй самосвідомості, яка вивисує її над тваринами, людина визнає **право** речей, як таких, цікавиться їхнім походженням, законами, змінами, незалежно від того, яке це має значення для її безпосередньої користі. Вона дістає задоволення від знання, як знання, від перебування вісту своїх суб'єктивних уявлень за ідеєю істини. Переносячи це в сферу практичної діяльності, ми бачимо, що всупереч своєму егоїзму людина визнає право живих істот, як таких, тобто право їх на життя, на радість і блага життя, цікавиться їх долями, їхні страждання й радості відбиваються в її серці і викликають у ньюму співчуття, турботу і любов. «Як у своєму пізнанні, так і в своїх вчинках вона однаково визнає **право** того, хто не є сама вона, і через те в першому разі вона розвивається під ідеєю істини, а в другому — під ідеєю добра, в першому разі вона постає, як така, що знає істину, в другому — як любляче і жертвоне серце». В людському духові є **умови**, які, взаємним тертям, викреслюють «іскру доброзичли-

вості», здатну за кращих умов запалити всю людину на поведінку правди і любові. Людина — не злий дух-руйнівник, як і не світлий ангел. Природна потреба самозбереження може розвинути в егоїзм, байдужий до правди і любові, схийний жертвувати чужим щастям для своєї вигоди, але ці «еґоїстичні устремління не є всі душевні устремління: людина все ж залишається людиною, вона знаходить людство передусім у собі, у своїх поняттях і мимовільних порухах серця, як і в своїй долі, яка надто тісно пов'язує її з іншими, з родом; щодо певних сторін у ній завжди залишається психічна можливість любові, співпереживання, турботи, поваги до інших тощо».

Повертаючись до нашого питання, ми бачимо, що Юркевич з цілковитою ясністю і певністю визнає рід і людство **первинніші** од індивіда, але він просто стверджує цю первинність, як факт, встановлює, **що вона є**. На питання, дуже суттєве питання, **як це є**, як осягає людина в **іншій** людину, як серце серцю вість подає, — це питання залишається, на жаль, без відповіді. І що відповідь Юркевич міг би отримати, якби не ототожнював розуму з розсудливістю, ідею з поняттям, якби він не принизив в ім'я повинності **прямо** вбачуваного сенсу і розумності ідеї. Тоді і конкретний ідеал морального співжиття, який бачив перед собою Юркевич, мав би надійну основу і, — що знаменно, — в тому ж серці, в ім'я якого він принизив розум.

Та не будемо довше спинятися на тому, що ще потребує свого позитивного розкриття, і завершимо наш виклад думками Юркевича про **Мир з ближніми, як умову християнського співжиття**.

«Коли тварини виявляють протилежні бажання, вони неминуче доходять взаємної ворожнечі, винищують один одного, — або досягають своїх бажань через загибель інших, або самі гинуть. Людина, як моральна особистість, не підвладна цій необхідності сліпо стинатися з людьми і ворогувати з ними на життя і смерть». Подібуючи протилежні бажання, людина звертається до моральних вимог співвідливості і любові. В них полягає найтйрвікша умова для встановлення миру між людьми, підстава для співдружності і братерства. Ті, хто продовжує в людині ці моральні вимоги, — переважно миротворці. «В давнину, коли люди гак відкрито і широсердо висловлювали свої найближчі потреби, звичним привітанням при зустрічі людини з людиною було побажання миру; **мир тобі, мир вам** — говорили, зустрівшись, подорожні замість нашого: **здравствуй, або: доброго здоров'я**. Цим привітанням одна людина ніби говорила іншій: я прийшов до тебе не як ворог, не зі злим



З теорії пізнання

Віктор ПЕТРОВ

ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ ФІЛОСОФСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ СКОВОРОДИ*

Вчення Сквороди про матерію

наміром, будь спокійний, я не скривджу тебе, не порушу твого миру». Людські звичаї змінилися, але бажання миру і прагнення до нього становлять моральну потребу кожної людини. Якби стан ворожнечі був для неї природним, вона жила б самотньо. Але людина відчуває живу потребу досягнути повноти своєї сутності через інших людей, і не лише в матеріальному плані, але ще більшою мірою духовно. «Людина почуває моральний потяг до людини як для того, щоб від її слова і від її думки отримати внутрішні піднесення, живити і виховувати ними свою душу, так і для того, щоб у свою чергу відкрити їй свою душу, свої думки, бажання, радощі і страждання. Тут ми маємо так зване **почуття людяності**, яке надає нашому родові особливого, вищого значення серед інших одушевлених істот цього світу і яке зневажається взагалі ворожим ставленням однієї людини до іншої». Із цього почуття народжуються товаришність, ширість, відвертість, простота, співчуття і жалість до нещасних, воно виховується впливом науки, живих прикладів, та особливо істинною і теплою релігійністю, для якої все добре не тільки добре, а й священне. Таким чином відкривається широке поле для подвигу миротворення. «У будь-якому становищі і в будь-якій діяльності ви можете кидати зерна миру, які коли не завжди помітні для погляду людей, то завжди однаке ж будуть бачені всевідаючим Богом, як чисті зачатки загального добра». Єдність усього людства, повна й безумовна єдність його під одним Богом, в одній вірі, в одній думці, під одним законом, з одним благом, в одній довершеності, — така шонайвища мета, вказана роду людському його Спасителем. «Усі наші вчинки, все наше поведіння з ближніми мають бути керовані вірою, що Ісус Христос призвав увесь рід людський до єдності під єдиним Богом. Хто перевів що віру з простої думки в живий зміст свого духу, з голови в серце, той у всякій людині зустріне **свого**, близького, знайомого, рідного, брата. Незгоди і зіткнення з людьми, неминучі в житті, не загасять у ній відчуття цієї духовної спорідненості людей, отже, не загасять у ній правди й любові, які є загальними й загальнокорисними основами для встановлення між людьми миру й братерського спілкування».

1 Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия.

2 Труды Киевск. дух. акад. — 1861, февраль, с. 197.

3 Юркевич П. Идея.

4 Юркевич П. Из науки о человеческом духе.

Відродження інтересу до Сквороди, що, починаючись з 90-х років минулого віку і, не меншаючи, тягнеться аж до останнього часу, нерозривно пов'язане з ім'ям академіка Дмитра Івановича Багалія. Близько 30 років тому, року 1891, коли святковано було століття смерті Сквороди, Д. І. Багалій зібрав був його рукописні твори, Історично-філологічне товариство при Харківському університеті за редакцією Дмитра Івановича видрукувало ці твори, і це перше видання більшої частини Сквородиних творів поклало початок науковому їх дослідженню і з'ясуванню основ та принципів філософського світогляду Сквороди¹. Напівзабута до того постать мандрівного філософа звернула на себе увагу не тільки фахівців-дослідників, але й захопила та привабила до себе найширші кола громадянства.

В науковій літературі про Сквороду, що чималою мірою з'явилася з р. 1894, розвідакам акад. Д. І. Багалія належить почесне й видатне місце. Дмитро Іванович мав усі підстави, щоб року 1926 зазначити: «Переглядаючи тепер знов усе написане про Г. С. Сквороду, я з почуттям великого морального задоволення переконався, що мої найголовніші висновки та спостереження наукова література не відкинула, а, напакі, визнала мало не в усій їх силі»².

Останню монументальну працю академіка Багалія «Укр. мандрівний філософ Г. С. Скворода» (Харків, 1926), таку докладну, всебічну й всеохопну, треба по справедливості назвати «енциклопедією сквородознавства». Справді, в цьому великому томі на 397 сторінок Дм. Ів. Багалій зводить докупи як свої власні, розпорошені по різних виданнях досліді про Г. Сквороду, що, зібрані тепер докупи, іскраво й повно освітлюють життя й світогляд письменни-

* Публікується з незначними скороченнями за виданнями: Записки Історично-філологічного відділу. — Київ: УАН, 1927. — Кн. XIII — XIV.

Підготовка до друку — Н. Блошко.

ка, так і подає докладний історично-критичний та разом систематичний огляд висновків і спостережень інших дослідників. Ця «енциклопедія»³ охоплює всі питання й моменти як історії вивчення Сквороди, так і його філософської науки. Акад. Д. І. Багалій, що раз у раз стояв у центрі наукової дослідчої роботи над Сквородою, краще, ніж хто інший, зміг освітити й підбиги підсумки всьому тому, що було написано в галузі сквородознавчих студій протягом XIX ст. й особливо за останніх 30 років, коли Дмитро Іванович брав особисто найбільшу участь у цих студіях.

В своєму невеличкому нарисі ми хочемо подати, як спеціальний екскурс, спробу дослідити одне кардинальне питання у філософському світогляді Сквороди, а саме — вчення Сквороди про матерію.

Ще року 1895 Дм. Ів. Багалій зауважив, що «Скворода во всіх своих сочинениях проводил идею о двух началах — материи и формѣ, иначе тѣльном и вѣчном, плоти и Богѣ»⁴. Посилаючись на Платона і свідомо пов'язуючи цей пункт у своїй філософії з Платоном, Скворода стверджував, що світ і все в світі «стоить из двохъ, едино составляющихъ естество, называемыхъ матерія и форма. Сіи формы у Платона называются идеи: сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь или матерю содержашія»⁵. Згідно з провідним визначенням Сквороди, ця матерія вічна. «Тогда жъ зачинается шипленок, когда портится яйцо. И такъ всегда все идетъ в безконечность. Все исполняющее начало и мѣръ сей, находясь тѣною его, границъ не имѣетъ. Онъ всегда и вездѣ при своемъ началѣ, какъ тѣнь при яблонѣ. В томъ только разнѣ, что древо жизни стоитъ и пребываетъ, а тѣнь то умалается, то переходитъ, то родится, то исчезаетъ и есть ничто. Матерія aeterna est»⁶. І в іншому місці: «Давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сію: Матерія aeterna. Вещество вѣчно есть. Сирѣчь всѣ мѣста и времена наполнила. Матерія вічна, але в якому розумінні? Як, власне, тумачив Скворода: чи вона сама в собі вічна, чи її «од віку» створив Бог? На думку М. Краснюка, Скворода вчив про те, що матерію створив Бог. Краснюк рятує біблійну ортодоксальність Сквородину... «Нельзя, — писав М. Краснюк, — заключать, что Скворода, подобно материалистам-стоикам, признавалъ матерію вечной в обыкновенномъ смысле слова, такъ какъ в другихъ мѣстахъ своихъ сочинений онъ прямо утверждаетъ, что все створено Богомъ во времени и только мысль о мире и вещахъ его вѣчна «в Богѣ», т. е. от вѣчности пребывала в Божественномъ Разумѣ»⁷.

М. Краснюк, як і більшість дослідників, плує два пи-

тання: питання про походження світу й речей його та питання про матерію. Справді, Скворода стверджує, що ідея світу і взагалі всіх світових речей «вічна в бозі», але незалежно від цього твердження Скворода висуває тезу про вічність матерії: матерія aeterna. Бог вічно з матерії й форми творить світ і речі: θεός υφαισθηται, але чи він творить і матерію? На це питання М. Краснюк відповідає позитивно: «Она (матерія) — творение Божие»⁸. Так само висловлюється й Д. І. Багалій: «Скворода называетъ матерію вѣчною в томъ смысле, что она, будучи создана Богомъ, составляетъ постоянный необходимый его атрибутъ»⁹.

Ми схилиємося до протилежного погляду. Аналізуючи вчення про матерію, як його у Сквороди висловлено, ми упевнено можемо ствердити, що він не вчив про матерію, що її утворив бог. «Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея»¹⁰. Образ «дерева и тѣни его» не вимагає припущення творчого вольного акту¹¹. Біблійний креаціонізм не був теорією Сквороди. Твердження Біблії: «В началѣ сотвори Богъ небо и землю» Скворода оцінює, як «самую главную критскую и сіанскую ложь»¹². На його думку, «единъ точию младенческой разумъ сказать можетъ: Будеть ли мира сего дола и Голиафа, когда-то не бывало или не будетъ»¹³. Бог, згідно з твердженнями Сквороди, являється в світі, «содержитъ все», формує матерію, але матерії він не творить. Матерія бо вічна. Матерія aeterna est.

Скворода визнав матерію вічною й тим самим він відмежував себе від теорії біблійного креаціонізму, що її з тими чи тими варіантами у формулюваннях дотримувалися й Філон, і Ориген, і Августин. Але чи значить це, що Скворода схилився до матеріалістичного монізму, проти чого заперечував М. Краснюк? Ми повинні були б сказати так, коли б ми не звернули уваги на загострений **діалектичний** антиномізм філософського світогляду Сквороди, на його повсякчасне намагання бачити скрізь і завжди «двоє». Схилиючись із своїм твердженням про вічність матерії до матеріалістичної й моністичної концепції, він розкладав ці поняття на їх протилежності. Моністичну позицію він зраджує задля дуалістичної проголошенню, а визнання вічності матерії він ускладнює тим, що висуває **негативне** розуміння матерії. Причому говориться тут не про ухили, збочення, зриви, що їх з'ясується «неясністю й туманністю його думки», як гадає П. Житцький¹⁴, або ж «уклонами его воли», як пише В. Ерн¹⁵, чи ж то браком певної системи, як висловлюється Ф. Кудринський (Скворода, мовляв, філософ без системи)¹⁶, але витриманим і послідовним методологічним принципом, органічно проведеною вимогою: **з'єднувати протилежності**. Вчення про вічність матерії, що наближає філософію Сквороди до ма-

теріалістичних систем¹⁷, він з'єднує з платонічним ученням про матерію як ірреальне.

Матерію Скворода характеризує як небуття, ніщо, як порожнє, безвидне й безформне, як просторинь і місце, де з'являються ідеї, як те, що набуває форм, тобто, інакше кажучи, дає типову платонічну характеристику матерії.

Матерія є «місце» (318), «поле», «земля». Вона є та «земля», те «поле», ті «пустые пространственные материалы»¹⁸, в чому здійснюється процес буття, «таїтся и является» «пресветлая истина»¹⁹. «Вся тварь есть поле слѣдов Божіих»²⁰. «Царствие блаженной природы... себя свидетельствует, печатая слѣды свои по пустому веществу»²¹. «Если нѣчто узнать хочешь в душь или во истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь в ней печатлѣмая слѣды Божія»²². Висловлюючи свій погляд на взаємини матерії й форми, Скворода вказує на те, що ідея, думка божа, «симметрия» «простирается» в «пустой внѣшности», «пространственных материалах» чи ж то «как «пространствѣ матеріалов». Світ буття є для нього з'єднання ідеї з «порожною просторинною». «Во едином два будут: истое и пустое»²³.

«Пустое» протиставляється «истому», ірреальному — реальному, небуття — буттю, матерія — формі. «Порожня просторинь» — це «**тѣнь безбутная**», небуття — інше, як реальність. Матерію визначає Скворода як протилежність реальностям, використовуючи образи й уподіблення, що підкреслюють ірреальність матерії. Вона ірреальна й тождна з «пустошею», порожністю, відсутністю. Як небуття, як протилежність життю²⁴, матерія єсть «пустоша» й «смерть». «Вся плоть — пустошь»²⁵, «пустая видимость»²⁶, «порох и пустоша», «грязь и пустоша»²⁷. «Пустое твое око смотри во всем на пустошу»²⁸. «Что есть плоть твоя, если не земля пустая, соловая и не обитаемая»²⁹. «Земля, прах, тѣнь и ничтожная пустоша — все то одно»³⁰. «Видима плоть єсть смерть»³¹. «Все, что мы доселѣ видѣли, что такое єсть? земля, плоть, пѣсок, пельнь, желчь, смерть, тьма, злость, ад»³²; «умирающая мертвость и тлѣющая тлѣнь»³³, «скверна мертвечин»³⁴, «пепельная тлѣнность»³⁵.

Скворода, як бачимо, визначає матерію негативно; він їй надає всіх прикмет негативності: вона не є, мовляв, те, що є; вона, швидше, є те, що не є. Вона є абсолютно негативно поняття. Вона не є буття і тому їй визначається, як смерть, порожнечу, поліп, тління.

Матерія є «не сушая», «ничтожность и ничто»³⁶. Вона завжди має в собі протилежності: велике й мале, збільшення й зменшення, зростання й зникання, подібна до тіні й є ніщо. «Тѣнь то умалется, то переходит, то родится, то исчезает и єсть ничто. Materia aeterna est»³⁷. «Всякая внѣш-

ность єсть ничто»³⁸. Вона є «то, что ничто»³⁹: дії бв. Про меснічне розуміння матерії у Сквороди говорив і В. Ерн: «Меон и матерія, — значаєє він, — для Сквороды понятия равнозначашее»⁴⁰.

Тракуючи матерію як неіацію, як **пустошу**, порожнечу, відсутність, «лишеніє» всіх реальних визначень, Скворода хотів тим ствердити, що матерія єсть без'якієніста і неізначеніста. Як ми бачили з самого початку, Скворода протиставляє матерію формі (ідеї, виду, образу): матерія й форма — це два протилежні й відмінні єства. Як висновок мислїля стверджується, що матерія безобразна, безвидна й безформна: вона є «безобразная грязь»⁴¹. Оскільки «мѣра и число всегда єсть Божіє»⁴², то матерія як протилежність «Божому» — безкількісна й без'якієсна. Форма привносить із собою в матерію «міру й число», а сама в собі матерія гільки «спустошення». Не маючи в собі сама «симметрії» (міри), «числа й міри», матерія необмежена (блѣдров), не має «положення себѣ Предѣла»⁴³.

Але сама ця необмежена й невизначена «безобразність», «пустота», відсутність форми (виду, образу, симетрії, плану, міри й числа) й дозволяє матерії завжди набувати кожного образу, кожної форми й міри. Безобразна матерія дістає образ, стає річчю тільки в з'єднанні з певною «мірою й числом», коли в ній відіається та чи інша форма (єдос, вид, ієс). Цей «вид» надає матерії форми й тих чи інших якієстей. Ідея, приходячи в матерію, привносить з собою «благобразіє вида и мѣры». «Внѣшность єсть пуста»⁴⁴... «ничто»⁴⁵, коли «сестество вещественное», «матерія» виходить од «точного своего начала», ідеї чи форми. Повертаючись до неї, вічного буття, «матерія» «устроється», бо їй наліється «міра» й «предѣл»; тоді в хаотичну безобразну «грязь» вноситься «образ»; необмежена матерія оформлюється. «Сія безобразная грязь, возвращаясь к своему началу, приємлет од его печатлѣемое на себѣ благообразіє вида и мѣры, а мѣра и число в себѣ заключает»⁴⁶.

«Плоть ничтоже... Но когда сія невидима и не устроена плоть, из ничтожности своей выходит в точное свое начало, тогда создается из ничтожности в нѣчто, и перестает бытѣ ничто, т. є. плотню и тьмою»⁴⁷.

В своїй ірреальності й порожності, в своїй відсутності міри, числа й межі, матерія необхідна, вона необхідна як те, що «пріймає види». Вона, за Сквородою, робить невидиме видимим. Вона є «зовнішній знак, що свідчить про існування вишого реального буття. Матерія необхідна тому, що вона «представляєє онїя (ідеї) в вещественном видѣ»⁴⁸. Вона мнливна, але в мнливості своїй перетворюється в різні форми. «Она ишезает из виду по части, не стоит постоянно, а в **различной форме преобразується**»⁴⁹.

В цій характеристиці матерії Сковорода до певної міри спирається на Платона й платонічну традицію⁵⁰. Було б передчасно гадати, які саме філософи були безпосередніми джерелами для Сковороди, але такі вже тепер можна сказати, що він досить близько підійшов до платонічного вчення про матерію, як про мінливе й ірреальне, як про дію, чисту негацію, пустошу, відсутність (στέρεσις), як про щось безобразне, безформне й безвидне, як про землю, поле (δοξα), що в ньому з'являються ідеї. У Сковороди ми знаходимо типові для кожного платоніка порівняння матерії з дзеркалом⁵¹, водою, тінню, злом, п'ятою й т. ін. Проте, хоч Сковорода не раз і не в одному місці розвивав меоністичну концепцію матерії, ми вгадали би сказати, що Сковорода, протиню Аристотелеві, стоїкам, александрийцям, Филонові й Оригеніві, був у питанні про природу матерії, подібно, приміром, до Плотіна, скрізь і завжди подолонним іматеріалістом.

У Сковороди матерія єсть одночасно, як у справжнього платоніка, ніщо, пустоша, безобразна і поруч з тим, як у Аристотеля чи стоїків або ж Оригена, — речовина, матеріал, тіло й тілесне. Плотін критикує вчення про матерію, як масу, тіло й тілесне, він категорично висловлюється проти стоїків⁵². Сковорода ж, навпаки, вчення про матерію як «пустое» і вчення про матерію як «вещество» об'єднує в понятті «пустого вещества»⁵³.

У Сковороди ми знаходимо не раз певне й точне визначення «матерії» як речовини, маси. «Ум во вся єсть невещественен... Что касается до видимой натуры, то ей также не одно имя: напр., **вещество или материя, земля, плоть, тѣнь и проч.**»⁵⁴. Поруч з іматеріалістичними образами «тіні», «вида дерева», «зерцаловидних тѣней», «изліянія», Сковорода вживав й таких образів, що свідчать про розуміння матерії як маси: «плоть», «вещество», «гончар», «виліплювати». «Натура или дух... сам, бытием єсть всякому созданию. Сам одушевляет... и по своей же волѣ... опять в грубую матерію, или грязь, обращает, а мы то называем смертию. По сей причинѣ разумная древность сравнила его с математиком или геометром, потому что непрестанно в препорціях или размѣрах упражняется, **вылѣпывая** по разным фигурам, например, травы, дерева, звѣрей и проче, а еврейские мудрецы уподобили его **горшечнику**»⁵⁵. Вся Сковорода ірѣчь течет к тому, щоб понять во всем два вещества: Божіє і **вещественное**⁵⁶. «И давно уже просвѣщенный сказали вѣсть сію: **Materia aeterna est. Вещество вѣчно єсть.** Сирѣчь всѣ мѣста и времена наполнила»⁵⁷. Матерія, таким чином, «вещество», хоч, правда, «пустое вещество»⁵⁸.

Як бачимо, Сковорода приймає вчення про матерію як

матеріальний субстрат, причому поняття матерії як матеріального субстрату засвоюється як негативне поняття «пустого вещества»⁵⁹.

Лишається ще розв'язати питання про «еволюціонізм матерії»: чи Сковорода антиеволюціоніст, для якого ірреальність матерії не знає поступу, не має, мовляв, майбутнього, чи, навпаки, вона є єство, що може стати всім, що припускає в собі, окрім зла, також і добро?

На цьому питанні досить докладно зупиняється В. Ерн.: «Мисль Сковороди колеблеться между высшим, сверхсущественным, отнюдь не пантеистическим монизмом христианства и идеалистическим дуализмом Платона. Подобно тому, как у Платона мир тот и этот **остаются навеки разделенными** и по существу несоединимыми, подобно этому Сковорода проводит такую **резкую грань** между внутренним и внешним, вечным и тленным, горним и здешиим, что **они органически соединиться как-будто и не могут.** Внешнее не может стать внутренним. Тленное не может превратиться в вечное. Но в таком случае тленное становится необходимым элементом вечного, т. е. получает своего рода дурную вечность... Мир наш не ограничен только в пространстве, но и во времени. Он всегда был и будет... **Materia aeterna est**»⁶⁰. Отже, Ерн схиляється до думки, що Сковорода визнавав вічну роздільність і нез'єднаність вічного й тлінного, внутрішнього й зовнішнього, ідеї й матерії, а тому й не припускав для матерії можливості еволюціонувати. «Если, — продовжує Ерн, — вечна матерія, вечен меон (нічто), то, значит, матерія єсть элемент Абсолютного, и меон єсть составная часть Сущего, и Сущего без меона нет. Но так как зло, меон и матерія для Сковороды понятія равнозначашие, то и зло вечно и без него нет Бога... Таким образом Бог Сковороды имеет свою **ть**, должен непременно опираться в подножии своем на пустошь и тлен и хотя постоянно творить **новое и чудное**, но всегда носит и вечно будет носить старые, ветшающие, глєнные ризы. Дуализм принимает абсолютные формы и переносится в само Абсолютное. Вечность бессильна над временем, добро — над злом, истина — над ложью, новое — над старым. Как масло не смешивается с водой, так эти **противоположности не объединяются** ничем и ни в чем»⁶¹.

В. Ерн схиляється до того, щоб припустити в Сковороді наявність абсолютного дуалізму. На його думку, Сковорода не тільки протиставляє меоністичну природу матерії божественному початкові, але й стверджує, що ці протилежності об'єднатися не можуть і навки лишаться роздільними. Справді, Сковорода проводить «резкую грань между внешним и внутренним, вечным и тленным», справді він учив про «вѣчную матерію», але він зовсім не стверджував,

як гадає Ерн, що світ той і цей «остаються навеки разделенными». Досить легко довести, що Скворода визнавав «незлитність» цих світів і поруч з тим їхню «нероздільність». Свідомість Сквороди діалектична, діалектично він розв'язує і питання про взаємини матеріального й духовного. Він їх не зливає, але й не відокремлює. Скворода висуває діалектичну концепцію «неслитного соединенія»: «без всякаго смѣшенія, но и без раздѣленія»⁶³, «нераздѣльно и не слитно же»⁶⁴. В. Ерн не звернув уваги на цей момент у філософії Сквороди.

Коли говорити про елементи монізму й дуалізму, іманентизму й трансцендентизму⁶⁵, пантеїзму й монотеїзму в світогляді Сквороди, то треба мати на увазі ті місця, де Скворода спеціально трактує ці складні проблеми. Треба визнати, що в усіх діалогах ми знаходимо цілком тотожні твердження Сквороди: «Бог есть во плоти человеческой. Есть подлинно он, во плоти видимой нашей, не веществен во вещественной, вѣчный в тлѣнной, един в каждом из нас и цѣл во всяком. Бог во плоти и плоть в Бозѣ, но не плоть Богом, ниже Бог плотію»⁶⁶. «Вся стихійная подлость будто риза им носимая: его ж самого она есть и он в ней вѣдѣ. Но не она им есть, ни он ею. И хотя в ней, но **кромѣ ея** и выше ся пребывает не мѣстом, но святыею»⁶⁷. Коли б Ерн мав на увазі цей абзац, він не писав би про «абсолютний дуалізм» Сквороди: це, правда, не монізм, але це й не дуалізм. Це не злиття, але це й не відмежування двох принципів. Це монізм і дуалізм одночасно, це іманентизм, сполучений з трансцендентизмом. При елементах певного іманентизму («она его есть и он в ней есть»), Скворода зберігає антигетичне протиставлення божого ества стихійній підлості: «ни она им есть, ни он ею»⁶⁸. Визнання взаємної іманентної з'єднаності («его» і «в ней») філософ обмежує вказівкою на трансцендентний характер божого («**кромѣ ея** и выше ея»). Філософія Сквороди спирається на визнанні єдності трансцендентного та іманентного⁶⁹.

Формулюю «нероздільно и не слитно» пояснює Скворода своє вчення про з'єднання протилежностей: «мір и Мір, тѣло и Тѣло, человек и Человек, — **двое в одном и одно в двух, нераздѣльно и не слитно же**. Будь то яблонь, и тѣнь ея, древо живое и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; грѣх и разрѣшеніе»⁷⁰. Або ж коли Скворода пише про «сопряженность во едину ипостась без слитія естеств Божіего и тлѣннаго»⁷¹. Згідно з цим і в іншому місці він повторює цю формулу: «Взгляните на дивное дѣло Божіе: **из двух** человеков составлен **один**; **одно**... лице сдѣлано **из двух** сродностей, без всякаго смѣшенія, но и без раздѣленія»⁷². Категорично відкидаючи принцип «смѣшенного слиянія», Скворода протиставляє йому принцип

«раздѣлення на двое». «Родная смерть сія, душу убивающая жѣлою, есть смѣшеніе в одно тлѣнной и божественной натуры, а смѣшеніе сіе **слияніе** есть устраненіе от божественнаго естества в страну праха и пепела»⁷³. Принцип «неслитного соединенія» є провідне методологічне твердження⁷⁴ Сквороди, що користуючись з нього, Скворода розв'язує проблему взаємин «матерії» й «форми»⁷⁵. Два складають одне: два в одному й одно в двох. Протилежне в протилежному⁷⁶. Взаємний зв'язок цих «двоих одно составляющих еств» Скворода докладно з'ясовує в окремому абзаці, дуже важливому, щоб уявити собі метод Сквородинного трактування філософських проблем: «А дабы, — пише він, — **из двух** одно **составляющих еств** не послѣдовала смѣсь, а из нея идолочтеніе, раздѣлил Творец между свѣтом славы своей и между тмою тлѣни нашей, между истиною и между образующею тѣною. «И разлучи Бог между свѣтом и между тмою...». Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающей **двоицу, сопряженных во одно еств**, здѣлан из тмы и свѣта, из дня и ночи, из вечера и утра, **день один**... Сей день сотворил Господь **из противных натур**: из лукавья и добрѣя, тлѣнная и нетлѣнная, из гдады и сытости, из плача и радости **в неслитном соединеніи**. Между воюю подлою и небесною, как **раздѣляющая, так и соединяющая** укрѣплена вѣчная твердь»⁷⁷. Розділяти на частини й з'єднувати в одне ціле — такий діалектичний метод Сквороди.

Весь світ і все в світі є з'єднання антитез, сполучення протилежностей. Скворода яскравий представник антиномічного світорозуміння. «Не сышелъ дня без тмы и свѣта, а года без зимы и теплоты. Не найдеш и состоянія, чтоб оное из горести и сладости не было смѣшенное. Так весь мір стоит. **Противное противному способует**. Сладость есть наградою горести, но горестъ мати сладости»⁷⁸. «Щастлив, — значає Скворода, — кому удалось... обрѣсти в жостком нѣжном, в горьком сладкое, в лютой милость, въ ядѣ ядѣ, в буйствѣ вкус, в смерти жизнь, безчестія славу»⁷⁹. Свій антиномізм Скворода доводить до останньої загрозеності. «Не судите по лицу, — радить Скворода, — якоже лицемѣры. Часто под злобным лицом и под худою маскою Божественное сияніе и блаженное таится сердце, в лицѣ же свѣтлом, ангельском — сатана»⁸⁰. Так «єдине» перетворюється на «подвійне», й Скворода скрізь вимагає знаходити цю протиполову «подвійність», але на те, щоб кінець-кінцем ствердити вищу й остаточну «єдність» цього подвійного. «Єдино, єсть трое. Вижу трое, а до єдино»⁸¹. І разом з тим: «явное и єдино». «Знаешь видѣ, что змій єсть, знай же, что он же и Бог єсть. Лжив, но и истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ». Це

остаточний вираз Сквородиних спроб поєднати дуалізм з монізмом: «двоє и єдино»⁸².

Закінчуючи наш екскурс, ми можемо повторити те, що ще року 1895-го писав Д. І. Багалій про Сквороду: «Несмотря на то, что он проповедал два начала, его нельзя назвать представителем дуализма, он в сущности проводил монизм»⁸³.

1 З 50—60 років XIX ст. Сквородою мало не зовсім перестали цікавитися. Час до 90-х років був часом повного занепаду сквородознавчих студій. Добою нового відродження стали 90-ті роки, коли академ. Д. І. Багалій видав «Сочинения Г. С. Сквороды. Юбилейное издание (1794—1894)». 7-й том «Сборника Харьков. ист.-фи. о-ва» (Харків, 1894; СХХІ+352). Докл. див. наш «Огляд л-ри про Сквороду» (Київ, 1920, с. 14—24).

2 Український мандрівний філософ Г. С. Скворода». Харків: ДВУ, 1926, с. 7. Передмова.

3 Це ми писали в нашій статті «Теорія «нероблення» Сквороди» // Ж. і П., 1926, V, с. 49.

4 Укр. філософ Г. С. Скворода // Київ. стар., 1895, кн. II, с. 150.
5 Собр. соч. Г. Сквороды, т. I. Под ред. Вол. Бонч-Бруевича. — СПб, 1912, с. 498. Проф. Ф. Зеленогорський свого часу писав: «Скворода всюду в природе видит двойственность, т. е. материю и форму, или идею. Этот дуализм развит в его сочинениях на почве дуализма Платона и Аристотеля» [«Ф-фия Г. Сквороды, укр. ф-фа XVIII ст.» // Вопр. фил. и псих., 1894, кн. 23 (3), с. 223]. На «Разлагол о древнем мірѣ» Зеленогорський вказує як на діалог, «в котром он (Скворода) старається наглядно представити и выяснити теорию идей Платона» (224). «...Здесь Скворода повторяет Платона» (Ibid.). Так само підкреслює в Сквороди проф. М. Гродієвський «дуалізм ідей та речі» і поруч з ним «дуалізм бога й світу або бога й тварини», визнаючи цей ухил о дуалізм виявом певних платонічних у Сквороди тенденцій (Теорет. ф-фія Сквороди // Пам'яті Г. С. Сквороди (1722—1922). — Одеса, 1923, с. 3.

6 С. 368.

7 Рел.-філософ. воззрения Сквороды // В. і Р., 1901, кн. 15, с. 143.
Проф. **Ф. Зеленогорський** розглядає ці ступені, де Скворода вчить про вічність матерії, як певний відхід од Платона. Тут, на думку Зеленогорського, «начинається у Сквороди отступление от философии Платона» (О. с., с. 227). Визнавши нескінченність світу, Скворода відходить од платонівського дуалізму й схиляється до пантеїзму. «Язык и изложение Сквороды весьма напоминают стоическую умозрительную философию» (с. 228). «Но, — застерігає Зел-ий, — было бы грубою ошибкою отождествлять пантеизм Сквороды с материалистическим пантеизмом стоиков. Скворода был далек от материалистического пантеизма стоиков» (с. 229).

8 Op. cit., с. 144.

9 Op. cit. Київ. стар., 1895, II, с. 155.

10 С. 507.

11 Цілком правдиво зауважив Вол. Ерн, що є певна протилежність між концепцією «вічної матерії» у Сквороди і ортодоксальним біблійним поглядом. «Дерево и тень, вечная матерія, — лише Ерн, — все это

вне-библейские понятия, так же как и «постоянство природы», которое противоречит чудесам библейских рассказов. Символ «дерева и тени» **противоречит** библейским символам и враждует с ними» (Г. С. Скворода. Жизнь и учение. — М., 1912, с. 265; див. також с. 279).

12 С. 507. «Он решительно и категорически отрицает с величайшим раздражением библейский рассказ о сотворении мира». Д. И. Багалей. Укр. стр. ф-ф Г. С.-да. — Харьков, 1923, с. 33.

13 Представником теорій біблійного креаціонізму, розвиненого на платонічній основі, був Філон. Але коли Філон, як те обстоює проф. Зеленогорський, і впливав на Сквороду, то, щодо Філонового вчення про матерію, воно могло позначитися на поглядах Сквороди тільки в тій частині, де матерію визначено в Філона як без'якісну, невлаштовану, ірреальну. Це платонівське визначення матерії Філон з'єднав з біблійною тезою про творіння матерії: (Philon) sait et il enseigne que l'ici crée toute la matière, dont se compose l'univers» (Martin. Philon, p. 14). Античним філософом Філон протиставляв твердження, що «бог, м'яючи на оці творити світ, (ετουχουσις) виготовує досить матерії (Ibid, p. 75). Див. також: *Jakob Horowitz. Untersuchungen über Philons u. Platons Lehre von der Welterschöpfung.* — Marburg, 1900; пор.: *Ивануцкий И. Филон Александрийский.* — Київ, 1915, с. 565; *Блонский П. Философия Плотина.* — Москва, 1918, с. 97—98. Явно, що біблійний креаціонізм не відповідає наведеним угорі цитатам із Сквороди. Пор. погляди Еригени. *Бриллиантов.* Влияние вост. богословия на западное в произведении И. С. Эригена. — СПб., 1898, с. 305—309, 291—293.
14 «Енеїда» Котляревського в зв'язку з оглядом укр. літератури XVIII ст. — Київ, 1919, с. 35.

15 Гр. С. Скворода. Жизнь и учение. — Москва, 1913, с. 266.

16 Філософ без системи // Киевская старина, 1898, кн. I, II, III.

17 Вважаймо на характеристику, що її запропонував проф. М. І. Яворський: «...Метод познання Сквороди приближался в сильной степени к материалистическому, ...и нужно было ему только вырваться из объятий традиций идеализма, и Скворода предстал бы перед нашими глазами как **диалектик, в материалистическом понимании**» (Гр. С. Скворода и его общество. — Харьков, 1923, с. 57; пор.: с. 52—54).

18 В діалозі «Наркисс» Скворода так освітлює взаємини матерії й форми: «Др у г. Если бы ты долготу и широту церкви измѣрил сажнем или веревкою, как тѣбѣ кажется? Узнал ли ты мѣру ея? К л е о п а. Не думаю. Я бы узнал одно только **пространство матеріалов** ея; а мѣрную мѣру, содержащую матеріалы, в то время узнаю, когда понимаю план ея. Др у г. Так посему, хотя бы всѣ Колерниканскіи мѣры перемѣрил, не узнав плана их, который всю вѣнѣшность содержит, то бы ничего из того не было. К л е о п а. Думаю, что как **внѣшность есть пуста**, так и мера ея. Др у г. ...План в земных и небесных **пространственных** матеріалах, прильпнвших к вѣчной своей симметрии... он-то есть... слово Божіе, совѣты и мысли его — свой есте план, но всему матеріалу во-все-вселенной не чувствительно простершийся, но содержащій и исполняющій» (87—88).

19 С. 362.

20 Ibid.

21 С. 244.

22 С. 309. Аналогічний образ «σφραγίς» у Платона й Філона; див.: *Горювич.* Untersuchungen... с. 80, прим. 2.

23 У Платона матерія є «місце» (τόπος), «хώρα» (країна, земля, по-

ле, просторіні), в якому являється почуттєвий світ — Тім. 52 В, 52 D. (У перекладі Халцидія Іосі, с. 66, 68). За свідченням Арістотеля, Платон ототожнював матерію з порожньою просторінню, що дає місце всьому, що буває. Тім. 49 В: «μῆστιλλίσιε для всякого бивання» (Малеванський, с. 125; в пер. Халцидія: omnium quae gignuntur respectatum est, с. 60) «ἐξέτιο ἐν ᾧ ὑφύετα». З новітніх дослідників ту думку, що матерія саме є не τὸ ἔξ οὗ, але τὸ ἐν οὗ (Тім. 49 Е, 52 А) підкреслюють Целер, Баумкер та Наторп (*Блонський*, ор. с., с. 340). Див. також: *Трубецької С. Н.* Учение о Логосе (М., 1906), с. 29—30. Пор. погляд *l. Bassfreund-a*: «Über das zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato», Leipzig, 1886, розділ II, с. 12—27; *Simson D.* Begriff d. Seele bei Plato, с. 43—44.

24 Визначення матерії як «смерті», «п'їтими», «тіні», «лжи» й «зла», як протилежності життю, світлу, істині й добру, відповідає Платіновим формулам. Згідно з Платіном, матерія не є життя, «вона подібна побійній тіні», «оманні відбитки». Еннада II, 6, 7. *Kiefer*, II, 212—213; *Bouillet*, II, 143—144. Як протилежність світлому, матерія є «п'їтима»: Еннада II, 4, 10 і 1, 8, 4. Матерія як зло трактована в Еннаді: 1, 8. *Kiefer*, II, 204—213; *Bouillet*, t. I, p. 117—138.

25 С. 83.
26 Ibid.
27 С. 85.

28 С. 83. Вчення про «пустое познание» «пустого вещества» — типове платонічне вчення. Платон характеризує матерію як «важку для розуміння» (Тім. 49 А), «неприступну мисленню» (Тім. 51 А). Матерію можна пізнати тільки через «несправжнє міркування» (Тім. 52 В, у перекладі Халцидія: adulterina quaedam ratione opinabile, *Wrobel*, с. 66): λογιστικός νόθος. Див.: *Hans Raeder*. Platons philosophische Entwicklung. — Leipzig, 1905, с. 388.

Посилаючись на це Платонове визначення пізнання матерії в Тимей (52 В), Платін пише: «Мислення матерії є, власне, не-мислення (ἀνοία), чи, точніш, відсутність кожної думки; уява матерії є неправдива, неістинна, походить од іншого, що не є істинне, і зв'язана з поняттям іншого». «Душа бачить те, що не є ні фігура, ні фарба, ні світло, ні розмір. Коли душа мислить про матерію..., вона одержує враження безформного» (τύπος τῶν ἀίφωρον) Енн. II, 4, 10. *Kiefer*, I, 199; *Bouillet*, I, 208—211.

29 С. 148.
30 С. 96.
31 С. 99.
32 С. 98.
33 С. 100.
34 С. 164.

35 Визначення матерії як чистої негації (στέρεσις — privation, «лишення», відсутність, порожність, «пустое»), ми знаходимо у Платона (див.: *Arist. Phys.* 1, 9), у Платіна: «Матерія як відсутність є невизначене, безмежне й без'якісне». «Як відсутність (στέρεσις), матерія є небуття» II, 4, 14. *Kiefer*, I, 205; *Bouillet*, I, 218—219.

36 С. 276.
37 С. 368.

38 С. 91. Пор. визначення матерії як τὸ μὲν χαὶ τὸ μῦρον у Платона (*Arist. Metaph.* 1, 6, § 8 і 10).
39 С. 80.

40 Ор. cit., с. 264. Платон називав матерію месоном, «несучою». *Ряер*. 477 (*Карпов*, т. III, с. 289). Так само вчить про матерію й Платін: «матерія є не буття» Енн. II, 4, 14. «Матерія не є ні душа, ні розум, ні життя, ні форма, ні межа. Вона є рід невизначеного (ἀτελέρια)... Через те, що матерія не є щось з того, що ми назвали, її не можна назвати буттям; вона заслуговує швидше на назву небуття». Еннада III, 6, 7; *Kiefer*, II, 212; *Bouillet*, II, 143; *Блонський*, ор. с., с. 95, 341; *В. Виндельбанд*. Платон. — 1900, с. 93. Вчення про небуття в східній і західній інології, див.: *Бруллиантов*, ор. cit., с. 288—290.

41 С. 276. Згідно з Платіновим вченням про матерію, вона не має жодного образу й визначення (Тім. 49 Е). Вона безформна (ἄμορφον Тім. 51 А., в перекладі Халцидія: informe, вид. *J. Wrobel*-, Lipsiae, 1876, с. 64. *Малеванський*. Тимей (Київ, 1883, с. 131), хоч і лежить в основі всіх мнливих форм бивання й приймає ці форми в себе.

Про аморфність матерії у Платіна див.: Еннада II, 4, 8; *Kiefer*. В. I, S. 197; *Bouillet*, t. 1. Paris, 1857, p. 205.

Про саму концепцію матерії знаходимо в *Августина*: (Confes XII. 3. Цит. за: *Bouillet*, ор. с., II, 143).

42 С. 299.

43 С. 368. В Philebi (26, 27) Платон визначає матерію як ἀτερον, як невизначене, безмежне, як те, що не має межі, міри («симметрія», «міри й числа», «плану») і як таку протиставляє її «пред'яву» (πέρα: те, що обмежує й формує; пор.: *O. Klugge*, ор. с., с. 18). Аналогічну характеристику матерії, як ἀτερον, дає також і Платін: «матерія є саме невизначене», стверджує Платін, відмежовуючи «матерію, як невизначене» від «числа й міри як визначеного». Еннада II, 4, 15; *Kiefer*, I, 206; *Bouillet*, I, 219—220. Про ἀτερον у Платона див.: *Bassfreund*. Die Materie bei Plato, розд.: VIII, с., 63—67; *Otto Klugge*. Darstellung der Einwendungen des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre, 1905, с. 40, 46; *Hans Raeder*, ор. cit., с. 361—362.

44 С. 286.

45 С. 276.

46 Ibid.

47 Ibid.

48 С. 497.

49 С. 507. Це типове платоніське вчення про матерію (Тімаей 51 А, 52 В), як про φύσις τὰ πάντα δεχομένη, ἢ δεχομένην τι ἀποφύγι τῆς γενεῆς (у Халцидія: caracitas, porro praebet iis quae generantur, с. 66; у Малеванського: «всевопринимающая», с. 131, «третий род, доставляющий место всему, что получает происхождение», с. 136).

Тотожне вчення ми бачимо й у Платіні. Матерія, згідно з його визначенням, є ἀποφύγιον εἶδων, «основа й прийомник видів (ідей, форм)», «un sujet est un réceptable des formes», «Substrat und Aufnahmeort». Енн. II, 4, 1; *Kiefer*, I, 131; *Bouillet*, I, 195; пор. також: II, 4, 6. Про матерію як «приемник видов» див.: *Блонський*. Философия Платина. — М., 1918, с. 94—95; *Bassfreund*, розд. V, с. 42—55; *A. Fouillée*. Philosophie de Platon, P. t. II, p. 336—339; *В. Виндельбанд*. Платон. — 1900, с. 93—94.

50 Висловлюючись так, ми не розв'язуємо питання про джерела й безпосередній вплив на Сковороду. Наші порівняння й посилання мають указати на ту античну традицію, що на ній кінцеві кінець сходять Сковорода, але не більше.

51 Видимі речі, як тіні (συχαί), — Платон. Resp. VII, 517; у Платіна,

третья Еннеада, б. 7: «це є тїнь, що рівно не здатна ані лишатися, ані зникнути». «Вона (матерія) подібна до побіжної тїні». «Вона подібна до дзеркала, що в ньому видно відбитки речей». «Це є оманні виявлення». *Kiefer*, II, 212—213; *Bouillet*, II, 143, 144.

52 Друга Еннеада, розд. 4, 11—12; *Kiefer* I, 200—202; *Bouillet*, I, 211—216; *Блонський*, с. 99—100; *Paul Bart*. Die Stoa Stuttgart, 1903, с. 39—41; *Трубецькой*. Учение о Логосе. — М., 1906, с. 41—46.

53 С. 244.

54 С. 64.

55 С. 64—65.

56 С. 497.

57 С. 507.

58 Натяк на розуміння матерії як матеріалу в Платона ми маємо в «*Timei*» (30 А). Див.: *Bassfreund*, с. 42—63, *Hans Raeder*. 387—389; *Simson*, *D. Begriff d. Seele* bei Plato, S. 43—44.

59 Поєднання платонівської концепції матерії з теорією матеріального субстрату Аристотеля й Стої ми знаходимо у Філона. Як пише *Jakob Horowitz*: «Die philonische Beschreibung der Materie ...weist deutlich auf das Vorbild des [Timäus] zurück» (Untersuchungen über Philons u. Platons Lehre von der Welterschöpfung. — Marburg, 1900, S. 10). Пославшись на Мюлера, який зазначив вплив Аристотеля й Стої на деякі визначення Філонової матерії, *Горювіц* теж підкреслює зв'язність «in hohem Grade» Філона з Платоном (ibid). В. Івануцький у своїй книзі про Філона (Київ, 1915) так пише: «Матерію Филон характеризує як бытие бескачественное, безвидное, косное, пустое, одинокое и мертвое. В целом оно есть діч дів. Однако, это платоновское определение материи Филон понимает в стоическом смысле: материя для него телесная сущность, это — хаотическая масса вещества» (с. 565).

60 *Г. С. Сковорода*. Жизнь и учение. — М., 1912, с. 263.

У Платона дійсно, як пише *Горювіц*: «Auch die Übermacht des Nus kann die Materie doch nicht ganz ertöten: der Optimismus findet an dem Dualismus eine Schranke, die er niemals vollkommen zu durchbrechen vermag» (op. cit., с. 55).

61 *Op. cit.*, с. 264. Трохи нижче Ерн повторює своє твердження: «Физическая природа... навеки остается косным и мертвым подножием божественной жизни. Дуалистический момент в мышлении Сковороды опять подчеркивается и выступает платонической резкостью и непримиримостью. Бог не творит мира объектного, материального, — вот одно из борющихся положений Сковородиной метафизики. Скажут, что Бог сотворил небо и землю в физическом смысле, — это для него «самая главная критская и сиканская ложь»... Тень вечно существует Богу, и вечным становится не только добро, но и зло, ибо на вопрос «откуда у Змія злоба и упрямота к Вышнему?» Сковорода отвечает: «Плоть по природѣ враждебна духу», т. е. добру» (с. 279).

62 С. 372.

63 С. 215.

64 С. 202. Ерн гадає, що Сковорода в ученні про «воскресеніє» пермагає свій дуалістичний платонізм. Ми не торкаємося тут цього складного питання, бо воно потребує спеціального обмірковування.

65 «В параллель с местами, указывающими как бы на стоический пантеизм Сковороды, можно привести целый ряд мест из его сочинений, где он говорит и выражается языком монотеиста в библейском и христианском смысле слова... Есть места, указывающие на то, что Ско-

ворода признавал Бога **трансцендентным**, т. е. существующим вне мира... Бог и природа противопологаются, а не отождествляются, как в пантеизме». *Зеленогорський*, op. c., с. 230.

66 С. 101.

67 С. 312. Пор. також: «Всяка плоть есть риза твоя, сѣно и пепел: ты же гѣло, зерно...пречистый, нетлѣнный, вѣчный. **Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничем же, кроме тебѣ**. Ничтоже, якоже Ты. Кто яко Бог» (с. 205). Ты — то тїнь, тма и тлївїв. Ты риза, а он тѣло. Ты привидѣніє, а он в тебѣ истина. Ты-то ничто, а он в тебѣ существо. Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, **не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебѣ и тебе содержит**» (с. 84).

68 Хоч тут і не місце торкатися особливостей Сковородиного вченнн про трансцендентне, але варто зазначити, що, одмежуюючи божє від стхїйного, Сковорода цю «межу» односить не до «місця», а тїльки до «впнтїні» й «честї» (с. 312). Як про це він каже в «Алфавітї міра»: «Во єдиним обоє мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же честї, ни в той же природѣ» (с. 318).

69 «Дуалістичний християнський спирїтуалїзм у межах іманентностї — ось як можна окреслити метафізику Сковороди», — так визначив проф. Мих. Горювіцький теоретичну філософію Сковороди й до того визначення додає такі свої пояснення: «Спірїтуалїзм Сковороди ми називаємо дуалістичним, бо Сковорода не розглядає матеріальні речї лиш як комплекс прїянятн, не ставить знак рівностї між есе й респірі, як це робить Берклї: **матерію він розглядає як щось, що існує незалежно від наших уявлєнь, хоч і визнає її за породженнї засади духовної**. Між матерією та духовною засадою Сковорода встановлює нерозривний органічний зв'язок, через що до виразу «дуалістичний спирїтуалїзм» ми додаємо в межах іманентностї, підкреслюючи цїм одмінність поглядів Сковороди від учення ортодоксального христїанства та метафізики Декарта» (op. cit. Одеса, 1923, с. 35—36).

70 С. 202. Про ортодоксальну традиційність цієї формули «*asynsuthos kai atreptos*» ми писали в рецензій-замїтці: «Гр. Сковорода в «Очеркѣ развития р. философии Шпета»: Записки Іст.-філол. від. УАН, кн. VII—VIII (1926), с. 501.

71 С. 112.

72 С. 215.

73 С. 244. «Сліяніє ествєстє єсть... усунєренїє от блаженної натурї и привидѣніє о Богѣ» (244). «Не славий в тождество ноши и дня. Видишь ли? — не єсть єще тут и сладкое. При твоей ноши єсть тут же утро дни Господня. Во едином обоє мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же честї, ни в той же природѣ» (318). «Язычники всѣ означаются сим именем «Вавилон», а сїє значит смѣшенїє или слїяніє... Находїшюся во плоти духовную истину, не зная ее, смѣшвают с плотью» (182). А тому «сїє єсть бытї истинным израїлем» — бути «все на двоє раздѣлюющим» (244).

74 «Свѣт премудростї тогда входит в душу, когда человек два ествєства познавает: тлѣнное и вѣчное» (496).

75 Посилаючись на Платона, Сковорода про людину й свїт учив, що вони «состоят из двоих, **едино составляющих** ествєст, называемых матерїя и форма» (498).

76 Сковорода бачить «с ем цѣлом Мірѣ два Міра, **един Мір со-**

ДО ПРОБЛЕМИ ДОБИ ОБМАНУ МУДРОСТІ

МЕТАФІЗИЧНА ДІЙСНІСТЬ РІЗНИЦІ МІЖ СУТТЮ
ТА ІСНУВАННЯМ БУТТЯ

(De metaphysica distinctionis realitate inter essentiam et
existentiam entis)

ВСТУП

У цій студії розглянемо одну із дуже важливих ділянок християнської філософії св. Томи з Аквіна — його Метафізику. Хоч від часу її появи минуло багато століть і з часом відбулися великі зміни в усіх сферах людського буття і знання, однак філософія св. Томи не втратила своєї наукової вартості, і після ендиквіліки «Aeterni Patria» розвиток томізму безупинно триває.

Перш за все, хочемо зауважити, що до написання цієї студії спричинилися такі два головні чинники. Перший — дослід найновішого розвитку томістичної метафізики як основи християнської філософії, яка полягає в істинному понятті єства в дії. Тобто не в тому, що є віджиле і статичне, або є тим, що вже давно втратило свою життєдайну вартість, але в тому, що є основною динамікою всього життя — істинної Дії Єства (буття). Другий чинник — історично-філософський дослід даної проблеми. Він є рівночасно дуже важливий чинник для розвитку української християнської філософії. (Коли кажемо «українська християнська філософія», то маємо на думці те, що українська нація є християнською нацією і що вона має в своїй основі свою особливу християнську прикмету, для якої християнська універсальна філософія має своє особливе значення).

Це не значить, що в одній праці можна вичерпати все те, що стосується вищезгаданої проблеми. Тому ця студія є радше початком, а не кінцем, бо ця проблема сягає початків перед-Сократової доби і проходить червоною ниткою протягом цілої історії до теперішнього часу. А в сучасну добу атома, простору і технології вона має ще більше значення, ніж мала будь-коли раніше.

Підготовка до друку — О. Квачук.

ствалюючі: Мір видний і невидний, живий і мертвий, цільний і сокрушаемый. Сей риза, а тот тїло. Сей тїнь, а тот древо. Сей вещество, а тот ипостас, сирѣчь основаніе, содержащее вещественную грязь так, как рисунок держит свою краску. Итак, Мір в Мірѣ есть-то вѣчність в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣѣ, свѣтъ во тмѣ, во лжѣ Истина, в плачѣ радость, в отчаяннї надежда» (368).

Про «розділення» й «з'єднання» в Платона, як властиве завдання діалектики, див. між іншим: *Otto Kluge. Darstellung u. Beurteilung der Einwendungen des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre. Greifswald, 1905. S. 17—18.* Пор. Сократові слова в «Федрі»: «Я сам поклонник такого роду **розделення на части и сведения в одно целое**: и то, и другое помогает говорить и мыслить» (266 В) (Полн. собр. тв. Платона, V, 1922, с. 149).

77 С. 372. Образу трикутника живіає Сковорода, щоб з'ясувати взаємини «тварної плоти», матерії й «началної єдиности»: «єдино єсть трое», «трое-єдино», «двое и єдино». «Єдино начало, а начальная єдиность всю тварь предваряет. **Се угол!** Создаваша плоть, и вселяшася в ней! **Се угол!** Ищезшей плоти пребывающа же. **Се угол!** Вот тебѣ, горлице моя, египетскій **триугол**. Вот для чего влюбился в его мудрец Самійскій!» (512). «Аще **кто с Пифагором** раскусил фігурный триугол, образующій истину, той видит, яко в нем: 3, 2 и 7 єсть тожде» (511). Цей своєрідний **пифагореїзм Сковороди**, його вчення про єдинцю, двоїцю й трїаду заслуговує на окремий дослід. Цікаві зазначення про то *év, ὁμοιωτος διός* у Платона та Аристотеля див. у цитованій праці Otto Kluge (Greifswald, 1905), с. 40 і далі; у Пупларха, що все зводить до єдиниці й невизначеної двоїці, див: *С. Н. Трубецкой: «Учение о Логосе», с. 170—178.* (Собр. соч., т. IV. — М., 1906); у Еригени: Бриллиантов, *op. cit.*, с. 296—297.

78 С. 346.

79 С. 394—395.

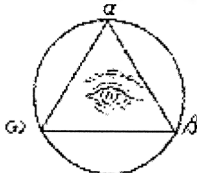
80 С. 485.

81 С. 512.

82 *Ibid.* Пор. також: «Плач ведег к смѣху, а смѣх в плачѣ кроется... Сін двѣ половини составляют **єдино**. Так, как плещу — глад и сытость, зима и лѣто — плоды. Тма и свѣтъ — день. Смерть и живот — всякую тварь. Добро и зло, нищету и богатство Господь сотворил, и слѣпиль во єдино» (520).

Теорію «неслитного соєдинення» Сковорода переносить і в свої герменевтичні спроби: «Сей єсть, — каже він, — природний стиль Библиї! Историчною или моральною лицемѣрностью, так солость фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ» (373).

83 Киев. стар., II, с. 155. Див. також: *Г. С. Сковорода, 1926, с. 359.*



ПОНЯТТЯ ДЕФІНІЦІЇ ТВОРЧОЇ ДІЇ ІСНУВАННЯ ЄСТВА

Через те, що про цю проблему написано сучасними авторами сотні томів і тисячі есе, ми повинні тримати крок із Західним світом і продовжувати студії томізму, розпочати це митр. Могілою та митр. Рутським. По довгій перерві ці студії розпочав наново кардинал Сліпий. Ось що він пише у своїй праці «Св. Тома з Аквіна і схоластика»: «Шілий католицький світ і передовсім богослови радісно святкували 600-літні роковини канонізації св. Томи з Аквіна... З пошаною й почетом зустрічали й ми це велике свято, не лиш як вірні сини Церкви, але й України... Бо зі студіями над Томою відроджувалася і росла теологія на Україні... Історичні досліди над схоластиком мають неощіненне значення для філософії, а ще більше для теології. Вони просяли подекуди генезу новочасної філософії (Декарта, Спінози, Лейбніца) і деяких її проблем... було б прямо одчайдушним хотіти злегковажити і непомітити Сумми в новочасній богословській творчості на Сході»¹.

Про сучасний розвиток томізму пише сучасний американський філософ В. А. Уоллес так: «Третій етап розвитку томізму був у значно більшому висновальному смислі, ніж попередній другий етап. Я вже згадав попередньо про праці Лювєнських діалогів з Кантом; тепер я хочу ще згадати Гаррігі-Лагранжа і Марітена — як учасників не менш глибокого діалогу з Бергсоном і тих, що шукали у Блонделя (персоналісти і екзистенціалістичні філософи) нового погляду на християнську філософію.

Але тут були ще інші — Жільсон, Гайгер і Фабр, — які зі спонуки цього розвитку звернулись до оригінальних текстів Томи. І вони знайшли в цих оригінальних текстах більше, ніж це було знайдено в попередні століття. Вони знайшли в томістичній структурі надзвичайно цікаві теми — такі, як «*Ipsum Esse*» та «*Ipsum Intelligere*», які тільки тепер піддано дослідному аналізу, щоб у них знайти промінь світла, яке могло б освітити сучасну проблематику»².

Про значення розвитку томізму за останнє 50-ліття можна писати багато і наводити велику кількість довідок і цитат, але коли іде мова про сучасну проблему, тоді тут маємо справу з «філософією існування єства», тобто: хто і що є дійсно-діючим чинником існування єства? Відповідь на це питання дає нам християнська філософія св. Томи з Аквіна у понятті спекулятивно-діалектичного «*Ens — Esse*» по лінії платонізму — аристотелізму як протизага, яка є в спроможності стати віч-на-віч зі спекулятивно-діалектичним «*Sein — Seindes*» (Кант—Гегель—Гайдеггер).

Для приблизного з'ясування цієї проблеми розглянемо у першій частині томістичне поняття єства (буття), у другій — контрверсію цього поняття, а в третій — екзистенціалістичне його поняття.

Для того, щоб мати повне поняття про те, що є чистою й дієво-творчою дією існування єства, мусимо зрозуміти найперше, що це є чиста метафізична концепція, яка вимагає дефінітивного уточнення: що це значить «бути» й «існувати». Тому необхідно звернутися до певних джерел, в яких ця дефініція знаходиться, а саме:

Арістотель у своїй метафізиці пише: «Ми маємо науку, яка займається дослідженням єства як єства (буття як буття) і тих атрибутів, що своєю прикметністю належать до самого буття»... Бо... «питання, яке було поставлене давно, с поставлене нині й буде поставлене завжди із загалкою, а саме: «що є Єство?» ...Тому ...«хто досліджує основу всього, що є, фактично досліджує перші принципи, бо основа єства мусить бути основою самого буття не прибутнево (акцидентно*)». І саме таким шляхом ми мусимо зрозуміти основу єства як єства»³.

Цю дефініцію аристотелівської метафізики як вчення про єство як єство св. Тома з Аквіна прийняв з тою різницею, що він розумів «єство» у виразному існувальному сенсі дійсно творчої дії в природі або суті і відповідно у такому сенсі, в якому це було протилежністю до «гєс», тобто до речі або реальності.

Ось саме тут починається різниця неоднакової дефініції буття св. Томи і Арістотеля, а з тим і великі труднощі і непорозуміння, які тривають віками до сьогодні. Ці труднощі постають тому, що у св. Томи є підстава метафізична різниця між річчю й єством. Оскільки реальне походить від «гєс» — речі — і повинно означати щось інше, ніж те, чим с буття, і воно не може бути визначаючим об'єктом метафізики, домінуючим чинником дійсності, яким є існування. Тому св. Тома з'ясовує що протилежність між «річчю» і «єством» на підставі точного розрізнення між суттю природи й існуванням, бо певний об'єкт називається річчю за відношенням своєї природи, а буття — за рахунок свого існування.

Для Томи кінцевість реального є у такому сенсі, в яким вона є протилежністю до існування, і тим самим вона (як кінцева реальність) є «тотально позбавлена буття»⁴.

Ця томістична дефініція різниці створила шілий ряд непорозуміння і суперечностей, які тривають дотепер. Це непорозуміння томістичного поняття різниці вініс існування

* Акцидентія (*lat.*) — випадкова, мінлива, не зв'язана з суттю речі прикмета.

Жіле з Рима, який вважав що різницю фізичною, тоді коли для св. Томи вона є метафізичною. Тобто для нього «суть» та існування є двома конститутивними метафізичними принципами кожного кінцевого ества»⁵. А це тому, що — як це стверджує св. Тома, «тільки у самому Господі суть та існування є ідентичні: Бог існує необхідно, тому що його суть є існування; все інше одержує або є «причетним» в існуванні, і тому те, що одержує, мусить бути відрізнене від того, що є одержане»⁶. Св. Томі приписують, що він повторював думки Аристотеля (як це, наприклад, твердить Гайдеггер, про що буде мова пізніше). Дехто знову закидає св. Томі, що він, неначебто, створив мозаїку із запозичених і неузгіднених доктрин. І врешті, як це твердить один із визначних дослідників томізму Е. Жільсон, «навіть ті, що правильно його інтерпретують, все-таки деколи не добачують томістичного поняття ества, тому що це дуже трудно до схоплення, тим більше, що після того, як воно схоплене, воно є ще трудніше до задержання»⁷.

А це тому, що в латинській мові св. Тома знайшов до свого вжитку три відмінні вислови. Один — «Ens», який означає ество, другий — «Esse», що означає існування в дії, тобто «чисту дію буття», і третій вислів — «Essentia» — означає істоту, яку схоплюємо шляхом досвіду нашого сприйняття як цілість, і вона означає «Субстанцію».

Необхідно зауважити, що тут маємо справу з двома поглядами дійсного, які метафізичний аналіз мусить уважно відрізнити один від одного. Отже, для того, щоб розуміти фундаментальну різницю між цими поняттями точно і ясно, не можна перекладати томістичне «Esse» як «ество», але натомість треба перекладати «Ens» як «ество», а «Esse» як існування в дії, тобто — як Дію-Буття»⁸.

Тому, ідучи методологічним способом св. Томи, ми повинні починати від «Essentia», тобто від ества, яке приходить до нас шляхом досвіду, і означати це словом «Субстанція», бо кожна субстанція формує цілість, яка має свою структуру. Цю структуру необхідно аналізувати як конститутивну онтологічну одиницю, яку можна окреслити. Якщо субстанція може бути зрозумілою і окресленою, вона називається «Суттю». Ось таким чином суть є тим, за допомогою чого дефініція визначає субстанцію. А це тому, що, вживаючи термінологію Аристотеля, св. Тома вносить свою третю назву опису дійсного. Щоб визначити ясно, що є субстанція, треба відповісти на питання «quid sit» (що це є), щоб таким способом було висловлено дефінітивно (окреслювально). Тому суть називається також «quiddita» (істотою). Таким чином, Суть та істота є Субстанцією, яка становить собою онтологічну єдність і береться до уваги

іншамперед окремо як гіпостатична дефініція, а вкінці обидві разом визначаються дефінітивно.

Оскільки складова елементи суті так далеко, як вони є інші, є субстанцією, остільки буття остання (quiddita) повинні бути включена в цілість буття і мати ті ж складові елементи, з яких складається цілість. Це тому, що субстанція деколи визначається як «ество само через себе». Це не є істинно, але і не є всією правдою, бо це є відносно завершення цієї формули, щоб ми були в спроможності відкрити відповідний зміст поняття суті. Насправді субстанція бутьа б немислима, і через те не була б визначеною, якби ми не думали про неї, що вона є рішучо дана субстанція. І це є, власне, причина, чому «буття само через себе» не може існувати без завершеного визначення. Бо в загальному сама суть постачає це визначення. Тому субстанція мусить бути визначена як суть, або як суть, що існує сама по собі, тобто, сама собою, завдяки своїй власній існуючій дії «свого буття»⁹.

Ми можемо це розуміти набагато краще, коли ми дослідимо значення формули «буття само через себе». Ми знаємо, що людина існує сама по собі, бо вона представляє собою онтологічну одиницю, яка є відрізнена від інших та вміщує в собі цілість визначення, потрібного для її існування. Проте не всі визначення існують у ній під тою самою назвою, ані в однаковий спосіб. Бо перш за все там є те, без чого вона не може називатися людиною. Власиво, не є дефініція, яка висловлює ці визначення. У цьому прикладі субстанція є людиною тому, що це є розумна тварина (істота).

Тепер, припустимо, що така субстанція є правильно зрозумілою. Тоді цілість завершального визначення буде ринючасно зрозумілим засобом цього завершення. Бо людина є твариною, і вона мусить мати певний колір і форму, також вона займає необхідне місце у просторі і певну відносну позицію. Тоді поставимо назву «субстанція» на суб'єкт людини «біла», як додаткове визначення «біла», яке само собою є випадкове і називається прибутним (акцидентом). І хоч у межах нашого досвіду немає субстанції без прибуттів, ані тим більше тут немає прибуттів без субстанції, однак це є прибутень, який належить до субстанції, а не субстанція до прибуття.

Крім того, тут треба звернути особливу увагу стосовно цієї структури, бо саме тут можна зробити велику помилку, яка може спинити раз і назавжди єдиний шлях розуміння томізму. Такі помилки робили в минулому і їх роблять дотепер багато інтерпретаторів томізму.

З цього приводу чується дуже часто повторювання, що ця філософія складається з уявної структури дійсного від-

повідно до людської мови. Бо наші фрази створені із суб'єкта і предиката, і нібито на підставі цього св. Тома дохдив висновку, що дійсне створене із субстанції, прибутень якої є предикатом, і що ця прибутність є атрибутом субстанції. Така формула побудована на цілковитому незрозумінні мислі св. Томи, і через це вона викликає безладдя його логіки з його метафізикою. Щоб констатувати відповідне ставлення до проблеми буття і визначення типості знаного буття як субстанції, треба в першу чергу бути цілковито заангажованим у містерії діючого існування.

А це тому, що аналітична мова, яку ми вживаємо для зображення цього, протирічить якійсь даній об'єктивності, яка є моделлю знання, однаково — як мови, так і метафізики. Коли ми говоримо, що щось існує як «субстанція», це не може бути розумінням усіх груп прибутнів, що існують, обмежених якимсь родом зв'язку до суб'єкта. Це, власне, є протилежне, тобто тут треба сказати, що прибутні вміщують самі себе в одиницю, що існує, і тоді ці всі ґрунтові конститутивні елементи, взяті разом, становлять собою шляхом одної і тої самої дії існування суть та істоту субстанції або те, що є субстанцією. Бо прибутність як така не має свого власного існування, яке б можна було додати до субстанції для того, щоб її завершити. Прибутні не мають іншого існування, як те, що має субстанція, бо для них (прибутнів) розуміння слова «існувати» означає «існувати в субстанції», або, іншими словами, їх буття — «бути» в субстанції¹⁰.

Таким шляхом ми охоплюємо і висловлюємо повний зміст значення «бути само собою», і в цьому висловлюється вся глибина того, яке є «буттям само собою». А це тому, що сама субстанція у цьому сенсі не існує, бо вона не має причини для існування. Тільки сам Бог існує без причини, і тому Він не є субстанцією. Субстанція як така існує сама тільки в такому сенсі, коли в ній щось є, що належить до неї через прикмету поодинокі дії існування та є підставою цієї дії як причини, чому вона існує.

Такий аналіз, який дає нам підставове ядро дійсного, може бути абстрагований від прибутності, позбавленою всякого власного буття, за винятком того, що є прикметною характеристикою, спрямованою до субстанції. Тільки такі субстанції мають єдину відзначальну властивість, тому вони можуть бути розподілені на класи, і кожна з них як об'єкт одного концепту. Бо, щоб об'єкт концепту як дійсність, був зрозумілим, необхідно, щоб дане нашому досвіді розуміння було здатне до процесу концепції, тобто, щоб природне розуміння вело до свідомості значення концепції. Наприклад, дамо якусь відрізнявальну назву тому, що є дійсне і що, шляхом свого концепту, робить наше

чиніння можливим, і назвемо це формою субстанції. Тоді ми кажемо, що кожна субстанція становить якусь форму і що завдяки цій формі субстанція є кваліфікована і визначена ґатунком¹¹, концепт якого визначає дефініцію. Але, оскільки в індивідуальнім мусить бути якийсь інший елемент поза формою, щось, що відрізняє однакові члени ґатунку одне від одного, ми можемо призначити якусь відмінну назву для цього нового елемента дійсного і назвати це матерією. Тоді ми кажемо, що кожна тілесна субстанція є одиницею, що існує, яка в тому самому часі і неподільно є єдністю матерії і форми¹².

Питаємо себе, що дає нам підставу казати про цю субстанцію, що вона є еством? Це значить, що ми мусимо питати себе, чи те, з чого вона складається, є матерією чи формою, або чи вона є композицією їх злуки. Але ми знаємо, що матерія не є тим, чим є субстанція, а це тому, що матерія не може існувати окремо від форми. Бо це є завжди матерія субстанції, яка, маючи форму, є об'єктом концепції і дефініції. Це менше чи більше є так, чому матерія може вступати в композицію субстанції без порушення її існуючої злуки. Однак, взята чисто як матерія цілком відокремлено від того, частиною чого вона не є, вона не існує. Бо в дійсності дія-існування «Esse» є дією чогось, про що ми можемо сказати, що ця або та річ існує. Тепер ми не кажемо про матерію, що вона існує, бо це є тільки субстанція, яка є тим, що існує¹³. Отже, не маючи свого власного існування, матерія не може бути причиною субстанції, що існує. Ось чому це не є завдяки матерії — коли ми кажемо про якусь субстанцію, що це є буття, — а шпички творчості. Іншими словами: матерія як така не існує, хіба за винятком творення, бо творчість є продукцією цілості ества, а не тільки матерії¹⁴.

Коли ж ми звернемося в бік форми, тоді одержуємо майже такий самий вислід з тої самої причини. Однак одне є певне, що форма є більш благородним елементом субстанції, ніж матерія, оскільки це є форма, яка визначає і надає розуміння субстанції. Отже, форма людської індивідуальності, наприклад, Сократ, є тим, через що матерія є матерією цього даного організованого тіла, яке називається людським тілом. Матерія тільки в потенції визначена формою. Іаким чином, форма є тією дією, через яку матерія має бути матерією тої чи іншої визначеної субстанції. З цієї причини відповідною роллю форми є: встановлювати субстанцію. Тому, що матерія — за словами св. Томи — «не може бути званої тим, що є. Радше, це є сама субстанція, яка є тим, що є»¹⁵.

За таким розумінням, форма є тим, через що субстанція є тим, чим вона є. Ми пізнаємо тут що різницю від тради-

ції Боєція, «quo est» і «quod est»¹⁶. У томістичній доктрині ця різниця відіграє велику роль, де вона дає ще інше і глибше значення, ніж те, яке було в доктрині Боєція. Це, власне, є дуже важливе тому, що ми мусимо розуміти шліком ясно, в якій площині св. Тома ставить цю проблему, коли він досліджує її з погляду відношення до субстанції. Бо це, що ми зараз розглядаємо, є кінцевою і існує тільки в субстанціях. І кожна з них є композицією матерії і форми, «щось, яке є», якийсь специфічно визначений «Ens». Тому проблема відносно порядку субстанції падає своїм повним правом у площину буття, але воно не може перейти що межу. Щоб пояснити єство як субстанцію, значить сказати, чому єство «є тим, чим воно є».

Очевидно, що вже це само було значним досягненням. Але хоч св. Тома і оцінив високо Платона і Аристотеля щодо їхнього досягнення цієї метафізичної висоти, та все ж таки тут залишалося ще завжди знайдення пояснення, яким способом воно існує? Щоб бути точним, тут треба також вияснення: Що є творчою дією його існування? Та як може постати існування з чогось, що не існує? Оскільки ж ані Платон, ані Аристотель на це відповіді не дали, це епохальне завдання припало св. Томі.

Коли іде мова про те, що саме св. Тома взяв від Платона і що від Аристотеля, ми повинні ствердити, що св. Тома користувався однаково як Платоном, так і Аристотелем та їх інтерпретаторами, приймаючи від них тільки те, що було правдиве, бо правдиве є добре, та те, що було в загальному суміснє із теїстичним поняттям як божественного, так і природно-людського. І зокрема: коли св. Тома підносить «Esse» до першества метафізичного, ставлячи «Esse» понад «Одне» і «Добре». Цим він, з одного боку, переступає платонізм, а з другого — підносить «дію», яка означає «Ipsum Esse», перевершуючи Аристотеля, котрий ігнорує «Esse» як дію, яка мусить бути відокремленою від форми або істоти і мусить продукувати реальну композицію з формою і суттю.

Таким чином, ця трансцендентність і іманентність становлять у томістичній системі інтеграцію одного з другим шляхом інтенсивного (напруженого) інтерпретативного синтезу або «інтенсивної терменевтики», яка не є історично-статичним екзегетизмом, але є діалектично-спекулятивним прогресом завершування. Що ж це означає? Це означає, що томістичне «Esse» є місткістю, яка представляє те, що є Першою і Основною-первинною Дією, і як дія кожної іншої дії і кожної форми та досконалості — ба, навіть чисто душевної форми, яка шодо «Esse» зредукована до потенції. Тому це і є найбільшим несподіваним і важливим наслідком зустрічі платонізму і аристотелізму в томізмі.

Іншими словами, св. Тома взяв від платонізму формальність пріоритету існування (Esse) як «Prima causa rerum creaturarum». А від аристотелізму — реальність абсолютної необхідності існування (Esse) як дії (Actus), бо існування в дії мусить бути пріорним і вільним від всякої потенції. Ось гким шляхом св. Тома осягає Найвищу Досконалість, ім'я якої є — Бог.

З цієї причини «Esse» мусить бути витлумачене як абсолютна оригінальність у смислі верховного синтезу платоністичного формально-тотального і аристотелівського дію-необхідного, і тим самим не може бути зредуковане до жодного з обох. Фактично, це не є випадковістю, що ні Платон, ні Аристотель, ані навіть їхні послідовники не осягнули того, що осягнув св. Тома, а саме: Ipsum Esse Subsistens — Boga¹⁷.

ПЕРШІСТЬ ІСНУВАННЯ

Оскільки доктрина першості існування є в томізмі центральною, тобто Першою і Основною-первинною Дією, ми повинні приділити належну увагу цьому для того, щоб загнати її зміст та відчуття її багатозначність. Отже, ствердження факту, що дія-буття визначає дію відносно самої форми «ad ipsam formam comparatur esse ut actus», є радикальним твердженням першества існування понад суттю. Наприклад, біле не є тим, чим воно є, воно навіть не існує, ні винятком того, що там існує єство, яке виконує дію білого буття. Також форма не становить білу субстанцію тім, щоб бути, бо вона існує тільки завдяки своїй існуючій дії, яка становить це буття існуючо-дійсним¹⁸. «І коли ми розуміємо це докладно, тоді ми знаємо, що дія існування лежить у самому центрі серця або інакше — в самому корінні існувально-дійсного. Тому це є принципом принципів істинної дійсності, тобто воно є перше і абсолютне, і тому воно попереджує навіть (як ми бачили вище) платонівське «Одне» і «Добре» та аристотелівське «дієво-необхідне», бо буття існує тільки завдяки «Ipsum esse», яке дозволяє нам сказати, що це є існуюче єство»¹⁹.

Крім того, щоб цю доктрину розуміти у відповідному контексті, необхідно пригадати, що «Esse» — так, як і кожне дієслово, означає дію²⁰, а не тільки становище. Бо становище, в яке «Esse» ставить те, що одержується, є становищем «Ens», то значить, що це є тим, чим є «буття». А це тому, що суть є відповідним об'єктом людського розуміння, бо ми маємо нахил ступати вниз від рівня дії-буття до речей. Це, як звичайно, є природним нахилом, але метафізик мусить робити все можливе, щоб піднести, тобто, щоб виразно підкреслити, що єство має значення тільки в

залежності від дійсного існування²¹. Поза тим, що є найбільшою досконалістю і має найбільшу глибину існуючого-дійсного, там нема нічого.

Таким чином, те, що є найбільше досконалим, є існуючою дією-буттям (Ipsum Esse), оскільки воно споріднене з усім, що є, як їх дія. Фактично, ніщо не має якоїсь дійсності, за винятком того, що існує. Отже, дія-буття (Ipsum Esse) є діяльністю всього іншого, включаючи навіть форму. Ось чому її відношення до інших речей не є як те, що приймає, до того, що вміщує, але як те, що вміщує, до того, що приймає. Насправді, коли ми говоримо про людину або коня, чи про що-небудь інше, яке існує, тоді дія-буття (Ipsum Esse) постає як формальне і те, що вміщує, а не як те, до чого дія-буття належить²². Св. Тома робить тут очевидне зусилля, щоб підкреслити особливе значення цієї формули та щоб висловити унікальний характер «Ipsum Esse» і його трансцендентності. Але дослівно, тому, що це є вершина існуючально-дійсного, воно є також ядром і центром серця. Бо дія-буття є інтимнішою до всього, що тільки є і що може бути, ніж те, що це визначає²³.

Те, що ми тут розглядаємо, не є легким, бо нелегко мати повне поняття про метафізичне існування в його більшій повноті і в більшій усвідомлювальній силі, як це є в справі метафізичної доктрини св. Томи з Аквіна. І це є, власне, те, що робить цю доктрину важкою для вивчення без ризику власти жертвою обману. Ми можемо обманювати або зраджувати її в першу чергу тоді, коли ми представляємо її собі як філософію, яка зайнята принципово формами, і це саме тоді, коли вона ніколи не говорить про них, хіба за винятком того, що є конститутивними елементами фактичного буття. Але в цьому міститься щось більш серйозне, бо ми обманюємо себе ще більше, коли ми замінюємо форму на існуючу дію-буття як верховну конститутивність буття. Тому ця помилка не завдає ніде більшої шкоди, як у питанні, яке ми тут обговорюємо. Століття дали свій осуд про томістичну різницю між Суттю та Існуванням, і тому здається, що жодна інша доктрина не була так гостро полемізована і так мало зрозуміла. (Про опозицію цієї різниці буде мова пізніше.) Бо говорити про різницю між суттю й існуванням так, начебто існування було самі суттю й істотою дії-буття, означало б, не менше і не більше, як розглядати саму дію, неначебто вона була якоюсь річчю.

Однак це не є така проста справа, бо, як уже було сказано вище, воно йде до самого серця дії-буття. Коли б ми взяли за основу таку дію без іншого визначення, тоді це було б ніщо інше, як брати за основу абсолютність, яка є цілістю дії-буття і становить в основі унікальність, оскільки

чи ніщо не може бути зрозуміле як буття, яким Чиста Дія-Буття не є. Якщо б ми говорили про таку дію-буття, тоді це було б проблемі суті й існування, бо це стосується безпосередньо до того, що є Богом, тобто «Ipsum Esse Subsistens». Існування, яке ми тут розглядаємо, є іншого роду. Тут йде мова про конкретність субстанцій як об'єкта досвіду нашого розуміння. Але жодне з них не є нам знане як Чиста Дія-Буття. Бо ми знаходимо, що кожний гатунок (вид) відрізняється один від одного — як «існуюча тварина» або «існуюча людина» і т. ін. Це специфічне визначення того, що існує в дії, через їхні форми, які обумовлюють [належність] кожної з них до [певних] дефінітивних гатунків, і є тим, що ми називаємо їхньою суттю або істотою.

Далі, у справі ества, яке ми знаємо тільки емпірично, постає проблема його існування, що ставить виклик нашій мислі. Бо те, чи Чиста Дія-Буття існує, тобто чи Бог існує, — ми на цій стадії не розглядаємо. Але одне є певне — таке Буття (Бог) існує своїм власним правопорядком, і воно є тим існуванням, Сама Суть якого є, щоб існувати. Тому проблема відношення суті до її дії-буття «Esse» є проблемою кожного ества, суть якого не є, щоб існувати.

Ось тут ми бачимо, що є так звана різниця між суттю й існуванням, яку можна також назвати різницею між суттю «essentia» і дією існуючого буття «esse». Тому не має сумніву, що така різниця є дійсною, але вона постає тільки в метафізичному порядку дії і потенції, а не в фізичному порядку відношення частин у сфері цілості матерії. І саме з цієї причини це не так легко сприйняти, бо саме тут ми виходимо в сферу різниці метафізичного й фізичного. Ця різниця є дійсною в найвищій мірі, оскільки це є наявним фактом, що ество, суть якого не є його дією буття, не може існувати і не має само собою необхідності до існування. Ми знаємо тільки з досвіду, що таке ество існує, оскільки воно є знане нам безпосередньо. Але ми також знаємо, що воно не існує своїм власним правопорядком. Брак його існуючої потреби є природжений, і його існування в бутті є так довго, як довго воно триває. І так довго, як це буття існує, воно залишається буттям, існування якого не знаходить виправдання в його власній суті. Це і є тим, що робить різницю між суттю і дією-існуванням. Але тому, що це є глибоко-дійсне, воно становить проблему кінцевого буття.

Тому що вона (проблема) стоїть у площині дії-буття, різниця не перестає виключати єдність або спільність субстанції. Саме навпаки — вона вимагає цього з такої причини: концептуальна природа нашого знання спонукає нас природно розуміти існування як невизначену вартість, до якої додано суть іззовні для того, щоб вона була визначена. Ось тут ми можемо бачити ту причину, яка сягає до меж

можливого та з якою св. Тома мав труднощі, бо не міг знати словесного виразу для цього відношення. Це означає, що як людська досконалість, так і її мова є обмеженими.

Але тут є загальне правило, що в кожному відношенні між тим, що визначає, і визначеним визначене є в потенції, а те, що визначає — тим, що є в дії. Це правило, однак, не можна застосувати до цієї справи, бо незалежно від того, що ми собі уявляємо, воно визначає якусь дію буття — будь вона формою або матерією — і не може бути чистим ніщо. Ось чому це є щось, що належить до буття у вартості якоїсь дії-буття. Таким чином, не є можливо, щоб те, що визначає якусь дію-буття, походило ізовні, тобто з чогось, що не є само собою. Тому в дійсності істота кінцевого буття складається «тільки з буття» та з тої або іншої дії-буття «esse», а не з Чистого і Абсолютно-Унікального «Esse», про яке була мова раніше²⁴. Таким чином, кінцевість дії-буття вказана через те, що є її браком, а тому там є потенція, яка визначає дію принаймні в такому розумінні, що її відповідний ступінь потенційності відображений у кожній кінцевій дії-буття.

Ця сильна формула, вжита св. Томою, вказує, власне, на межу мови, а з нею і на обмеження буття. Бо кожна суть встановлюється через дію-буття, якою вона не є і яка включає її як своє власне визначення. Тому поза чистою дією існування, як такою, ніщо не може існувати, за винятком обмеженої дії-буття. Отже, це є ієрархія суттєвостей, які встановлюють і керують цим буттям, і кожна з них виявляє тільки відповідну ділянку певної дії-буття.

ОСУД РОЗУМІННЯ ІСНУВАННЯ ЄСТВА

Тепер необхідно ще зупинитися на тому, як наш ум приходить до осуду (звергаємо увагу, що поняття слова «осуд» було з'ясовано попередньо в іншому місці)* інтелектуального розуміння існування єства: та як і яким способом ми пізнаємо єство? Св. Тома дає на це таку відповідь: Єство є найглибшим у всіх речах і найбільшою основною присутністю в речах, оскільки воно є формально репрезентоване в усьому, що знаходиться в речах²⁵.

Тому все те, що собі уявляємо, ми розуміємо як щось, що є або може бути. Ми можемо сказати без сумніву ось що: тому, що поняття про єство є абсолютно першим, воно супроводить все те, що нам представляється. Така відповідь є правдива з умовою, що наше розуміння є відповідне у відношенні до «Ens» з рівночасною дбайливою охороною права існування «Esse». При цьому ми повинні зро-

зуміти раз і назавжди, що «Ens» є й може бути тільки так далеко, як воно відноситься безпосередньо до існуючої дії-буття. Тому «Ens» означає «habens esse»²⁶.

Далі, оскільки наше природне розуміння в шоденному житті не заприщічує чи, радше, так би мовити, дезертирує ринь дії-існування та іде донизу до смислової суті, причиною такого стану є те, що наше розуміння рухається швидше і вільніше в сфері абстрактної концепції суті, ніж у сфері дію-існуючого. Тому св. Тома відрізняє ці два процеси розуміння. Перший є той, який Аристотель називає «Intelligentia indivisibilem». Він складається із сприйняття істотного і творить одне неподільне. Другий — той, який є комбінацією істот між самими собою або відокремлює їх, формуючи пропозицію. Цей другий процес св. Тома називає «compositio». Тобто осуд сполуки чогось, про що ми роздуємо. Ці два різні процеси відносяться до дійсного, але вони не вливаються однаково далеко. Наша свідомість осягає суть, яку визначення формулює, а осуд осягає саму дію існуючого-буття. «Prima operatio respicit quidditatem rei secunda respicit esse ipsius»²⁷. Отже, коли ми говоримо про єство, тобто про яке-небудь єство «ens», ми говоримо про щось, що має дію-існування (habens esse). Бо те, що приходить першим до нашого розуміння, є в основі єство «ens», але воно ще не є дією, завдяки якій воно є або існує.

Бо «бути» — значить виконувати якусь дію, а дія вимагає свого вислову. Статичний характер суті відповідає визначенню, представленому інтуїції інтелекту. А характер динаміки діючого існування відповідає осудові, що як діюча оперативність може висловити свою енергію, дія якої генерує буття, забезпечуючи йому існуючу єдність. І це є, власне, те, чому діюче є початком осуду, зв'язок якого є завжди дієсловом «є». Отже, осуд, який вирішує щось остаточно, тобто осягає абсолютний висновок, ставить усе своє відношення в значенні існуючого, а це тому, що його відповідною функцією є означати дію існуючого.

Це все стає очевидним, коли йде мова в справі осуду існуючого. Наприклад: Сократ є. Таке твердження через саму свою композицію висловлює ясно композицію субстанції Сократа та його існування в дійсності. В інших реченнях, як, наприклад: «Сократ є людиною» або «Сократ є білий» — дієсловом «є» не відіграє більшої ролі, ніж ролі зв'язку. Воно просто означає, що це є Сократа бути людиною, або — прибутень «білий» є в субстанції Сократа. Отже, в цьому розумінні вартість існуючого «є» — менш безпосередня, і в наслідку — менш наявна. Однак, як ми це побачимо, дієсловом «є» відіграє співзначувальну і важливу роль. Перш за все, як вказує св. Тома, зв'язковість «є» відноситься завжди до предиката «Semper ponitur ex parte

* «Осуд» як критика у кантівському вжитку. — О. Т.

praedicati»²⁸. Отже, в наступному — вже не до суб'єкта, як це є в справі існуючого осуду, бо в реченні «Сократ є білий» це не є в дальшому існуванні Сократа, але означає те, що Сократ є білий. Тому зв'язковість дієслова «є» не береться вже далі в її принциповим і повним означенні як того, що дійсно існує, але в другорядному означуванні, не зважаючи на те, чи воно походить від принциповості, чи ні, воно є першим представленням нашої думки, коли ми кажемо «є» — є само дією існування, тобто це є та абсолютна дієвість, якою є дійсне існування. Таким чином, поза дійсною дією існування, яке є його принциповим визначуванням, це дієслово визначає також усі другорядні дійсності в загальному, з формою включно, будь вона субстанційна чи прибутнева.

Далі, формувати осуд — значить означувати якусь певну форму, а це тому, що певна дія є дійсно-існуючою в суб'єкті. Вислів «Сократ є людиною» свідчить про те, що форма «людина» втілена в Сократі як конститутивна дія субстанції. А «Сократ білий» свідчить дійсне визначення суб'єкта Сократа через що прибутневості форми «білий». Отже, те, що цей зв'язок признає акуратно, є завжди композицією і вже не є далі тільки тим, що є суттю та існуванням, а тим, що є формою, визначеною разом із суб'єктом. І так, як ця композиція належить до форми в дійсності, так і дієслово «є» визначає принципово дійсність, щоб її природно визначити²⁹. Ось чому це дієслово є тільки одним, яке відіграє важливу роль вищезгаданого зв'язку. А це тому, що дієслово «є» перш за все означає дійсне, а описля воно може означати також і друге, або, як каже св. Тома, воно є «*consignificat*» — тобто співозначенням композиції кожної форми з суб'єктом, який є в дії. Така формула, в якій ця композиція висловлена, є точно тим, що є рідущим висновком осуду.

Отже, тепер ми розуміємо, чому саме слово осуд може проникати до самого існування. Бо щоб формувати наш досвід, в якому всі його об'єкти є композицією субстанції, наша думка мусить бути сама композицією. А щоб висловити активність принципів, які визначають цю субстанцію, наша думка мусить подвоювати зовнішню дію форми шляхом внутрішньої дії дієслова. Це тому, що самий корінь дійсного є в дії, і тільки самий акт осуду може осягнути дійсне в його корінні.

Ця кваліфікація осуду відносно дійсно-існуючого томістичної метафізики осягає саму глибину коріння дійсно-існуючого. Цим самим вона (як уже було згадано вище) підноситься, з одного боку, понад платонівське «Оде» і «Добре» та його «*Mundus intelligibilis*», а з другого — понад аристотелівське дієво-необхідне, тобто те, що вже є, мінус

саме існування, тобто не «*Esse*», але «*quod est*». Отже, не існування, а тільки те, що вже цю дію існування посідає «*rem habentem esse*».

І врешті, метафізичне зусилля св. Томи сягає своєї вершини, коли він відокремлюється цілковито від платонівської «ідеї» та аристотелівського «акту». Це відокремлення і визволення висловлене вперше і понад усе в «томістичній концепції як дії і як самого існування в дії, а надалі в концепції «Онтологічної різниці» або, дослівно, дійсної різниці між Суттю та Існуванням у Створіннях»³⁰.

АБСОЛЮТНА І САМО-ІСНУЮЧА ДІЯ-БУТТЯ

Те, що ми розглядали в цій частині, є перше Першого і Абсолютне. Бо метафізика св. Томи є концептом буття, яке формується в нашій умі само собою на підставі осуду існуючого, яке є достатнім вглибоченням душевного через наявну обставину даного існуючого в самім контингенті створеного буття. В якому існування є «понад суттю» і є джерелом і центром всього, що не можна порівнювати чи міряти ні з чим іншим, бо воно походить від «*Ipsum Esse Subsistens*», тобто — Бога, який об'явив Себе людині, кажучи: «Я Той, Хто є» (Вих. 3:14), Бог — Котрий Своєю Творчою Дією дає існування буття іншим, щоб бути. Тому правдивий томістичний концепт буття є оснований на осуді існуючого і не є абстрактною концепцією порожнього буття. Іншим словами, томістична метафізика спрямовує нас до Абсолютної і дійсно Само-Існуючої Дії-Буття, від якої походить існування нашого буття. Тобто — від Бога.

II

ОПОЗИЦІЯ ДО ТОМІСТИЧНОЇ ДІЙСНОЇ РІЗНИЦІ

В першій частині ми розглянули і ствердили метафізичне поняття дійсної різниці між суттю та існуванням буття Томи з Аквіна. Але ми також знаємо, що існує контрверсія з цього приводу і що це становище є здавна заперечуване. Тому тут необхідно зупинитися трохи над тим, що і чому викликає заперечування, або, інакшими словами, — якими аргументами опозиція хоче довести, що між суттю та існуванням немає ніякої різниці. Першою буде розглянута опозиція Суареса.

Про опозицію Суареса та її причини сучасний американський філософ Ф. Пеккоріні пише: «Коли б Суарес розумів «*esse*» як віршальну дію або досконалість індивідуума так, як це розумів св. Тома, тоді він би не займався

безпідставними концепціями. Але він не міг збагнути дійсної мети ключового слова томістичної метафізики, може, тому, що це помилкове розуміння вніс уперше Жіле з Рима, який вважав «esse» за якусь річ. «...Так само робив Оккам до Суареса. Він вважав «esse» тільки за становище суті, сподіваючись, що цим він покладе кінець томістичній «дурниці». «...Як би воно не було, одне є певне, що Суарес не був здатним розуміти «esse» як дію»³¹.

Головною причиною такого ставлення Суареса був страх перед «ніщо», тобто ніщоюто. Головним критерієм Суареса в розрізюванні дійсного буття від потенційного буття і «нічого» є ставлення, яке має стояти «поза причиною» — щоб у такий спосіб оминати неозначене і «ніщо». Бо суть, згідно з Суаресом, є конкретним і кінцевим існуванням. Тому поза цим конкретним немає іншої дії, яку б можна було додати до того, що ця кінцева конкретна суть вже посідає. Тому quod est є реальне і визначаюче, яке є повним конститутивним «esse». І коли б ми відрізняли дійсне існування «realiter», тоді мусли б відрізняти «esse» дійсної суті від «esse» дійсного існування — і так далі до безконечності, помножуючи суть без кінця»³².

Далі, згідно з Суаресом, одною з очевидних користей додержування ідентичності суті та існування (і тим самим браку дійсної композиції в системі буття) є — звільнитися від необхідності визнання всякого внутрішнього принципу причини буття, за винятком того, що є природною композицією матерії і форми і всяких форм матеріального буття³³. Суарес каже: «Ми повинні дійти висновку, що створіння, продукуючи «hoc», продукують також «esse» і тим самим суть, і оскільки ці принципи є ідентичні, вони встановлюють один принцип і спорідненість причини»³⁴.

Коли йде мова про Божу участь в «Esse», Суарес каже, що: «Бог надає «esse qua esse, per se primum», створіння, натомість, здійснюють тільки те чи інше «esse». Це не значить, що Бог не приводить у кожній «esse» своє ціле визначення, здійснюючи тільки деякі «esse». Однак, у той же самий час Він не здійснює в цьому «esse» все, що міститься в «ens commune», яке є суб'єктом нашої абстракції. «...non efficiat in illa omnem communem rationem essendi, qua a nobis abstrahi potest»³⁵.

Отже, ми наочно бачимо, що підхід Суареса до метафізичної проблеми існування «esse» і дії-буття «Ipsum esse» є цілком інший, ніж ставлення до неї св. Томи, так само і його «суб'єктивна потенція» має цілком інше значення, ніж та, про яку говорить св. Тома. Перш за все, в Суареса є якісь різні «esse», як-от: «esse essentialia», «esse existentia» «esse materiae». Бо «суть» Суареса має якусь свою власну внутрішню «esse», щось подібне до насіння, яке вміщує

свою власну дію і всю потенцію існування. Таким чином, це мусли б бути якась активна потенція, що продукує повно-го існування.

Таке поняття потенції є цілком протилежне поняттю св. Томи. У нього вона складається з первинної матерії і може бути активізована тільки завдяки дії-буття «esse», тобто існування, яке постає тільки в метафізичному порядку дії і потенції. Бо відносно пріоритету потенції і дії св. Тома каже ось що: «Тепер, чим більше якась річ є досконалою в дії, тим більше її дія є постеріорною* в процесі генерування, бо дія є постеріорною в часі до потенційності в одній і тій самій речі, яка переходить від потенції до дії... Тепер ця дія єсть буттям генерації, увесь рух котрої є скінченням, оскільки кожна форма і дія є в потенції перед тим, як вона одержує буття. Тому це належить до самого Бога — бути своїм власним буттям, так само, як це належить тільки до Нього — бути першою діючою силою»³⁶.

Отже, ми наочно бачимо, в чому полягає різниця потенції св. Томи і Суареса. Для Суареса суть є дійсною потенцією і, дослівно, такою потенцією, яка відповідає самому існуванню. Бо, як він каже: «Воду наливають до вже існуючого горщика, прибутність одержується вже до існуючої субстанції, форму одержується в ледве ще існуючій матерії. Тому існування мусли бути одержване якоюсь суттю або потенцією, що вже існує чи має принаймні якийсь рід існування, тобто «esse essentialia», бо як же інакше його можна одержувати в щось, що є чистим ніщо?»³⁷.

Але, як ми бачили попередньо, св. Тома визначає потенцію відповідно до її становища. Потенція — так далеко, як вона є потенцією — не може мати навіть зовнішнього вигляду плодотворної дії, бо ніяка творчість не є закінчена, за винятком того, що є її відповідною дією. І тому дія є постеріорною в часі до потенційності, бо вона є активізатором пасивної потенції, і тільки вона завершує дійсне існування буття.

Далі, в іншому місці, св. Тома каже: «Ніщо є належним чинником бути пріорним через свою природу в кожній особливій речі (але не через тривалість), як те, що постає виключно з самого створіння і не «ab alio». І це є, власне, та природна і кінцева «прогресивність», яка міститься в кожнім створінні і є для нього найосновнішим. А тому потенція як релятивне не-бути є в цьому сенсі природно пріорним до дії якого-небудь особливого створіння, а це тому, що потенція «доставляє» перед-вимагаючи потребу Бога перед тим, як Він творить, і саме це перед-вимагаюче є тим, що називається чистим ніщо. Тому тільки «Esse»

* Досвідною (лат.).

встановлює специфічне визначення суті, даючи їй форму та основну ознаку до потенції, тобто «Esse» активізує потенційність суті, надаючи їй дійсну дію існування»³⁸.

Отже, не розуміючи томістичної дійсної різниці, Суаресові і його послідовникам (Essentialist) залишилася тільки єдина позиція, на підставі якої вони могли досягти своєї мети і оминати «ніщо» як принцип. Але це «ніщо» не є якоюсь загрозою метафізики. Це означає тільки те, що Суарес не розумів предцизності метафізичної науки та не добачив трансцендентності існування — тому він не міг зрозуміти дійсної різниці між суттю та існуванням буття.

КАННІНГЕМ ТА «ДІЙСНА РІЗНИЦЯ»

Однією з найбільш немилосердних опозицій до «дійсної різниці» в сучасності є опозиція єзуїта Каннінгема, котрий у «Journal of the History of Philosophy»³⁹ запитує сам себе, чому його опозиція до «дійсної різниці» є така жорстока «savages» і чим оборонець цієї різниці Квідрот йому завинив?

Після цього запиту він пише: «Томісти встановлюють «дійсну різницю», але там немає згоди відносно значення цих слів. Жіле з Рима розумів дійсну різницю як дві речі «duas res», Кастан згоден був прийняти дійсну різницю, яка мала тільки одну назву. Дійсна різниця Квідрота була радше іншою, ніж та, що була в св. Томи. Капреолі витрачав час на розрізнення суті Бога і створінь. Жільсон думає, що він відкрив дійсну різницю, яка була втрачена за останні сімсот літ. Ці «томісти» не говорять мовою святого. Вони говорять тільки про «дійсну різницю», і це є їхнім гаслом. Але іронія полягає в тому, що св. Тома зовсім не живив такого вислову. І все, чого він дотримувався, що б це не було, не є тим, чим він називає»⁴⁰.

Наводячи кінцеві висновки Каннінгема, ми бачимо, що він не подає жодних конкретних доказів проти дійсної різниці. Він просто повторює те, що загадувалося в тексті його праці десятки разів, тобто те, що говорили або писали ті чи інші інтерпретатори. І коли він каже, що св. Тома в зв'язку з цим (дійсною різницею) не живив такого вислову, він знову не дає для цього ніякого доказу. Це одне. А друге є те, що він оскаржує Жільсона, який начебто «думає», що він відкрив дійсну різницю, втрачену за останні сімсотліття.

Але, як ми бачили в першій частині, ні Жільсон, ані хтось інший не були якимись винахідниками. Вони тільки

дослідили те, що є і що було з самого початку в текстах св. Томи. Бо якщо чогось не було в текстах сімсот літ назад, годі його взагалі не могло бути. А через це не було б і мови про якусь дійсну різницю. (Тут мусимо мати завжди на увазі, що говориться про дійсну різницю суті та існування буття, що розглядалось у першій частині).

Далі Каннінгем атакує також одного з найбільших наукових дослідників томізму М. Грабманна, котрий присвятив своє життя дослідженню всіх текстів св. Томи в оригіналах і всіх історично-автентичних документів відносно гомізму. На підставі цих документів Грабманн пише: «Ця дискусія велася в Парижі п'ять років після смерті Ангельського Доктора, і в мене немає ані найменшого сумнію про дефінітивний* доказ того, що св. Тома вчив про дійсну різницю між суттю та існуванням, що є наявним у вквантих текстах». («Mihi autem dubium non est, quin nostra disputatio Parisensis, quinque annis post Doctoris Angelici mortem sanctam habita, hos textus afferendo ipsum distinctionem essentiae ex existentiae realem docuisse enucleate pronuntia-averit»⁴¹).

На це Каннінгем відповідає, що М. Грабманн вичитує з цих документів більше, ніж вони про це говорять. І це спогорення не є важливим. З цього видно, що для Каннінгема взагалі ніщо не є важливим. Тому немає ніякої потреби вести з Каннінгемом якусь дискусію, бо про підстави дійсної різниці було подано в першій частині. Однак, оскільки Каннінгем оскаржує Жільсона за відкриття дійсної різниці, необхідно навести деякі зауваги Жільсона як відповідь, яка була написана задовго перед оскарженням Каннінгема та інших.

Жільсон пише: «Буття як концепт є водночас найбільш універсальне і з усього найбільш абстрактне. Його поширення дуже багате і його розуміння найбільш бідне...

Щоб воно було зрозуміле, інтелектуальне поняття не вимагає конечно особливих здібностей, але метафізик мусить мати особливе відношення до інтелекту, яке б вказувало йому на метафізичний досвід відчуття... Але можливо, що тут є необхідність особливих здібностей, бо ми тут страчаємо більше з релігійною ласкою, ніж з природним світлом метафізика. Це правда, що всі люди мають однакове природне світло, проте одні осягають цим світлом більше, ніж інші. Бо коли ми зосереджуємо себе на відповідній системі метафізики, ми перш за все помічаємо, що концепт буття займає в ній упривілейоване і перше місце... Тому характеристика томізму є тим, що кожний концепт якоїсь речі означає дію існування. А томістична метафізика буття як

* Докладності, ґрунтовності (лат.).

* Остаточний (лат.).

буття «consignificat» (співозначає) існування в дії. Але вона це не «означає», якщо там немає точного вжиття другого процесу розуміння і використання всіх ресурсів осуду. І то з великим відчуттям із такою справедливістю в самому собі, щоб універсальний концепт буття був протилежністю порожнього поняття і щоб він знайшов там своє виправдання. Багатозначність цього складається перш за все в осуді існуючого, яке фактично це все вміщує і означає. Що більше, він дає постійний доказ безконечної і багатозначної дійсності чистої дії існування. І це є тим, чому метафізика св. Томи іде слідом суті буття до найвишого існування — Бога»⁴².

До цього було б необхідно подати ще одну відповідь Жільсона есенціалістам в оригіналі, а саме: «Having overlooked the transcendence of existence, essentialism has entertained the curious illusion that, since, in order to be, a being must at least be possible, the root of being lies in its possibility. But possibility is a word of several meanings. It may mean the simple absence of inner contradiction in an essences. And, in such cases, all non-contradictory combination of essences are equally possible but none of them is one step nearer its actualization than another one. It may also mean that an essence is fully determined, so that it is actually capable of existing. Such possibilities are in the condition which Scholastics would have called that proximate potency to existence... But, if we do, the being of the cause is the reason why the possible is a possible being. «Ornne ens ex ente»; all being comes from another being, that is, not from a possible, but from an existent.

To overlook this fact is completely to reverse the actual relation of essences to existence. In human experience, at least, there are no such things as fully determined essences prior to their existential actualization. Their «esse» is a necessary prerequisite to the fullness of their determination»⁴³.

Відповідь Жільсона есенціалістам ясна. Щоб такі критики дійсної різниці, як Каннінгем і інші, не казали, оригінальні тексти св. Томи говорять самі за себе. Треба їх тільки правильно тлумачити та розуміти, і тоді дійсна різниця між суттю та існуванням буде очевидною.

III

ТОМІЗМ І ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ

Зустріч томізму з екзистенціалізмом сама по собі не є великим парадоксом, — так, як це декому видається на перший погляд, особливо тоді, коли іде мова про філософію і метафізику св. Томи та філософію екзистенціалізму М. Гайдеггера. Бо це не є випадково, що Гайдеггер крити-

кує св. Тому та приписує йому повторювання Арістотеля. І хоч ця критика є радше опінією, а не правдою, однак одне є певне, що як св. Тома, так і Гайдеггер зайняли одною і тою самою проблемою, а саме: проблемою буття як буття та його існування (екзистенції).

Критика Гайдеггера того, що св. Тома повторював Арістотеля, полягає ось у чому (подаємо в оригіналі — з огляду на важливість тексту і німецької термінології): «Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne das dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. Aristoteles sagt: e psiche ta onta los estin. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise des Seiende; die «Seele» die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weise zu sein «aistesis und noesis», alles Seiende hinsichtlich seines Das-und So-seins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zuruckweist, hat Thomas v. Aquin in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der «Transzen-dentien», d. h. der Seincharaktere, die noch über jedem «modus specialis» entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soel auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemas seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seiende, das «ens, quod natum est convenire cum omni ente», ist die Seele (anima) «...die griechische Definition und der theologische Leitfadens, zeigen an, das über einer Wesen bestimmung des Seienden «Mensch» die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt»⁴⁴.

Ця критика Гайдеггера проти св. Томи є подвійно несправедливою. По-перше, тому, що св. Тома, як нам уже добре відомо, піднісє значно вище аристотелівського розуміння буття. Арістотель стверджує тільки реальну необхідність онтологічного — того, що є, мінус сама дія-буття Ipsum Esse. Бо «Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum»⁴⁵ (Дія існування є дієвістю всього, що є, зокрема навіть самих форм). Що було ствердженням вище.

По-друге, Гайдеггер каже, що питання про буття людини залишається забутиим. Однак, це є якраз навпаки. Ми знаємо, що перший твір св. Томи «De Ente et Essentia» був про буття та що в першому його розділі пишеться: «Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»⁴⁶. Тому християнська філософія св. Томи є рішучим оприлюдненням дії існування в серці реального й дії. Бо буття є тим, що є, тобто те, котре має дію-буття. «Бо першим пло-

дом Божого діяння у всьому є самоіснування»⁴⁷. Тому томізм має право називатися «філософією буття».

Але оскільки Гайдеггер розглядає буття тільки феноменологічно-онтологічно і початок буття знаходить в «Aletheia», тобто в незахованій або відкритій «правді», він займається виключно суттю і істотою людського буття в світі — то, що є, тобто — самого конкретного буття, а менше самої дії-буття. Через це він оминає шкловито проблему існування першого само-існуючого буття — Бога. Ось як Гайдеггер це думачить: «Буття, яке в певному розумінні є існуванням, є людиною. Бо тільки сама людина існує. Дерево є, але воно не існує. Кінь є, але він не існує. Бог є, але Він не існує... Однак «ми є завжди в метафізиці»⁴⁸.

Відносно цього Дж. Коллінз робить такі зауваги: «Гайдеггер як філософ не робить жодного рішення про теїзм. Бо якщо там є божественна діяльність, вона трансцендентує те, котре є, а тим самим також самі буття, і таким чином вона перебуває поза кругоглядом мислителя. Але Гайдеггер обстоює свій погляд, що його фундаментальність онтології відкриває розмір, в якому проблема теїзму може бути розглянена. І можливо, це є тією причиною, коли він завважив у розмові з Шерером, що він (Гайдеггер) може погодитися з ліберальним томізмом». ...Бо оскільки самі буття становить людину в її істоті як те, що вона є, і бере в бутті участь, це дуже близько до томістичної доктрини як існування та є відповідною дією Бога як активної сили або дієвої причини. Але Гайдеггер утікає від цієї томістичної метафізики та її не розглядає»⁴⁹.

Гайдеггер унікає розгляду томістичної метафізики так, як перед тим робили Кант і Гегель. Кант вірив, що головне, чим він прислужився філософії, було те, що він вказав, у чому полягає ілюзорний характер метафізики⁵⁰. Гегель своїм принципом осгнув те, що Чисте буття і Чисте ніщо є одне і те ж саме⁵¹. Гайдеггер potwierджує гегелівське ніщо, кажучи, що Гегель має рацію і що «Буття і Ніщо належать одне до одного разом, але не тому, що обое — з погляду гегелівського концепту думки — є єдністю їх невизначеного і безпосереднього. А тому, що саме буття є кінцеве в своїй істоті і тільки виявлене в трансцендентності існування як проєкт в Ніщо»⁵².

За Гайдеггером, «Метафізика є підставою феноменом існування. Бо вона сама є існуванням... з цього виходить, що ніяка наукова дисципліна за своєю вагою і значенням не може досягти серйозності метафізики». Також і філософія ніколи не може бути міряна мірилом ідеї науки»⁵³. В цьому випадку хочеться запитати Гайдеггера: яка з цього користь, коли він не переступає порога, за яким знахо-

дитися філософічне знання про Бога? А раз він цього не з'явив, тоді те буття, про яке він говорить, є порожнім буттям. Тому воно є тільки як «Dasein in-der-Welt Seins». Так само, як діалектичний Begriff (поняття) Гегеля є порожнечою в часі і просторі моністичного пантеїзму.

Тому християнська філософія св. Томи з Аквіна є єдиною філософією, в якій композиція участі дії (яка є «Esse» та участь суб'єкта, яке є суттю) становлять: композицію суті і «esse», що постає з найвишого з'явлення духовності в природі та з абсолютного з'явлення «esse» як дії суті, яка її вміщує. Ось чому томізм є «томізмом», тобто це метафізика дії, в якій, як ніколи перед тим, протилежності і крайності сходяться разом і себе взаємно стабілізують. Тому св. Тома більше спроможен вести діалог з модерними філософами, ніж будь-який інший християнський мислитель.

1 Теорія Кир Йосифа Верховного Архієпископа і Кардинала. Том II. — Рим: Український католицький університет, 1969. — С. 37—45—92.

2 W. A. Wallace, O. P. Presidential Address // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XLIV, 1970, p. 11.

3 The Philosophy of Aristotle, by R. Bambrough and A. E. Wardman // The New American Library. — New York, 1963. Book IV. 58, 1. ad. Book VII. 81, 1.

4 De Ente et Essentia. c. III. ed. Roland-Gosselin, pp. 25—26, ad. In I. Sent. d. 25. q. 1, a. 4, Solut. (ed. Mandonnet) l. 611—612, ad.

In II. Sent. d. 37. q. 1, a. 1. Solut. (II, 944) ad.

In IV. Metaph. lect. 2. (Cathala-Spiazzi no. 533)

5 A History of Philosophy, Vol. II. Part 2, by F. Copleston, S. J. Image Books. — New York, 1962, p. 62.

6 Ibid.

7 E. Gilson. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. — New York, 1956, pp. 29—31—41.

8 Ibid. ad. D. Banes, O. P., Scholastica Commentaria In Primum Partem S. Thomae Aquinatis, ed. Luis Urbano. — Madrid—Valencia, 1934, commentary in S. I. l. q. 3, 4, pp. 139—160, ad.

Del Prado, O. P., De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae. — Fribourg (Switzerland), 1911, pp. XVI—XIX. c. I. l. 1. pp. 7—11, ad.

J. Maritain. A Preface to Metaphysics // Lecture on Being. — New York, 1949, pp. 20—24, ad. The Primacy of Existence in Thomas Aquinas, by Dominic Banez, I Commentary in Thomistic Metaphysics, Translated by B. Ilamson, Henry Regency Co. — Chicago, 1966.

Тут треба зауважити, що св. Тома мав якийсь досвід передчути про силу слову «Esse», коли він уживав це у його повному значенні існуючого на слову «Esse», як підкреслення «Самого існування в дії», тобто самої дії-буття, а це тому, що «esse» повинно бути здатне означувати ту дію існування, з якої походить корінь «ens» і «Essentia». Св. Тома наполягав на тому, щоб удержувати спільність цієї групи слів та їх споріднене значення, яке вони в собі вміщують. Це тому, що «esse» є само собою найбільш досконалим, і без нього «ens» і «essentia» не були б діючим існуванням. (Див.: S. T. I. q. 4, a. 1. 3).

Також ускладнює справу те, що не завжди можна перекладати «ens» з незмінною гнучністю. Сам св. Тома дуже часто вживав «ens» у смислі «ens», але ніколи не перекладає «esse», а те менше «ipsum esse» як «ens». Хіба тільки тоді, коли він бажав зберегти термінологію і методологію Аристотеля, або там, де це з цілком позо його власним ставленням. Він також уживав «esse» для означення субстанції. Однак він був дуже обережним і значущав, що в тому

або іншому випадку це слово не означає «esse» абсолютно, а тільки «per accidens» (особливо у С. Т. I, q. 104, а. 1 та у С. С. G. II, c. 21).

9 С. Т. I. q. 3 ad 5. Томістична різниця суті та існування міститься в томістичній концепції і дефініції поняття субстанції. Іншими словами, коли ми говоримо про це абсолютно, тоді тільки Бог є «Ens» per se, тобто буття, Суть Якого є його Власною дією буття. Як також Бог не є «substantiæ», яка завжди означає суть або істоту і яка існує тільки завдяки існуючій дії «esse», дійсно відрізняє від своєї суттєвості. Ось чому дефініція людини має бути субстанцією, суть якої визначена як «раціональна тварина» і яка тільки наділена існуючою дією «esse», а не самим чистим існуванням. Бо тільки Бог є чистою і однорідною дією-буттям, який наділе або дає субстанції людині дію існування.

10 «Nam accidentis esse est inesse» in Metaph. V, 9, 894, p. 286. Отже, випадковості мають тільки релятивне зазначення існування. «Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid», op. cit. VII, l. 1256, p. 377.

Тому випадковості не є буттям, але буттям буття; non dicantur entia, sed entia entia, sicut qualitas et motus» op. cit. XII, l. 419, p. 683.

11 In Metaph. II, 4. 320. 109.

12 «Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma componitur». De Ente et Essentia, c. II, ed. M. D. Roland-Gosselin. — Paris, 1926, p. 8, 11, 13—14.

13 S. C. G. II, c. 64.

14 S. T. I, q. 45, a. 4.

15 S. C. G. II, c. 64.

16 De Ente et Essentia, ed. M. D. Roland-Gosselin. — Paris, 1926, p. 137—205.

17 Cf. *Fabro*, Platonism and Thomism, in The New Scholasticism, Vol. XLIV, N 1, 1970, pp. 90—94. *Kremer*, Die neuplatonische Seins-philosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. — Leiden, 1966.

18 «Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse». S. C. G. II, c. 54.

19 «Omne ens, in quantum est ens, est bonum». S. T. S. q. 5, 3. «Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ad ipso, sicut actus ad potentiam». S. T. I, q. 3, 4. «In quantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu; unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualis omnis rei». S. T. I, q. 5, 1.

20 «Esse actum quemdam nominata» S. C. G. I, c. 22.

21 «Nam cum ens dicitur proprie esse in actu». S. T. I, q. 5, 1.

22 «Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc esse est perfectio omnium. Nec intelligendum est quod est quod dico esse; aliquid addatur quod sit eo formalis, ipsum determinans sicut potentiam; esse enim quod huiusmodi est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. «Quaestio Disputata de Potentia, 7. 2. ad 9.

23 In Sent. I, 4, ed. Mandonet, II, 25.

24 «Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organi. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae». *Quaest. Disput. de Potentia, 7. 2. ad 9.* Отже, оскільки дія-буття включає все дійсне, вона необхідна включає також своє власне визначення. Йї включення себе, вона в той самий час відрізняє своє власне визначення. Йї включення себе, вона в тому ж часі включає також своє власне визначення. Йї включення себе, вона в тому ж часі включає також своє власне визначення. Йї включення себе, вона в тому ж часі включає також своє власне визначення.

25 Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, est aliud profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt». S. T. q. 8, a. 1, ad. «Primo in intellectu cadit ens». (In Metaph. II, 46, p. 16). — «est aliud primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens» (op. cit. IV, 6, 605, p. 202). «Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens...» (op. cit. X, 4, 1998,

p. 5/1). «Ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt...» (op. cit. XI, 5, 2211, p. 632).

26 «Hoc nomen eni...imponitur ab ipso esse». In Metaph. IV, 2, 558, p. 187. (У цьому тексті стосується до «ipsum esse», тобто до дії існування). «Ens dicitur quia esse habens». In Metaph. XII, l. 2419, p. 683. (Як також назва суті зв'язана зі схожістю дієслора існування).

«Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod definitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse». De Ente et Essentia, l. Roland-Gosselin, ed. p. 4.

Дяго того, щоб це було зрозуміло точно і ясно, тоді це не значить, що суть наділе або дає існування субстанції, але що за посередництвом суті субстанції підтримує існування. Ми можемо в цьому вловитися зі слів св. Томі, де він говорить про форму:

«Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo; uno quidem ipsius materia ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse principium. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius sed aliiquid ad ens rei per formam». De Substantiis Separatis, VI Mandon. l. 97.

27 In Sent. I, 19, 5, I, ad 7, p. 489.

28 In Peri Hermeneias, 3, 5, 8. Leonie ed. l. p. 35.

29 «Ideo autem dicit sc. Aristoteles quod hoc verbum Est significat compositionem, quia non esse principaliter significat, sed ex consequenti. Significat enim primo illud quod cadit in intellectus per modum actualitatis absolute; nam Est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi, quia vero actualitatis, quam principaliter significat hoc verbum Est, est communiter actualitatis omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalitatis, inde est quod cum volumus significare quancumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum Est». *Jacques Maritain*, An Introduction to Logic. — New York: Sheed and Ward, 1937, pp. 51—54.

30 S. C. *Fabro*, In The New Scholasticism, Vol. XLIV, N 1, p. 89.

31 F. L. *Pecorini*, In Suarez's Struggle with One and the Many // The Thomist, VIII, XXXVI, N 3, 1972, p. 468.

32 *Franciscus Suarez*, Disputatione Metaphysicae, XXXI, Sect. 4, 6o. 5, p. 236, In The Thomist, Vol. XXXIV, N 2, 1970, by H. P. Kainz, pp. 290—304.

33 *Ibid*, Sect. 8.

34 *Ibid*, Sect. 9.

35 *Ibid*, Sect. 9.

36 S. C. G. II, c. 52.

37 H. P. *Kainz*, Suarez and the real Distinction // The Thomist, Vol. XXXIV, N 2, 1970, p. 302.

38 In Sent. I, l. 5.

39 F. A. *Cunningham*, s. j., Real Distinction // In Journal of the History of Philosophy, Vol. VIII, N 1, 1970, pp. 10—28.

40 *Ibid*, p. 27—28.

41 Doctrina S. Thomae De Distinctione Reali inter Essentiam et Esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur // Acta Hebdomadae Thomisticae. — Romae: Acaedemiae S. Thomae Aquinatis, 1924, pp. 131—142—190.

42 The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson. — New York, 1956, pp. 44.

43 *Gilson*, Being and Some Philosophers. — Toronto, 1949, p. 56.

44 Sein und Zeit, von Martin Heidegger. — Tubingen, 1967, pp. 14—49.

45 S. T. I, q. 4, 1, ad 3.

46 De Ente et Essentia, c. 1, 3.

47 Comp. theol. 1. 68. N 119.

48 Was ist Metaphysik? von M. Heidegger. — Frankfurt A. M., 1969, p. 15. and p. 41.

49 *James Collins*, The Existentialist. — Gateway, 1968, pp. 193—205.

50 *Kant*, Prologomena, n. 2, pp. 14—19.

51 *Hegel*, Wissenschaft der Logik I, Buch, W. W. III, p. 74.

52 *Heidegger*, Was ist Metaphysik, pp. 39—40.

53 *Ibid*, p. 41.

ВСТУП ДО МАРКСИСТСЬКОЇ ГНОСЕЛОГІЇ

СВІТОГЛЯД, МЕТОД І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

1. ПОНЯТТЯ СВІТОГЛЯДУ І ЗМІНА

ЙОГО ЗМІСТУ В ПЕРЕБІГУ РОЗВИТКУ ПІЗНАННЯ

З'ясування змісту поняття світогляду має велике значення для розуміння боротьби різних течій і шкіл у науці. Дуже часто зіткнення різних поглядів у науці розглядається як боротьба протилежних світоглядів. У цьому випадку, наприклад, конкретні природознавчі проблеми видаються як світоглядні, і там, де потрібен науковий експеримент для розв'язання суперечки або якісь інші наукові аргументи для обґрунтування тієї чи іншої природознавчої теорії, противники звинувачують один одного в неправильних світоглядних позиціях.

Особливо часто таке змішування світоглядних проблем з конкретними, спеціальними науковими проблемами спостерігалось у дискусіях з проблем біології, фізіології вищої нервової діяльності та мовознавства. Тоді будь-яку іншу думку з того чи іншого конкретного питання в даних науках, що відрізнялася від тієї, яка визнавалася офіційно,

Копнін П. В. (1922—1971) — український і російський філософ, засновник сучасної київської світоглядно-гносеологічної школи. Народився в с. Гжезь Раменського району Московської області в сім'ї селянина. В 1939 р. після закінчення середньої школи вступив на філософський факультет Московського інституту філософії, літератури та історії. З 1941 до 1944 р. в армії. Філософську освіту завершив в аспірантурі Московського міського ледіституту (1947 р.). Після захисту кандидатської дисертації — науковий працівник кафедри філософії Академії суспільних наук, завідувачий кафедрою філософії Томського університету. За цей період підготував та опублікував ряд оригінальних праць з проблем логіки і теорії пізнання («*Формально-логіческая і диалектическая подготовка вопроса*», «*О некоторых вопросах теории суждений*», «*О логических воззрениях Н. А. Васильева*», «*О классификации суждений*», «*Элементарные законы логики и их значение*», спільно з проф. І. М. Осиповим «*Основные вопросы теории диалогистики*»). В 1955 р. захистив докторську дисертацію. Якийсь час працював завідувачем кафедрою філософії АН СРСР, завідував сектором діалектичного матеріалізму Інституту філософії АН СРСР. 1958 р. переїхав до Києва, очолив кафедру філософії Київського політехнічного інституту, а згодом кафедру філософії Київського університету. У 1962—1968 рр. — директор Інституту філософії АН України. З 1968 р. до кінця свого життя — директор Інституту філософії АН СРСР. Свідченнями визнання вченого є його обрання академіком АН України, член.-кор. АН СРСР.

вважалось світоглядно неспроможною і відкидалось без будь-якого серйозного аналізу. Вільна дискусія і боротьба думок у науці тільки формально декларувались. Насправді ж, сдино науковим, що відповідав діалектико-матеріалістичному світоглядюві, оголошувався якийсь один погляд, а інші силою авторитету придушувалися, вважались світоглядно помилковими. [...]

Найпоширенішим у нашій філософській літературі є визначення світогляду як погляду на світ або уявлення про світ в цілому. На відміну від конкретних наук, які вивчають окремі форми руху матерії, філософія дає світогляд, тобто розглядає світ у цілому. Таке визначення світогляду зустрічається в тих чи інших варіантах у навчальних посібниках, в енциклопедії і т. ін. Ось одне з таких визначень світогляду: «Головна особливість філософії полягає в тому, що з самого свого виникнення вона являє собою більш чи менш цільний *світогляд*, тобто систему загальних поглядів на світ: на природу, суспільство, людину»¹.

Складовими елементами такого визначення є: 1) система загальних поглядів чи уявлень — родово ознака дефініції світогляду; 2) система поглядів на світ у цілому — виділена ознака визначення. Слово «в цілому» іноді використовується, але припускається або додається при дальшому розкритті змісту такого визначення. [...]

Це визначення світогляду не відповідає сучасному рівню

Київський період життя та діяльності П. В. Копніна був найбільш плідним у його творчості. Він підготував і видав «Діалектику як логіку» (К., 1964); «Вступ до марксистської гносеології» (К., 1966); «Логічні основи науки» (К., 1968) та ін., які принесли йому славу оригінального мислителя, для якого головним була наукова істина, а не кон'юнктура ідеологічна підпорядкованість філософії. Показово, що за тодішніх умов становища філософії в СРСР у названих працях читач не знайде посланя на з'їзди і пленуми партії, їх коментарі, як і послання на виступи Генералів та членів Політбюро.

Творчий підхід П. Копніна до автентичного осмислення філософії марксизму зумовив основну спрямованість київської школи філософів, орієнтованої на розкриття світоглядних і гносеологічних аспектів розвитку наукового пізнання, проблем діалектичної логіки, методологічних функцій законів і категорій діалектики, виснаження взаємозв'язку філософії з іншими науками, соціальні функції світогляду, обґрунтування творчої активності суб'єкта пізнання та ін. Ідеї теоретичні узагальнення П. Копніна спрямували безпосередній вихід у 60—70 рр. на проблему людини, близьку до неомарксистських інтерпретацій західно-європейської філософії, викликавши широкі дискусії як за життя П. Копніна, так і після його смерті.

Більшість праць П. Копніна, виданих і за кордоном, стали бібліографічною рідкістю. Основні з них на початку 70-х рр. були перевдані Інститутом філософії АН СРСР тритомником вибраних праць «*Диалектика как логика и теория познания*». — М., 1973; «*Диалектика, логика, наука*». — М., 1973; «*Гносеологические и логические основы науки*». — М., 1974), які сьогодні теж є бібліографічною рідкістю. Читачеві пропонуються фрагменти з праці П. Копніна «Вступ до марксистської гносеології», яка вийшла до третього тому його вибраних праць. При їх сприйнятті варто враховувати те, що писалися вони майже сорок років тому. Українською мовою друкуються вперше.

Підготував публікації і переклад І. Огородника

розвитку філософії. [...] Перш за все неточно характеризувати науковий світогляд через поняття «загальні погляди» чи «уявлення». [...]

Визначення світогляду через загальні погляди чи уявлення відразу відносить нас до того періоду в розвитку філософії, коли вона тільки виникла і ще зовсім не відокремилася від релігійного світогляду, який за своєю природою пов'язаний із створенням чуттєво-конкретної картини світу. [...]

Коли наука тільки виникла, ще не було диференціації наукового знання, а існувала лише наука загалом, яка називалася філософією. Предметом її вивчення був світ, який вона прагнула охопити в цілому. Визначення світогляду як системи «поглядів, уявлень про світ у його закономірностях, про явища природи і суспільства, які оточують людину»², насправді виражає сутність не світогляду, як він виступає в сучасному знанні, а тієї нерозчленованої науки, яка існувала на зорі розвитку наукового пізнання. Колись в античності, у XVI, XVII, XVIII століттях філософія справді була універсальною системою поглядів на світ, уявлень про світ і його закономірності, про явища природи і суспільства, які оточують людину. Але якщо взяти сучасний рівень розвитку знання, то по суті всі науки в тій чи іншій мірі є поглядами на світ, уявленнями про його закономірності, про навколишні явища природи і суспільства. І тепер це визначення не охоплює сутності ні конкретних галузей науки, ані світогляду. Тут немає відповіді на питання, які погляди на світ, які його закономірності входять до світогляду, а які становлять предмет різних галузей природничих і суспільних наук. А невизначеність самого поняття «світ» робить його за сучасних умов взагалі безмістовним. Особливо звучить анахронізм прагнення представити світогляд системою поглядів на світ у *цілому*, поняття «в цілому» для сучасного світогляду не годиться. [...]

Визначаючи світогляд через поняття «ціле», ми немовби проводимо підміну категорій одиничного і загального поняттями частини і цілого. Ототожнювати їх не можна, бо вони різні за змістом. Частина до цілого відноситься не так, як одиничне до загального. Світогляд прагне відобразити загальні закони розвитку, але це загальне чомусь іноді подається як ціле. Загальне міститься в кожному одиничному явищі і, щоб відобразити його, зовсім немає потреби розглядати ціле і всі явища, з яких воно складається.

До завдання світогляду входить відтворення в наукових поняттях загальних законів розвитку, які діють в явищах, а не окремих явищ як цілого і тим більше — світу як цілого. Явище як ціле відтворюється системою наук, які розглядають це явище з різних боків. Представити світ як ці-

ле — це прагнення може бути здійсненим усією сукупністю знання в процесі безконечного розвитку, і воно завжди залишиться через безконечність світу тільки прагненням.

Таким чином, визначення світогляду як системи поглядів на світ у цілому втратило своє значення. Поняття світогляду набуло свого нового, специфічного значення тільки після того, як відбувся розподіл знання на філософське і нефілософське (позитивне). Раніше все знання і навіть не знання входило у філософію, у світогляд, а тому її не було протиставлення світоглядних проблем спеціальними. Розвиток наукового знання привів до необхідності такого розподілу, а також викликав потребу чіткого усвідомлення власне світоглядних проблем і з'ясування їх стосунку до конкретних галузей наукового знання. [...]

При визначенні світогляду надзвичайно важливо з'ясувати його реальний предмет. Одні вважають, що предметом світогляду є об'єктивна реальність, що перебуває поза людиною. Інші наполягають, що світогляд звернений до людини, прагне осягти сенс її життя і місця у Всесвіті. Ні те, ні друге уявлення, взяті ізольовано, не визначають предмету світогляду. [...]

На нашу думку, предметом світогляду є відношення «людина — довокинаний світ», воно прагне розв'язати проблему людини в її взаємозв'язку з навколишньою природою, в постійному зв'язку із розумінням загальних законів її руху. [...]

Досить часто доводиться зустрічатися в зарубіжній літературі з твердженням, що із марксистського світогляду випливає найголовніше — людина, що будучи марксизм робить об'єктом свого світогляду загальні закони природи, суспільства і мислення, а не людину з її ідеалами, прагненнями і потребами.

Але це не так. До світогляду марксизм обов'язково включає людину, її суспільний ідеал: соціально-політичний, естетичний, етичний. Виходячи з людини та її ідеалу, розглядаються всі проблеми світогляду. Але людина взагалі — це абстракція, вона завжди існує в формі усупереченого людства, що має певну соціальну структуру. Тому вивчення суспільства є і розглядом людини. Це, звичайно, не означає, що окремі люди, індивідууми не існують самі по собі і не мають особливостей, які характеризують їх як Петра, Джона, Володимира і т. ін. Але людини поза суспільством немає, і пізнання людини, розуміння її місця в природі, особливостей так чи інакше означає розгляд її суспільного життя. [...]

Таким чином, до сучасного наукового світогляду входять: *розв'язання основного питання філософії, створення концепції розвитку, зокрема закономірності суспільного роз-*

витку, розуміння сутності і місця людини серед інших явищ дійсності, визначення її суспільного ідеалу.

2. ФУНКЦІЇ СВІТОГЛЯДУ В ПІЗНАННІ І ПРАКТИЦІ

З чого складається наукова картина природи і суспільства

Тож яка роль світогляду в науці і практиці? Світогляд є методом, теорією пізнання і практичної діяльності. [...]

Подання світогляду, філософського методу і теорії пізнання самостійними, окремими частинами філософії не відповідало сучасному розумінню світогляду, воно звучує як світогляд, так і філософський метод і теорію пізнання. [...]

Світогляд потрібно відірвати від власне наукової картини явищ, природи, суспільства і людського мислення. Наука прагне в кожний історичний період свого розвитку підсумувати знання про природу, суспільство і людське мислення, виразити певним чином сукупність усіх людських знань. Систематизація всієї сукупності людських знань у певний історичний період їх розвитку має, по-перше, методологічне значення; по-друге, таке підбиття підсумків дає поштовх до подальшого розвитку науки. Створення такої сукупності — загальне завдання всіх галузей наукового знання, кожна з яких вносить свій доробок у цю справу. До того ж, світогляду належить тут особлива роль: він є ланкою, яка цементує, зв'язує, даючи знання про найзагальніші закони будь-якого розвитку. У зв'язку з дальшим процесом диференціації та інтеграції наукового знання роль наукового світогляду безперервно зростає, кожна наука прагне усвідомити своє місце в загальній системі знання, а також перспективи свого розвитку, шляхи зв'язків з іншими науками, можливості застосування методів інших наук у вивченні свого предмета. Науковий світогляд допомагає плідно розв'язувати ці проблеми, сприяючи тим самим суспільному прогресу.

З розвитком наукового знання роль світогляду не тільки не зменшується, а, навпаки, зростає. Водночас змінюється сам зміст світогляду, його місце в розвитку науки і суспільства. [...]

3. МАРКСИСТСЬКО-ЛЕНІНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК СВІТОГЛЯД, МЕТОД І ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

Діалектичний матеріалізм не задовольняється абстрактним розподілом законів буття і законів мислення, він розумно поєднує їх, доводить до тотожності, збігу, який включає в себе як момент і деякі відмінності. Причому,

для філософії принципове значення набуває саме збіг цих законів, а відмінність їх цікавить психологію, яка виявляє особливості психічної діяльності людини, і формальну логіку, яка розкриває форми логічного несуперечливого мислення.

Виходячи із збігу законів мислення і законів буття, діалектичний матеріалізм долає агностицизм, який заперечує об'єктивний зміст людського мислення. Мислення досягає об'єктивної істини, збігається у своєму змісті з його об'єктом, що перебуває поза ним, тільки тому, що саме рухається за законами об'єкта. Припустимо, що воно в процесі пізнання йшло за іншими законами, які вкорінюються в якихось таємницях самого мислення, що має свою природу, абсолютно протилежну законам і формам буття; годі мислення і буття у своєму русі абсолютно розминулися б і було б два самостійних світи — буття і мислення.

Однак думка за своєю суттю не може бути нічим іншим як відображенням законів і форм буття, і вона рухається в рамках об'єктивного змісту. Коли вона і входить до сфери фантастики, не говорячи про її хворобливі сублімати, то й годі рухається за законами самого об'єкта. Причини і шляхи її занурення в безпідставну фантазію цікавлять аж ніяк не філософію, а психологію, а якщо мова йде про хворобливе фантазування, то — психіатрію. А філософію в даному випадку цікавить тільки одне — яким чином навіть помилкові думки зберігають у своєму змісті зв'язок з формами об'єкта? Якщо воно дає вчення про рай і пекло, то уявлення про яблука, які ростуть у раю, або про смолу, якою поливають гіршників у пеклі, бере із об'єктивного світу — природи і суспільного життя. [...]

Тотожність, збіг мислення й буття не дається первісно, вони досягаються в процесі розвитку наукового пізнання, коли у своєму змісті мислення щораз більше зливається з об'єктом.

Мислення, рухаючись за законами, які взяті із об'єктивної реальності, доходить до об'єктивно-істинних результатів. Звідси те, що вважалося метафізикою (встановлення законів і принципів буття), стає методом, логікою; форми буття, після того, як вони пізнані людиною, стають законами і формами мислення. [...]

4. МІСЦЕ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В МАРКСИСТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Марксистсько-ленінська філософія є одночасно світоглядом, методом (логікою) і теорією пізнання. Вона не діляться на ці складові частини, які не можна перетворювати в щось самостійне і незалежне. Світогляд функціонує

МАТЕРІАЛІСТИЧНЕ РОЗВ'ЯЗАННЯ ОСНОВНОГО ПИТАННЯ ГНОСЕОЛОГІЇ

2. СВІДОМІСТЬ І ПІЗНАННЯ

як метод і теорія пізнання, причому це стосується всіх законів і категорій марксистської філософії, які мають об'єктивний зміст і постають методом і теорією пізнання явищ дійсності.

Помилково ділити марксистську філософію на окремі науки (онтологію, гносеологію) або самостійні частини, що мають свої закони. Закони і категорії одні й ті самі для всієї філософії і її складових.

Однак для вивчення і наукової розробки філософії ми можемо і мусимо виокремити проблеми, аспекти. Не можна вивчати і розробляти відразу все. Відомо, що той чи інший закон чи категорія філософії має об'єктивний зміст, відображає закони руху самої об'єктивної дійсності, але в даному разі доцільно зупинитися і піддати аналізу їх логічний і гносеологічний зміст, показати їх функціонування в процесі руху пізнання, виходячи з їх об'єктивного змісту. Адже всяке вивчення і дослідження пов'язане з абстракцією і вичленуванням тієї сторони, яка нас цікавить. Не можна забувати про ціле, але і останнє годі зрозуміти, якщо докладно не дослідити його з найрізноманітніших сторін та аспектів.

Виходячи з цього, можна виділити в марксистській філософії ряд проблем, які за традицією зуться гносеологічними. Не можна сказати, що категорії, які при цьому розглядатимуться, не мають об'єктивної реальності, не відображають нічого в об'єктивній реальності, — таких у марксистській філософії немає, але вони в даному разі аналізуються тільки як категорії пізнання. Саме пізнання береться за об'єкт дослідження і розглядається з боку, характерного для нього як форми людської суб'єктивної діяльності. [...]

Завданням філософії є вивчення походження і розвитку пізнання, перехід від незнання до знання.

Але цим не вичерпують завдання філософії як теорії пізнання; вся марксистська філософія як світогляд, метод і теорія пізнання, однак ця проблематика за традицією вважається гносеологічною і в ній сам процес пізнання як суб'єктивної діяльності людини стає об'єктом спеціального розгляду; вона дуже важлива для з'ясування особливостей марксистської філософії як методу і теорії пізнання.

Перетворення її в якусь самостійну науку чи галузь філософського знання, яке існує десь поза матеріалістичною діалектикою, помилкове, але спеціальне дослідження її як проблеми, аспекту нашого світогляду необхідне; воно набуває особливо великого значення за умов бурхливого розвитку сучасного наукового пізнання. [...]

Свідомість... є вираженням ставлення... людини до свого буття і природи, знання їх. [...] Але щоб до чогось стати, потрібно це щось у свідомості мати, тобто володіти якимось знанням суспільного буття і природи. Іншаке кажучи, людське знання мусить мати об'єктивний зміст.

Явища об'єктивної реальності первісно у свідомості не складені. Сама свідомість є історичним продуктом, вона виникає внаслідок розвитку матерії і є властивістю не всіх видів матерії, а тільки строго визначеної організації матерії — мозку людини. І кожна окремо взята людина здобуває знання по-новому (в процесі навчання чи власного дослідження). Звідси й постає необхідність у процесі набуття і розвитку знання. Цей процес має назву пізнання.

Рівень свідомості визначається досягнутим знанням і його розумінням, усвідомленням. Тому розвиток свідомості передбачає безперервний процес пізнання, збагачення свідомості новим знанням. Без пізнання не може бути свідомості. [...]

СУБ'ЄКТ ТА ОБ'ЄКТ

1. СУСПІЛЬСТВО ЯК СУБ'ЄКТ ПІЗНАННЯ

При першому погляді на процес пізнання в ньому можна виявити три елементи: суб'єкт, об'єкт і саме пізнання. [...]

Марксизм, як і всякий матеріалізм, виходить з того, що суб'єктом пізнання і практичної дії є людина. Але людину марксизм розуміє по-іншому, ніж ідеалізм і споглядальний матеріалізм. [...]

Головне в людині не те, що вона мислить і пізнає, хоча і це суттєво для неї. Саме мислення є похідним, вторинним, як зазначав ще Фейєрбах, воно предикат, властивість, але не суб'єкт. Ця властивість випливає із природи людини. Фейєрбах намагався це показати, пов'язуючи мислення з тілесною природою людини, з її плоттю і кров'ю. Однак мислення неможливо зрозуміти, якщо сутність людини бачити в її естві. [...]

Людина — це усупільнене людство, людське суспільство з певними знаряддями і засобами виробництва, економічним ладом і формами надбудови. Поза суспільством немає і не може бути людини. Індивід, який має всі антро-

пологічні ознаки сучасної людини, повністю відірваний від людського суспільства, по суті не є людиною. Таким чином, історично дійсним суб'єктом є людина, але не як окремо взятий індивід, а як суспільство. [...]

Звичайно, коли мова йде про суспільство як суб'єкт, то не можна його розуміти абстрактно. Воно завжди постає у вигляді певної суспільно-економічної формації, яка досягла того чи іншого рівня зрілості. Суспільство не може існувати без окремих людей, які мислять і виробляють, володіють індивідуальними особливостями. Взаємостосунки між суспільством та індивідуумом такі, як між загальним і окремим взагалі. [...]

Щодо суб'єкта пізнання це виглядає так: суспільство як суб'єкт існує лише в діяльності окремих людей, які входять у певні стосунки і володіють певними знаряддями і засобами виробництва; окремі індивідууми тільки тоді люди, коли є усупільненим людством, організовані в суспільство зі своєю економічною структурою і т. ін. [...]

У гносеології суб'єкт береться в безособовій формі. Її не цікавить, хто висунув дану теоретичну побудову та які особливості цієї особи. Для гносеології важливий зміст знання в його стосунку до об'єктивної реальності, процес і тенденції його розвитку. Що ж стосується того, хто висунув теоретичне положення, то для гносеології достатнім є твердження: наука такого ось історичного періоду.

Психологія, на відміну від гносеології, під суб'єктом розуміє конкретну історичну особу, акцентуючи свою увагу на впливі цієї особи, її досвіду, здібностей і т. ін. на процес пізнання і його перебіг. Тут і пролягає межа між гносеологічним і психологічним підходами до вивчення пізнання.

2. ПОНЯТТЯ ОБ'ЄКТА У СПОГЛЯДАЛЬНОМУ ТА ДИАЛЕКТИЧНОМУ МАТЕРІАЛІЗМІ

Суспільний характер має не тільки суб'єкт, але й об'єкт пізнання. Іdealізм ставив об'єкт у залежність від свідомості окремого суб'єкта або світового духу. Матеріалізм, який передував К. Марксу, визнавав існування об'єкта незалежно від якоїсь свідомості, але розглядав його як прирідне тіло, яке існує для споглядання. [...]

Марксизм, визнаючи існування предметів зовнішнього світу незалежно від свідомості, розглядає їх як об'єкт не споглядання і абстрактно-теоретичної діяльності, а чуттєво-матеріальної, революційно-практичної діяльності суб'єкта, людського суспільства. Людину цікавить не камінь як такий, а камінь як об'єкт для використання його як знаряддя праці і матеріал для будівництва. [...]

Людина живе в тій чи іншій мірі в олюдненому світі серед предметів і речей, створених нею в процесі практики. На явища і процеси природи вона дивиться тільки як на об'єкти своєї практичної діяльності і в цьому розумінні суб'єктивно. Людина прагне до того, щоб явища і процеси природи набули необхідних їй форм існування, задовольнили її потреби, служили їй. [...]

Об'єкт — це не просто будь-який предмет природи, а предмет, включений до сфери діяльності людини. Він сам по собі як об'єктивна реальність існує незалежно від свідомості людини, а стає об'єктом, лише ввійшовши у взаємодію із суб'єктом [...] і тільки в цьому розумінні без суб'єкта немає об'єкта, а без об'єкта не може бути й суб'єкта, оскільки останній мислиться тільки як активне начало, що діє на предмети природи, тобто об'єкти. Таким чином, слід розрізняти поняття «об'єктивна реальність» та «об'єкт». Перше охоплює все, що існує, незалежно від нашої свідомості, об'єктивна реальність як свою протилежність має свідомість; друге бере тільки те з об'єктивної реальності, що на даному етапі розвитку суспільства стало предметом теоретичної і практичної діяльності людини, його протилежністю є не свідомість, а суб'єкт, який перетворює явища і речі об'єктивної реальності в об'єкт своєї діяльності.

3. ПРАКТИЧНА ВЗАЄМОДІЯ СУБ'ЄКТА ТА ОБ'ЄКТА — МАТЕРІАЛЬНА ОСНОВА ПРОЦЕСУ ПІЗНАННЯ

[...] Пізнання дійсності існує не десь поза матеріальною взаємодією, а як сторона практичної взаємодії суб'єкта та об'єкта, момент трудової діяльності людини. В цьому і полягає монізм марксистського філософського матеріалізму. Поза трудовою, виробничою діяльністю людини неможливо зрозуміти ні необхідність виникнення і розвитку пізнання, ні його сутність, ні відношення до об'єктивного світу. [...]

Породжене взаємодією суб'єкта та об'єкта в процесі суспільної практики, пізнання з самого початку свого виникнення має суспільний характер. Це перш за все впливає з природи суб'єкта, яким є саме суспільство. [...]

Але може виникнути таке уявлення: суб'єкт має суспільний характер, а об'єкт — природний. Оскільки пізнання виникає внаслідок взаємодії суб'єкта та об'єкта, то воно не тільки суспільне, але і природне.

Звичайно, без природи немає ніякого пізнання, як, зрештою, поза природою взагалі нічого немає. Більш того, людина — також продукт розвитку природи і пов'язана з

нею. Але навіть об'єкт у процесі пізнання набуває суспільного змісту. [...]

Пізнання — суспільне не в тому розумінні, що природа не займає ніякого місця в ньому. Без природи неможливі ні праця, ні пізнання. Але сама природа не породжує пізнання і немає потреби в ньому, і вона сама включається в суспільне виробництво як об'єкт дії і пізнання. [...]

Зрозуміти сутність пізнання можна тільки з'ясувавши його місце у функціонуванні суспільства, в процесі перетворення природи людиною. Пізнання — це духовне виробництво, продуктом якого, на відміну від матеріального, є не речі, а ідеї. Причому духовне виробництво (ідей, явлень, свідомості) [було] з самого початку і не відокремлювалося від матеріального, а безпосередньо включалося в його тканину.

ПІЗНАННЯ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ

2. ВІДОБРАЖЕННЯ — НАЙВАЖЛИВІШЕ ПОНЯТТЯ МАРКСИСТСЬКОЇ ГНОСЕОЛОГІЇ

[...] Пізнання є моментом матеріальної взаємодії суб'єкта та об'єкта. Тому воно одночасно є і об'єктивним, і суб'єктивним. Пізнання тотожне об'єкту, бо у своєму змісті має збігатися з ним. Але воно одночасно і не тотожне йому, оскільки належить суб'єкту. Пізнання суб'єктивне, бо поза людиною і людством немає пізнання, а є тільки речі; але воно водночас і не суб'єктивне, оскільки спрямоване на об'єктивний світ, яким суб'єкт прагне оволодіти теоретично і практично.

Ця складна діалектична природа пізнання знаходить свій вияв в понятті відображення. [...]

Як можна визначити відображення, якщо мати на увазі найрізлішу його форму — пізнання? Відображення — це здатність свідомості людини відтворювати в певній формі і до певної міри повноти і точності об'єкт, який існує поза ним. [...]

Читач міг би кинути нам закид у суперечливості, оскільки на початку, коли мова йшла про пізнання як відображення, ми зазначили, що пізнання копіює, відображає об'єкт, а розкриваючи творчу функцію пізнання, говоримо про те, що пізнання не є простою копією предмета, який існує, що воно відображає предмет не тільки таким, яким він існує, але й таким, яким він може бути завдяки практичній діяльності. Однак така суперечність видима. Ми порівнюємо пізнання з копією, коли підкреслюємо момент збігу думки з об'єктом, відкидаючи всі можливі

ідеалістичні концепції ієрогліфізму та символізму. Пізнавальний образ — не знак, не символ, не ієрогліф, які мають умовний характер, а відображення, копія, знімок з об'єкта. Поняття відображення виражає зв'язок пізнання з об'єктивною реальністю, з якою воно бере свій зміст. Але коли мова йде про творчо активний характер пізнання щодо об'єкта, тут уже не можна порівнювати його з копією, оскільки під останньою розуміється мертво, нерухоме, буквальне відображення предмета. Художник, який копіює картину великого майстра, прагне до того, щоб копія ні в чому не поступалася оригіналу. Нотаріус не завірить копії з документа, якщо зміст його хоча б у чомусь відступав від оригіналу. Пізнавальний образ також є копією, але він відображає творчо, виходячи з потреб суб'єкта, синтезує те, що взяте з об'єктивної реальності. І щодо цього пізнання не подібне до копії.

3. МАТЕРІАЛЬНЕ ТА ІДЕАЛЬНЕ

Пізнання є результатом взаємодії суб'єкта та об'єкта. Відношення пізнання до об'єкта розкривається через поняття відображення: пізнання відображає речі, властивості і закономірності об'єктивної реальності. Пізнанням як відображенням не вичерпується все відношення пізнання до об'єкта. Воно характеризує його тільки з одного боку: має пізнання об'єктивний зміст чи не має. Матеріалістична гносеологія відповідає на це питання ствердно: пізнання об'єктивне в тому розумінні, що відтворює у певній формі властивості, закономірності об'єкта. Дальший аналіз відношення пізнання до об'єкта, виявлення особливостей відображення, властивого процесу пізнання, приводить до категорії ідеального та матеріального. [...]

Звичайно, категорії матеріального та ідеального дуже близькі до категорій «матерія» і «свідомість», «суб'єкт» та «об'єкт», «фізичне» та «психічне», але це різні пари категорій і мають свій специфічний зміст. Поняття матерії і свідомості, як зазначалося раніше, є вихідним у розв'язанні основного питання філософії; суб'єкт та об'єкт дають нам можливість зрозуміти процес пізнання і його місце в освоєнні людиною об'єктивної реальності, причому суб'єкт не зводиться до свідомості, а об'єкт до матерії (всієї об'єктивної реальності).

Матеріальне та ідеальне — це пара категорій, яка немовби об'єднує дві попередні (матерію і свідомість, суб'єкт та об'єкт), бо завдяки їй поглиблюється і розв'язання основного питання філософії, і розуміння пізнання як результату практичної взаємодії суб'єкта та об'єкта.

[...] Аналізуючи сутність пізнання, ми зустрічаємося з

питанням: будучи відображенням об'єкта, чи володіє саме пізнання, створений ним образ властивостями відображуваного об'єкта? Відповідаючи на нього, гносеологія з необхідністю вводить поняття ідеального. Пізнання є ідеальним, коли розглядає відношення результатів пізнання (пізнавального образу) до об'єкта, який відображується в ньому. Дерево і думка про дерево, соціальна революція і думка про революцію стосуються одне одного як матеріальне та ідеальне. Думка про якесь дерево відображає дерево, є копією, знімком, відтворенням його, але сам пізнавальний образ не має тих об'єктивних властивостей, які притаманні відображеному в ньому предметі: думка про дерево не має коріння, листя, стовбура, воно не квітне, з нього неможливо, як із справжнього дерева, виготовити дрова і розтопити піч. Точно відображаючи властивості об'єкта, пізнавальний образ сам не володіє цими властивостями. В протинному разі навіщо потрібно було б справді виробляти продукти харчування, будувати житло, досить було б тільки подумати про них. Пізнання, за виразом К. Маркса, є не матеріальним, а духовним виробництвом, створенням не самих речей з їхніми властивостями, а ідей, понять, уявлень, які відображають речі. Ще ніколи ніхто не був ситим і взутим ідеями, якими б гарними, глибокими і точними вони не були. Об'єктивний ідеалізм і вульгарний матеріалізм ототожнюють матеріальне з ідеальним, ідеалізм перетворює матеріальне в ідеальне (речі в думки), а вульгарний матеріалізм — ідеальне в матеріальне (думки в речі). Діалектичний матеріалізм вважає, що пізнання та об'єкт протилежні, так само як ідеальне і матеріальне, і в межах гносеології ця протилежність є абсолютною, пізнання саме по собі ніколи не зможе володіти властивостями об'єкта, воно може бути тільки образом, відображенням його, що існує не в об'єкті, а в голові людини, яка пізнає.

Ідеальне — відображення дійсності у формах діяльності людини, її свідомості і волі; це не якась підвладна лише для досягнення розумом ідеальна річ, а здатність людини у своїй діяльності духовно, в думках, цілях, волі, потребах відтворювати речі, оперувати образами. Як писав К. Маркс, «ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній»³.

Підходячи суто абстрактно, неможливо зрозуміти, існує чи не існує ідеальне. Якщо існує, то має бути якоюсь чуттєво-предметною річчю. Але чуттєво сприйнята річ — це матерія. Відомо, що, крім матерії і форм її руху, нічого не існує. Ідеального як такого, що окремо існує поза матерією, немає. Але все ж такі ідеальне існує як протилежне матеріальному, тільки не у формі окремих речей, а як мо-

мент практичної взаємодії суб'єкта та об'єкта, як форма діяльності суб'єкта. Окремо від цієї матеріальної взаємодії воно не існує, але його можна виокремити в думці як певну чисту форму. [...] Коли ставлять запитання — чи ідеальне пізнання, то відразу треба чітко уявляти, про що йде мова. Якщо думають знайти пізнання як певну матеріальну річ, яка існує окремо від взаємодії суб'єкта та об'єкта, то такі спроби — марна справа; але таким же безрезультатним є прагнення знайти пізнання як щось ідеальне, що існує відірвано від матеріальних процесів. Пізнання — ідеальне, а реально існує тільки в матеріальній взаємодії. [...]

6. ЗНАК І ЙОГО РОЛЬ У ПРОЦЕСІ ВІДБРАЖЕННЯ

Пізнавальна діяльність людини неможлива без знаків, які є матеріальними носіями інформації.

Проблема знака і його ролі в процесі пізнання і практичної дії перетворилася в одну з найактуальніших у сучасній гносеології. Виникла ціла галузь знання — наука про знаки (семіотика).

Для гносеології надзвичайно важливо встановити взаємовідношення між знаком, значенням і предметом.

Під знаком звичайно розуміють предмет, що чуттєво сприймається (звук, малюнок і т. ін.), який у процесі пізнання використовується для збереження, закріплення, перетворення і передачі інформації. Знак — це предмет, який є не об'єктом пізнання, а його засобом. Звичайно, можна вивчати і самі знаки, тобто зробити їх об'єктом пізнання, але тоді виникне потреба в інших знаках як засобу збереження і передачі інформації про знаки.

Інформація, яка закріплюється в знакові, становить його значення. Знак і значення невід'ємні: немає знака без значення, але й не може існувати значення, яке не закріплене жодним знаком.

Крім предмета, що чуттєво сприймається і постає як знак, пізнання пропонує ще один предмет — об'єкт, що відображається, який означається знаком, наприклад: слово «кінь» і сам кінь. Слово — знак, яким означаються предмети дійсності, що мають свої особливості. [...]

Зв'язок значення і знака не можна визначити тільки в термінах «довільність», «умовність», хоча відношення значення до предмета; знак не відображає значення, а є чуттєво-матеріальною формою його існування⁴. Значення існує тільки у формі знаків, зливається з ними в одне органічне ціле. Чому даний знак пов'язаний з цим значенням? Цього, звичайно, неможливо вивести ні з природи

знака, ані з природи значення, і тільки тому їхній зв'язок умовний. Але і знаки, і значення виробляються в процесі суспільної практики людини, і в кожному конкретному випадку можна знайти причини, які привели до того, що певне значення виявляється пов'язаним з цим, а не іншим знаком. Виникнувши через певні, конкретні причини в суспільстві, зв'язок між знаком і значенням стає сталим, міцним, значення в процесі спілкування людей між собою зливається з певним знаком, який є заміником і представником значення. В процесі пізнання людина може оперувати знаками, не звертаючись до певного часу до їх значення, переходячи від знака до знака.

В процесі функціонування вищої нервової діяльності, яка є матеріальним субстратом пізнання, знаки стають сигналами — матеріальними явищами, що несуть інформацію і впливають на нервову систему людини. Систему знаків, що мають значення, називають мовою. Необхідною умовою, яка ставиться перед мовою, є наявність знаків. Без знаків немає мови, але й самі лиш знаки не утворюють її. Іноді під мовою розуміють тільки знаки, поза їх значенням. У цьому разі говорять про мову окремо, а про пізнання окремо, розуміючи під мовою знаки або імена, а під пізнанням їх значення. Насправді одні знаки чи імена, ізольовані від їх ідеального значення і зв'язку між ними, мови не складають. До мови знаки входять не самі по собі, а із своїми значеннями. Ці знаки і їх значення в мові утворюють відносно замкнену і самостійну систему, яка має свої закони, правила і форми зв'язку.

ІСТИНА, КРАСА, СВОБОДА

1. ІДЕЯ ЯК ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ ІДЕАЛ

Пізнання виникає і розвивається на практичній основі, практика є і його метою. Знання кінце потрібне людині для практичного оволодіння явищами природи, для створення речей, предметів, які задовольняють потреби людини. А це означає, що логічним завершенням розвитку знання є його практична реалізація, коли знання на основі чуттєво-матеріальної діяльності людини стає річчю.

Для своєї практичної реалізації знання необхідно досягти певного ступеня зрілості. Звичайно, кожне істинне знання може бути використаним у поведінці людини, тому воно корисне. Однак, коли мова йде про практичну реалізацію знання в розумінні створення на його основі таких речей, предметів, яких немає в природі, то тут потрібен високий ступінь теоретичного оволодіння об'єктом. [...]

Марксистська гносеологія розглядає процес пізнання в його русі від однієї об'єктивної реальності до другої; вона не тільки має показати, яким чином реальні предмети відображаються у вигляді наукових знань, але і те, як ці знання матеріалізуються завдяки практиці.

Якщо розглядати і цей останній бік у русі пізнання, то потрібна ще низка категорій, які відбивали б закономірність процесу перетворення знання в об'єктивну реальність. Насамперед такою категорією є ідея.

Поняття ідеї в історії філософії було висунуто давно. [...] Узагальнюючи результати попередньої філософії про ідеї, дані сучасного наукового пізнання і досвід практичної діяльності, марксистська гносеологія формулює ряд положень, які характеризують сутність та значення ідеї. Передусім ідея — вища форма теоретичного освоєння дійсності. [...]

Тож у чому полягає перевага ідеї? Теорія відноситься до об'єкта споглядально, дає об'єктивну істину, створює ідеальний об'єкт, але не містить у собі руху до його реалізації. Теоретичне знання стає ідеєю, коли накреслює шляхи практичного втілення ідеального об'єкта в реальній, мовою — план дії людини.

Особливість ідеї як форми знання полягає якраз у тому, що в ній злиті воедино два моменти: створений теорією ідеальний об'єкт і план, спрямований на його реалізацію. З цього погляду ідея є гносеологічним ідеалом. Знання, щоб утвердити себе в світі, має стати ідеєю. В ідеї об'єктивне піднімається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим, що він має внести в світ завдяки своїй практичній діяльності. З другого боку, в ідеї цілі і прагнення людини набувають об'єктивного характеру, вони не чужі об'єктивному світові, а з огляду на свою об'єктивну істинність через матеріальну діяльність самі стають об'єктивною реальністю. [...]

Для наукового пізнання ідеї потрібне знання не тільки про об'єкт, але і про суб'єкт, його цілі і прагнення, суспільні потреби і, врешті, знання про знання, тобто засоби і шляхи перетворення дійсності, втілення теоретичного знання в життя.

Ідея постає як гносеологічний ідеал з декількох поглядів: 1) у ній у концентрованому вигляді відбито досягнення наукового знання; 2) всередині себе вона містить прагнення до практичної реалізації, до свого матеріального втілення, утвердження себе; 3) вона містить знання про себе, про шляхи і засоби своєї об'єктивної, є планом дії суб'єкта. [...]

Своєрідність ідеї полягає також і в тому, що в ній по суті теоретичне знання розвивається до порогу самозаперечен-

ня, знання накреслює перехід в іншу сферу — практичну, внаслідок чого у світі виникають нові явища і речі. Ідея — це кінець знання і початок речі. Ідея реалізується не тільки в практичній, але і теоретичній діяльності людини. В побудові науки вона виконує функцію синтезування, об'єднує знання в певну єдину систему — теорію чи систему теорій. Ця функція ідеї впливає з її природи. В ідеї відбито пізнання фундаментальної закономірності, яке дає основу для об'єднання понять або навіть цілих теорій. В ідеї знання досягає найвищого ступеня об'єктивності, а це й створює умови для синтезу попереднього знання.

Але функція синтезування — це начебто минуле її, вона показує, що може дати нова ідея для раніше досягнутого знання. Ідея теоретично і практично реалізується в науковому методі. Тут вона є важелем досягнення нових результатів у пізнанні і практиці. [...]

2. ВІРА — СУБ'ЄКТИВНИЙ ЗАСІБ ОБ'ЄКТИВАЦІЇ ІДЕЇ

[...] Ідеї практично реалізуються людьми не тільки з допомогою матеріальних (знаряддя праці), але і з допомогою духовних засобів (волі, емоцій і т. ін.). У людини має дозріти рішучість діяти у відповідність з ідеєю; у формуванні ідеї рішучості певна роль належить впевненості, вірі в істинність ідеї, в необхідність діяти у відповідності з нею, в реальну можливість утілення ідеї в дійсність.

Знання і віра вважалися споконвічно протилежними, несумісними. І справді, якщо під вірою розуміти сліпу віру в ілюзорний, фантастичний світ, віру, з якою пов'язаний релігійний світогляд, то вони несумісні. Релігійна віра побудована на принципі: вірою, тому що потрібно вірити. Це добре висловив один з перших отців церкви Тертуліан: «Credo quod absurdum est» («Вірую, тому що абсурдно»). Така віра протилежна знанню з його вимогами доказовості висунутих положень. Наука несумісна із сліпою вірою в надприродне, ілюзорне і містичне. Однак віра і релігія — не одне й те саме. [...]

Потрібно чітко розрізняти сліпу віру, яка веде до релігії, і віру як переконання людини, основувану на знанні об'єктивної закономірності. Остання не тільки не суперечить істині науки, а впливає з неї.

Може постати питання: навіщо потрібна людині віра, якщо вона володіє істинним знанням, яке стало ідеєю?

Знання потрібне людині для практичної діяльності, вона має перерости у практичну дію. А щоб людина успішно діяла на основі знання, вона мусить бути переконана в правильності своєї практичної дії. Людина, котра береться

у практичну дію без переконання в істинності ідеї, яку вона збирається втілити в життя, — позбавлена волі, шлесирьованості, емоційної піднесеності, що конче потрібні для успішного її здійснення.

Віра виступає певною проміжною ланкою між знанням і практичною дією, вона не тільки і не просто знання, а знання, запліднене волею, почуттями і прагненнями людини, які перейшли в переконання. Внутрішня переконаність, упевненість в істинності знання і правильності практичної дії конче потрібні людині, але ця переконаність нічого спільного не має з релігією та її атрибутами. [...]

Марксистська гносеологія говорить про сумісність наукового знання не з будь-якою вірою, а тільки з тією, що стирається на дані науки, її доведення і веде людину до практичного здійснення наукових ідей. І тут знання і віра стосуються однієї й тієї ж сфери — явищ об'єктивної реальності. Знання творчо відображає їх, а переконаність, віра є необхідним засобом практичної дії, яка реалізує об'єктивно-істинні ідеї.

Таким чином, свідомо віра є вияв внутрішньої впевненості суб'єкта в істинності ідеї, правильності плану її практичної реалізації. В ній об'єктивно-істинне знання переходить у суб'єктивну переконаність, яка штовхає, спонукає, психологічно налаштовує людину на практичну дію, що перетворює віру в життя. У цьому гносеологічному зміст поняття ідеї і її необхідність для розвитку пізнавального процесу. [...]

1 Основы марксистской философии. — М., 1963, с. 10. Майже таке ж саме визначення дається в книзі І. Д. Панцхави: «философія — це світогляд, тобто система загальних понять та уявлень про світ, природу, суспільство, людину» (Панцхава І. Д. Диалектический материализм. — М., 1958, с. 8).

2 Можна продовжити набір таких визначень і водночас неважко пересвідчитися, що вони подібні одне до одного, як дві краплі води.

3 БСЭ, изд. 2-е, т. 27, с. 574.

4 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, с. 21.

5 Іноді відношення знака до значення визначається через термін «вираженість»: «між знаком і значенням існує відношення вираженості, а не означення» (Резников Л. О. Гносеологические вопросы семиотики, с. 47). Ми вважаємо, що знак це матеріальна форма існування ідеального — значення.

Історіософські засади національно-визвольного руху

Зміни, що відбуваються у європейському раціональному світогляді від XIX століття, йдуть опліч із радикальними суспільно-політичними подіями, важливими за своїми наслідками і в інтелектуальній сфері. Європейська історія отримує новий активний суб'єкт суспільно-політичного, а, отже, історичного процесу — націю. Французька революція 1848 року стає своєрідним рубіконом у повітній європейській історії, — як слушно зауважив Олександр Бочковський, — за яким відкрилась нова епоха: епоха національного ренесансу, що мас цільком усталене метафоричне найменування «весни народів».

«Вишкнення нації як політичного чинника на канві історії Європи, що донедавна перебував у тині абстрактної категорії «людства» загальною, сприяло як становленню політичних теорій та ідеологій, так і розквіту історіософського знання, оскільки активізація філософського осмислення історії завжди припадала на пореволюційні, посткризові періоди історії. «Історичні катастрофи і злами, — твердив М. Бердяєв, — які досягають особливої гостроти у відомі моменти всесвітньої історії, завжди тяжили до осмислення в царині філософії історії». Тож абсолютною вмотивованою є поява перших дослідницьких праць, що актуалізували національний феномен як новий предмет суспільно-історичних наукових студій, саме в галузі історіософії. Проблема нації та націоналізму, щойно поставши, заявила про свою надаважливу місію, у зв'язку із реально-прагматичним її наповненням. Народження (пробудження) націй, як дієвого суб'єкта історії, сповіщало про кінець панування умоглядних (й тим стабільних) історичних конструкцій і філософія історії порунула у віднайденні нових підстав узгодженості й виправдання строкатаї різнорідності *homo sapiens* у його індивідуальному і колективному виразах.

Характерним для перших авторів, що переймалися національним питанням, с їхня належність до народів (націй) поневоленого табору, які доводять своє право на окремішне існування даного народу за межами держави (імперії) з її релігійно, культурно, мовно відмінною титульною нацією. Відповідно її національна тематика, починаючи вже від «Промов до німецького народу» (1808) Й. Фіхте, набирає виразно політичного звучання і набуває національно-визвольного характеру. А самі національне відродження в XIX столітті розуміється як «еволуція у напрямку утворення незалежної

держави», оскільки переваги політичної консолідації стають ґрунтальними і в культурному розвитку того чи того народу. Фактично відбувається боротьба «історичних» (недержавних) народів за переведення їх до іншого — «вищого» статусу «історичних» (державних) народів.

Поділ народів на історичні та неісторичні (Гегель, Енгельс) с чи не найпершою класифікацією національних утворень. Рождення народів на ті, що мають історію, та ті, що її не мають, вже давно розкритиковане вивент. Проте, як слушно зазначає Б. Романенчук, мени уразливим є підхід, за яким неісторичною нацією вважастя не та, що «нібито не має ґносії історії», а та, що «не творить історії як держава», оскільки, як усталалося в історичній науці, «бездержавні народи не рахуються в історії». За потламуваченою в такій спосіб моделі нездатність народу «одержавитися» переводиться до стану первородного ґрха історії (отже, ґри поза-реальних трансцендентних і провіденційних сил, хай навіть цієї провіденціалізм має за Бога створу детермінованості історії), який одним бажанням народу не здолає, до суб'єктивно-вольової колективної слабкості, а отже, ця «ґрховність» має земний людський характер, і тими ж таки людьми може «спокутуватися». Така переорієнтація пояснює активістський патос усіх національно-визвольних теорій XIX століття, що засновувався на вірі в «свою правду» і вірі в свої сили.

XX століття, політична карта якого, після чергових історичних катаклізмів, набула вигляду позірної адекватності між національно зрілими народами та державами, що ці народи репрезентували, породило нову форму національно-визвольного руху: від держави до нації. Різиція поміж двома типами націоналізму XIX і XX сторіччя вбачалася єдином чиним у визначенні шляхів становлення нації, спосіб національної ідентифікації. У першому випадку ідеться про домінують етнічної ідентифікаційної моделі, у другому — про національну ідентифікацію за громадянським (політичним) принципом. Проте варто пам'ятати, що такий поділ с доволі умовним і не виключає співіснування обох типів образу. Також насоложується на двох небезпеках маргінальних виявів того чи того типу націоналізму: сепаратизм і культурний унітаризм.

Обидва способи спираються на певні об'єктивні та суб'єктивні параметри визначення нації. Плинний характер нації не дає можливості застосування чітких аналітичних процедур у дослідженні даного феномена. Тому навіть найдетальніша класифікація об'єктивних прикмет нації (спільність походження, мови, культури, традицій, території тощо) не здатна пояснити феномен творення нації. Доповнення ж цих прикмет психологічними, свідомими та вольовими аспектами також не дають науково вичерпної відповіді. Навпаки,

"КНИГИ БИТІЯ" ЯК ДОКУМЕНТ І ТВІР*

вони швидше містифікують предмет дослідження. На противагу цим спробам визначення нації, яка очевидно формується тут самою «політичною долею», Е. Гелнер пропонує вважати націю витвором націоналізму, тобто свідомим конструмом конкретної політичної волі. Відтак, можемо говорити і про наявну дихотомічність процесу націотворення за різними науковими підходами: **становлення нації «знизу» чи конструювання її «зверху».**

Очевидним, із сучасного погляду, видається факт взаємпливу цих процесів, коли на підставі націоналістичних концепцій (які модернізують культуру нації) конструюється нова національна спільність і в той же час на підставі природних мовно-культурних та інших прикмет згуртовується нація. Але, безумовно, за обох випадків прозора вимальовується роль «інтелігенції» чи іншої активної групи, що покладає на себе обов'язок поширення національної ідеї. «Творення національної історії, — з певністю твердить професор Бухарестського університету Богдан Стефанеску, — це процес водночас рефлексивний і активний, майже так само, як і творення індивідуальної долі. Націоналізм формує уявлення нації про її минуле та її плани на майбутнє, белетризуючи матеріал і матеріалізуючи белетристику».

Становлення нації «знизу» чи конструювання її «зверху» — це проблема визначення пріоритетної ролі мас чи еліт у сформуванні нації. Розробивши класифікацію європейських національних рухів XIX століття, чеський соціолог Мирослав Грох звертає увагу на те, що важливішим для структуривання національного суспільства є опанування ним третьої заключної фази. Саме на цій стадії відбувається зрощення інтересу національно свідомих еліт із масовою підтримкою.

Україна є прикладом країни, де одна її частина (Західна), синхронно стартувавши з іншими європейськими народами, успішно її фінішувала, пройшовши на кінець XIX століття всі стадії національного розвитку; друга (Східна) — спізнило стартув, і в підсумку навіть не досягає піку другої фази. Причин тому існує багато: як об'єктивного, так і суб'єктивного характеру. Всі вони будуть неодноразово аналізуватися нашими мислителями, різноманітний спектр думок яких і презентує автору даного розділу. Менше з тим, мусимо погодитися з Миколою Рячунком, який стверджує, що формування української модерної нації не завершилося і у XX столітті, оскільки «навіть по десяти роках незалежності український націоналізм залишається «віруванням меншини», а українська ідентичність — об'єктом гарячих дискусій і численних непорозумінь».

І. Тукаленко

Вільне віднині українське слово тільки тепер, через сімдесят років, може, врешті, цілком вільно говорити про своїх приснопам'ятних предків — тих, що

... вік попередили
І, чуючи, що вже світає,
Віконце миру відчинили, —

наних перших революціонерів-демократів, незабутніх кирило-мефодіївських братчиків. У найгірші часи російської реакції, коли під важкою лобовою «неудобою забиваємого тормоза»¹ Миколи I стогнали не тільки народи Росії, але гнула ся значна частина Європи, вони офіційній формулі "православия, самодержавия и народности", під якою крилася система жандармського панрусизму, протиставляли свободу віри, вільну конфедерацію народних республік і право кожної нації на незалежне порядкування своєю долею і культурою. Довгий час значна частина істориків нашої національно-громадської і політичної думки, не маючи змоги використати через цензурні або фактичні перешкоди всіх архівних матеріалів з діла Кирило-Мефодіївського братства, малювали Братство, яке стоваришення якихсь "борців за мрію", цінніми юнаків-ідеалістів, у роботі яких не було нічого ре-



Павло Зайцев

Зайцев Павло — громадсько-політичний діяч і літературознавець. Народився на Сумщині 1886 р. Активний діяч доби української державності (1917—1920); у 1921 р. у Варшаві, співробітник Українського наукового інституту і викладач Варшавського університету. З 1941 р. в Німеччині. Співпрацював з багатьма науковими і освітніми установами та видавництвами, проф. УВУ, д. чл. НТШ.

Відомий як літературознавець — переважно в ділянці шевченкознавства. Опублікував багато невідомих творів, листів і документів до біографії Шевченка; редактор повного видання творів Шевченка у Варшаві 1934—1939 рр. (вишло 13 т.). Помер 2/IX 1965, Мюнхен.

* Подається за виданням: Наше минуле. — 1918. — № 1.
Підготував І. Огородник.

волюційного. Пізніше дехто з самих братчиків, як, наприклад, і Костомаров, на все життя лишившись у пазурах жандармського "надзора", свідомотенденційно пускав версії в дусі такого ж *ослаблення* діяльності братства. Дехто, як-от особливо Куліш, який, до речі, дійсно найменше брав участі в роботі братчиків у часи, коли вона набрала яскравого революційного характеру, зводив усю програму Братства до виключно культурної роботи і відкидав самий факт існування його якої стакої, не кажучи вже — революційної, організації.

1905 рік дав змогу використати деякі джерела до історії Братства. Вже вони показали, як помилялися ті, хто йшов за Кулішем і наївно вірив навмисному затушовуванню справи Костомаровим. Але найголовніший документ — таємний "Закон Божий", твір, написаний якраз для пропаганди ідей Братства, основне джерело для з'ясування ідеології його — лишився неопублікованим. Прийшла реакція, і в 50-ті роковини смерті Шевченка (1911 року) були конфісковані №№ 5 і 6 "Русского богатства", які містили в собі першу про Кирило-Мефодіївське братство докладну монографію світлої пам'яті В. І. Семеновського, де він зробив спробу використати і "Книги Битія", вмістивши значну частину їх тексту. Тим часом побачили світ нові цікаві матеріали до історії і ідеології Братства: "Записки Білозерського" і знання братчиків на жандармському слідстві, опубліковані проф. М. С. Грушевським, але "Книги Битія" мусли лежати під спудом, з якого їх виїняли лише революція.

Тепер кожний українець-громадянин, перечитавши цей твір із зрозумілою побожністю і хвилюванням, схоче трохи докладніше знати літературну історію і оцінити ідейну вартість цього дорогоцінного для нас документа.

По змозі зробимо спробу задовольнити цей справедливий інтерес, без претензій на вичерпну характеристику "Книг" і повне освітлення цього цікавого питання, а виходячи лише з бажання дати читачеві потрібний, з огляду на вагу твору, коментар.

* * *

Перед арештом Костомарова до нього зайшов ганебної пам'яті Юзефович, який, попередивши довірливого історика про можливий трус, забрав у нього документи, які могли б його компрометувати, і серед них і "Книги Битія", ніби з метою їх "переховати". Опинилися же вони в руках кийського "начальства".

Коли робили трус у Гулака, то в нього так само знайшли цей документ, писаний рукою Костомарова. Гулак зробив

спробу кинутися його у відходку, але негребливі жандармські руки витягли його звідти. Пізніше, вже в Алексієвському ринеліні Петербурзької цитаделі, відібрано було в нього і написану ним, Гулаком, копію цього твору. У Білозерському під час арешту також знайшли список "Книг Битія", написаний Навроцьким.

Зміст цього твору, цілком природно, найбільше стурбував генералів Орлова і Дубельта. Коли Устав і "Правила" гонариста з далекоюжними ідеальними постулатами, на жандармський погляд, дишалися хоч і "злочинними" мріями, але все-таки — мріями, то "Книги Битія", з їх гострими виступами проти царської влади, з образами царського маєстату, набирали вже глибшого і серйознішого значення, як написані "совершенно популярным языком для распространения между народом", про що свідчив донощик студент Петров, який послався навіть на скарги деяких братчиків (Навроцького) на брак коштів задля цієї мети.

— Что же за такая штука?

— Эшафот!... — з такими словами на допиті звернувся до Костомарова шеф жандармів ген. гр. Орлов, нагадавши икоротці зміст цього твору:

— Но я уверен, что не вы написали эту мерзость. Будете откровенны и дайте возможность спасти вас... От вас будет зависеть снятие со своей спины хотя [бы] половину той кары, которую вы заслужили.

В своєму доносі згаданий вже вище Петров назвав цей твір — "Закон Божий" (пор. § 77 "Книг").

Ще в Києві, скоро після арешту, Костомаров, даючи в писаній формі пояснення ген.-губернатору, визнав потрібним додати до них інформацію про цей документ і про своє до нього відношення:

"В бытность мою на Волыни, — писал він, — достал я на польском языке написанное какому-то из польских малороссийского, приписываемое какому-то из польских эмигрантов из Украины, — которое я, когда перевел, а впоследствии заметив, читая "Pielgrzymk y"² Мицкевича, что оно ни что иное, как сколок, из любопытства переписал его в другой раз с намерением добиться, польская ли Мицкевичева выходка появилась прежде малороссийской, или последняя. Это сочинение одно из тех, которые и в стихах, и в прозе распускали³ поляки для возмущения украинцев во время мятежа"...

До цього він додав, що "мав необережність" давати його Гулакові, в чому і визнавав себе винним.

15 квітня, вже в Петербурзі, його запитали, для чого він переклав цей рукопис з польської мови, кому давав його копіювати, і хто ще має його примірники? На це Костомаров відповів, що він, власне, не перекладав його з поль-

ської, бо цей твір написаний "по-малоросійськи и только часть его была по-польски", і що з польського він переклав лише те, що писано було по-польськи. Далі він говорив, що, на його думку, цей рукопис складений поляками, а що він зберігав його в себе як історичний документ польського повстання і як одну "из грез славянофильства", що сам він нібито "мав на меті ідею слов'янського об'єднання в одну федеративну монархію" з приєднанням до Росії всіх слов'янських народів на тій же підставі, на якій приєднано Польщу. Він розповів, що в нього збереглася *тільки частина цього твору*, перед яким була передмова на польській мові і "нечто вроде правил славянской республиканской федерации", що назву "Закон Божий" він уперше чув; про твір же такий на мові українській давно вже чув і хотів його роздобути; авторство його приписувано якомусь, якщо не зраджує його пам'ять, де-Бельменю⁴.

Гулак — розповідав Костомарову — побачивши, як він порівнює цей твір з «Pielgrzymk»-ою Мицкевича, попрохав його на один день, та й завів його до Петербурга. В спискові, що був у Костомарова, цей рукопис мав заголовок "Подністриянка" і починався віршем "Дитина люба" (перед передмовою, про яку вище згадано). Гулак ніби казав Костомарову, що такий твір йому вже відомий.

17 квітня жандарми заперечили Костомарову щодо його знання про переходування тільки частини твору; в паперках його знайдено було не уривок "Закону Божого", а "список на цільних листах".

Знайдені в Гулака списки і цей, про який говорили жандарми (очевидно, поданий Юзефовичем), доводили, що Костомаровим особисто переписано було не менш, як три примірники. Його обвинувачували в розповсюдженні рукопису, а розглянувши останній докладніше, дійшли висновку, що це зовсім не переклад, а "оригинальное сочинение, приноровленное к России и Малороссии". Далі він розповів, що первопис-оригінал твору, відомого йому під назвою "Подністриянка", а іншим — під назвою "Закон Божий", писаний по-українськи, що він не знає, де первопис, з якого він переписував, не знає і автора як цього, так і багатьох інших мандрівних творів на українській мові. Врешті, змучений, він зовсім почав плутатися в своїх знаннях, казав у своїх вчинках і написав між іншим таке: "...«Закон Божий» я списал еще давно, сколько могу припомнить, от Хмельницкого, который служил в кавказском корпусе, случайно квартировал со мною недолго в Харькове и потом уехал, кажется, в Петербург. Несколько лет эта рукопись валялась у меня без употребления, пока несчастный случай не привел меня читать Мицкевича, и я вспомнил о ней, открыл и смотрел на нее, как на истори-

ческий памятник близких к нашему времени заблуждений"... Далі він казав, що, як йому здається, цей рукопис є твором поляка, "ибо тексты: *всяка власть* (§ 38), *истина, быть слугою* (§ 22 і 38) толкуются и упоминаются так же точно у Мицкевича, Лелевеля и в «Записках» Даниловича"... До цього він додавав, що поляки з України, як, напр., Чайковский, Залеский і інші, так кричали про «возстановления» і славу України, що гудили своїх компатріотів.

Усіх подробиць справи Костомарова, його зізнань, їх характеру і змісту взагалі розглядати тут ми не збираємось. Треба лише вказати, що в автобіографічних споминах своїх Костомаров дав про це деякі відомості, яких нема в офіційних паперах: "Мені дошкуляло, — пише він, — на допитах, яким це чином я говорю, що не знаю, чий рукопис, коли помарки зроблені моєю рукою. Нарешті, мені надокучили постійні повторення одного й того ж, і я об'явив себе складачем рукопису". Він згадує, як Дубельт навів його найпакуднішими словами і погрожував навіть ужити жорстоких заходів, щоб приневолити його "говорити щиро".

В "докладі", зробленому цареві Миколою I, були зазначені імена Костомарова і Білозерського, що "Закон Божий", як і статут Братства і пояснення до нього, *не служили правилами* для братчиків. Автор "докладу" прийшов до висновку, що "Закон Божий" — ніщо інше, як переробка книги Мицкевича з тією тільки різницею, що в останній усе пристосовано до Польщі, а в "Законі" — до України.

Гулак узяв на себе авторство "Закону Божого", з приводу чого гр. Орлов у "докладі" зауважив: "Показание Гулака... ложно: ибо рукопись эта существовала еще в 1833 году, т. е. в то время, когда Гулак был еще в детском возрасте".

Такі головні фактичні дані, з'ясовані жандармським слідством щодо історії цього надзвичайного документа.

* * *

Хто ж був автором "Книг Битія", або "Закону Божого", як звали його жандарми?

Перше ніж дати ту чи іншу відповідь на це питання, гіснуємо стосунок цього твору до "Книг народу польського" Ад. Мицкевича, що вийшли першим виданням у Парижі в р. 1832-м.

Обидва ці твори, як це з'ясував у своїй розвідці ще В. І. Семевський, "виплоде совпадают" лише в небагатьох місцях. Початок (§§ 1—7) "Закону" (будемо його так умовно називати), безумовно, нав'язний початком твору Мицкевича, але висловлені в ньому думки ширше розвинуті і на-

писаний він з більшою силою й експресією. Тоді як Міцкевич від моменту встановлення нерівності суспільних класів, не з'ясувавши як слід, як це сталося, переходить прямо до часів Римської імперії, в "Законі" (§§ 7—17) докладно оповідається про долю євреїв і греків і історію їх поневолення. Розповівши трохи коротше, ніж у Міцкевича, про римлян, автор "Закону" зате довше і докладніше спинається на першість історії християнства і обернення його в офіційну релігію хитроумними кесарями, тоді як Міцкевич досить невдало каже, що про розповсюдженні християнства "царі різних народів почли себе братами і вкупі йшли під єдиним символом хресним": свобода, за Міцкевичем, ширилась від королів через шляхетство, від шляхетства переходила до міщан, і перейшла б і на народ, та тут її королі "ізвратили". У автора "Закону", від самого початку, царі і панство — винуватці світового лиха.

Цікаві спростування тенденційно-офіційного тлумачення текстів про "владу від Бога" і про "кесарево кесареві" цілком оригінальні в нашому творі, і в Міцкевича їх нема. Коротший у нашого автора огляд середньовічної й нової історії і відрізняється від Міцкевича засудженням Візантії й панства, чого також нема у польського поета.

Симпатії до лютеранства, так яскраво виявлені в "Законі", — цілком оригінальний уступ. Уступи про "ідолів" і про колоніальні війни, — винаходи й витівки королів, аналогічні подібним місцям з Міцкевича.

В Міцкевича нема осудження французької революції. Нема, звичайно, й піднесення ролі й значення діяльності св. Кирила й Мефодія, нема й історії поневолення слов'янських народів, побутові й моральні прикмети котрих так високо ідеалізовані автором "Закону". В той час як Міцкевич ідеалізує народ польський і польський державний устрій, спинаючись на тих кривдах, яких він дійсно зазнав у своїй нещасливій історії, в нашого автора ми читаємо захоплюючі сторінки про трагічну боротьбу *України* за свою волю, про альтруїзм її синів, про політичні ошуканства, що зазнала вона від Москви і Польщі, яка "не хотіла одріктися свого панства". Різниця ця цілком природна. Схоляться обидва автори лише в спільній зневажливості до Катерини II; вплинуло на нашого автора також і перебільшення демократичного значення польської конституції з травня 1791 р., позичене в Міцкевича.

Літературна форма кінця "Закону" (§§ 95—104) дуже подібна до Міцкевича:

"І був на тортури преданий народ польський і покладено його в домовину. І воскликнули королі: свобода вбита нами й продана погребенню.

Але безглуздо воскликнули, бо довершаючи останній

члочин, переповнили вони міру нечестя свого, і кінчилася могутність їх в той час, як вони найбільше ликували.

Не вмєр бо народ польський; тіло його лежить во гробі, душа ж його покинула землю, вона від життя загального пішла в край, де чекають викуплення, вона ввійшла в життя життя народів, що несуть яму неволі в своїм краї і поца своїм краєм: вона пішла, щоби багачити їх страждання.

І на третій день вернеться душа в тіло своє, і повстане Народ з мертвих, і всі народи Європи виведе з неволі.

І ось уже два дні протекли: один день кінчився з першим узяттям Варшави, і другий день кінчився з другим узяттям Варшави; третій день почався, але він не кінчиться.

І як по воскресенні Христовім припинились на землі офіри криваві, так припиняється війни во всьому Християнстві по воскресенні народа Польського".

Пророцтва ці в Міцкевича — в більш містичній формі. Із зроблених порівнянь видно, що автор "Закону" був під великим впливом Міцкевича, що він узяв від нього літературну форму і схему розвинення думок, притосував їй до своєї ідеології визвольного панславізму і цілком оригінально висвітлює багато історичних моментів, у розумінні яких він з Міцкевичем розходиться, як то тільки окремі місця "Закону" суть або перифразою, або незначною переробкою "Книги народу польського". Все ж, що торкається історії України, — цілком належить йому і прямо суперечить розумінню деяких історичних фактів у Міцкевича.

Семевський без обмовок признав автором "Закону" — Костомарова. Але коли ми пригадаємо: 1) численні, хоча й плутані, зізнання Костомарова про існування якогось періоду-оригіналу польського походження, причому частина його (в одному зізнанні—навіть більша) була написана по-українськи; 2) конкретні вказівки на назву цього твору, на її початок ("Полністринка", вірш: "Дитина люба"); 3) його вказівку на те, що Гулаковий цейвір відомий був ще раніше; 4) заяву гр. Орлова, що такий рукопис існував ще в р. 1833-м — то, не дивлячись на те, що всі зізнання Костомарова, в яких він зривався свого авторства, можна зрозуміти як результат впливу і натиску жандармів, чким хотілося з'якшити деякі неприємні для них моменти, що викриті були слідством, ми все-таки повинні поставитися з обережністю до визнання Костомарова *безпосереднім* автором цього твору.

Д-р Шурат, який присвятив багато праці на студії над польськими революційними організаціями 1830-х — 1840-х років, спинившись на двох перших із наведених мною чотирьох моментів, висловив із приводу цього такі думки:

"Відомо ж, що з кругів, захоплених польською револю-

ційного пропагандою на українських землях по 1831 р., виходили агітаційні писання, зладжені по-українськи не лиш у цілості, як "Listy ruskie", приписані Франком бездоказно К. Ценглевичеві, але й так, як Ценглевичева "Instrukcyja dla pauczycieli ludu ruskiego" — в річевій частині по-українськи, а в інформаційній по-польськи. Як "Instrukcyja", так, видно, і "Книга Битія українського народу", були призначені для вжитку польських емісарів і агітаторів. У "Книзі Битія" також тільки інформаційна частина була зладжена по-польськи — вступ із чимсь на взір правил слов'янської республіканської федерації, що, може, й послужив Костомарову за взірєць при уложенні знаного Уставу братства.

Не менш важливе й друге показання Костомарова. Він твердив на слідстві, що рукопис, названий у нього "Книгою Битія українського народу", а в когось іншого "Законом Божим", первісне звався "Подністриякою". Це впроваджує мене на слід галицького походження переробки Міцкевичевого писання. Тільки для галицьких українців призначена переробка могла дістати назву "Подністриянка", що на Україні мусіла бути заступлена іншою, чи то взятою зі змісту ("Закон Божий"), чи з заголовку Міцкевичевого писання ("Книга Битія українського народу"). Розуміється, що і зміст "Подністриянки" на російській Україні мусів улягти відповідним змінам. Хто їх поробив, поляк чи українець, це менш важливо; в кожному разі не ворог Польщі, яка мала постати в Слов'янщині на нових демократичних засадах, як республіка у зв'язку з іншими слов'янськими республіками. Міг то бути і якийсь член Кирило-Мефодіївського братства, доступного не лиш для українців, але й для інших слов'ян, отже й для поляків. Не протилежно би ідеям Братства те полонієфільство, що знайшло свій євангельський вираз у "Книзі Битія українського народу", особливо в тих словах її: "Але не згине Польща, бо її пробудить Україна, яка не пам'ятає зла і любить сестру свою так, як коли б нічого не було поміж ними". Відки б і не вийшла "Книга Битія українського народу", ширення її членами Кирило-Мефодіївського братства є помітним фактом. Свідчить про сягання в українську сферу впливів тої польської організації, якої творцем був Міцкевич і яка вже і при виборі назви для української організації була взірєм. Маю на мислі Товариство З'єдинених Братів з його допоміжним органом Братством ім. св. Станіслава".

"Найвизначніші члени Кирило-Методіївського братства знаходилися близько огнищ польської революційної пропаганди на Україні чи поза нею. Коли в них була свідомість українських революційних ідей з чивим масонства, Біблійного товариства, Товариства об'єднаних слов'ян і декабристів, а що була, то певне, ті ідеї під впливом поль-

ської революційної пропаганди могли тільки зміцнитися і усталитися, причім і московське слов'янофільство дещо шпаложило. Тому, хоч і як не нагадували б нам ідеї Кирило-Мефодіївського братства подібні помисли, зроджені раніше в межах Російського царства, зв'язку їх з польською революційною пропагандою не можна недооцінювати. Відсвіжуючи давнє, вона приносила також багато нового з тої сімої Західної Європи, відки нові соціальні, політичні й релігійні думки пливли в Росію від кінця XVIII ст. Цар Микола I не помилився, коли по ув'язненні членів Кирило-Мефодіївського братства на донесенні про появу революційної прокламації в Києві написав: "Явня робота тої ж пропаганди з Парижа".

Приєднуючись до основних думок п. Шурата, ми вважасмо, що доля авторської участі Костомарова у створенні "Книг" була дуже й дуже значною. Занадто багато в них "костомаровського": і згадка про Новгородську Річ Посполиту, і піднесення альтеруїстичної ролі козацтва, і ставлення до французької революції, і конкретні історичні приклади, яких жито в "Книгах", — все це для кожного, хто знає ґрунтовно ідейну спадщину нашого історика, є доказом його певної роботи".

* *

*

Зміст "Книг Битія" відзначається трьома найголовнішими ідеологічними моментами: 1) глибоким євангельським демократизмом; 2) панславистичною тенденцією і 3) піднесенням ідеї національної, забарвленої т. зв. месіанізмом, у данім разі месіанізмом українським.

Релігійний рух, що почався в Європі як реакція проти раціоналізму, був дуже потужним, а джерела, з яких живилися представники його ідеології, не були однакові. Виходячи з неоднакових засад, вони проте сходилися всі в одному — в глибокій вірі в необхідність відживити первісний християнізм — відновити життя, засноване на євангельських засадах, відновити царство Боже на землі. Різниця була в тому, що одним здавалося за більш необхідне й потрібне йти шляхом індивідуального поліпшення й піднесення моральності, другі хотіли йти шляхом боротьби проти самого устрою монархічних держав, в основі своєї організації — антиєвангельських, антихристиянських.

Під впливом як цього релігійного руху, так і нових філософських доктрин взагалі зростала ідея революції народів, яких протиставлювано було правительством. "Молода Європа" мала бути тією могутньою організацією, до якої б належали "Молода Італія", "Молода Франція", "Німеччина" і

т.д. Близькою до України була організація "Молодої Польщі", яка по більш як двохлітнім існуванню розпалася, але деякі її члени, об'єднавшись у Демократичним товаристві, виступили з революційною програмою в своїм "Маніфесті", обгрунтовуючи її на "Законі Божому", потоптаному владиками "мира сего".

"Бог дав землю для всіх людей", — писали вони... "Нероба, хоч би йому всі люде кланялися, хоч би в пишних палахах жив, хоч би купався в розкошах, ніколи не сподобається Богу". "Бог хотів, щоб усі люде були рівні поміж собою". Розвиваючи свої думки й далі, польські революційні товариства, які то зростали, то зникали, то модифікувалися в нових стоваришеннях, веде в своїх органах енергійно революційно-евангеліську пропаганду. Вони закликали до уладження суспільності "на засаді любові і братерської рівності", і в разі такого уладження, гадали вони, "не буде треба ні тортуру, ні катів. Бо Бог сотворив чоловіка добрим, чулим, товариським, тільки тиранія і несправедливість роблять його злим, похитним до помсти і жорстоким".

Ідеї морального оновлення людства жили ще з 1820-х років на Україні в масонських організаціях і серед членів Біблійного товариства, діяльність яких теж була добре відома членам Кирило-Мефодіївського братства. А для релігійно настроєних майбутніх членів його, як-от для Гулака, Білозерського, Костомарова і ін., ці польські писання були особливо близькими й зрозумілими.

В 1840-х роках, якраз перед зближенням членів гуртка української київської молоді, ідеї відбудування Польщі на засадах Христового Євангелія знайшли собі найвизраźніше висловлення в писаннях Кружковського в органі "Polska Chrystusowa". Кружковський повставав проти "старої Польщі шляхетської, монархічної, езугтської і папської". "Стараймося передовсім о Царство Боже і його Справедливість на польській землі, і будемо мати Вітчину цілу й незалежну, свободу для всіх, багату на невичерпані розкоші і так вічну, як само людство".

За "Царство Боже і його Справедливість" на українській землі підняти прапор боротьби і братчики Кирило-Мефодіївського братства.

Сполучена з ідеєю відновлення справжнього християнства, українська національна ідея в умах Костомарова і його друзів сполучалася ще з ідеєю всеслов'янського об'єднання, з певною панславистичною тенденцією й з ідеєю всеслов'янського месіанізму і українського месіанізму зокрема: "всі слов'яне повинні з собою поєднатися, але незмімо з другими; «Встане Слов'янина» — і знищить на всім світі неволю, вона воплотить ідею вселюдської рівно-

сті. А покличе всіх слов'ян до туду — Україна, камінь, що стане во главу угла величюного будинку споріднених народів.

Ідея слов'янської солідарності і віра в якусь спеціальне історичне призначення народів слов'янського світу — не була вже новою. Німець Гердер, хрещений батько європейського романтизму, ще в XVIII ст, студіюючи слов'янську народну поезію, виступав і в розвідках своїх і в наукових статтях з думками про спеціальну місію слов'янських народів. Багато польських письменників, починаючи з кінця віку XVIII і протягом всієї попередньої доби у віці XIX, виступало з проповіддю слов'янського об'єднання, з висловленням віри в особливу місію слов'янства. Воронич, Госне-Вронський, Бродзинський, Б. Залеський, Чайковський — у своїх поезіях і творах, Міцкевич у лекціях, читаних у Парижі, і інші в тій чи іншій формі підносили цю ідею. У чехо-словаків речником її був Колар.

Ідея місіоністичного панславизму є послідовне проявлення доктрини т. зв. *місіонізму*. Осмислення законів процесу історичного розвою тієї чи іншої нації лише недавно стало на шлях об'єктивного наукового трактування, а методи його й досі ще — предмет наукових суперечок і полеміки. Але в усякім разі тепер філософія історії як наука уважає не тільки на фактори духовні, але (і переважно) ґрунтується на з'ясуванні причин соціальних і економічних.

Але довгі часи, протягом віків, провідники і мудреці всіх народів глибоко вірили в те, що долею народів керує Провидіння, яке надає кожному з них окрему спеціальну *місію* — здійснити, реалізувати яку-небудь моральну цінність, що випливає з його духовних окремшних здібностей і окремої його національної обдарованості.

З такого загального погляду на історичні шляхи розвитку народів цілком послідовно і природно випливало переконання у видагних представників окремих націй у тому, що їх народу належить здійснення особливої ваги і значення місії як народу вибраному — народу Месії, як такому, що має в порівнянні з іншими вищу моральні, інтелектуальні і інші прикмети.

Не тільки ті, хто приймав т. зв. догмат Провидіння (його не одкидав навіть раціоналіст Вольтер), але й представники ідеалістичної німецької філософії (як Гегель, котрий за своєюв кожному народові особливі виявлення "всесвітнього духу"), і Фіхте, що, виходячи з визнання історії за певний цілесвідний процес, гадав, що в здійсненні загальнолюдських завдань, мусить бути народ-провідник, яким він вважав народ німецький, що має світову місію здійснення ідеї свовідної розумності) і французи (як-от, Кіне, що був під безпосереднім впливом ідей Гердера, і Мішле

та інші) в тій чи іншій формі спричинялися до збудування національної ідеології на засадах месіанізму.

Панславістичні переконання Костомарова і його друзів зростили ще й незалежно від усіх тих впливів і приводів, які ми зазначили тут. Зрости їх могли сприяти чисто практичні переконання. Ніколи народи слов'янської раси не були в такому пригніченні й зневажанні, як у ті часи, коли серед усіх їх прокинулася думка національного відродження. Братчиків захоплювала і потужна й героїчна боротьба сербо-хорватів і словинців (т. зв. ілліризм), і величні змагання чехів за свою національну й культурну незалежність. В українців занадто багато було аналогічного й спільного з становищем тих поневолених народів; що сміливо підняли прапор боротьби за свої права, тримаючи його з гаслом всеслов'янської солідарності, і практичність ідеї слов'янського об'єднання в літературі братчиків ми знаходимо висловленою ясно і обгрунтовано: окреме існування України в той час, як ніщо українське "неуважено", — не можливе: вона, — пише В. Білозерський, — "буде знаходитися между нескольких огней, будет теснима и может претерпеть горестнейшую участь, чем потеряла поляки. Единственное средство, представляющееся уму и одобренное сердцем для возвращения народных прав, заключается в соединении славянских племен в одну семью под охранением закона, любви и свободы каждого. *Соплетись руками дружбы*, они (себто слов. народи) *защитят себя* от всякого варвара и возвратят свои права"...

Але, з другого боку, і Гулак, і Костомаров, як свідчив про це Білозерський на слідстві, дивилися на історію, як на "проводник истин, извлеченных из жизни опытом многих веков, и при том как указатель великих путей Провидения". І це розуміння, спільне з всеєвропейським місіонізмом, також мало своє значення і вплив.

Заікавлений панславізмом, Білозерський після пильного й уважного студіювання літератури про нього так з'ясував собі його значення, розуміння якого, очевидно, поділяли і інші братчики: "панславизм есть соединение всех славянских племен в одну общую семью, которая, будучи одушевлена любовью к человечеству, должна развиться в среде своей христианские правила жизни, применить их к обществу, и таким образом принести новый элемент и, так сказать, дать новый толчок для всемирной деятельности". Місія слов'янства уявлялася йому так: "Как и прежде, задачей их было распространение мирной земледельческой цивилизации, человеколюбивых нравственных понятий; как прежде она смягчила нрав воинственных народов, так и теперь смягчит раздраженные бедствиями души

народов разрешением социальных задач, возвращением блага, указанного Спасителем".

Розвинувши в своїм житті ідеї християнської общини, слов'яни повинні повернути Європі "загублену нею, найголовнішу суспільну підставу" — релігію. Такою уявлялася тоді "Молодій Україні" слов'янська місія. Місією України було пробудити братні народи і покликати їх до воскресіння. Хід думок і їх розвинення в цім напрямі легко простежити по "Книгах Бития".

Виходячи з ідеалізованих уявлень про наше минуле, автор їх пригадував, що ще предки Русів-України — слов'яни "кланялись одному Богу, ще його й не знаючи", що князі й старшини в них були виборні, а царів і панів не було, що на Україні в оборону віри виникли братства, як у перших християн, що Вкраїна не любила ні царя, ні пана, а скомпонувала собі козацтво, себто вільнеє братство, що воно не раз визволяло ближніх з неволі, що молились Богу на Україні, як ні в одній стороні на світі; пригадував він, як стали чужинці-пани мучити і нічевити козацтво, як риввали Україну Москва й Польща на дві половини, як докочали її й покляли в домовину.

І здавалось йому, що є ґрунт для відбудування вкраденої правди-свободи: Україна завжди *держалася Закону Божого*, вона не хотіла йти "во слід языков", усе неправдиве, насильницьке — то все чуже, нав'язане їй чужинцями. Треба відновити замерлий дух національний, вернути їй первісне національне обличчя, — і тоді встане вона з домовини й других покличе до свободи і братства.

У польських письменників ідея месіанізму підпадала багатьом змінам. Історичні нещастя народу польського ідейні проводники його глумачили неоднаково: то як кару за гріхи, спокутовуючи які він поновить Заповіт з Богом і викопає свою культурно-політичну місію (поет Воронич), то як іспит, покладений Богом на вибраний свій народ, як на колись вибраного Іова (Бродзинський), то як покуту Магдаліни, що спокутовує свої гріхи (у Залеського). В Міцкевича Польща — жертва, принесена Богом за гріхи людства, розп'ята подібно Христу. Серед тих, хто наслідував Міцкевичу, ідея ця виродинилася в містичний культ і дістала всі прикмети ненормального соціально-психічного процесу. І сам Міцкевич, переконаний у тому, що польський народ "покликаний проповідувати людям Євангеліє національності, моральності, релігії і презирства до бюджетів — єдиної підстави сучасної воїстину митарської політики", впадав у містичну віру в визволення вітчизни "шляхом чудес".

У Костомарова Україна, як і вся Слов'янщина, "терпіла і терпить неволю". Вона скорше — Іов в історії. Повстане вона до нового життя не чудом, а в процесі національно-

го освідомлення і відродження, про яке не тільки мріяли і в яке вірили, але для якого і рук прикладали кирило-мефодіївські братчики, ідеалізація народу — була власне ідеалізацією *нижчих його верств*, що зберегли і свою національність, і свою моральність, порівнюючи з тими, хто, як казав Шевченко, "гірше ляха... її розпинали", з тими вироками, що "не псували своїми губами мерзенними української мови". В Польщі ж усі зберігали свою національність: і ті, хто її розпинав, і ті, кого розпинали. На Україні було не так. Через це і в месіаністичній ідеології українців було більше об'єктивності: *"камень, его же неврөгога"* — це народ, простий народ — він покличе до визволення братські племена, коли сам просвітиться.

Так зроста і прибрала поетичних форм ідея національного українського відродження, що не стала в свій час здобуттям народної маси, для якої будовано її.

*
*
*

Жаливо похована, безліч разів одспівана, Україна воскресла. Воскресла, як пророкував автор натхненних Книг її Битія, і стала невіддільною Річчю Посполитою.

Ідеї, які живили тоді цю святю її непохитну віру, не у всіх їх обсязі і змісті тепер нам близькі й зрозумілі.

Але, як скарб дорогоцінний, як святиня, лишається безцінною й дорогою для нас та віра й те напруження національної думки, з яких росла і ширилася національна свідомість пізніших поколінь. І в нашій ніді, коли Україна, коли цей *"камень, его же неврөгога зикждічї"*, хоч і не стала *"во главу угла"*, але подала свій голос на весь світ, і розійшовся цей голос навіть далеко поза межами світу слов'янського, ті урочисті пророкування і передчуття її історичної будучини, що складають зміст "Книг", тепер мають уже незалежну цілком від усіх метафізичних і, може, трохи містичних їх засад цінність. Віра того, хто їх писав, і тих, що були з ним, не є чимсь одірваним від нас, далеким. Весь національний рух наш, вся та свята національна робота, що людям ворожим і позбавленим історичного чуття здавалися безцільними, або трагічно-безнадійними, — оправдані історією, бо жилилися такою ж глибокою вірою. Наявне, може, й другий день — день нового похорону. Але приїде третій день, день останнього воскресення, — і він — не кінчиться:

"Загрімить вічовий дзвін св. Софії, запанує суд, правда і рівність. От доля народу нашого, нерозривно зв'язана з Києвом. Вір мені, се буде, буде, буде. Тут, у Києві, підійметься завіса тайни і виявиться невідоме"⁶.

В це ми повинні вірити, бо *тепер* у це вірити легше. Ніяким ворожим силам не спинити нашого відродження: ми не тільки маємо старі книги, але й знаємо нові *луги* битія.

Київ.
15 квітня [1918 року]

1 Епітет, уживаний Герценом і аживаний Шевченком.

2 "Пилигримка" — вульгарна назва твору Міцкевича "Ksiągi Narodu Polskiego i pielgrzymstwa polskiego".

3 В оригіналі, очевидно, помилково: *раскупали*.

4 Очевидно, гр. Якову де-Бальмену, якому присвячено Шевченком "Кавказ" і який був ілюстратором найбільш революційних теорій Шевченка.

5 Є ще деякі непрямі вказівки на те, що якийсь твір подібного змісту існував ще до написання «Книг битія» і що він міг бути зв'язаний з ім'ям гр. Якова де-Бальмена, з яким Шевченко познайомився під час перебування на Україні в рр. 1843—1844. У Шевченка в "Посланні до земляків" є гострий осуд тих, що під впливом позиченої у чужинців *мудрости* набираються безліцеставного скептицизму і кажуть, що "нема ні некла, ані раю, немає й Бога, тільки я"... Цей уступ цілком відповідає § 49 "Книг Битія укр. нар.": "І філософи почали кричати, що то кепство — вірувати в Сина Божого, що немає ні некла, ні раю; і щоб усі поклонялись егоїзмові або інтересові". Можна думати, що вірша цього написано невдовзі після побачення Шевченка з Чужбинським, який повернувся з Кавказу і, правдоподібно, розповів йому про смерть де-Бальмена, якого вбито було на Кавказі. За епіграф до "Гуса" Шевченком взятий той текст, яким кінчаються і «Книги»: "Камень, его же неврөгога зикждічї, той висть во главу угла". Відноситься він до Слов'янства, якому Шевченком пророкує світлу будучину. "Гуса" Шевченко читав Чужбинському.

6 З незакінченого оповідання Костомарова "Панич-Наталич".

ДЖЕРЕЛА:

Збірник пам'яті Тараса Шевченка (Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства. Признання кирило-мефодіївців. Приладив до друку М. Грушевський). — К., 1915.

Шевченко. Твори т. II, вид. Яковенка — Спб., 1911 (Матеріали по політич. делу III: Записка Орлова).

З ідеології кирило-мефодіївців // Записка Василя Білозерського. — З передмовою М. Г. — Україна. — № 1.

Семевський В. Кирило-Мефодієвське общество 1846—1847 г. (кн. 5 і 6 "Русскаго богатства", 1911).

Шурат В. Шевченко і поляки. Основи взаємних зв'язків. — Львів, 1917.

Мицкевич А. Книги Народа Польського і т. ін. Перевод Анатолія Виноградова з примечаниями і приложением. — М., 1917.

Глава VI моєї недрукованої дисертації "Літературна діяльність Яна Воронича", присвячена питанням місіонізму і месіанізму (див. Отчет Петерб. универс. за р. 1912). — П. 3.

З настроїв та думок Кирило-Мефодіївського братства*

Загальні завдання Кирило-Мефодіївського гуртка зазначені в Уставі та Правилах гуртка, на жаль, у стислій формі. Для характеристики настроїв та інтимних переживань гуртка треба звернутись до листування його членів. [...]

Студюючи листування членів Кирило-Мефодіївського гуртка, легко зауважити, що поруч з питаннями соціальної реформи та національно-культурного розвитку велике значення мали питання етичні.

Братчики сподівалися стати в близькому майбутньому діяльними членами української суспільності. На це дивилися вони дуже поважно, вважали таку суспільну діяльність високою місією і гадали, що до такої місії треба спеціально готуватися, щоб бути корисними «действотелями, оратаями родной почвы».

Шляхом уважного постійного самовиховання думали братчики піднятися над рівнем звичайних щоденних прастростей та нахилив та йти «в разлізе неограниченного чувства» до глибокої «возвышеннейшей в свете любви»...

Тільки така любов зовсім вільна від усяких егоїстичних почувань, вільна і від «гнусного, чудовищного самолюбия»...

Віддатися вповні без вагань та сумнівів суспільній діяльності на користь «сиротствующей матери нашей» — цю мету ставили перед собою братчики.

Величезне значення надавали в гуртку ширій любові до рідної України і вважали, що на такій любові має засновуватись усяка суспільна робота. В листуванні знаходимо багато натяків на такі погляди. Поруч з розвитком загальних думок зустрічаємо тут і ширі знання тих, хто думав про себе, що мало ще має в собі ширю безкорисливої любові до рідного краю. «Любовь самая горячая, какую только воображал я, — да что воображал? и не воображал никогда ни в ком, — к нашей любезной, к нашей плачевной родине, поразила меня до глубины души», — пише Оп. Маркевич у листі до Гулака. «Когда я говорю о сиротствующей матери нашей и плачу с кем-нибудь по ней, всегда помню, что мои слезы, мои разговоры высоки и благородны...».

* Друкується у скороченому вигляді за публікацією в ж. «Україна» (1914, кн. 1).

Це — визнання, що любов до рідної землі не вповні ще вільна від різних егоїстичних почувань. «Я люблю сироту, но Боже мой! Сколько в моей любви примешано эгоизма...». Вповні визнаючи, «чего стоит, какой любви стоит родина наша», автор листа широко зізнається, що тому ще дуже далеко до ширшої безкорисної любові, що в його почуваннях є дуже багато егоїзму і поки що йому дуже важко піднятися до «возвышеннейшей в свете любви». Тільки поволі, постійною працею над самим собою, своїми почуваннями можна піднятися вище і вище над голосними, але пустими вигуками патріотизму і виплекати в собі справжню глибоку любов до рідного народу, до рідної України, щоб любити її не тільки як «предмет жизни и занятия, безынтересно, бескорыстно, но передо и надеждою» (з листа до Гулака).

Чи було досить цієї любові до рідної України, до рідного народу, щоб бути корисним «действотелем, оратаем родной почвы»? О ні! Щоб діяльність суспільна була корисна, треба, щоб вона завжди була пов'язана з ясним і глибоким розумінням життя рідного народу. Гурток дивився критично на тодішнє суспільне українське життя і роздумував над планом потрібних невідкладних реформ. І ось якраз для цих реформ потрібне було ясне глибоке розуміння психології українського народу, щоб намічені реформи вповні відповідали духу українського народу і не вносили б нічого чужого, зайвого, невідповідного, щоб це невідповідне не лягло б важким тягарем на український народ.

Отже, другим завданням для членів гуртка було збільшення відомостей про рідний український народ, щоб уся суспільна діяльність була вповні перейнята свідомим ставленням до народу, ясним, глибоким розумінням його дійсних потреб, щоб любов пов'язана була із знанням.

Намічені реформи мають, на думку гуртка, вивести український народ з сьогочасного сумного його стану і вести до ліпшої будучини. Яка ж ця будучина? Чи можна уявити її собі? Чи, може, всі гадки про майбутнє помилкові?

І на ці сумніви була відповідь. Щоб думки про будучину українського народу не були химерні, безпідставні, треба засновуватись на ясній глибокій розумінній психології (душ) народу.

Будучина не щось зовсім окреме, самостійне. Вона тісно пов'язана з сьогочасним та минулим. Сьогочасне та минуле це підвалина будучини. Тільки знаючи добре минуле, можна уявити собі майбутній хід життя народу й бути свідомим робітником на користь народу. Без ясного розуміння минулого можливі дуже суттєві помилки, шкідливі для народного поступу.

Народна душа розкривається в історії народу. В минулім

народу розкрити вповні ясно і зрозуміло народна психологія. Знання історії дає можливість зрозуміти психологію народу і разом з тим уявити більш або менш ясно майбутнє народу, що його чекає, які можливості він може досягнути і здійснити в своїм розвитку.

Знання сьогочасного українського народного життя та розуміння української історії мають бути тісно сполучені одне з другим. Тільки із знанням сьогочасного життя та з розумінням минулої долі шира любов до народу може дати корисні гарні результати, правильно спрямувати суспільну діяльність і полегшити перехід до кращих умов життя і розвитку. Тільки знання звільняє від тяжких помилок людей, перейнятих широкою любов'ю до рідного народу.

Минуле — підвалина майбутнього. В минулому ми бачимо, що досягнув народ у тих умовах, в яких йому довелося жити. Але той шабель, на який вже піднявся народ, натикає на наступний шабель розвитку. Минуле — аргумент проти тих, хто дуже низько цинить український народ у його сьогочасному стані занепаду. Така була думка гуртка.

Ці погляди доводилося не тільки розвивати в товариських розмовах і листах, але і висловлювати в суперечках з іншими людьми, коли розмова переходила від загальних питань до конкретнішого висвітлення сьогочасного стану вища українського народу.

Останнє століття українського життя лишило невеселі спогади. Шенченко в своїх «Гайдамаках» та в поезії «До Основ'яненка» висловив не свої лише власні думки, а й погляди української суспільності на останні десятиліття українського життя — після Гайдамачини або після знищення Січі:

*а Україна — на віки,
на віки заснула...*

Засновуючись на цих сумних споминах недавнього часу та невеселих враженнях сьогочасного побуту, висловлювали не раз сумніви і про майбутнє українського народу.

Що чекає в майбутньому цей народ, який не міг витворити за останнє століття своєї власної самостійної культури? Так ставили питання в дебатах 1840-х років про майбутню долю українського народу.

Відгомін таких дебатів ми якраз знаходимо в листуванні братчиків.

Дебати починалися з приводу відомої теорії про поділ народів: перед одними, «визбраними», лежить широкий шлях безмежного культурного розвитку, інші вже в минулому пройшли свій невеликий шлях культурного життя і їм немає чого чекати в майбутньому, де вони матимуть другорядне становище. На одних народах лежить висока культурна місія, і їхній культурний розвиток має величез-

не значення для історії всього світу, інші йдуть своїм непотітним шляхом, живуть своїм окремим життям, не вносячи багато в загальну скарбницю...

Яке місце відведене українському народу, яка доля чекає його в майбутньому?

Песимістичні гадки висловлювали не тільки ті, що вороже ставилися до українського народу. І з українців багато — під впливом різних теорій — песимістично малював собі майбутню долю українського народу.

Братчики не могли прийняти таких песимістичних поглядів. Уся їхня діяльність перейнята довірям до майбутнього, вірою в рідний народ і його великі духовні сили.

Доводилося часом чути братчикам сумні висновки про український народ. «Горькая, ничтожная судьба Украины происходит от ничтожества души народа», — такий гіркий локір кидали в очі українській інтелігенції.

Цей гіркий локір зустрічав рішучу впервену відповідь. «Разделения вашего на избранных и неизбранных я не принимаю и боюсь, чтобы вы не зашли с таким взглядом на историю в глубокий мрак». Чи реальний ґрунт для того, щоб поділяти народи на ті або інші групи та в зв'язку з ним намічати шлях майбутнього розвитку народу? Ні, немає. «Благодать Божия всем дарована, и в каждом народе есть светлого ума и чистой воли может много для его чести и будущего могущества (нравственного или вещественного)». Немає причини вважати одні народи вищими, а інші нижчими, призначеними до менш помітної долі. Не можна називати душу народу «ничтожною».

Локір українському народу, може, доведеться перекласти на плечі його діячів. З поширенням історичних відомостей, з винаходом нових невідомих раніше джерел змінилися прийняті українською суспільністю погляди на лаві минулих часів. І Костомаров, і Куліш знаходили під час своїх архівних розшукувань невідомі акти, хроніки і мемуари, які кидали нове світло на відомі події старого часу та по-іншому освітлювали відомих діячів української історії. Ще в 1843 р. Куліш, розглядаючи збірки документів Гравовського, знайшов там багато нового до історії Коліївщини, і ці нові джерела значно змінювали погляди на цю подію. Помітивши помилки Максимовича (в його статті про Коліївщину), Куліш і сам залунав тоді написати статтю про Коліївщину, щоб виправити ті хиби погляди, які були годі про що добу української історії. Це приклад того, як мінялися оцінки і погляди під впливом нових джерел.

Гарний приклад зміни думок про минуле знаходимо в поезіях Шевченка, присвячених Гетьманщині. В петербурзьких поезіях (1838—1843), до подорожі на Україну, Шевченко вповні тримається загальноприйнятих тоді в де-

раїнській інтелігенції поглядів, забарвлених романтичним ставленням до минулого. Він не розрізняє окремих моментів в історії козаччини до Хмельницького, самої Хмельниччини і доби після Хмельницького; у ставленні Шевченка до особи гетьмана Хмельницького не помітно ніяких сумнівів, ніяких вагань. Після подорожі на Україну та сумних вражень від цієї подорожі, після розмов на історичні теми з Кулішем, Бодянським та Костомаровим Шевченко змінив свої погляди на Хмельницького та Гетьманщину. Коли раніше гетьмани — взагалі синонім колишньої слави та сили України —

*не вернеться сподівані,
не вернеться воля,
не вернеться козаччина,
не встануть гетьмани,
не покритий Україну
червої жулани,*

тепер поет більш критично ставиться до Гетьманщини і гетьманів. Хмельницькому закидає поет його нерозсудливе ставлення до ідеї унії з Московією; до інших гетьманів, наступників Хмельницького, ставиться поет також більш суворо і не стримується в різких висловах на їхню адресу. Поворотний момент у поглядах поета на Гетьманщину взагалі і на особу гетьмана Богдана відбився вперше в поезії «Розрита могила», де враження з сьогочасної України тісно сплітаються зі споминами про минуле та з докором Хмельницькому (X/1843 р.).

Коли в історії України небагато можна назвати діячів, які ширі і з глибокою любов'ю піклувалися про добробут народу, то в цьому не винен народ український, — так відповідали братчики на докори. «Браните низоість представителів его, но не называйте ничтожною его душу — это непростительное богохульство». Доводилося, справді, визнати, що «все наши лучшие умы обращали свою деятельность для пользы своего семейства, для ложно понимаемого спасения своей души, для науки, отвлеченной от течения настоящей жизни...». Але вина за це не може падати на народ.

Навпаки, народ у минулім вповні проявив свою духовну силу: «душа народа так сильно напрягалась, когда её Моисей говорил: «тим і ставас по всьому світу страшенна козачья сила, що у вас була воля і душа єдина...». В історії українського народу вповні розкрилася його висока душа, і народові не можна докоряти. «Смотрите, — от Сагайдачного, прилагавшего попечения об утверждении просвещения в отечестве, до Хмельницкого — каким являлся народ украинский!». Треба пам'ятати, в яких умовах довелось

жити українцям за століття їх історичного розвитку і тоді не може бути ніяких докорів, ніяких сумнівів...

Про високі духовні скарби українського народу ясно свідчить його творчість, його поезія. «Зачем нападать на душу народа, за которую еще вам слабо говорит единственная в новой Европе поэзия украинская». Народна творчість свідчить краще від усяких інших доказів, що народ український — високообдарований народ, і багато може він дати в будучині, в майбутнім своїм розвитку...

Ось до цього культурного розвитку українського народу і думали братчики прикласти всі свої зусилля. Всі плани їх нерейнаті глибокою вірою в сили українського народу. Раніше бракувало діячів, які б ширю віддалися праці на користь українського народу, тепер такі діячі знайдуться: «именно теперь самые горячие чувства малороссийских деятелей сосредоточиваются на народе».

Те, що було занедбане, лишалося без уваги протягом десятиліття, тепер вимагає швидкого і невідкладного розроблення. Гурток вірить у народ і в свої власні сили, сили людей, перейнятих гарячим бажанням присвятити свою діяльність рідному народові. Спільними зусиллями можна легко крушити справу. Треба тільки мати гарячу, глибоку любов до рідного народу без усяких егоїстичних почувань. Це перша умова корисної діяльності на користь рідної землі...

А ця діяльність, до якої заздальгь готували себе члени гуртка, уявлялася дуже широкою і складною.

В сфері соціальних відносин братчики передовсім звернули увагу на кріпацтво і оголошили йому рішучу війну. Усякими засобами братчики мали ширити ідеї визволення і гадки про швидке невідкладне скасування кріпацтва. Усякими засобами треба було ширити оці думки, і поет своїми палкими поезіями про ганебні пережитки давнього часу сприяв тому ж великому ділу визволення і ширив ті ж самі ідеї соціальної свободи, які розповсюджували і Гулак, і Білозерський, і Куліш.

З питаннями соціальної реформи тісно були пов'язані і питання культурні. Соціально визволення мало зняти з народу невільничі пута і вивести його на шлях культурного розвитку — шлях, який був досі неприступний для безшасного кріпака. Але перехід з темряви був би дуже важкий, і інтелігенція українська мусить заздальгь полегшити цей перехід. Культурно-просвітня діяльність, на думку братчиків, була обов'язком української інтелігенції, до якої поет звертався зі своїм палким словом-закликом:

*обніміте ж, брати мої,
найменшого брата, —
нехай мати усміхнеться,
заплакана мати!*

Культурно-просвітня праця української інтелігенції мала початися із заведення шкіл та з друкування книжок для народного читання.

Між наміченими книжками найважливіше місце відводили книжкам з історії українського народу. Доручаючи написати цю книжку комусь, ближче знайомому з історією України не тільки по друкованих, але й по недрукованих джерелах, братчики хотіли мати не тільки вповні науково оброблену популярну книжку, але й зразок гарної літературної мови. В листуванні братчиків лишилися дуже цікаві натяки про те, як обговорювались питання, в кого з тодішніх письменників мова краща, більш оброблена. Гулак, наприклад, вважав найкращим вирішенням справи — до ручити написати таку книжку відомому тоді в широких колах української суспільності Костомарову, але були висловлені деякі сумніви іншими членами.

Що братчиків так цікавило питання про літературне оброблення науково-популярної книжки з історії України — це зовсім зрозуміло. Якраз тоді порушене було неприхильними людьми питання: чи може українська мова розвинути до рівня вповні розробленої літературної мови...

Літературна діяльність братчиків і мала б бути переконливою відповіддю на такі сумніви неприхильних і ворожих людей.

Через те і всякі літературні плани вони зв'язують з ідеєю розроблення української мови і піднесення її на вищий рівень літературної мови. В листуванні гуртка ми знаходимо багато вказівок на це.

Наведемо кілька прикладів. «Задача в том, чтобы украинский язык поднять на степень литературного... Странно думать, что народ, так деятельно участвовавший в событиях рода человеческого, не в состоянии был рассказать о своей жизни в историческом романе... Вера был достопамятный день совершенного окончания первого на украинском языке исторического романа "Черная Рада"» (Куліш до Бодянского).

Життя самі висувало наперед найважливіші питання, і ці питання всі були переплетені між собою, не можна було відокремити одне якесь із них і лишити без уваги.

Члени Кирило-Мефодіївського братства перші поставили питання про програму діяльності української інтелігенції. Питання це поставлене було дуже поважно і одразу ж виявилось, яка велика, широка програма діяльності, невтомної та невідкладної праці на користь рідного занедбаного досі українського народу.

Але, на превеликий жаль, братчикам не довелося розпочати здійснення цієї програми.

Нарис української соціалістичної програми*



I

«ГРОМАДА» видається для громад тієї країни в царстві Росії й Цісарщини (Австро-Угорщини), на котрій живуть люде, що зовуть себе *українцями, русинами, русняками*, а шоді й просто *людьми*, а од книжників зовуться малорусами, малоросіянами, рутенами і т. ін. Люде по цих громадах, хоч і розкидані по великій країні, а все-таки стільки подібні одні до одних мовою і звичаями, як це рідко де спиткаєш по таких великих країнах на світі. Не раз за сотні років з того часу, як про тих наших людей говорять писана історія, громади тієї нашої України показували, що й на найдалішніх кінцях її люде пам'ятали добре про других земляків своїх. І досі наші селяне-чорнороби йдуть на заробітки й на виселки найбільше в ті країни, по котрих давна жили, або ходили батьки їх, по котрих і тепер живуть земляки, і мало вважають на те, як поділені ті країни між царствами та начальствами. Тільки між письменними людьми й на нашій Україні заслабла чутка про громади наших людей, і більше вважаються казенні межі й поділи її, — бо ті письменні люде тепер мало мають спілки з мужиками, а більше з начальством, і вивчені по чужим школам, для служби чужим царствам і панствам, вже котримися поділена наша Україна.

* Публікується (в скороченому варіанті) за виданням: Драгоманов М. Вибрані твори: Збірка політичних творів з примітками (за ред. П. Богацького. — Прага—Нью-Йорк, 1937. — Т. 1).

От через те ми бачимо, що треба перш усього нагадати тим письменим людям про ті межі, в котрих живуть наші люди і в котрих лежить наша земля.

Українська земля — там, де живуть такі самі мужики, як на колишній козацькій Україні по Дніпру, котру здавна більше знають письмени люди з усіх наших країн.

Отже мужики ці живуть в тій межі, котру читач наш сам собі може навести на карті по тим місцям, що перелічимо далі: хай почне він на **ЗАХОДІ** сонця трошки на Південь од Білостока в Городненській губ. в Російській Імперії і трошки на схід сонця од *Селья* в Царстві Польськім і веде межу через *Красностає*, *Янів*, *Крешів* у тому Царстві, а далі в Цісарщині через *Ярослав* на захід *Дубенка*, *Сянока*, а звідти трохи не під самий *Старий Саудча*, а од того через *гори Бескиди* (Карпати) мало не до *Приявова* (Eperies) в Угорщині, а од нього до *Ужгорода* (Ungvar), *Мужачіва* (Munkacz), *Хуста* (Huszt), *Сегіта* (Sziget) до *Чорногори* в тим кутку, де знаходяться казенні межі Галицька й Буковинська до Угорської, — а звідти до *Кіраїбаби*, на межі Угорської, Буковинської і Седмигородської (Трансільванської).

Тут починається **ПІВДЕННА** межа нашої України: йде вона од *Кіраїбаби* на *Чернівці* (Czernowitz), столицю Буковини, й звідти недалеко знов входить в Російську Імперію, йдучи на південь од *Хотина* в Бесарабщині, далі через *Сороки* з добрим крюком під *Більці* в Бесарабщині ж, а потім понад Дністром, подавшись трохи на захід аж до *Дністрового Лиману* й до моря, до Білгороду (Акерман), а звідти на захід понад морем аж до *Дунайського гирла* з довгою вузькою полоєю од Акерману в середину Бесарабщини, — а на схід од Акерману морем до *Перекопа*, а потім по *Арабатській косі* під *Федосію* та *Керч*, далі через пролив на *Тамань*, а звідти через *Новоросійськ* по південній межі землі козаків *Війська Кубанського* (чорноморці) і далі мало не до великого коліна на р. *Кубані*.

СХІДНА межа нашої України піде, закручуючись, то на схід, то на захід повз *Новочеркаск* у землі козаків донських, *Слав'яносербськ* у Катеринославщині, а далі на схід по за *Богучари* й *Павловське* у Воронежській губернії.

ПІВНІЧНА межа нашої України йде поза *Павловським*, через *Коротоян* у Курській губ. на середину між *Старим Осолом* і *Обоянню*, а звідти під *Корочу*, навкруг *Суджі*, виче *Новгорода-Сіверського* та *Городні* в Чернігівщині, до *Лова* на Дніпрі в Могилевській губ., далі Дніпром до *гирла Прип'ятського*, а далі мало не скрізь р. *Прип'ятю* до *Пінського* в Мінській губ., а там через *Пружани* в Городненської губ. під Білосток.

Всього буде в цій межі землі більше 13 500 кв. миль. А наших людей в ній налічують в Росії 14 239 129, та в Австрії 3 032 000 (в Галичині 2 312 000, в Буковині — 200 000, в Угорщині — 520 000), всього більше 17 000 000*.

По цим межах наші мужики мають *сусід* мужиків од Білостока до Бескидів — *ляхів*, або *поляків*, за Бескидами до *Ужгорода* — *словаків*, од *Ужгорода* до *Хуста* — *уєрів*, од *Хуста* аж до гирла Дунайського — *молдаван* (Волохів, Румунів), коло гирла — *болгарів*, тих, що в Болградських виселках живуть; — по морю Чорному проти наших мужиків сидять *татаре* (в Добруджі), *болгаре*, *турки*, *греки*, *грузини*, *абхазці* і т. ін.; — далі по сухій межі коло наших мужиків сидять сусіди мужики *татаре* (в Криму), *черкеси* (за Кубанню), а од Кубанського коліна по межі східній і північній аж під Новгород Сіверський — *москвіани* (москалі, рускі, великоруси), а далі *білоруси* (невірно — литвини, литцьвяки).

Ніхто не може перелічити, що така сила народу, коли б була на своїй волі й в спільні, то здолала б що-небудь зробити доброго для себе й стати в пригоді для сусід. Тільки ж охдавна усе те, що робилось на нашій землі й навколо, веде не до того, щоб міцніше звести наші громади в спільку, а щоб розбити й ту спільницю, яка й була сама по собі й поміж громадами, й поміж людьми в кожній громаді. Не час тепер розказувати багато, через що воно так було.

Кілька разів за останні триста років селяне наші вставали, щоб скинути з себе панування чужих людей і всякий раз показувалась сила й родичність й землячтва між мужицькими громадами на нашій Україні, не вважаючи на те, що вони були не дуже то письмени й на те, що вони ніколи не були під одною державою. *В часи найбідужчих постань нашого мужицтва проти панства* показувались і *найбільші змагання громад по всій нашій Україні стати в спільці поміж себе*. Найбільша сила, чутка про котру дійшла до самих далеких мужицьких громад нашої України, була козацька *Січ Запорозька*, куди збіралось найвишше мужицтво з усієї України, — осередок «*Вольностей війська Запорозького*», або вільної землі української. Так в половині XVII ст. за приводом вибраного «сіновим товариством старшим і меншим» і всім повставшим проти польської неволі народом «за гетьмана війська Запорозького й всієї

* Про це все дивись: *Головацького* — Народныя песни Галицкой и Угорской Руси, IV. (Чтения в Моск. Общ. Истор. и Древностей. 1876. I, III, 671—747, с этногр. картою). *Михалычко* Наречия, подначрчя и говоры Южной России и сязыи с наречіями Галичаны, «Труды этногр. — стат. экспедици в Юго-зап. Крайи П. П. Чубинскаго, т. VII, 453—512, с картою). *Рутмица* — Этнограф. карта Европей. России. *Рутмица* — Племенной состав контингентов русской Армии. *Сурярина* — Русский Календарь на 1877 г.

України малоросійської» Богдана Хмельницького, — спільне повстання мужицьке, а почасти й мішанське піднялось од Лубенщини до Надвірної під Бескидами.

Важливе діло: в ті ж часи, *коли найближче було наше мужицтво до волі, а вся наша Україна до сілки національної*, — тоді ж наша Україна найбільше звертала на себе увагу й сусіднього мужицтва усякої породи й становилась ї йому в пригоді, — або інакше кажучи: *мала найбільше вагу інтернаціональної*. В ті ж названі часи козацька Україна була й притулком для мішанських і мужицьких втікачів польських, волоських, сербських, московських, а найбільш усього білоруських; од чутки про козацтво українське піднімалось мужицтво й польське, а білоруське так цілими повітями козачило й *приставало до спільних громад* (федерації) *козацьких полків українських*.

Тільки через щоб там не було, а сталося не так, як бажалося козацтву й мужицтву українському, — і коли сила держав польської й московської, за поміччю козацького панства, скасувала козацтво перше на правім боці Дніпра (1711—1713), а потім і на лівім (Гетьманщину й городове козацтво — в 1765 р., Січ і Низове — раз в 1709, вдруге в 1775), мужицтво наше скрізь дісталося в тяжку неволю, а земля наша розірвалася між сусідними царствами й начальствами. Перед світом стали замість одного нашого народу в Росії — *Малоросія*, — тобто тільки Чернігівщина й Полтавщина, — *Слобідська Україна*, — тобто Харківщина й далі до Острогозька, куди тікали на землю, записану здавна за Московським царством, наші люде з польської сторони в XVI—XVII ст. — *Новоросія*, — колишні Вольности Війська Запорозького, — котрі країни начальство ділило на *губернії*, як знало само, прилучувало наші громади до чужих, населяло між нашими громадами чужих, згяняло наші і т. д.; в *Польщі* теж саме робилось по *воідовстанн*, — при чому більша частина наших країн залічувалась в *Малопольські* землі, а друга, північна — в *Литовські*! Скрізь по наших землях засіло чуже панство, а наші громади мужицькі одірвались одна од одної і люди по громадам теж одірвались один од одного.

Так поряд наша Україна була поневолена й поділена, а люде й громади розірвані одні од одних, — і сама думка про волю й сіпку їх придалена в мужицьких громадах, а ще більше в письменних людей. І так сталося саме тоді, коли скрізь в Європі, а особливо на західній половині її, складались ті думки про людське життя й про державні й громадські порядки, котрими тепер заправляються всі освічені люде, — так сталося в XVIII ст. Same в XIX ст. письменним людем на нашій Україні довелося, вже по ста-

рим книгам та по увазі до неписьменних людей, добиватись до того, хто вони, чим вони були й чим мусять бути.

Так то по всім нашим українам стало тепер на однакове: скрізь наші люде zostались майже тільки мужики; скрізь людей наших однаково давить хоч і не однакове царство, панство, купецтво й попівство; скрізь мужицькі громади одного бажують, скрізь виявилось однаково, що мирні надії на кого-небудь, окрім на самі мужицькі громади. А коли ті громади скрізь у нас однакової породи, живуть поруч, — то ясно, що нашим людем найліпше: стати спільно, щоб дійти до свого; щоб *жити по своїй волі на своїй землі*.

Що ж то значить: жити по своїй волі на своїй землі? Чи то значить тільки заложити свою окрему державу, як, наптр., зробили це на наших очах італійці?

Безперечно, українці багато страдили через те, що в ті часи, коли більша частина других пород людських в Європі вкладали свої держави, їм не довелось того зробити. Як тим не єсть, а своя держава, чи по волі, чи по неволі зложена, була й досі ще єсть для людей сіпкою задля оборони себе од чужих і задля впорядкування своїх справ на своїй землі по своїй волі. Тільки ж не всіх справ і не для всіх людей рівно! Тепер вже люде переросли державні сіпки й прямують і волею й неволею до якихсь інших.

В цьому то *товаристві: в рівності й в спільному господарстві* над усім, що потрібно людем, і єсть корінь волі й лия людей, маючих свої держави й не маючих їх. «Шабля козацька» інакше б послужила «матері нашій Україні», коли б вона, «скасувавши нестерпимую людську неволю», не ділила людей на стани й не попускала займанщини, а повернула б всю Україну в «вольности усього товариського люду українського», в те, чим були річки й луги на нинішній Україні для «товаришів Війська Запорозького». От до того, що справити в наших дідів не стало розуму, коли вони складали козацьку державу, — як і ні в кого в ті часи, — до того мусимо тепер після довгої й гіркої науки добиватись ми, їхні онуки, в котрих нема ніякої держави.

Ясне діло, що така велика купа людей, скільки єсть їх на всій нашій Україні, не може бути одним товариством, — інакше вона б перестала бути й вільним товариством. Вона мусить стати *товариством товариств, сіпкою громад*, вільних в усіх своїх справах, інакше які-небудь громади будуть поневолені робити не те, що вони хотять і не там, де вони сидять. Добре було товаришам запорозьким шороку кидати жереб, якому куріною яка річка на цей рік дістанеться, бо товаришів запорозьких було завше тисяч з шість, і вони вже через воцятво своє мусили найбільше сидіти в Січі, коли не були в поході. Але вже те одно, що кожний

товариш мусів безпреміно приставати до якого куріни січового, щоб стати справді товаришем січовим, робило, що справдешної рівності не було між усіма, хто сидів на всій землі запорозькій (а їх там бувало не 6—10 тисяч, а 50—60), хоч і кожному було перейти в Січ й стати то варишем. Та в тім то й сила, що не кожний схоче, а всі не можуть кидати свою громаду та йти в другу. [...]

Не буде рівної волі й тоді, коли хто-небудь буде спр ялятися в усьому до другого, як це робиться у виборних державах. Виборний тільки тоді не стане начальством, коли він просто справить те діло, за котрим його вислав другий, котрий знав наперед, яке то діло, й наказав, як його треба справити. З цього ясно що справді *вільними можуть бути тільки маленькі держави, або ліпше сказати, громади, товариства*. Справді вільною спілкою може бути тільки *спілка товариств*, котрі просто, чи через виборних людей для кожної справи, обертуються до других товариств, з котрими їм найближче, найлегше, найпожиточніше бути спільними, за потрібними їм справами, оддаючи їм помін за помін.

Розважаючи далі, побачимо, що й громада потрібна людям тільки для того, щоб кожному було найліпше. Значить і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи не бути. І громада мусить бу ти *спільною вільних осіб*.

От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, складались з таких вільних людей, котрі по волі походились для спільної праці й помочи у вільні товариства, — це й єсть та щіль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішних держав, своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Ціль та зветься *безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей і товариств*.

Тільки ж до того всього, до тих безначальних порядків увесь світ іде і йтиме, бо доти не може бути супокю між людьми, поки де-небудь, хто-небудь буде в якій-небудь неволі. От через те ні один народ, ні одна держава, ні один гурт людей (партія) не здоліє того, ні щоб не попустити таких порядків, — ні щоб зробити їх проти волі людської: до них добиваються й будуть добиватись люди й навімисне, й не навімисне, й через науку, й через державні переміни, й через повстання, й через усякі спілки між людьми. В Західній Європі й Америці єсть вже сотні тисяч людей, котрі просто прямиують до таких порядків. То *партія соціальна, — громадська, соціалісти-громадівці*. Почавшись серед деяких людей з самого панства й купецтва, котрі провели далі думки XVIII ст. про волю й щастя кожної особи (Роб. Оуен, Сен-Сімон) думки громадські дедали

притягали до себе і чорноробів, і людей великої науки й розуму (Люї Блан, Прудон, Ласаль, Маркс, Дюрінг, в Росії — Чернишевський) і тепер стали вже чималою силою, ни котру мусять вважати й байдужи, й вороги. [...]

Тепер ще нема згоди між тими громадськими ні в тому, як добитись тієї зміни в порядках громадських, яку вони шдумали, ні в тому, як конечно впорядкувати товариське життя в спілках малих і великих. Приміром таких незгод можуть служити суперечки навіть між тими з громадівцш, котрі більше других готові тепер же сказати, як треба пошшиити теперішні порядки й чим їх зараз же замінити, — між тими, котрі належать до *спілок громадівських красвих і всекрасвих* (інтернаціональних) і котрі викладають рішуче свої думки на з'їздах (конгресах) своїх виборних. Напр., тоді як одні налягають більше на волю кожної особи, товариства й громади (повне безначальство, анархія, як каже Прудон і другі романці, а з слів'ян, напр., Бакунін), другі більше на спілку всієї породи, або країни, на народну державу (Volksstaat), велику (напр., у німців) чи меншу (напр., у фламандців).

[...] Повне ж безначальство, повна воля кожної особи за пне зостанеться ціллю всіх порядків, чи по малим, чи по великим спілкам, так само як думка вменшити до 0 перешкоду од тріння в машинах. І в нашi часи, не тільки громадівці всяких порядків, а й ніхто з розумних людей вже не може говорити проти волі й добра кожної особи. Громадівці тільки показують, що ні те добро, ні навіть сама воля не можливі без того, щоб чоловікові не діставалося для життяку все те, що він випрашовав. А це знов не можливе без того, щоб кожний мав рівну долю в орудованню сирюю сілою природи, аї земля, і приводами праці над нею, як

* На з'їзді соціалістів в Генрі 1877 р. один англієць і два німці просили постановити, — що 1) «З'їзд завдяє, що треба, щоб держава, котра справляється ні весь народ і в котру весь той народ входить, обдала землю й другими інструментами праці». Три французі (два з Франції, один з Бельгії) внесли таку — 2) статтю: «робітники мусять забрати громадське добро, щоб повернути його у власність спільну для союзних виробничих товариств». Один італієць вніс іще 3) статтю: — «З'їзд постановляє, що земля й інструменти праці стають спільною власністю, не постановляючи зарані порядків і способів для того». За ією статтю тільки й подав голос цей самий італієць, за 2-ю подано 11 голосів (з Італії, Іспанії, Франції, Греції, Швейцарії, Германії, Бельгії), за 1-ю подано 16 голосів (2 англієць, 3 німці, решта більш усіх фламандці). До цієї 1 статті проіавлено тільки по думці фламандця Де-Тена, після слова «державка»: — «громада», так що повзавена більшим числом голосів (16 проти 11) стаття вишла така: — «Le congrès declare qu'il est nécessaire que l'Etat ou la commune, représentant et comprenant la totalité du peuple, possède la terre et les autres instruments de travail». «Bulletin de la fédération jurassienne». 1877. № 37—38. Подібні ж суперечки ідуть і з-за того, як добиватись зміни теперішних порядків, — чи зміною законів, чи наукою й проповіддю, чи повстаннями, чи з середини держав, чи знизу вгору і т. д.

машини, що знов таки можливі тільки в товаристві рівних людей, а далі в товаристві товариств. У цих думках всі громадівиці стоять за одно.

Ми бачили вище, що українські письменні люде й українське мужицтво прийшли до того, що їм нічого не остається далі, як просто пристати до думок європейських і американських громадівиців і по-своєму прикладати їх на своїй землі.[...]

II

Розваживши над тим станом, у котрому тепер стоїть наша Україна, ми бачимо, як далекий він од тих безначальних громадських порядків, і як теперішні порядки навіть не дають нашим людям роздумати докладно про своє життя, а не то, щоб стати до того, щоб перемінити їх. З цього вже ясно видно, що люде, котрі посвятилися на те, щоб послужити українським громадам, мусять, добиваючись до тієї конечної цілі, користуватися усякими й малими змінами теперішніх порядків, котрі хоч в чому-небудь, хоч на час поліпшують долю тих громад, а найбільше такими, котрі влегшують людам і громадам спосіб збиратись до купи. вкупі роздумувати про своє життя й пробувати поставити його інакше.

Так, напр., повертаючись до життя українського народу в Росії, ми бачимо, що мало того, що в його однято більшу частину землі його, що він терпить од усякого багатирства, як і всі чорнобори в світі, — але терпить він ще й од панства, од самовольного царського начальства, котрих по деяких краях в Європі й в Америці вже й нема, од поліпства, котре обдирає його й затуманює далеко більше, ніж по деяких інших землях в Європі й в Америці. Наші мужики, як і скрізь майже в Росії, навіть не получили й того, що їм обіцяно було й по царським законам, — наші люде, як і всі піддани царські, розганяються по волі чиновників по безмірному царству російському, не можуть бути зовсім безпечні ні за свою шкуру, ні за волю, не мають волі навіть слова сказати про свої справи, ні навчитись про те, про що навчаються другі люде, ні збиратись до купи і до товариств. А до того на нашій Україні царська самоволя навіть забороняє людам і вчитись і проміж себе, й по родинам, не то вже по вселюдних школах, вчитись, навіть писати книги на рідній мові наших людей.

Дехто держиться таких думок, що *або все, або нічого*, що *чим гірше*, тим ліпше, — бо тим скорше люде не стерплять і тим скорше візьмуть все, що їм слід, а як трохи заспокоєто бушімто вони й тому так будуть раді, що вже й заспокоюється й більшого не захотять. Тільки те, що скрізь діялось

й діється на світі, й не тільки між людьми, але й між звіром, не показує, щоб такі думки були правдиві, щоб вони були справними законами живих тіл і громад (законами біологічними й соціологічними). Ніяка жива тварина не витерпить, щоб не вхопити хоч ту частину, яку можна вхопити, з того, що їй треба, а з другого боку, усяку можна так заморити, що вона вже й ногою не двинге сама, — а з третього, — підживившись трохи, усяка забажає більшого, а далі усього, що їй треба. В Європі скрізь ведуть перед і в громадівському руху зовсім не ті з простих людей, котрим найгірше, а ті, котрим найліпше, — і найдужчий той рух зовсім не там, де найменше було малих перемін в старих порядках, а там, де їх було найбільше.

[...] Звісно, ні один з тих, хто поставив собі ту конечну ціль, про яку ми сказали вище, — тобто цілковите безначальство й цілковите громадство, — не може вдовольнитись малими змінами в теперішніх порядках, а добившись їх, буде добиватись все більшого й більшого. В самих менших змінах, в змінах державних, він буде байдужчий до того, як там впорядкується вище державне начальство, а більш налягатиме на те, щоб вбільшити власне *волю кожної особи в слові й праці, волю кожної людської породи, сілки, громади, країни*, — щоб, скільки мога, вменшити силу державного начальства, чи то царського, чи гетьманського, чи то управи (адміністрації), чи самої виборної ради (парламенту), перед силою особи, громади, і щоб дати їм більше способу для того, щоб заложити живі початки порядків безначальних: безпанських і бездержавних.

Так, гадаємо ми, примусить сила думки й життя працювати на нашій землі живого громадівиця в справах політичних. Найголовнішим же ділом його, певно, буде помагати тому, щоб якнайбільша частина мужицтва зрозуміла те, як йому взяти всі свої справи безпосередньо в свої власні руки. До цього кінця веде все, що робиться тепер по всьому світі, навіть і те, що обдирає мужицтво та, щоб ліпше те робити, збирає його в великі купи, в котрих те мужицтво пізнає свою силу. До цього кінця ведуть всі теперішні порядки, котрі своїм здирством і байдужістю до добра вселюдського показують мужикам марність надії на кого-небудь, окрім на самих себе. Ця природна сила не тільки доброго, але й злого, часом ще більше посуває мужицтво до нових порядків, ніж усякі проповіді. Тільки, звісно, що всяка дорога стає легшою, коли нею люде прямують більше свідомі, більше по волі, ніж темні й по неволі. От тут-то й можуть тепер прислужитись мужицтву ті люде, котрим доля помогла за наукою й усякою іншою білою роботою виснити собі думки громадські більше, ніж у му-

життя за його щоденною чорною працею, особливо коли ті люде посвятають свої службі цілком для мужицтва.

Наші думки про остатні цілі громадської праці ми вже сказали вище. Ми думаємо, що наша Україна, котра не має ні свого полівства, ні панства, ні кулецтва, ні держави, а має доволі розумне од природи мужицтво, — залюбки прийме науку про безначальні й товариські порядки, що через те на тій Україні варто працювати громадівцям, а найбільш тим, котрі зросли на Україні. Дальші наші думки про теперішні способи праці для тієї цілі ми могли б виложити з перегляду подібної ж праці на всьому світі, — зі здуманих (теоретичних) потреб людських осіб і громад. Але ми ліпше будемо виводити ті думки з перегляду того стану, в якому стоїть тепер наша Україна. Ми ж думаємо, що усяка громадська праця на Україні мусить маги українську одєжу, — *українство*. Звісно, те «українство» не може бути в цілях праці. Цілі праці людської однакові на всьому світі, як однакова *здумана наука*. Але *прикладна наука* не однакова скрізь. Так і з громадською працею: в кожній країні, в кожній людській породі, далі, навіть, в кожній громаді й коло кожної особи, — мусять бути особні підходи й приводи до однакової цілі; кожна країна й купа людська може показати більш ясно, ніж другі, потребу й спосіб тієї чи іншої з тих праць, того чи іншого способу праці, потрібної для всіх людей. Цьому навчають і проби всевітньої праці робітників.

Найважливіша, яка досі була зроблена, проба робітницької спілки всевітньої «Association Internationale des Travailleurs», котра постановила, що *біднота* (пролетаріат) *по всьому світу має одну ціль і мусить за одно стати*, — постановила також, в своїому уставі (в Лондоні 1864 р., в ст. 7), — потребу, *щоб в кожній країні були товариства по породам людським*. Сама та «Всевітня спілка» через те й розстроїлась і стратила тепер силу, що вона задумала заложити вже й середню всевітню управу над всіма крайовими товариствами своїми в Головній Раді спілки (Conseil général, Conseil central) раніше, ніж думки спілки пустили корні по всім країнам Європи, так що сила тієї Ради була більше на папері, ніж на ділі. Інакше кажучи, та «спілка» почала працю *не знизу вгору, а згори вниз*...

Наша Україна поділена між двома чужими державами. В одній царство самодержавне, в другій уставне. Вже через це одно нам, українцям, нічого розказувати, чи мають для нас яку вагу державні вільності хоч невеликі, як про те колись, за часи самодержавства Бонапарта й Бісмаркового короля, розказували деякі європейські соціалісти, і як про те іноді розказується у російських соціалістів.

Всяка зміна громадська посувається не самими тільки

різкими, рішучими кроками, а й щоденною тихою працею, не самими тільки переломами закону, а й законними працями. В таких же державах, як Росія, не можна й говорити ні про яку сталість праці, ні про який закон. Там всякий час треба бути готовим боронити не то свою працю, а й думку й шкуру просто револьвером од царських беззаконників.

Далі одна з найголовніших одмін нашої України од великого числа других земель, в тім числі й од Московщини, в тому, що в ній мужицтво ще більше покинуто на самого себе, ніж в тих країнах, котрі не тільки мають свої держави й панство, а ще й підгородні під себе й другі землі і їх і панством, і мужицтвом. Чи по волі, чи по неволі, а в тих землях держава й панство роблять що-небудь і для мужицтва, а як де, то на користь і мужицтва державної породи роблять і люде з пород чужих, недержавних.

В таких країнах і люде з думками протидержавними й протипанськими все-таки йдуть по тій дорозі, котру пропозила держава й панство, користуючись усіма засобами, котрі дали їм держава й панство. В таких же країнах, як наша, цілком не так. Письменні люде на нашій Україні скрізь двічі одірвані од своєю мужицтва: й через панство, й через вичку по чужих школах; і звичку йти за людьми державної породи. Через те наші письменні люде по волі й по неволі ятнуть в бік московський, польський, угорський, німецький, або й зовсім кидають свою країну. Навіть ті з письменних українців, котрі держаться думок мужицьких (демократичних) і союзних (федеральних), не всі одразу можуть переломити в собі те, що в них з батьків і дідів поселила чужа держава й школа, й вернути собі те, що в них вона одняла, — спільність з українським мужиком, напр., хоч би то в мові.

Так перш усього українська думка про працю для мужицтва мусить вести за собою *ослість, земляцтво*. Це не значить, що українці мусять не глядіти далі своєї межі. Зовсім інакше: вони в тієї межі робитимуть те, чому навчає всевітня наука, спробована примірами других країн і в ході з другими людьми, близькими й далекими. Вони тільки перестануть обирати свою країну, покористуються всіма силами, які дає їм їхня країна й порода, і будуть братитись з другими, не як пухирі, що лігають по вітру, а як люди, котрі, стоячи міцно на землі своїй, можуть говорити не тільки за себе, а й за неї. Правдивий *федералізм* може вийти тільки з спілки таких людей по всім країнам Європи.

Розваживши далі над потребою українським людям не розбігатись по чужим землям, а працювати в своїй, діждемо й до того, щоб і на самій Україні люде як можна більше

держались кожний свого кутка, котрий їм найбільше відомий і де вони найбільше зросли з людьми. Без такого повертання людей до свого кутка, без сидіння, як можна довше, на одному місці більша частина розмов про громадство, федералізм і проти державних і купецьких порядків зостається власне одними розмовами, бо ніхто ж стільки, як ті державні й купецькі порядки, не ганяє людей од краю до краю й не ставить кожного безрідним і одиноком серед великих куп таких же безрідних і одиноких людей, котрим через те так і легко орудувати усякомо начальству й багатирству.

Вже з цієї потреби осілості людей з нашими думками по нашим громадам виходить і потреба того, щоб вони приходили туди не з самими тільки такими чи іншими думками про громадські порядки та з проповіддю їх, а перш усього з докладною (спеціальною) наукою в таких речах, котрих потребує громада людська, — чи то хліборобських, чи скотарських, чи ремісницьких, чи лікарських, чи вчительських і т. д. Чоловік, котрий хоче, щоб його поважала й ради його слухала, думки його приймала громада, а особливо во тако терта, практична, як мужицька, мусить знати й вміти тих речей ліпше, ніж кожний чоловік в громаді. Тільки такий чоловік, котрого праці й ради шодня потребує громада, стане їй любий і зустріється з нею так, що й громада може послухатись його думок і про зміну й громадських порядків.

Для того, щоб мужицтво похвалило ті виступи, треба, щоб воно теж розуміло державні порядки, а для того, щоб, напр., яка мужицька громада помогла такій пробі не давти в руки жандармам, яка була зроблена в Одесі, або оступилась так за когось-небудь з тих громадівців, котрих на чальство хапає десятками, як пробували оступитись київські студенти за товаришів, треба, щоб громада знала й любила тих людей, як людей громадських, як товаришів.

Мужицькі ж повстання цілими громадами скрізь, а в Росії більше, ніж де-небудь, можливі тільки з-за причин явно громадських і господарських (соціально-економічних). Найслабший бік мужицьких бунтів у Росії, не тільки в середній Московщині, а з XVIII ст. і в нашій Україні і навіть, здається, й в других козацьких землях, завше був і єсть в тому, що в мужиків не ставало розуму про державні порядки, що мужики, повстаючи проти тієї неправди, котра безпосередньо давить їх, завше думають, що вони повстають не проти закону державного, а за закон, за царську волю, проти котрої йдуть мовби то не вони, а пани або чиновники. [...]

Недавніми часами й науки про природу, геологія й біологія, показали, як помалу йдуть всі зміни на світі й

чимінили слово *révolution* на слово *évolution* (розпускання, хріст). Нова наука природна мусить перечити письменних людей і в їхніх думках про зміни порядків громадських, одучити од звичок держати свої думки найбільше на державних справах та державних змінах, та скорих переворотках, та повстаннях, і привчити пам'ятати, що всі порядки в людських громадах ростуть, а не робляться одразу, і що державні, чи противдержавні заходи й повстання — тільки частина тих приводів, якими посуваються зміни в людському житті, а далеко не все. До того ж і наука про громадське життя дедалі все більше виясняє, що державні порядки колись, тоді як найголовніше діло державне була нійна, були коренем і господарських змін, напр., забирання землі вояками, — а тепер державні порядки найбільше — тільки покривля порядків господарських і послідоком думок людських, — і що значить їх ні заложити, ні повалити в кінець не можна одразу. Сама думка про «безначальство» одкидає усяку думку про переміни згори вниз, а не низу вгору, — од особи до товариства й далі, і примушує перемінити слова *révolution sociale* на *évolution sociale* і меншити віру в самі повстання. Повстання можуть починати будити громадський розум, можуть кінчати старі порядки, котрі вже підкопані з усіх боків іншими способами (те й друге видно, напр., на повстаннях з-за такого же доволі простого діла, як державна воля й спільність Італії), і зробити нові порядки, та ще й громадські й господарські, саме повстання не може. Навіть повалені старі порядки, особливо громадські й господарські, вертаються безпримітно «на другий день повстання», коли їх нічим замінити таким, щоб господарські потреби людські так чи сяк, та вдонольнялись, — а з тими потребами люде не ждуть довго. [...]

Сила зросту нових громадських порядків значить не стільки в повстаннях проти старих порядків, а особливо не в скасуванні державних порядків, скільки в зрості малих і великих товариств між людьми, в зміні звичаїв і думок людських по всім громадам якої країни, коли не всіх країн, хоч би на перший раз самих європейських, — в цілій ряді праць зовсім не політичних, а громадських і господарських, рідинних, наукових.

Тепер же єсть люде між чесними громадівцями, котрим такі думки не любі, котрі навіть думають, що коли люде не будуть вірити в те, що зараз же все буде по-їхньому, то й руки опустять. Тільки ж це такий же самий страх, як і той, що мовби то, коли люде перестануть в бога вірити, то всі злюдями стануть. Зовсім інакше: власне віра в те, що завтра все буде по-нашому, коли не спевниться, — (а ми бачили це не раз за XIX ст.) — доводить до того, що в

людей, котрі вчора вірили й гарячилились, завтра руки опу- скаються!

От справді осіле життя в громаді за докладною шоден- ною й шодня потрібною громадянам працею, може в кінець одучити письменних людей од тих старих державних звичок, котрих ще чимало зосталось і в теперішніх громадівців, навіть і в тих, що, покинувши (не дуже давно) яkobинські думки, пристали до думок про «безначальство».

Ось деякі важніші признаки стану українських прихиль- ників мужицьких громад, українського громадства те- перішнього часу, по крайній мірі по нашому розуму. Ми думаємо, що говорили не зовсім неправду, коли казали, що ті одміни не в чому-небудь зовсім особіному, а в тому, що стан України де в чому ясніше показує потреби таких змагань і праць, котрі потрібні їй скрізь. Таке ж, думаємо, виходить і з тією одміною українського громадства, на котру ми введемо усі ті, що вище були показані, і котру ми скажемо словами: *український соціалізм не партія, а грома- да*. То значить, про українські соціалісти мусять одтепер же змагатись, щоб, осівши по нашим громадам, приложи- ти свої голови й руки до того, щоб справляти всі служби, потрібні в здоровому житті громадському (services publi- ques, options sociales) і там в громадах з тими службами проповідувати здорові громадські порядки, показувати примір їх та обороняти старі здобутки й нові парослі тих порядків од ворогів їх усіма способами, мирними й воєн- ними. Нічого, здається, прибавляти до того, що такі робітники для українських громад мусили б тепер же, осідаючи по тим громадам, змагатись до того, щоб зчепля- тись в спілки з своїми товаришами по всіх громадах од ближчих до дальших і з усіма тими, хто тільки чесно працює коло такої чи іншої, більше чи менше просто по- трібної для України в її теперішньому стані праці, — так, щоб Україна яккорше покрилась цілою *сіткою* зчеплених один з другим *товариств і товариств*, робітників україн- ського громадства, з котрих якнайбільше людей були б й товаришами в мужицьких громадах.

Ясно, що не тільки для того, щоб наступила велика зміна в теперішніх порядках і на нашій Україні, але й для самого того, щоб по ній появилось багато таких людей, котрі потрібні для того, щоб по всім громадам нашим по- ставити думки про нове громадське життя, потрібно бага- то праці й у нашій Україні й навкруги її, і, певно, немало часу. [...]

Печать же українська на теперішній час зробить велике діло, коли хоч покаже докладно *теперішній стан України*, як і через що вона прийшла до нього, — і pomoже тим лю- дям з Українців, які хотять зробити щось доброго для своїх

громад, *зібратись до купи* й вияснити собі, де працювати й до чого працювати, — а тоді вже вони самі знайдуть деся- тки доріг до спільної цілі.

Ми беремо волю поставити це діло просто й ясно перед судом земляків наших, без помочі котрих ми не можемо послужити нашій Україні, як би того хотіли. Закладаючи перше цілком вільне видання українське, ми будемо старигись зробити його сталим й одичиною його для всякої письменної праці земляків наших, котрі держаться одна- кових з нами основних думок про життя громади й приро- ди: хто признається до громадства, *своєї волі* (автономії) мужа і жінки кожної особи, спілки, громади, людської поро- ди, до *вільного товариства* (федерації) громад і пород людських, до *вільного розуму* (раціоналізму) й *твердої на- ки* (позитивізм).

Спільні ж справи, — напр., спільна праця для волі і ін., — од того вже не програтуть, що їх зовсім не в силах ніхто залишити, навіть, коли б і хотів. Українські ж спра- ви так зчепляються з справами сусідних людей навкруги, і в Росії, й в Австро-Угорщині: з московськими, білоруськи- ми, польськими, словацькими, сербськими й всякими іншими слов'янськими, — і неслов'янськими (напр., з во- лоськими через Буковину й Бесарабію, коли вже не гово- рили про Трансильванію), що українському громадському чоловікові, власне з того часу, як він стане українським, ніяк не можна не стати чоловіком дуже широких думок федеральних, навіть інтернаціональних. Звісно, що ближ- че всього для українського громадянина будуть справи сусідів його найріднішої породи й найподібнішої долі, — цебто слов'ян. Товариство всеслов'янське для громадяни- на українського мало чим не така ж сама потреба, як і то- вариство громад українських. І певно, що державні пута, котрі тепер плутаються на ногах українських, розтоплять- ся тільки у вільній спілці всеслов'янській, до котрої поча- ток мусять положити спілки всіх послуповних товариств по слов'янських породах, особливо тих товариств і гуртів, котрі працюють просто для волі мужицтва слов'янського. Маючи завше такі думки, ми й досі в своїх виданнях гово- рили про справи слов'янські, як про свої рідні, — і тепер у дальшій частині «Громади» віділили їм чимало місця, а наперед будемо видавати, поряд з «Громадою», окремий ряд книжок з значком «Слов'янська Громада».

Женева. 30 квітня 1878

ПРОГРАМА

Від 1877 р. виходить в Женеві безстроковими книгами українська збірка *«Громада»*, порядкована М. Драгомановим. Одтепер *«Громада»* стане виходити в строк, *щодо місяці, книжками по шість листів*. Разом з тим впорядкувані її вільземом на себе ми троє, котрі підписані нижче: *М. Драгоманов, М. Павлик і С. Подолинський*.

Ми знаємо, як то тяжко братись за письменне видавництво на українській мові, та ще й за кордоном нашої країни. Ми мусимо обертагтися до народу, котрий не має державної (політичної) самостійності, котрого розірвано між двома великими царствами: Росією й Австро-Венгрією, і котрого через те зовсім не можна тепер прозивати своєю волю в своїх справах. До того ж ми, — невеличка купка українських громадянів (соціалістів), відбита од своєї країни й без найменшої змоги прикладати безпосередньо наші думки до праці серед нашого народу.

Тільки ж в теперішній час нам нема іншого виходу, як закордонне видавництво, — бо троїсте ярмо: порядків царства Російського й Австро-Венгерського над нашою країною, котре не дає їй волю політичну, господарську й освітню, неволить слово й печать українську настільки, що прихильникам якої-небудь волі народу українського, а надто громадянства, коначе не можна просто й отверто вимовляти в себе дома свої думки й бажання про вправу людською готити.

Ці наші думки й бажання ось як:

I. В справах політичних ми бажаємо:

- 1) рівного права для всякої особи, як чоловіків і парубків, так і жінок і дівчат усякої породи (раси).
- 2) Неодмінної волі слова, печаті й науки, зборів і товариств.
- 3) Безперешкодної самовправи (автономії) для кожної громади в ній справах.
- 4) Повної самостійності для вільної спілки (федерації) громад на всій Україні.

Україною ми зведемо всю сторону від верху р. Тиси в теперішнім Венгерським королівстві, на заході сонця, до р. Дону на сході й Кубанську землю в теперішнім Російським царстві, — від верху р. Кубана на півночі до Чорного моря на півдні, — усю ту землю, де гурт народу говорить українською мовою. В цій стороні найбільша частина всіх здобувачів, — цебто хліборобів і робітників — українці. Напроти того, велика частина чужинців: поляків, жидів, німців, венгрів, москвінів (руських), належать до тих, що звуть вищими, правдиво неробочими, станами, котрі тільки вжитують працю правдивих робітників. Тепер власне ці чужинці, котрих наслали на Україну ті держави, що поневолили її в старі часи, та ті перевертнули що до них пристали, панують над українцями і в господарстві, як люди багатші, і в справах політичних, як начальства. Всякому народові шкодить неволя під чужими людьми, а з другого боку, серед громад не мусить бути непрацюючих станів, а мусять вони складатись з самих здобувачів. Ось через що майже все одно: чи увільнити Україну од панування чужинців, чи увільнити громади українських здобувачів од непрацюючих станів: і так, і так пани всяких пород повинні хоч усі стати робітниками, хоч покинути Україну. Інша річ працюючі громади волоські, болгарські, сербські, грецькі, московські, мазурські (польські), виселки німецькі, ре-

місники польські, жидівські й інші, що живуть у нашій країні: вони мусять мати в усьому рівне право й однаково волю з українцями. Їх товариства й громади будуть вільні од усякого примусу до чужаців чи мови українського гурту, матимуть волю закладати свої школи: нижчі, середні й вищі, й волю приставати до всякої спільності з гуртом тих народів, од котрих одійшли до України ті громади, виселки й товариства. Такі працюючі чужинці будуть для українців узлами, котрі прив'язуватимуть їх до всіх сусідніх пород (міщій), з котрими українці повинні приступати до великої всеподільної вільної спілки (інтернаціональної федерації).

Самостійність (автономія) політична громади єсть, по нашій думці, воля кожної громади признатись до того народу й приступити до тієї спілки, до котрої вона сама схоче, а також воля коначе по своєму впорядкувати всі справи серед себе й усі свої стосунки до других громад.

II. В справах господарських (економічних) ми бажаємо:

5) *Щоб усі сили природи й струменти, що потрібні для здобутку крисних людям речей, цебто: земля, вода з усім, що в них є: машини й фабрики й т. ін., були просто в руках товариств і громад хліборобських і робітницьких і щоб люди не мусили продавати свою працю в інших панам та багатирям, а робили не просто на себе.*

Ми думаємо, що спільна, або гуртова власність і спільна, гуртова праця доконає корисніша для людей, ніж особня, але ж zarazом думаємо, що те, яким способом перемінити особі у власність (собину, батьківщину) на гуртову, а далі, як упорядкувати спільну працю і як ділити вжиток од неї, це мусить залежати від доброї волі кожного товариства і кожної громади. Певно, що розвага й проба (практика) над потребами господарськими начесть особі громади не тільки спільності праці (кооперації) і розумному поділу вжитку од неї: несе і праці самих громад, але проміж громадами цілих країн і на цілому світі.

III. В справах освітніх (культурних) ми бажаємо:

6) *зросту випробованої (позитивної) науки про речі природні й громадські, а також уміючість, з тією наукою зв'язанці.*

Ми думаємо:

що така наука й уміючість (словесні, театр, малярство, різьба, музика) замінять зовсім теперішні віри, через котрі люди стільки ворогували й ворогують проміж себе. Поки же це настає через вільну науку й проповідь, то ми думаємо о, що кожній людині й товариству треба залишити волю держатись такої віри, якої вони хотять, з тим тільки, щоб прихильні до кожної віри (християне, жиди, магометани і т. д.), і до кожного братства (штунди, шалопути й інш.) содер-жували свої церкви й попи на свої кошти, щоб навіть на це не було й громадських податків, ані громадської праці, а кожний давав би на це тіл себе, коли сам забаже.

Ми не можемо тут розказати подрібно способи, котрими треба доходити, щоб сповнілись всі ці наші бажання. Виступаючи з письменством, ми тим вже показуємо, що не відхилиємось від мирної праці для громадського поступу наперед (прогресу). Тим часом ми не маємо марних надій. Нігде й ніколи докорінні зміни громадського життя не робились тільки мирним поступом. На Україні, ще може менше ніж де інде, можна сподіватись, щоб начальства і

«Наш український Еразм...»

25 березня 1928 р. на засіданні Історичної секції і Комісії Історіографії, присвяченому двадцятим роковинам по смерті Володимира Антоновича, Михайло Грушевський вилосив промову, яка була надрукована під назвою «З соціально-національних концепцій Антоновича».

М. Грушевський вкотре повертається до тієї трагічної думки, що стала відліком повсякчасних спогадів, численних ремінісценцій ідейної спадщини Антоновича. Відтоді Грушевський стає «набатовом», що не дає зійти на пси його праці й порости забуттям його наубачкам. Схоже на те, що він ладен пробачити будь-яку критику поглядів свого вчителя, але не забуття. Не спроста ж його увага вихолалоє, водномить, бодай найменшу згадку про В. Антоновича з-поміж інших імен, демонстрацією чого є чималий шматок цитати з «Хрещеного китаїця» Андрія Белого, поданої на початку даної статті, що є відповідною точкою розгортання аналізу світоглядної еволюції «монаха-історика». Тож «Антонович, чудовий вчений, суспільний діяч: наш український Еразм...», як ніби представлений героєм А. Белого, є цілком суволюсним поштані Антоновича, як її бачив М. Грушевський і якою він прагнув залишити її в історії, заклинаючи наприкінці статті нам'ятати про прийдешній столітній ювілей від дня народження, «щоб у сі столітні роковини українські трудячі маси знали Антоновича як одного з найбільш заслужених діячів нашого національного відродження, як людину, що дійсно жертвувала всім, аби розділити долю цих трудячих мас».

М. Грушевський, намагаючись вповні з'ясувати коріння «громадівської» світогляду Антоновича, його антидержавницького лівонародницького змісту, вдається з тим наміром у нетрі юнацької свідомості, вправно спромігшися чітко окреслити всі ті нашаровані пласти і схрещені світи трьох культур та нарікаючи на незавершеність автобіографії Антоновича, яка, звісно, стала б у нагоді до опису цієї яскравої індивідуальності. Показовим для становлення цієї «громадівської» ідеології, слушно наголошує в цій статті Михайло Грушевський, є і його наукова постава щодо аналізу постання та генези козацтва через призму «громади», яка береться В. Антоновичем за організаційний принцип українського народного життя і уособлює собою поняття «ладу і справедливості».

Інна Тукаленко

панства по волі зреклись свого панування й через те простому на роду на Україні не обійтись без оружного бою й повстання (революції). Тільки це повстання перedaсть у руки хліборобських і робітницьких громад і товариств сили природи й струменів, потрібні для здобутку. Шоб же старі панські стани й начальства не змогли потім захопити в свої руки знов що з громадського добра не поновили свого панування —

треба, при першм случаю, скасувати державне військо і позаводити громадське козацтво (міліцію), в котрому б кожний громадянин мав оружжя і знав з ним обертатись.

Поставивши коло наших думок про справи політичні й господарські ше й думки про справи освітні (культурні), ми вже тим по казуємо, що не станемо в нашії «Громаді» тільки на перших двох, а дамо чимало місця й науковим прадам і вмілості словесній (поєзії й белетристиці). Книжки «Громади» матимуть:

1) Власні статті про природні (натуральні) й громадські (соціальні) науки та звистки й пересуди (критики) про найважніші чужі праці в цих науках.

2) Повісті й дії (драми) й інші праці, котрі правдиво (реально) показують людське життя й думки, — і звистки й пересуди про подібні чужі праці, а найбільше про ті, котрі тичуться до України.

3) Черепля громадського, а найбільш робітницького життя на світі по місцевим часописам і дописам.

4) Дописи і статті про стан громад на Україні в Росії й Австро-Венгрії (Східній Галичині, Буковині й Закарпатській Країні), а також і в сусідніх сторонах.

5) Дрібні звистки й новинки, найбільше про все, що торкається України. (Тут ми думаємо якнайкратніше слідити за тим, що говорять про Україну в чужій печаті). Одповіді впорядчників (редакторів).

Ми широ просимо до праці в «Громаді» всіх людей і товариств на Україні, котрі згоджують з нашими думками, хоч би вони не належали до народу української мови. Для більшої користі українським товариствам і громадам ми згоджуємось печатати при сланє від них на ті мови, на котрій воно буде написано: на московській, польській, німецькій, волоській і т. ін. Для громадян української мови ми будемо особіно розказувати про те, що буде в нас напечатано на чужих мовах. Найбільше ми просимо всіх письменних людей по громадах на Україні докладно писати нам про всі громадські справи й порядки, про всі неправди, які діються робочим людям по селах і містах. Все це ми будемо зводити до купи й пускати в світ через нашу, а при потребі й слушаю і через інші европейські часописи одних з нами думок. Ми постараємось також одповідати громадянам на їх запитання, що й як ми вмітимо.

Для ширшого обміну думок, а надто про справи, спільні для нас шоб України з її сусідами, буде виходити, по потребі, як прилога до «Громади» ряд листків і книжечок на різних мовах під назвою «La Fédération — «Вільна спілка». Для цього ряду будуть приймаються тільки праці з думками, в основі подібними до тих, котрі виложени вище, — але кожний автор оповідатиме за свої думки особіно.

1 сентября [вересня] 1880 р.

Впорядчики «Громади»:

М. Драгоманов,

М. Павлик,

С. Подолінський.

З СОЦІАЛЬНО-НАЦІОНАЛЬНИХ КОНЦЕПЦІЙ АНТОНОВИЧА*

В середині 80-х років Антонович відбув кілька заграничних подорожей, бачився з своїми старими товаришами, що після повстання 1863 року вийшли за кордон. Між іншим близько познайомився з Валерієм Каліноком, визначним польським істориком, містиком-моралістом, керівником церковно-політичної монашої організації *Zmartwychwstania*, а zarazом дуже впливового провідника польської консервативної партії в Галичині, що держала в своїх руках, у тих часах нероздільно, її політику і адміністрацію. Ця стріча, без сумніву, відіграла велику роль у планах польсько-українського порозуміння. Скептичне становище Калінки супроти шляхетської Польщі мусило підкупати Антоновича, а мрії про польсько-українське порозуміння, котрими був перейнятий сей монах-історик в останніх роках його життя, і його впливи на найбільше впливових, рішачючих кругах польського громадянства, могли справді піддати Антоновичу і його однодумцям надію, що під протекторатом польських консерваторів українська національна культура, принаймні на якийсь момент, зможе знайти опору точку для того, щоб дати відсіч «исребрелению украинства» в Росії, що повним ходом пішло після указу 1876 року.

Річ відома, її історично неминуча, що під подвійним натиском — російським і польським, серед українського громадянства розвивалися надії і тяжіння в російську сторону там і тоді, коли ставав особливо нестерпним натиск польський, і навпаки — обострення натиску російського викликали орієнтації на союз з поляками. Історичне суперництво Росії і Польщі піддавало надії, що росіяни будуть раді підтримати українців проти поляків, а поляки проти росіян, — хоча в результаті український елемент частіше опинявся не в ролі *tertius gaudens*, а в позиції подвійно ущемленого.



В. Антонович

* Подається за публікацією: Грушевський М. З соціально-національних концепцій Антоновича // Володимир Боніфатійович Антонович: 1834—1908—1984. У 150-ліття з дня народження. — Н.-Йорк, 1985. Текст частково адаптовано відповідно до сучасних норм української літературної мови. — Ред.

Підготовка до друку — М. Русина

Я не буду спинятись на історії самої угоди, а тільки підкреслю, як сей інцидент на переломі 1880-х і 1890-х рр. окреслив репутацію Антоновича — так, як характеризував її в тім часі, за споминами акад. Василенка, Лазаревський: «Антонович — занадто поляк», хоча все життя і всю наукову працю він присвятив власне вивченню історичної кривди, котру український народ витерпів від польської держави і польської шляхетської суспільності.

Вихований серед неї, знаючи прегарно її в сучаснім і минулім, Антонович був її невблаганним суддею і неприїтелем¹. Але для таких людей, як Лазаревський, він був «слишком поляком» тому, що не був «привержен» до державності російської супроти польської, не мав тих — офіційною російською школою прищеплених — упереджень проти польської культури як культури і проти польської людини як людини, котрим підпадали українці, неспостережно для себе перейняті отим офіційним «спором слави між собою» — в тім числі і такі наші великі історики, як Костомаров і Лазаревський.

Антонович серед сих великих і малих істориків був майже єдиною людиною, вільною від упереджень російської культури і від тої «подвійної психології», котру він закидав українцям російської орієнтації, — тому й попадав у «занадто поляки».

[...] Антонович надавав надзвичайну вагу принципів наслідності, і з цього становища мав дійсно всі причини глибоше спинятися над тою складовою спадщиною, котру одержав. Правнук галицької шляхти з матірньої сторони і внук подільської — з батьківської, правнук польського магната, типового «кресового королевича» з матірньої сторони і внук угорського революціонера з батьківської, вихованець матері-губернатки з тісним і непохитним клерикально-шляхетським світоглядом і вольнодумця-батька, змалку обертаючись у гуртку польських хлопоманів, — він не зразу міг знайти своє місце в складних соціальних відносинах нашої Правобіччя, і довго й уперто працював, поки знайшов свою путь і вказав її поколінням людей, що волею долі опинилися в подібнім становищі: «українцем польської культури». Він означив своє credo, здобуте в сій трудній роботі, в своїй «Сповіді», що стала дороговказом для багатьох і дуже багатьох, а в своїй автобіографії кількома яскравими штрихами окреслив той духовний, внутрішній процес, що привів його на ті соціально-національні позиції, на яких він лишився на ціле життя:

«Серед такого суспільства я опинявся, скінчивши гімназію як в осередку зовсім чужому і несподіваному», — каже він, схарактеризувавши панську польську верству Правобіччя.

В гімназії я виростав під впливом педагога-іноземця Діделя, чоловіка з глибоким демократичним передсвідченням; виховувався я на літературі головним робом французької. В старших класах услів перчитати твори Монтеск'є, Руссо, Вольтера і деяких інших енциклопедистів, під впливом котрих склався мій світогляд. У шляхетській суспільності всякий зустрічний чоловік, всяка аксіома того суспільства робили на мене враження чогось нежданого та архаїчного. Став я придумувати, як на своїому ґрунті примінити загальні принципи теоретичної демократії. Виявилось, що демократичний елемент у краю — це селяни. Тут знов постало питання щодо народності. Ясно було, що селяни складають народність особіну. Але знання моє по українству було сливе ніякі. Скільки-небудь реальні історичні дані я мав тільки з книжок Скальковського «Історія Нової Сьччи» і «Наказды гайдамак». Про Кирило-Мефодійське братство, про Шевченка не доводилося мені учити ніколи ні слова. Тим не менше факти говорили самі за себе. При тулюючи слабкі знання про українство до загальної демократично-французької теорії, я одкрив сам собі українство. І чим більше займався наукою, чим більше читав і знайомився з історією, тим більше переконувався у тому, що відкриття моє — була не займа вигадка. В університеті я свої переконання передавав товаришам. Спочатку дивилися на них, як на щось незрозуміле, мало не божевільне. Потім повалили ходолище люди, що поділяли їх, і виробився цілий гурток так званих хлопоманів² [...].

Російська культура і література, що нероздільно панувала над уявою і уподобаннями української інтелігенції тих часів, не викликала в нім ні особливого поважання, ні тим менше — симпатій. Він пізнав їх уперше як атрибути казьонної обрусительської школи, і вони zostалися для нього на завжди зрядом українського поневолення. Він вважав, що російська література, вихована великоросійською поміщицькою верствою, не здатна дати провідних ідей демократизму мужицькому суспільству, як українське. «Що може український читач взяти з тих творів, писаних поміщиками, де виступають самі князі та графи, а коли люди без титулів, то з величезними мастками», — говорив він, бувало, жартівливо і зневажливо. Психологічне самокопірвання російської літератури — кому воно потрібне? «А нарешті, і мова напізрозуміла для нас! Я допитувався не одного, що значить слово «лукошко», і ніхто не міг мені пояснити».

Се говориволюсь, розуміється, півжартом. Антонович любив парадокси в приятельській розмові, — але в сих парадоксах виявлялася дійсно шира неприязнь до всього, що в його очах було зрядом поневолення української народності великоруською — в які б воно культурні й артистичні форми не вбиралося. В усіх «переволошеннях» російської й української сторони російська була для нього гнобительною, а українська — гнобленою і, як він жартом висловлювався в колі приятелів, — взаємовідносини сих двох еле-

ментів в їх історичнім союзі виявлялися в тім, що великорос, виявляючи свій національний характер, від кожного кореня складав слово, що значило «бити», а українець так само від кожного слова складав слово, що значило «тікати». «Так воно й велеться протягом історії: один б'є, другий тікає», — сформулював його гадку один з присутніх приятелів. І цього правила притримувався Антонович протягом свого життя — він вважав для себе за краще «тікати» від усіх приман російської культури, і рекомендував таке собі приятелям і учням. Великоруська народна стихія лякала його своєю грубою, жорстокою, непохитною силою, культом безоглядного авторитету і насильства³. Вона відстрашувала його і в житті, і в історії, і він не любив торкати російсько-українських відносин, тому що не мав змоги висловлювати про них те, що мав у гадці, а гратися ні компліменти не хотів. [...]

Польську культуру, літературу, науку він уважав таким же слабим відбитком західноєвропейської, як і російську. — І, минаючи її, радив кожному звертатися до перших джерел — великих здобутків освітнього французького руху XVIII в., вінчаного великою революцією. Цинів польські джерельні роботи, видання матеріалів, благодушно-іронічно приймаючи їх шляхетсько-аристократичний ґарнір — величання культурних заслуг польського панства на Україні і таке інше. [...]

Любов'ю ніжною, глибокою, безмежною він оточував цю стихію українську. Він знав її в її сильних і слабих сторонах. Він не закривав очей на сі слабі, негативні сторони. Він не возвеличував нашого народу, не робив з нього «Месії народів», прикладом польських патріотів. Але він ніколи не глумився з тих слабих сторін. Він любив український народ з його сильними й слабими сторонами. Я думаю — він волів би бути в пеклі з українцями, ніж з великоросами чи поляками в раю. Тим більше, що Україна — найкраща країна на світі, мала, на його погляд, своєю серйозну хибу, що була захолодна — занадто обернена від сонця. Центральне обігрівання її би не пошкодило.

В своїй автобіографії, як ми бачили, Антонович пояснює, як він прийшов до свого українського патріотизму розумово — через демократизм до місцевої народної маси і його землі. Але се не був виключно розумовий процес — підклад був емоціональний. За допомогою своїх демократичних ідей він тільки надав принципового характеру своїм симпатіям до краю, його минулого, його побуту і людей. Не створив собі кумира з шляхетського танцюристового раю, як польські поети так званої української школи, ані з російської культури, котрої адептами ставали різні наші не тільки «лівобережці», але й «правобережці». При

світлі революційного західного аналізу Антонович знашов свій «предмет» в українській масі, в її стихійних малосвідомих, але в істоті вповні революційних поривах боротьби з феодальними привілеями, з бюрократизмом і нейтралізмом. Доглянув їх під подвійною засланою польського поміщицького життя і офіційного російського бюрократизму — і оцінив відповідно. А ту неохоту до державного примусу, яку навівали на нього вікові експерименти, що пророблялися над сею масою правителями і на ізниками чужими, він переніс і на свійські спроби поневолення і експлуатації народної маси — хоча б в інтересах своєї національної культури і держави. Його демократизм і народництво набрало виразно забарвленого антидержавницького, анархістичного характеру — котрим у більшій або меншій мірі був офарблений взагалі лівий народницький український рух тих часів, 1860—1870 рр. «Громада» стала гаслом Антоновича в історії значно раніш, на яку черв'ястоліття, ніж стала в новій редакції програмою для Драгоманова і його гуртка.

* * *

[...] Ця його ідеологія, розпочата монографією про початки козацтва 1863 р., продовжена студією про городи (1868), в ще м'якших тонах проведена через ряд інших праць, зробила сильне враження на сучасників, і дала провідні ідеї своєму поколінню, далеко скорше, кажучи, ніж дана свою програму Драгоманов. Не вважаючи, що сам Антонович перший дуже скоро відрікся від першого й найбільш яскравого і повного викладу своєї ідеології — сеї праці про початки козащини, як праці незрілої і багато в чому фантастичної, вона мала вплив і заслуговує на увагу з цього погляду, а також і тому, що дає ключ до провідних ідей її зніщих студій Антоновича — більш наукових у користуванні матеріалом, більш здержливих в освітленні і загальних висновках, але перейнятих тою же ідеологією. Вона дає багато зрозуміти в історичному народництві не тільки автора, але і шілях покоління 1870-х і 1880-х років. Доктрина Драгоманова кінцеве кінцем теж була її модифікацією. В історії Драгоманов не стидявся вважати себе учнем Антоновича і йшов його слідами, — хоча й давав його висновкам нове освітлення і сильно відмінний практично-політичний вжиток.

Пригляньмося ж зьому «Исследованию о козачествѣ» як синтезові тих складних впливів, які перейшов Антонович за свій період шукань. Йому в сей момент шов тридцять п'ять років життя. Він, можна сказати, скінчив свої «роки уче-

ництва» і «роки мандрувань» і починав свою творчість — або принаймні підходив до неї.

Випускаючи свою першу працю, він до певної міри поставив її під завіт свого попередника і учителя в історичному і археографічному досліді — Іванішева. Випускаючи її про козаччину з своєю вступною розвідкою, він одночасно випустив — у новій ролі «головного редактора кийвської археологічної комісії» — розвідку Іванішева про конні суди, або, як вона називалась, — «О древних сельских общинахъ въ Юго-Западной Россіи». В передмові він підкреслив вагу «общинного начала» в старій Русі і в литовсько-польській добу української історії, — котру зазначували його матеріали до історії козаччини, з одної сторони, документи про конні громади Іванішева — з другої боку: вони свідчили, як уперто обстоював «природний інстинкт народу» сі громадські форми проти наступу польсько-шляхетського феодалізму. Посилався таким чином на висновки сучасного російського слов'янофілства. Але ще в більшій мірі міг би послатися на суголосні польські теорії первісного «гміновладства», розвинені Лелевелем і широко популярні в тих польських революційних кругах, де так довго обертался Антонович. Я думаю, що вони фактично не менше відбилися на сих поглядах Антоновича, ніж досліді Іванішева або Костомарова, і стріча сих двох течій могла укріпити Антоновича в тім переконанні, що громада, власне, була організаційним принципом і впливала в собі поняття ладу і справедливості в слов'янським, і зокрема в українським, народнім житті.

З цього становища він писав і свої студії про початки козащини:

«В добу так званої удільно-вічової Русі, від кінця IX і до початку XIV віку, — читаємо тут, — слов'янські землі, зібрані в одну цілість під владою княжого роду, у внутрішнім складі своєї людності виявляли три головні сили, що розвивалися поруч себе й силувалися дати перевагу кожній своєю принципові, якій вона репрезентувала в політичнім організмі. Сі три сили такі: громада («община»), дружина і княжа влада».

Громада представляла собою елемент тубільний, слов'янський. Основною прикметою громадського порядку було: рівноправність усіх членів громади, вирішування всіх громадських питань, зовнішніх і внутрішніх, ухвалою громади на зборі всіх членів — або вічі; самоврядування і самосуд шляхом таких же ухвал віча.

Дружина — елемент чужий, сторонній. Вона засновувала своє право на силі своєї зброї і на персональних послугах відданих князеві, стреміла до порядку полярно протилежного. Тимчасом як у громаді індивідуальності ступовувалися і покорялися громадській ухвалі, громадській користі і громадській волі, — серед дружини індивідуальність висувалась, старалася поширити круг своєї діяльності і особистих користей, по можності якнайбільше вирізнітися з кругу її рівних осіб, і йшла до сеї мети дорогою лицарських заслуг, оружної помочи князеві

і уступок та ласк князя, здобуваних цією поміччю. [...]

Нарешті, третя сила — княжа влада — до двох перших сил та їх вороженці, в залежності від місця, часу і обставин, ставилася різно. Перші руські князі виступають як ватажки дружини і, тримаючися в краю її зброєю, трактують край і його тубільну людиність тільки як кописий набуток. З початку ними кермує не держава гадка: слов'янську країну, що признала їх владу, князі вважають своїм маєтком, з якого кописю дістають певну кількість данини, тому боронять її від сусідів... На род живе давнім своїм порядком і тільки спокій від князів і варягів купує даниною, що платить князеві. [...]

Рівнобіжно з розвитком і укріпленням прав дружини, громади поділяються на дві групи, і різниці між ними все збільшуються протягом удільно-вічевої доби. Се громади міські і сільські. Міські громади обстоюють свої вічеві права і знаходять досить сили, щоб змусити князів її шанувати. Князі живуть серед них і змушені підтримувати добрі відносини з людиною, що їх безпосередньо оточує і вимагає пошани до її прав...

Зовсім відмінна доля спіткала громади сільські. Вони стоять далеко від урядового центру, впливи їх князеві не страшні, віче малолюдне, громадського війська («ополчення») князів не запобігає і в потреби може його покласти силою княжого авторитету. Села не укріплені і тому цілком відкриті для набігів половців, пененгитів та інших степових орд. Вони неспроможні не тільки діяти потрібних достатків, але навіть і оборонити тяжкою працею добути продукти свого хліборобства. Під назвою *смердів* вони терплять все тяжчий гніт дружинників — сі, коли їх і жалують — то тільки тому, що зважають на прибутки від їх праці. Після того як роздано боярам землі, вони пильнують сі землі заселити такими людьми, щоб на їх працю мати повне і абсолютне право. Так вони заводять на Русі нову суспільну категорію: рабство. Спочатку набирають рабів з військовополонених, далі з людей кабальних...

Таким чином, з одної сторони, — старі права громад все більше обмежуються і заступаються впливами на них бояр, з другого боку — поруч них формується верства рабів, і вона загрожує громадам: через перехід членів громади в кабалу і через поширення на громади (досі напівзалежні від бояр) тих прав, які бояри мали над селами, де були оселені раби» (с. 5—8).

Але сей процес розвивається повільні тільки в Західній Україні. В Східній його переживає селавище монгольське спустошення. «Міста зруйновані, села попалені, люди побиті, або повтікали в ліси і пустині». Подніпров'я постраждало особливо тяжко. [...]

«Так от після приходу монголів центр життя України («Юго-Зап. Руси») перейшов на Галич і Волинь. Дніпрянина пустіє. Небезпека, що загрожує тут, та пограниччя з Татарамі, жене бояр переселятися на захід. Лишаються самі громадяни («общинники»), що, відкупуючися від татар грошима й кров'ю, підтримують внутрішнє своєрідне життя» (с. 9—11).

Згодом провід над ними беруть князі литовських династій, що, користаючи з занепаду князівсько-дружинно-

го ладу на Русі, шукають тут собі володіння. Вони відновлюють ще раз ті відносини, які існували колись, на погляд витора, в початках володіння варязьких князів: [...]

«Громади під володінням Литви користуються своїми давніми вічевими правами. Следи політичного впливу міських громад стрічаємо в літописах раз у раз, аж поки старий вічевий устрій городів не заступило нове, принесене з Польщі магдебурзьке право. Сільські громади відновлюють старе право самосуду, копис розбите впливами княжих плунів. Вони рядять і судять згідно з старим звичаєм на вічових або копних сходинах. Платячи данину князеві, лишаються без яких-небудь заперечень власниками земель, де споконвіку лежали їх села. Литовські князі не тільки не порушують їх прав, але навіть дають їм юридичну санкцію, включаючи до Литовського Статуту постанови звичаєвого права про копні суди. Добром («благосостояниє») руського народу під литовським володінням виявляє та обставина, що за весь час литовського володіння Литви на Україні («Юго-Зап. Россией») ми не стрічаємо ні одної спроби з боку тубільців — скинути з себе панування. Навпаки, місцева людиність бодай у тих частинах, що підлягали вел. князям литовським, отримує тривку організацію на своїх власних громадянських («общественных») підставах» (с. 16—18).

Але сей громадський уклад тривко тримався тільки в Наддніпрянщині. Поділля і Волинь, від р. 1434 особливо, підпадають впливам польського права і тут втруте розвивається боярсько-шляхетська верства: туди відпливають сі елементи із східноукраїнських земель, тимчасом як «общинники» з усіх провінцій, забраних від Литви Польшею, тікали в край дніпрянські і зміцнювали тутешні громади, «іпоповнюючи убуток людиности наслідком татарських спустошень». З сям зростом громад мусили рахуватися тутешні князі — мусили опиратися безпосередньо на них і йти назустріч їх бажанням.

«Таким чином у Придніпрянській Русі в XV і XVI в. бачимо громадський («общинный») лад, що сформувався органічно, вирісши з місцевих елементів, і скріпився під зверхністю князів Гедимінової династії або тих родів, що отримали тут уділи на рівних правах з Гедиміновичами... Ми стрічаємо його перші следи саме тоді, як він приходить до повної сили і розвитку — в початках XV століття. Тільки стрічаємо його під чоужою, від татар перейнятою назвою *козаків*. Князі, що провадять ними, мають також окрему назву — *гетьманів*» (с. 22—23).

Роглянувши відомості про козаччину XVI в., автор зводить результати свого розбору до таких тез:

«Козаки се не що, як останки старих слов'янських громад, з характером воєнним, витвореним місцевими обставинами, і з новим іменем, що виникло в тій же воєнній обстанові.

Від своєї появи в історії і до Люблинської унії козаки живуть під управою князів з Гедимінового роду, заховуючи і розвиваючи під їх

правлінням свій громадський («общинный») устрій.

Люблинська унія дає польському правительству і шляхті привід до ламання вільностей громад і кріпощення козаків шляхтичами на загальних підставах польського права.

Щоб розбити солдамерне протидіяння козаків, Баторій хоче їх порозбити. Приваблює одних далекою надією на шляхетство, а інших спонукає на становище кріпаків. Поділяє таким чином козаків на легальних ваних — реєстрових, і непризначених — нереєстрових.

Перші повстання козаків проти Польщі, від Підкова до Лободи включно, мають виключно характер класової боротьби — за права громад.

Запоріжжя складається з людей, що тікають від кріпацтва тих країн, де його заведено раніш, ніж на Україні. Воно організується на тих же громадських («общинних») основах, тільки змінених військовими обставинами.

В залежності від ходу боротьби саме ім'я козаків має в різних часах різне значення. До Баторія козаками звалися тільки українські члени громад («общинники») як окремих стан («сословие»). Від Баторія — тільки козаки реєстрові, а нереєстрові зветься козацким своєвільством, своєвільством українним і т. д. Але народ дивиться інакше: козаками або Військом Запорозьким він завжди зве те, що має на собі воєнно-громадський («воєнно-общинний») становий характер. Тому повстанці (селяни, міщани і т. д.) зараз же приймають назву козаків, означуючи сим іменем осягнення тих станових прав, які були постійним ідеалом українського («южнорусского») народу» (с. 117—119).

Я випустив ті часом неправильні висновки, які при тім Антонович робив у свій першій великій праці, з свого становища тлумачачи різні звістки пізніших хронік і компіляцій про формування козащини. Сі помилки йому самому скоро стали ясні, і через них він відкріпав від сеї своєї праці, як невдалої першої проби, і вона доволі скоро прийшла в забуття. Але схема, котру я вибрав з неї, лишилася характеристичною не тільки для самого Антоновича для всього його історичного діла, але й для всієї сеї епохи української історіографії і громадської історичної ідеології, будучи не особистим винаходом Антоновича, а підсумком всього історично-народницького напрямку, представлено го у нас так само в працях Костомарова і Лазаревського, у великоросійській історіографії — слов'янофільською школою, в польській — істориками лелевельської школи. [...] Протягом другої половини століття сей народницький, сі демократичний напрям еволюціонував від романтичного історичного народництва, представленого для нас тепер особливо яскраво костомаровськими «Книгами Битія», до чисто документальних робіт кінця століття. Одним з найбільш заслужених творців сеї еволюції був, власне, Антонович: саме в його роботах уточнювався аналіз і документувалися висновки української історії литовсько-польської доби. Проте вищенаведена схема — близько споріднена з ідеями романтичного народництва, в тонах більш стрима

них і обережних проходить в його найважливіших писаннях 1870—1880 pp. [...]

В студії про Київ і Київську землю (1882) Антонович детальноше і документальніше переглянув процес наверхшання на останках старого устрою землі, великокняжої доби, нових явищ, витворених новими умовами життя, і дав нову концепцію початків козацтва — признаючи провідну роль у сім процесі вже не князем литовської династії, а місцевим старостам-державцям. Він так формулює тут свій погляд на нього: «З кінцем XV століття в Київщині формується новий військовий і землевласницький стан, на принципі рівноправності своїх членів; у свій побут він вносить старі принципи вічевого устрою. Сьому станові судилося в недалекім часі виступити в обороні національних прав Київської Руси, завзято за них боротись і виграти справу, перед тим програну привілейованими верствами краю».

* * *

Але з моментом, коли сей стан, чи клас, в особах своїх провідників і всієї старшинської верстви від оборони основних прав має — соціальних і економічних, звертається до соціального і державного будівництва і в основу його кладе соціальні й економічні прерогативи сеї старшинської верстви. Антонович з апологетя сього нового класу стає його суворим критиком. Він бачить у нім не тільки тих побідників, що виграла національну справу — тих побідників, котрих не судять, але й легкодушних марнотратників, які змарнували великі народні сили, вложені в їх ратні масами, що довірили їм свою справу, але в результаті кривавих зусиль, моря сліз і крові, чужої, а передусім своєї, залишили часто без усякої участі в здобутках сеї боротьби. Одночасно з студією про початки козащини, обговореною вище, з'явилися короткі рефлексії молодого історика, викладені ним у поезії «З колишнього», надрукованої під псевдонімом В. Маринчук у львівській «Меті», в книжці за жовтень 1863 р.:

*У синіх жунаках, у шапках високих,
І силою й видом могуте,
На баських бахматах, спряженими рядами,
В одежі і збруї блискучій
Стає перед оком вельможне лицарство,
Стає — і все киймь басує,
Побряжє у шаблі, покручує вуса,
Все заїсока — наче б гордує.
Широкою волю, блискуучю славу*

*Вони ж бо колись добували;
За волю, за славу, за мило родину
Вони буйні голови клали;
І волю безбрежно, і славу без краю
Вони добули головами...
І марне пустили кривавий добуток —
Не хтіли ділитись з братами.*

*І згнула, щезла лицарська родина,
Пішла ворогам на поталу,
І горде лицарство своїми ж руками
Собі ж таки яму придало.
І з гомоном радії й піснями бенкета,
Ворозкою кров'ю политі,
І в сварці з собою, і з брязкотом битви,
І димом гарматним обвиті —
Пішли у могилу, заснули навкі,
Все горді та пишні, як перше,
Братам же та волі, лицарській родині
Ще зовсім від того не легше.
Ой хто же ви, лицарі, — ой хто же ви, вельможі, —
Хто ви, молодецьке юнацтво?
Ой знаю вас, знаю, сребрянки-дуки:
— Ви славно та горде козацтво!*

[...] Вельможне лицарство козацьке — сі «дуки-срібляники», не хотіли поділитися з масою здобутою волею, її історик-народник відвертається від нього і звертає свої симпатії до інших, більш демократичних представників українських інтересів. Присвячує монографію Палевію козаччини, перейняту ширими симпатіями до провідників цієї відродженої, демократичної козаччини. Потім займається, з не меншою ж любов'ю — «останніми і найвірнішими синами України», проклятими історією як розбійники-бандити гайдамаками, щоб відкрити соціальний і національний підклад гайдамацьких рухів і довести, що зовсім не сама тільки охота до здобичі і авантюри волила ними.

На жаль, центральній добі — від Хмельницького до Мазепи — Антонович не присвятив спеціальної праці. Масмо тільки короткі уваги і характеристики. Погляд на Хмельницького у Антоновича двоїтий. Признаючи у великих гетьмані індивідуальні здібності як воєнного організатора і стратега, він вважає його в останній рахунку невдахою; але іноді складає сі неуспіхи на обставини і рівень суспільності, іншим разом підкреслює нездатність самого Хмельницького як політика. В ювілейній промові 1898 р., в 250 літ повстання, він підносить його, говорячи, що з історичного становища «треба віддати честь великому діячеві на-

шого краю, котрий в своїй особі скупив громадські змагання мільйонної маси і зробив на її користь усе, що в умовах його часу і культури могла зробити людина талановита, ширю віддана інтересам народу, з крайнім напруженням духовних і інтелектуальних сил, що довело його до перевтоми і прискорило кінець великого патріота». [...]

Але в приватних курсі, читанні у гуртках молоді, Антонович досить виразно підкреслив недотепність і старшини, і самого гетьмана в політиці: і в ставленні до польського уряду, і в усталенні взаємовідносин з Москвою, — хоча знов-таки в останній рахунку виправдував се загальною нестачею культурної підготовленості. [...]

Характерне для світогляду історика було його ставлення до Мазепи. Незалежно від своєї долі «проклятого гетьмана», Мазепа підкупав його своєю культурністю — се для нього «чоловік найбільш освічений між українських діячів», при тім безсумнівно талановитий, і єдиний «справжній політик з-поміж діячів XVII віку». Антонович уважав його ширим патріотом, що дав за повну незалежність свого краю.

«Але, прямуючи до неї, він помилився шляхом: він цілком не вражав на демократичні ідеали маси народної, не дав прихильність, а силкувався привабити до себе старшину, щоб утворити міцний привілейований стан, який підпер би його в боротьбі з московським урядом. Він думав організувати Україну на зразок сусідніх держав, а там скрізь (у Польщі, яка йому була найбільш знайома, Угорщині, Волощині і т. д.) він бачив монарха і аристократію, що підпірає того голову, а останній надає їй усіляких привілеїв, аби утримати її при собі. Отже і Мазепа поставив, яко найголовнішу мету своєї діяльності втворити таку аристократію на Україні. Він був переконаний, що тоді тільки Україна і здолає осягнути автономію, коли така аристократія втвориться. Його гетьманування тягнетяся впродовж 22 років і за весь той час вся його діяльність прямувала до того, щоб утворити численну заможну аристократію. [...]

Готуючи собі такі сили, Мазепа тим самим наразився на народну реакцію: звички звертати увагу на дворянські сили, він зовсім не вражав на бажання народні, які цілком розминалися з заходом гетьмана».

В результаті був неминучий політичний крах. «Народні маси декілька разів давали знати Мазепі свої сили, та він провадив далі свою політичну помилку — і мусив згинути»⁴.

* * *

Не продовжую виписок. Думаю, що наведеного буде досить для моєї мети — ідеологічного обрису Антоновича. Він писав небагато, і головню лишив пам'ять як видавець матеріалу, пізніш — як археолог. В його творах узагалі не-

ня грають невелику роль і переважно никнуть між фактичним матеріалом — з вийком першої праці, котра дає томінний ключ до його історичного світогляду, і через те я присвятив їй особливу увагу. Ті публікації, які могли б найбільше дати для пізнання його ідеології — як «Три національні типи», «Бесіди про козацькі часи» — ми масно не в автентичному записі автора, тому посилається на них треба з деякою обережністю. Тим часом як ідеолог Антонович дуже інтересний, яскравий і впливовий, тому вимагає великої уваги і пильного студіювання.

У своїй «Сповіді», писаній 1861 р., пояснюючи ті мотиви, які привели його до рішення розірвати з польським громадянством і стати в її очах «перевертнем», щоб працювати в рядах української демократії на користь тудишнього народу, «серед котрого я виріс, котрого я знав, котрого гірку долю бачив у кожному селі, де тільки володимир шляхтич, і чув з його уст не одну сумну пісню, не одну чесне приятельське слово (хоч я був панич), не одну трагічну повість про зогліле в тузі і в безплідній праці життя», — він висловлював надію, що «своєю працею і любов'ю він заслужить коли-небудь, що українці признають його сином свого народу, тому що він готов усе розділити з ним». Я не буду повторювати того, що говорилося стільки разів з цього приводу — що сею любов'ю і працею Антонович здобув собі місце в першому ряду нашого національного пантеону. Але я хочу сказати, що ми, українська інтелігенція, досі не сповнили свого обов'язку перед людиною, що стільки літ тому прийшла до нас, щоб «усе розділити з нами». Ми не постаралися відповідно вивчити і освітити його життя, повне самовідреченої любові і праці для нашого народу. Антонович як історик, як громадський діяч і як людина не досліджений і не спопуляризований. [...]

— примітки автора —

1 На сю сторону я звернув увагу в своїй доповіді про основні ідеї творчості Антоновича в III книжці «Записок Укр. наукового товариства в Києві», 1909.

2 Літературно-науковий вісник. — 1908, IX, с. 395.

3 Див. його «Три національні типи народні» — запис слухачів, підписаний «Низенко», в «Правді» (1888, с. 162): «На малій чужості москала засновані його прямота і грубіянство; він не вважає на те, щоб там кого не зачепити, не образити...», і т. д.

4 Бесіди про козацькі часи, с. 108, 110 і далі.

Перше, що я вважаю пережитим і віджитим, таким, «що згоріло в моїм кабінеті!», це наша орієнтація на Московщину, на Росію, накладиwana нам довго й уперто силоміць, і кінець кінем, як то часто буває, справді присвоєно собі значною частиною українського громадянства.

Вона була підірвана російською революцією, що послабила той московський примус, який тяжив за старого режиму над Україною. Але тільки послабила, а не знищила. Навіть для ліних груп нашого громадянства те, що було страчене в примусовості цього зв'язку, було до певної міри зрівноважене ідеями «спільного революційного фронту» українсько-російського, здобутками спільної революції і спільними інтересами революційної демократії. Провідники українського життя довго стояли під владою цих гасел і я сам не відрікаюсь її. Тільки коли російська керма, після угоди з Україною, перейшла до революційних соціалістичних кіл і вони в відносинах до України виявили себе твердоголовими центристами і об'єднителями, нездібними чого-небудь навчитися від революції, це сильно захитало такий пієтизм для спільної революції. Ну, а війна більшовиків з Україною рішуче поставила хрест над цією ідеологією, розв'язала всякі моральні вузли, які ще могли в чіх-небудь очах зв'язувати українця з московським громадянином спеціально. Вона, так би сказати, зняла з Московщини права «особо благоприємливої» нації й дала почувати права керуватися в своїх відносинах до неї єдино добром українського народу, а не якимсь інтересам спільної революції, спільної культури, спільної вітчизни, чи шо.

Я вважаю таке визволення від «песього обов'язку» супроти Московщини незвичайно важливим і цінним. Роздумуючи над цим моментом, я думаю, що недаремно пролилась кров тисяч розстріляних українських інтелігентів і молоді, коли вона принесла, чи закріпила духовне визволення нашого народу від найтяжчого й найшкідливішого

* На порозі Нової України. — К., 1991.

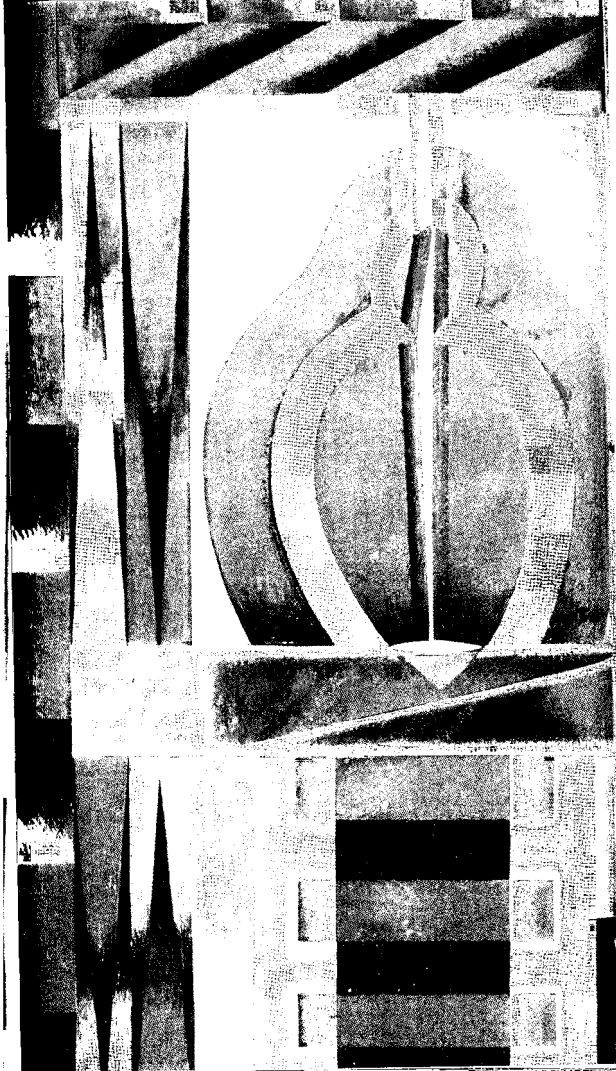


М. Грушевський

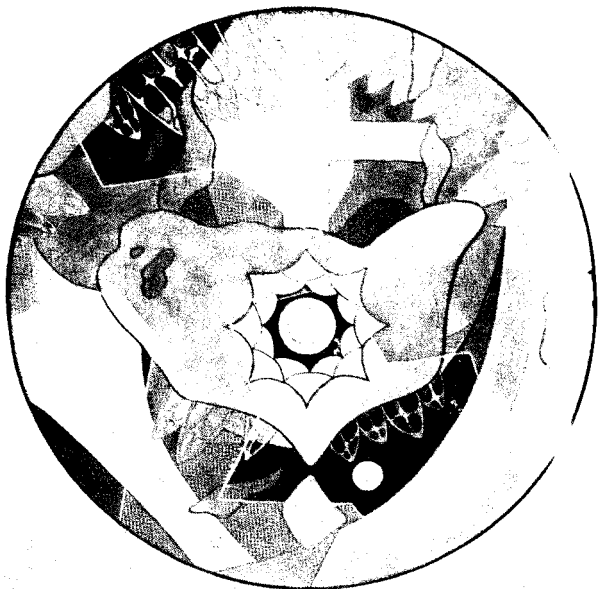
ярма, яке може бути: добровільно прийнятого духовного чи морального закріпощення. Я скажу різко, але справжніми словами: це духовне хлопство, холуйство раба, якого так довго били по лиці, що не тільки забили в нім всяку людську гідність, але зробили прихильником неволі й холопства, його апологетом і панегіристом. Російські белетристи закріпили в художній формі тип такого холопа, і я ще раз прошу вибачення за грубе слово: таким холопством вважаю ту вірність, ту службу не за страх, а за совість, глибоку і непербориму, поколіннями виховану, яку українське громадянство виявляло в одних частинах менше, в інших більше — супроти державних, культурних і національних інтересів Росії й великоруського народу.

Початки її лежали в мотивах самих не ідеальних: користі й страху. Заходи коло московської милостині для церков і монастирів, царського «жалування» для козацького війська були першим початком. За цим, після з'єднання України з Москвою, пішли вислужування перед московським урядом для своєї приватної користі — для маєткових надань, для жалування. Ще далі — забігання коло урядів у козацьким війську, яким фактично став розпоряджатись московський уряд, а потім, з заведенням московського урядування, вся та невтолима «охота до урядів, а особливо до жалування», яка всю українську інтелігенцію перетворила в одну масу кандидатів на царські посади, затопила Петербург хмарою землячків-поганців, описаних Шевченком у його «Сні», і покоління українського громадянства стала виховувати в переконанні, що зміст і завдання життя — це «служба», «царська служба», щастя чоловіка — це вислужитися, найгірше нещастя — необачним учинком, нелюдяністю, «хлюманством», чи «українофільством» загородити собі дорогу до цього, зіпсувати свою службову кар'єру.

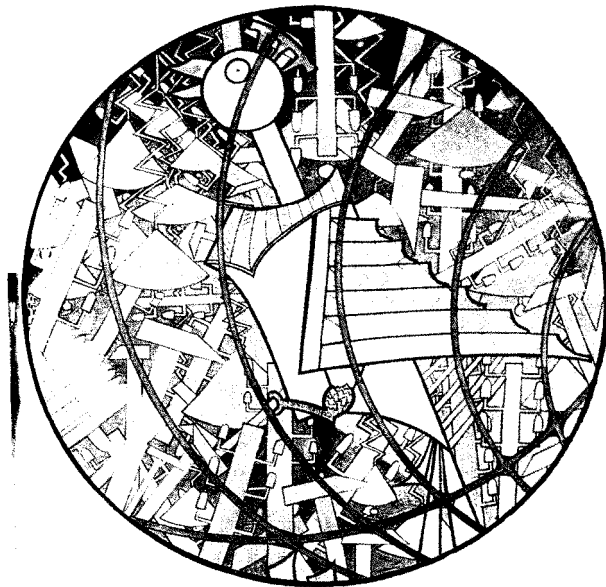
В тім же напрямі впливав інший невисокої моральної якості мотив — страх. Від перших своїх зустрічей з українською людністю московський уряд тероризував її незвичайно. Карна система на Україні від початків історичного життя у всі часи не визначалась суворістю. Чужоземні карні кодекси, які містили в собі суворі кари на тілі, калічення, кару смерті в різних нелюдських формах, — візантійські, середньовічні німецькі — не приймались українським життям. Кара смерті практикувалась рідко, звичайно заступалась в'язницею або вигнанням, і такі кари московські, як нещадне биття батогами або палицями за найрізніші, зовсім несерйозні провини, калічення, заслання в Сибір з відбранням маєтку «на государя» — для української людності були чимсь жahlливим невимовно. Можливість впасти в руки московської адміністрації й підпасти таким карам лякала українців незвичайно. А такі



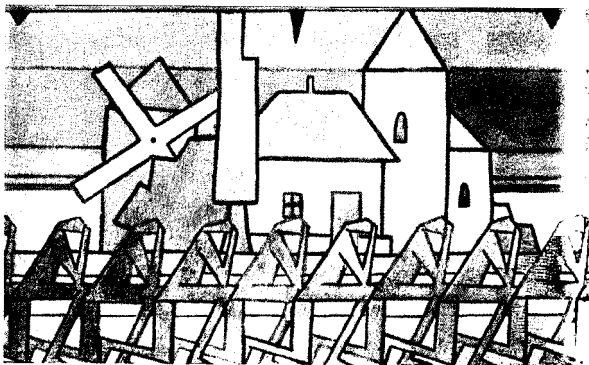
Климент Редько.
КОМПОЗИЦІЙНА ПОВБУДОВА.
Цикл «Електроорганізм». *Фрагмент*.
1923



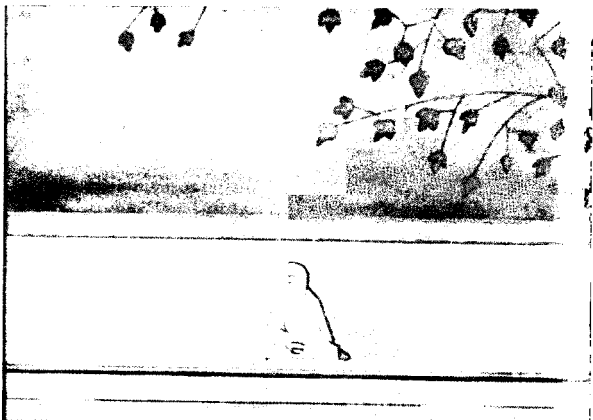
Костянтин Піскорський.
ЦИВІЛІЗАЦІЯ (ТЕХНІКА).
1918 — 1919



Костянтин Піскорський.
УКРАЇНА ЗАКРІПАЧЕНА.
1919



Костянтин Піскорський.
СПОКІЙ.
1917



факти московської кари «за зраду» почали вживатися невичайно широко, і робили на українську людність враження незвичайно гнітюче.

Спомини «Історії Русів» про ці московські кари й екзекуції на Україні в 1-й пол. XVIII ст. вибивають ці почуття страху й огиди перед московським «таємством», яким було перейняте українське громадянство. З покоління в покоління виховуючись у панічнім страху перед цим терором, психологічно незрозумілим і органічно противним українській природі, українська людність втрачала, кінець кінцем, усяку психічну відпорність перед ним і виявляла незвичайну податливість на вимоги московської політики, з якими стояла ця система кар. І от поставлене перед вибором між московським катуванням і московським жалуванням, українське громадянство й виробляє у себе цей ганебний тип «самовідреченого» служальця, хама московського, який не тільки служить до самозабуття, готовий віддати всяку національну позицію, всякий національний інтерес московській політиці, але й підводить під це ідеологічні підстави.

Виступають українські ідеологи монархізму, від різних Шельменків до геніального Гоголя, одного з найскрапніших покажчиків — при всій геніальній інтуїції — цієї громадянсько-політичної деморалізації українського громадянства, «роздвоєння» його душі. У Гоголя воно веде свій початок ще з дитячих літ (як показує його листування) — з виховання в поняттях тодішньої служальської української старшини. Він і вмирає жертвою цього психологічного надлому. Але менш тонкі духовні організми живуть, процвітають, плодяться і множаться, заповнюють українську землю і володіють нею.

Інші розпинаються за єдинство руського народу і Російської держави, доводять, що всякі традиції української політичної окремішності давно пережились і трудно відріджувати їх — це робота реакційна, не демократична, бо розвій демократизму і освіти, поступу взагалі веде Україну до європеїзму через російську культуру, тільки через неї, і всяке ухилення від неї є гріхом проти культури взагалі. Доказують, що російська культура так глибоко ввійшла в українське життя, в українську плоть і кров, що Тургенев і Пушкін для українця є такими ж близькими, національними письменниками, як Шевченко, і російська літературна мова українцям ближча, ніж «видумана» українська, і т. ін.

Всіма цими парадоксами й натяганнями, повторюваними так довго, що їм починали справді вірити ті, які їх поїторювали, замазувано, масковано, заслонювано ту велику історичну, культурну, психологічну, всяку, яку хочете мсжу, яка від віків розділила Україну від Московщини, ук-

раїнський народ від московського. Не добачати її могли тільки люди в шорах, засліплені й оглушені тими фальшивими, століттями повторюваними фразами. Реальні факти на кожнім кроці говорили про глибокий синтез цих двох близьких по крові, а відмінних духом народів, і мабуть, данинніше «велике потрясіння», цей кривавий напад більшовиків на «хочлів» і огонь руїни знищить ті шори, ті пов'язки, які лежали на очах українських громадян і не давали їм орієнтуватися в реальних фактах.

НАША ЗАХІДНА ОРІЄНТАЦІЯ

В одній з ненадрукованих статей, які згоріли в моїм кабінеті, містився написаний два роки тому для задуманого Горьким збірника української літератури огляд українського питання з історичного погляду (друга копія повинна бути в петербурзькій редакції цих збірників, якщо не згоріла й там). У цій огляді, зупиняючись на різних відмінах, які глибоко відрізняють український народ від великоруського, я між іншим вказував на те, що в порівнянні з народом великоруським, український є народом західної культури — одним із народів найбільш багатим східними, орієнтальними впливами, але все-таки по всьому складу своєї культури й свого духу народом західним, тим часом, як великоруський, хоч і європеїзований, стоїть вповні у власній орієнтального духу й стихії. Я постарався відновити з пам'яті те, що писав у тій статті про історичний процес, який держав українця в тісній зв'язку з Заходом, його життям і культурою.

Полишаючи на боці ті факти й дані, які вказують на тісні зв'язки нашої України з германською й кельтською культурами Подунайя ще в часи прєдєсторичні, ми маємо перед собою масовий вплив скандинавського елемента в добу формування Київської держави, потім у часах її розквіту, в добу Ярослава і за його синів і внуків — незвичайно широкі династичні зв'язки з німецькими князівствами і всякими іншими державами, які стояли в сфері німецької культури. Поруч з тим розвивалися зносини культурні й торговельні, і в міру того, як слабали зносини чорноморські — з балканськими країнами, Візантією, Малою Азією, в XII і XIII ст., зносини з німецькими землями набирали все більше значення.

Коли ж із занепадом Києва, наприкінці XII ст., центри ваги переходить у нас на Галицько-Волинську державу, це означає повну перевагу західних впливів над тією комбінацією впливів візантійських і східних, які переважали в період формування Київської держави. Тим часом, як Московщина далі жила спадщиною Київської держави, все

більше розміщуючи її елементами фінськими, татарськими, монгольськими, — Західна Україна, в якій з XIII ст. зосередилось українське життя, входить вповні в круг західноєвропейського життя. Галицько-Волинська держава XIII—XIV ст. не ввійшла формально в систему імперій, як Чехія, скажім, але весь круг політичних і культурних інтересів її орієнтувався на Захід.

В її головніших містах з'являються великі західні колонії, особливо німецькі, які служать живими посередниками з Заходом, провідниками західних впливів. Це почалося ще з галицько-волинських князів, далі скріплюється й росте з переходом цих земель під владу Польщі. Наприкінці XIV ст. Львів, наприклад, це чисто німецьке місто (говорячи про саме привілейоване місто, а не про його передмістя) і таким був він усе XV ст. і навіть частину XVI, а тим часом він у цей час — культурний центр України, «митрополія механіків» (ремесників). Ці «механіки» і у Львові, і по інших містах України організовані в цехи на західноєвропейський зразок, і подорож до західноєвропейських міст вимагає обов'язково для стажу майстра того чи іншого ремесла. Поруч того розвиваються безпосередні зносини торговельні і всякі інші культурні зв'язки.

Таким чином пов'язана тісно і безпосередньо з Західною Європою, Німеччиною в першу голову, а далі — з Італією також, Україна пройшла, з деяким тільки запізненням, добу італійсько-німецького відродження (ренесансу), німецької реформації й католицької реакції, яка всім титгарем своєю упала на українські землі наприкінці XVI ст. Тим часом як Московщина все більш розгублювала спадщину, одержану від Київської держави, і все глибше поринала в східних, вірніше, — середньо- і північноазійських впливах, Україна жила одним життям, одними ідеями з Заходом. У нього черпала культурні засоби, в нього брала взірці для своєї культури.

Правда, вони не запозичались повільно. Вони переходили через призму присвоєння і перетворення. Старі східні й візантійські традиції, вірніше — та оригінальна комбінація, яку витворила українська творчість часів Київської держави, не залишалась і тепер пасивною. Вона брала участь у переробленні нових західних злобутків і впливів, привносила до них свої оригінальні нюанси. В цім, на погляд західноєвропейської людини, власне лежить оригінальність і чар українського мистецтва XVII—XVIII ст., народного мистецтва, яке виростало з нього, і взагалі української культури, що західні елементи і впливи на ній вона переймає в новім одязі, в новій комбінації, яка дає зовсім нове забарвлення, нову красу цим елементам західної культури. Але в кожнім разі, коли українську культуру й мистецтво

епохи передкиївської можна назвати східними, бо переважають у них східні елементи, а культуру й мистецтво київської візантійської, — не в тім розумінні, що це було чи сте запозичення, а в тім, що певна течія вибивалась особливо яскраво й надавала своє переважне забарвлення, то культуру й мистецтво XVII—XVIII ст., до самого кінця Гетьманщини, треба назвати західними. Головно німецькими, почасти італійськими й французькими, що проходили й безпосередньо, і посередньо через польську верству.

Врошлав і Гданськ, два історичні ринки українського експорту (зруйнованого тільки силоміць російським урядом у XVIII ст.), були головними посередниками й джерелами цих західних, німецьких впливів. Поруч них зв'язки розвивалися широко в різних інших пунктах і моментах. Починаючи від закордонних, головню німецьких — університетів, куди так учалась українські спудеї до кінця Гетьманщини, і кінчаючи тими ярмарками, куди йшли гурти українських волів, транспорту спирту, конопля, люю і т. ін. і звідки вивозилося все, почавши від бакалії й аптеки і кінчаючи книжкою, травою, малюнком. Побут і життя старої України з цього погляду не простудійовані добре але чи в пам'ятках українського мистецтва й побуту XVIII ст., чи в записках і листуванні тодішніх людей, ми на кожному кроці зустрічаємося з тесними зв'язками з Заходом. Тільки наприкінці XVIII ст., з занепадом Гетьманщини (я кажу тут не про момент скасування гетьманства, а про занепад автономного устрою і установ українських і повну невеличю їх у 1780—х роках), вони слабнуть і занепадають під натиском примусового російщення українського життя, і українське життя й культура вступають у період російський, великоруський.

Російська торговельна і митна політика приклала велике старання, не спинаючись ні перед чим, щоб розірвати й зруйнувати торговельні зв'язки України з її історично сформованими західними ринками, щоб знищити взагалі українську торгівлю, віддати український торг у руки купецтва московського й притягнути Україну економічно до півночі, до великоруських центрів — Петербурга й Москви. Російська політика національна приклала руку до того, щоб розірвати родинні й усякі інші зв'язки української інтелігенції з закордонними західними країнами й попрямувати її до Великої Росії, ослабити або й доцельно знищити всяке культурне життя на Україні, друкарство, літературну продукцію, не дати розвинутиись там вищій школі нових типів на місці старої пережитої, схоластичної, а притягнути українську молодь до російських шкіл, закладаних у Петербурзі й Москві, до діяльності в тутешніх установах, до російської служби. В цій справі давалися спеціальні ін-

струкції російським представникам на Україні, рекомендуючи їм орудувати в цім напрямі «і лясичим востом і вовчим зубом», пускаючи в рух підкупство, терор, всякого роду натиск, що хочете — і дійсно результат був досягнений. Україна XIX ст. була відірвана від Заходу, від Європи і обернена лицем на північ, ткнута носом у глухий кут великоросійської культури й життя. Все українське життя було вивернене з своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої копії й викинено на великоруський ґрунт, на потік і розграблення.

ОРІЄНТАЦІЯ ЧОРНОМОРСЬКА

Історичні умови життя орієнтували Україну на захід, географічні орієнтували і орієнтують на південь, на Чорне море — «єже море словеть руськое», як каже київський літописець XII ст. — українське, говорячи теперішньою термінологією. З того часу, як південні східнослов'янські племена, з яких вийшов український народ, пітвори тисячі літ тому пробрилися до Чорного моря, йдучи за тим потягом, що непереможно штовхав звзгалі всі народи у всі часи на південь, до сонця, в легші умови існування, — вони тим самим мусили ввійти в сферу чорноморських зв'язків і впливів, того, що я означаю отим виразом — «чорноморська орієнтація».

З цього часу Чорне море давна грало дуже велику роль. Чорноморські степи служили від непам'ятних часів битим шляхом з Подунав'я, з Середньої Європи, з балканських країн до Туркестану, Середньої Азії і звідти до Індії, через Афганістан, і до Китаю. В переказанім у Геродота оповіданні Арістея дуже правдоподібно добачають передачу в поетичній формі звістку про караванну путь з чорноморських портів до Середньої Азії. Археологічний матеріал не полишає сумнівів щодо старих тесних зв'язків між Подунав'ям і Кавказом, Чорномор'я з Туркестаном і північною Персією (напр., у поширенні т. зв. передмікенської культури, або типів бронзових виробів). Цим пояснюється перехід у наші степи і типи явно середньоазійських, з одного боку, — глибокої Середньої Азії, яка вже стояла в сфері впливів Китаю, політичних і культурних, а з другого, — різних предметів з побережжя Індійського океану.

Пізніше історично відомі мандрівки з глибини Середньої Азії таких орд, як гунів або аварів, не полишають сумніву, що культурні торговельні зносини з Чорномор'я могли сягати до границь Монголії й Китаю, а з другого боку — через Іран, впливи і відгомони якого ми зустрічаємо у нас на кожному кроці, могли йти до Афганістану й Індії.

На півдні Чорне море тісно зв'язувало наше побережжя

з малоазійським, а через нього з сферами старих культур мезопотамської, єгипетської, єгейської. Чорне море таке велике, що, незважаючи на брак на нім островів, плавати ним з північного берега на південний було дуже легко за допомогою берегових вітрів, під простим парусом, улічачучи час так, щоб проплисти до середини моря при вітрі, що дме з берега, а там попасти під вітер, що дме до протилежного берега. Нема сумніву, що цей секрет був поберезьким мешканцям відомий від незапам'ятних часів, і комунікація північного берега була дуже жвава. Оцим пояснюються й такі, на перший погляд, може, й дивно факти, як тісні зв'язки грецьких колоній Криму і нашого чорноморського побережжя з Понтом, державою Мітрідатів пізніше — з Трапезундською імперією. Чорне море не дило, а зв'язувало побережні краї.

Азовсько-каспійські степи відкривали нашому Чорномор'ю дорогу через «Залізні ворота», теперішній Дербент і Дагестан, до Персії, Перської затоки й Індійського океану. Сюди ходили київські князі по злочив, сюди тікає наших половецький хан Отрок, оспіваний відомою нашою піснею, тут товклися за володіння хозари з арабами. Дорога була «бита» з кожного погляду.

На заході таким же битим шляхом була теперішня Басарабія й Молдова. Хто володів Чорномор'ям, стихійно, непереможно мусив рушати кінець-кінцем сюди, на Дунай, не тільки тому, що в східній частині цих степів, кінець-кінцем, усе мусив явитися з часом новий прихोдець зі Сходу і потискати його на Захід, а й тому також, що степ чим далі на захід, тим вогкіший, родючіший, багатший, і тому, хто міг з Подніпров'я сягнути за Дністер і Дунай, мусив пробувати зробити це. Але сягаючи туди, ослабляв свої сили в країнах на схід від Дністра і мусив боротися із збільшеним натиском східних сусідів, поки вони, нарешті, не випирали його звідти.

Українські племена пробрилися до Дунаю і довго тут трималися над морем, опираючись о море і дунайські гирла після того, як уже в степах поширилися турецькі орди, а в Подунав'ї розвинулась волоська (румунська) колонізація й покрива слов'янську (болгарську й українську). Ще наприкінці XVI ст. папському нунцієві Комуловичеві оповідали про велику й сильну людиність «руську» в околицях нижнього Дунаю, і пізніше політичні пертурбації в сусідніх молдавських і українських землях, що жили також неспокойним і авантюрним життям — то гнали українську людиність з України «в Волохи», то волоську з Бесарабії й Молдови на Україну. Сила тут часом бувала її. При таких тісних взаєминах колонізаційних Західна Україна і Молдова були тісно пов'язані між собою і економічно, й культурно.

Молдова служила посередником у торгу зі Сходом, українські торговельні міста посередничали в торгу Молдови з західними ринками й постачали їй західні товари й свої. В культурній сфері — в церковнім житті, в мистецтві, в літературі обопільні зв'язки їх були також великі. В сфері політики Молдова служила також ареною для різних українських політичних діячів і авантюристів, вони брали дуже діяльну участь у тутешніх обсягах і часом захоплювали в свої руки владу.

Взагалі, коли обставини тому сприяли, Україна йшла до того, щоб широко заволодіти чорноморським побережжям і стати тут міцною ногою. На перешкоді стало суперництво з іншими державами — Візантією, турками, а, головню, ті удари кочових орд, що час від часу спадали з страшною силою на Чорномор'я. Вони розбивали всі політичні конструкції, всі економічні плани на Чорномор'ї. Нарешті, у XVIII ст. ослабла остання з тутешніх орд — Кримська. Україна могла б тепер розгорнути свою колонізаційну, культурну енергію. Дещо дуже цінне і позитивне в цім напрямі й стало виявляти Запорожжя, в руках якого опинилось Чорномор'я — дарма, що Січове братство менше всього, якби здавалось, було створене для економічної й культурної роботи. Але скоро виявилось, що політична, й економічна енергія України вже парализована московською політикою, яка зарубала їй усі шляхи і силоміць, як я вже сказав, завернула в глибокий кут українське життя.

НОВІ ПЕРСПЕКТИВИ

Коли українське життя розриває нав'язану їй московською політикою, московським насильством північну орієнтацію, Україна може з новою силою, з новою енергією відновити свої зв'язки з західним світом. Це не тільки диктує їй старі традиції, старі навички, а й те духовне сподіння, яке, без сумніву, є між українським народним етнічним елементом життям західноєвропейським. Український народ належить до західноєвропейського, чи коротше сказати — просто такої європейського кругу не силою тільки історичних зв'язків, які протягом століть зв'язували українське життя з західним, а й самим складом народного характеру.

Є з того погляду глибока різниця між характером українським і великоросійським, глибоко відмінним від європейського. Цю відмінність підкреслювали свого часу московські слов'янофіли, протиставляючи західноєвропейським принципам права, умови, конституції великоросійську патріархальність, відносини довіря «на совість», а неохоту до якої-небудь форми. Вони бачили в тім певну моральну

вищість великоруського народу над бездушною, формалістичною «гнилюю» західною культури. Інші прихильники великоруської стихії виставляли взагалі її байдужість до справ практичного будівництва життя, а підвищений інтерес до проблем моральних «народу-богоносця».

В шім є трохи правди, — тільки ці прикмети краще було не прибирати в гарні назви й не ідеалізувати, бо до «богоношення» дуже рідко підіймаються вони, ці прикмети брак власної людської гідності і непошанування гідності іншої людини; брак смаку до вигідного, доброго, врегульованого життя для себе і непошанування чужих інтересів і потреб у таким житті та чужих здобутків на шім полі. Брак волі до організованого громадського і політичного життя, нахил до анархізму і навіть руйніцтва соціального і культурного; легковаження культурних і громадських цінностей і величання своєю некультурністю й неорганізованістю супроти цих цінностей; вічне хитання між громадським і моральним максималізмом і повним нігілізмом, яке спадає часто до повної затрати моральних критеріїв, — усе це мало гарного має в собі і перед цими хибами соціального характеру на другий план виступають різні добрі, навіть дуже добрі прикмети індивідуального характеру, оскільки й вони теж не заслонюються, не затруюються теж грубістю й індиферентизмом.

Ці прикмети глибоко протилежні всякому європейському організованому індивідові — з цього погляду напр., їх гаряче й різко осудив такий знавець великоруського життя, як Горький. Вони ж є повною антитезою народним прикметам українським, з їх високим розвитком гідності своєї, пошануванням гідності чужої, любові до певних, усталених зверхніх форм, «законних речей», етикету і добрих манер, любов'ю до чистоти, порядку, краси життя, при в'язанні до культурних і громадських цінностей життя і т. ін. Це все прикмети, які роблять українця дуже близьким по духу, по характеру до західноєвропейської стихії, де в чім до германської, з її солідністю, діловитістю, любов'ю до комфорту, порядку, чистоти, достатності, до рівно ваги і стоїцизму, в іншим до романської, — напр., оцим по тягом до форми, елегантії, бажанням внести в усе красу, освітити нею всяку сферу життя, взагалі світлим і ясним, радісним поглядом на життя.

Цією співзвучністю пояснюються тісні зв'язки й потні українців до західної культури, легке й глибоке її засвоєння — не через зверхній примус і натиск, а, власне, завдяки цьому внутрішньому спорідненню.

Відчужена від цієї культури, від західного світу взагалі штучними, насильними заходами московськими, Україна зможе тепер вернутися з новою, навіть — по реакції — з

дещо перебільшеною силою до цього близького їй духом і вдачею світу. В першу чергу — до світу германського, німецького, з яким і в минувшині у неї було найбільше зв'язків, найбільше переймань і запозичень, і тепер обставини так складаються, що найлегше буде тут зв'язатися з західним світом, користати з його запасів знання, культури, громадського інстинкту й дисципліни.

На перешкоді стоїть тільки також російським життям переданий гріх — надзвичайно слабо розвинене знання мови. Ця перешкода мусить бути усунена якнайкорше, негайно — не тільки навчанням живої німецької і англійської мови по школах, але й через т. зв. «обмін дітьми» — широко практикований на Заході спосіб посилення взаєм дітей з одної країни в другу; я вважаю незвичайно корисним таке посилення дітей, звідти і звідси, на півроку, на два, на три, не тільки для навчання мови, але й для засвоєння цінних прикмет з чужої культури і способу життя. Для людей дорослих мусять бути заведені також курси мов — німецької й інших, і для службовців певних вищих категорій мусить навіть бути признане обов'язковим засвоєння котроїсь мови до визначеного терміну.

Такою дорогою вийде наша суспільність у безпосередній зв'язки з західною культурою, особливо багатою науковою й технічною німецькою літературою, якою вона досі користувалася з різних випадкових, запізненних і часто зовсім лихих перекладів, або ще гірше — російських переробок. Такою дорогою наші спеціалісти вийдуть у саму лабораторію цієї техніки: дружні відносини з Німеччиною обіцяють нам, що двері її фабрик, лабораторій, досвідних станцій, спеціальних шкіл будуть відкриті перед нашою молоддю й усякого роду спеціалістами. Буде це відновленням, у нових формах, того майстерського стажу, який наші «механіки» проходили тому триста і чотириста літ у своїх мандрівках до Німеччини.

Але я далекий від думки бачити завдання нашої молоді, наших людей взагалі в тім тільки, щоб їти слідами німецького життя, засвоювати його здобутки, бути його учнями нині і вівки.

Ні, завдання наші, чи потреби наші, краще сказати, далеко ширші й складніші. Я вже одмітив, що і в минулім німецька культурна стихія не покривала нашої культури — далеко форми її були ближчі до культури романської, яка свого часу також дала свій внесок у наше життя. Далі — дуже сильною і діяльною в нашій житті була і залишилася стихія східна, дуже складна в своїх елементах.

Про це я говоритиму далі, тут підкреслю, що так, як перші кроки нашого нищівного політичного відродження мали в собі багато оригінального, що не вкладається в

звичайні рамки тієї чи іншої західної революції, так і дав нам не треба підганяти нашого життя до котрого-небудь західноєвропейського взірця, хоч би німецького. Визволення від примусової залежності, від московського життя не повинно бути заміною одній залежності другою, хоч би й добровільною. Українське життя повинно еманісуватися взагалі — так би сказати, випростуватись, як випростовується людина, якій довелося довго сидіти в якійсь скуленій позиції — розпротувати своє тіло, щоб потім уложитися в найбільш вигідний позі.

Українське життя, здавлене дотеперішньою неволюю направлюване різними примусовими впливами і репресивними заходами, в нинішній час само ще не відчуває впливу своїх потреб і потягів. Воно повинно насамперед «знайти себе». Вияснити свої засоби, завдання й потреби і тим часом не спішити замикатися в якій-небудь один круг зв'язків, відносин і впливів, а брати як можна ширше, широко одвертою рукою, все, що може бути корисним для нього.

Не зв'язуючись нікими симпатіями чи антипатіями, нікими упередженнями, по французькому прислів'ю — «я беру своє добро скрізь, де я його знаходжу», брати і в сфері старих зв'язків колишньої Російської держави, і нових зв'язків з Центральними державами, і поза ними.

Далеко цінніше розгорнути своє індивідуально-корисне з місцевих і власних задатків і засобів, ніж уложитися в готову чужу форму. Тому не тільки в сфері духовної, а навіть і матеріальної культури та технічного вивчення наші люди повинні брати з усіх-усюд те, що може златись корисним — у Швейцарії, Бельгії, Швеції, Франції, Англії, а особливо — в Америці.

Ця країна для нашої будучини, безсумнівно, матиме величезне значення — і своїми незвичайними фінансовими та технічними засобами, і теж як школа для наших людей майбутніх поколінь наших техніків, економістів і суспільних робітників. Більш демократичний, ніж який-небудь з європейських народів, більш ініціативний, більш сміливий у замислі й виконанні, цей народ може дуже багато чому навчити наші кадри робітників і діячів. Німеччина і Сполучені Штати Америки — це дві великі школи для них. Німеччина більш теоретична, Америка більш практична. Німецький підручник буде, без сумніву, українським підручником передусім, і всі, хто шукатимуть більш загальною го освідчення і поглиблення в своїй спеціальності, звертатимуться туди. Але як практична робітня, практична школа переважатиме мабуть Америка, і та українська колонізація, яка збиралась досі в Америці, дуже значна і на теперішню хвилину перейнята гарячим бажанням чимось послужити нашому відродженню, вона в цій сфері, як по-

середниця з американським світом, відповідно направлена і усвідомлена, зможе справді вчинити чималі послуги Новій Україні.

Але коли школою для нас мусять бути ці країни західної культури, полем нашої діяльності, нашої власної творчості повинні бути країни, які подібно, як і Україна, виростили у впливах чи зв'язках східної культури, — країни в сфері нашої чорноморської орієнтації, об'єднані Чорним морем як центром комунікації й різномірних культурних і політичних взаємин. Та східна спадщина, яка так глибоко залягла в нашій житті — перероблена, перетравлена реактивами західного нашого духу, але зовсім не витравлена, є настільки цінною складовою частиною української культури, українського життя, що ми зовсім не маємо причини її цуратись, ослаблювати чи хочби ігнорувати в планах нашого майбутнього життя.

Ми є один із найбільш орієнталізованих (дозволю собі так назвати) західних народів — подібно, як болгари, серби, іспанці, — і ми повинні не забувати, а розвивати і використовувати те корисне і цінне, що дала нам ця орієнтальна стихія.

Вона не тільки збагатила нашу етнографію, нашу творчість, наше мистецтво, не тільки, без сумніву, влила різні цінні прикмети в нашу владу, в нашу психіку, — вона полегшує нам зв'язки з нашими сусідами, ближчими і дальшими, які перейшли через подібні орієнтальні впливи, творить ґрунт для спільного порозуміння, для певної моральної близькості в тій області, на яку звертають нас географічні умови нашого краю. Коли народність наша, дух нашого народу тягне нас на захід, край звертає нашу енергію, нашу працю на схід і південь, в сферу нашого моря, нашого комунікаційного центру, до якого ведуть нас наші ріки і повинні б були повести всі наші дороги, коли б вони будувались нами, в орієнтуванні нашими інтересами, а не мали своєю метою — навапки — боротися з природною орієнтацією нашого економічного й культурного життя.

Я боюся, що в моїх словах хто-небудь схоче побачити те, чого в них зовсім нема — імперіалістичні забатанки до захоплення чужих ринків, до експлуатації культурно-відсталіх країн як своїх колоній, взагалі до політики економічної експансії. Я не хочу цього. Я не бажаю своєму народові панування, бо вважаю, що панування деморалізує, вироджує самого пануючого і не може бути поєднане з правдиво-демократичним устроєм. З тих же мотивів я навіть не вважаю корисною для нашого народу сильно виражену гегемонію. Я не хочу українського імперіалізму. Не вважаю як перед тим, так і тепер, самітнього державного відокремлення за політичний ідеал. Я був і зостаюся і далі федералістом.

НАЦІОНАЛІЗМ, ПАТРІОТИЗМ І ШОВІНІЗМ*

(Лист п. В. Липинського до п. Богдана Шемета,
писаний у Райхенуа дня 12. XII. 1925
у відповідь на поставлене питання)

Тільки маючи на меті завжди як кінцеву мету федерацію світову, я буду виходити, як з першого конкретного кроку до неї, з федерації країн, зв'язаних географічно, економічно й культурно, а не з якоїсь федерації поневоли, на тій підставі, що ми колись разом були піддані при різних умовах і замкнені до одної в'язничної клітки. І як першу ступінь до такої федерації, продиктованої географічною, економічною й культурною спільністю, я вважаю економічне й культурне співробітництво-кооперацію народів Чорного моря.

Це співробітництво може бути надзвичайно користе Чорне море об'єднує й зв'язує докучи країни з дуже відмінними фізичними й господарськими умовами, які надзвичайно добре можуть себе доповнювати. В одних дуже гарні умови для продукції збіжжя, інші можуть дати вовну, бавовну, вино, овочі. Одні багаті деревом і вугіллям, інші його потребують. Одні містять невичерпані поклади залізної руди — як Україна. Інші мають мідь, срібло, нафту, сіль.

Тісно зв'язавшись між собою, ці чорноморські країни можуть створити надзвичайно багату, велику й многосторонню економічну базу, і елементарне піклування про добро на родне вимагає такої економічної політики, щоб економічна робота на цій базі велась власними заходами. Щоб продукції цих країн не вивозилися з чорноморських портів усіма іншими сторонніми кораблями — французькими, англійськими, данськими, норвезькими, тільки не українськими, не болгарськими. Щоб коли через ці країни йшли старі природні торговельні шляхи до Індії, до Середньої Азії й Китаю, до Перської затоки, Сирійського побережжя, Арабії й Єгипту, — щоб ці шляхи були відновлені й налагоджені в сучасних технічних формах засобами самих ту земляних народів. Щоб коли через ці країни будуть йти великі транзитні дороги на схід, то при них наші люди, чи інші місцеві, не були тільки носіями або змачниками, а щоб цей транзит був у руках цих країн, через які він веде.

Я не хочу, щоб наш народ, чи турецький, чи якийсь інший займався на своїй землі тільки моральним удосконаленням, укладанням гарних пісень чи komponуванням оригінальної східної музики, а щоб він повною мірою використав також і ті природні багатства, які історія дала в його руки, а він оплатив їх великими жертвами крові. Щоб він зужиткував їх уповні для себе, для своїх широких трудящих мас, а не давав їх використовувати чужоземному капіталізму.

В цій напрямі нашому громадянству й нашому народові, коли до його високих стихійних прикмет додати Quantum Satis, скільки треба, усвідомлення, освіти й організації, можна зробити надзвичайно багато. Історія поставила перед ним дуже важливу задачу, і не треба її відсувати від себе.

Дорогий Богдане! Листа Вашого одержав. Дуже тишуся, що Ви підтримуєте зв'язок з Н. Н. і іншими своїми однолітками і товаришами. Як я вже Вам згадував в попередньому листі, на Вас, молодих — вихованих уже в українських сім'ях і українських традиціях — спадє колись тяжке завдання берегти і продовжувати ті традиції в тому хаосі, який лишилось на Україні по упадку большевизму. Про це тяжке завдання Вам слід уже тепер думати і до нього заздалегідь приготуватись. А найкращий спосіб підготовки — це еднання від часів молодості і вироблювання в собі спільними силами однакового методу думання і ділання. В той спосіб Ви, молоді, ввійдете в життя як організована сила, що зможе стати ядром, біля якого відбудуватиметься кристалізація й упорядкування українського хаосу. Коли навіть у таких державно сильних націй, як англійці і москалі, ядро держави могли творити тільки люди, що спільність, єдність і організованість одержували ще в ранній молодості (звісні англійські гімназії, петербурзький пажеський корпус, кадетські корпуси і т. д.), то що ж доперва говорити про потребу такої спільності від молодечих літ у нас — нації з такими страшно слабкими державними інстинктами і традиціями. Отже, тому тишуся з того, що Ви відчуваєте потребу такого еднання, такої, ко-



Вячеслав Липинський

* Подається за публікацією в ж-лі «Поступ» (1927, № 1—2).

Вибір та підготовка матеріалів,
присвячених постаті В. Липинського, — М. Русина.

ли можна так сказати, корпоративності, і дуже, дуже хочучу Вас це діло якнайбільше енергійно продовжувати.

Розуміється, завжди дуже радо готов я допомогти Вам чим зможу в цій Вашій праці і дуже Вас прошу завжди і повною ширістю звертатись до мене з питаннями, які Вам мучать.

В цьому своєму листі Ви порушили незвичайно важливі питання націоналізму і шовінізму, на яке постараюсь Вам тут коротко відповісти. Націоналізм буває двоякий: державнотворчий і державноруйнівний — такий, що сприяє державному життю даної нації, і такий, що це життя роз'їдає. Прикладом першого може бути націоналізм англійський; другого — націоналізм жидівський, польський і український. Перший є націоналізмом територіальним і політичним, другий є націоналізмом екстериторіальним і віроповідним. Перший — я називаю патріотизмом, другий — шовінізмом.

Коли Ви хочете, щоб була Українська Держава — Ви musíte бути патріотами, а не шовіністами. Що це значить?

Це значить перш за все, що Ваш націоналізм мусить бути опертий на любові до своїх земляків, а не на ненависті до них за те, що вони не українські націоналісти. Для Вас наприклад, мусить бути ближчий український москвофіл чи полонофіл (оцей, як Ви його звете: малорос і русин) аніж чужинець, який Вам мав би помогти визволитись від Москви чи від Польщі. Ви мусите все своє почуття і весь свій розум направити на те, щоб найти порозуміння, найти спільну політичну мову з місцевим москвофілом чи полонофілом — іншими словами: створити з ними разом на Українській Землі окрему державу, а не на те, щоб поза межами України найти союзника, який би допоміг Вам знизити місцевих москвофілів і полонофілів.

Шовініст робить навпаки: він завжди во ім'я націоналізму порозуміється з чужинцем проти свого земляка. Приклад: галицькі шовіністи, які їздять до Варшави просити помочі проти місцевих галицьких «поляків». Такого роду націоналізм унеможливило існування Української Держави, бо zagrożені союзом «українців» з чужинцями місцеві москвофіли і полонофіли завжди поклічуть здалека більшим успіхом чужинців проти «українців» і знищать державну незалежність України.

Далі шовінізм український різниться від шовінізму польського і жидівського, які він наслідує, тим, що він не має таких глибоких культурних і економічних коренів, що дали би йому змогу стати сильним віроповідним і економічним рухом, як останні. Культурні коріння України в народі українським не глибше від коренів Руси, і коли почасти трати на почуттях, на емоціях, на «національній вірі-

то на Україні перемаже завжди «Союз руссакого народа», а не «Союз українського народу». Шовінізм український, який є націоналізмом на моду лавочників (жидівське гасло: «свій до свого») і на моду живучих од вівтарів «національної віри» інтелігентів, доведе політичну ідею України до загибелі, бо ані дійсні «бакалейщики», ані до чогось здатні інтелігенти на Україні шовінізмом українським не захопляться. У нас він буде репрезентований завжди типами Донцових і тому подібних озлоблених і егоїстичних (закоханих у собі) людей, які своєю безсилою злобою все творче, життєздатне на Україні від України відганятимуть.

Отже, будьте патріотом, а не шовіністом. Бути патріотом — це значить бажати всіма силами своєї душі створення людського, державного й політичного співжиття людей, що живуть на Українській землі, а не мріяти про витоплення в Дніпрі більшість своїх же власних земляків. Бути патріотом — це значить шукати задоволення не в тім, «щоб бути українцем», а в тім, щоб було честою носити ім'я Українця. Бути патріотом — це значить перш за все вимагати гарних і добрих учинків від себе як від українця, а не перш за все ненавидіти інших тому, що вони «не-українці». Врешті, бути патріотом, це значить, будучи українцем, виховувати в собі перш за все громадські, політичні, державнотворчі прикмети: віру в Бога і послух Його законам, тобто духові вартості; далі вірність, твердість, сильнопольність, дисципліну, пошану для своєї традиційної Влади (монархізм), загалом кажучи, лицарськість — тобто політичні вартості. Натомість бути шовіністом — це значить прикривати свою духовну пустку (безрелігійність) і своє політичне руйніцтво: отже, зрадлицтво, хиткість, безвольність, отаманію, самозакоханість, кар'єризм, здекласованість — фанатичними вигуками про «ненцьку Україну», про «рідну мову», про «ми українці!», про клятих «москвинів і ляхів» і т. п. Борони Вас, Боже, від такого роду «націоналізму», який може принести тільки те, що вже приніс: руйну України. Те саме, напевно, каже Вам і дяця Сергій у розмовах про шовінізм, про які Ви в своєму листі згадуєте.

(Тут пропущено задку про одного турка, який дивом нескрекласти на турецьке «Листи до братів-хліборобів» і через п. Б. Ш. звертався в тій справі до їхнього автора).

Наближаються Різдвяні Свята і Новий Рік. Позаяк мій час на кореспонденцію тепер дуже обмежений, то, щоби не зможу вже перед тим до Вас ще написати і тому вже тепер шлю Вам найсердечніші святочні та новорічні привітання і бажаю Вам багато сил духовних та фізичних, успіху в Вашій праці, молодечої віри та бадьорості і якнайбільше патріотизму, а якнайменше шовінізму. В. Липинський.

Вячеслав Липинський і політична думка західного світу*

У середині минулого століття відбувся знаменний диспут між визначним англійським істориком лордом Актоном і великим італійським патріотом Джузеппе Мадзіні. Лорд Актон не погоджувався з поглядами Мадзіні, що кожна держава повинна обіймати лише одну націю, і свою тезу оформив у класичний есей, відомий під заголовком «Національність». Він почав його з такого загального спостереження:

«Коли велика інтелектуальна культура поєднується з тим терпінням, що нерозлучне при великих змінах умов життя народу, індивіди, обдаровані спекулятивним або візіонерським генієм, завжди шукають порятунку в роздумуваннях над ідеальним громадським життям або щонайменше розради від того лиха, що його на практиці не могли усунути»¹⁾.

Ці розумні слова лорда Актона можна без застережень прикласти до Вячеслава Липинського. В його особі зустрілася велика культура і не менше терпіння через національні горе, геніальний спекулятивний розум, поєднаний з пророчою візією. «"Листи до братів-хліборобів", — зазначав Липинський у своїх принагідних нотатках, — поставили з великого болю, по знівеченні і руїні всіх надій». З таких компонентів душі Липинського народився його план ідеального ладу для України, який патетичною наснагою досягає того, що за термінологією політичних наук треба назвати «політичним міфом».

Концепція політичного міфа належить Жоржеві Сорелю, радикальному французькому ідеологові робітничого руху. Сорель так визначив його суть:

«Міф, на протипагу до злітотез або утопій, не є ні правдою, ні фальшем. Факти ніколи не можуть довести його неправдивості. Міф не можна спростувати, бо у своїй основі він ідентичний з переконанням групи, він є висловом цих переконань, перекалених на мову руху. І тому він не придатний для аналізу за частинами, що їх за чергою можна б розглядати в плані історичних описів. Міфи це не описи речей — це вислови готовності до дій»²⁾.

* Подається за публікацією в ж-лі «Сучасність» (Мюнхен). — Березень 1969. — 4. 9. (105).

Цим способом політичний міф стає засобом для подолання, здавалося б, незборимої реальної дійсності, він стає духовним інструментом для звільнення з оков громадянського детермінізму. Сорель намагався піднести французьку пролетарську ідеологію до височини міфа, але це йому не вдалося. Його ідеї, цікаві самі собою, є лише інтелектуальним продуктом. Вячеслав Липинський безумовно, поділював нам «український політичний міф», міф, що має силу і дар полонити й тих, що з його політичним світоглядом не мусять погоджуватися. І тому одного дня Микола Хвильовий, не консерватор, а революціонер, не монархіст, і комуніст (якщо інформація, на яку я посилюся, достовірна), з захопленням сказав: «Я безсилий критикувати ті ідеї. Вони полонили мене. Вони, ідеї ті, мають особливу силу, це те, що відродить Україну. Той «товаришок» (себто В. Липинський. — С. П.) геніально продумав і виачив Україну, тому думки його насправду геніальні»³⁾. Але цей пафос міфа Липинського не сліпий, він не штовхав на безвідповідальну дію, бо за його ширмою стоїть незвичайно розлога та якнайстаранніше інтелектуально уфундована політична теорія, яку можна і треба аналітично і критично розглядати, щоб вона стала більш приступною, зрозумілою та придатною. Його політична теорія досягла сили міфа — явище в історії політичних ідей дуже рідкісне, — але сам міф не заступає і не нівелює політичну теорію, хоча, може, й затінує.

Політична доктрина Липинського незвичайно складна і розлога, і навіть сухе перерахування її поодиноких компонентів стає нелегким завданням. Вдаючись до порівняння і ділянки механіки (і тому радше невластивого), тут можна б сказати так: політична доктрина Липинського нагадує велику і складну машину, в якій маса колішат, кожне з них зазублюється за інше і цим способом спрямовує машину на одну функцію. Взяті поодинокі, ті колішата (в конкретному випадку — теореме) затрачують свою питому вагу, але збагнення їх індивідуальної суті є передумовою зрозуміння природи і визначення функції цілої машини. Так і з політичною теорією Липинського. Хто хоче належно зрозуміти її зміст і призначення, мусить завдати собі багато труда, щоб належно збагнути суть і значення її поодиноких теорем. Тоді інтелектуальна велич політичної теорії Липинського розгортається на весь шир і викликає спонтанний подив, навіть без вирішення питання її практичної придатності або раціональної стійкості. Липинський, безумовно, наш найбільший оригінальний політичний мислитель. На мою думку, він залишається таким, навіть коли виступає як історик. Його цікавить історія в першу чергу тому, що вона є політичною лабораторією і

дозволяє йому довести слушність або фальшивість якоїсь політичної тези.

Така моя заувага не надумана та навіть і не може принизити Липинського як історика. Бо й у ділянці історії він був майстром і знав секрет свого мистецтва. Серед архівних нотаток є такі, що мали служити за теми для спогадів, які він планував написати, але не встиг. Ось одна з них: «Дуже важне. Мною не керувала історична амбіція. Я знав надто добре знаю, що історики можуть добре писати тільки про людей свого типу. І як мій тип загине на Україні, то згадки про нього — якщо вони будуть — будуть мати такий самий карикатурний характер; як козацькі драми, писані сучасною невоюючою... інтелігенцією».

Хоч у своїх писаннях Липинський не один раз нарікав (немає підстави припускати, що нещиро), що професія пера йому радше чужа, ніж попередбачені обставини принесли йому сісти за письменницький стіл і займатися політичною теорією, що його властивим полем дії є лаштунки хлібороба, а не нетрі політики, він є автентичним політичним мислителем, а не принагідним аматором-ідеологом доморослого хову. Він є політичним філософом з творчою оригінальною візією, що збалансована компетентним об'знанням із світовими, універсальними політичними ідеями, модерними або класичними. Тут ще одна причина, чому його політична доктрина складана та на наші умови не звичайна, майже без прецеденту. І тому, щоб її як слід зрозуміти, треба вийти не лише поза наш рідний інтелектуальний замінок, але й поза імперсько-російські чи польські ідеологічні лаштунки і добратися до уфундованої століттями світу класичної та західної політичної мислі. Хай короткий екскурс в один-два компоненти-коліцата його політичної теорії проілюструє мою тезу.

Я коротко зупинюся на його концепції т. зв. аристократії. Сам Липинський сильно незадоволений терміном що його він придумав, бо цей термін «дає привід до непорозуміння», але в третій частині «Листів до братів-хліборобів», його центрального політичного трактату, признається, що кращої назви для цього феномена він придумати не зміг. Правда, в четвертій частині «Листів», що була написана через два роки, він покидає термін «аристократія» й без будь-яких пояснень переходить на інший: «провідна верства», або «правляча верства». Отже його концепція аристократії має дуже мало спільного з конвенційним розумінням, себто верховним класом у суспільстві, що своєю соціально-політичною позицією і привілеї буде віддичності. Його аристократія — це не ролова аристократія, а провідна верства, завжди в кожному суспільстві меншість, якій належить фактично, навіть коли не формально,

політична влада і громадський провід. Лише ця меншість є політично динамічна і творча, їй належить всяка ініціатива, на відміну від пасивних мас. Така «аристократія», або провідна верства, існувала, існує й буде існувати в кожній суспільності, в кожній політичній системі, буде це рабовласницька, феодална, аграрна, індустріальна суспільність чи демократичний, монархічний, теократичний, диктаторський або інший політичний лад у конвенційному значенні цього слова. «Провід, — за словами Липинського, — виконує скрізь і завжди певна активна меншість, яка завдяки своїй матеріальній і моральній силі висувається на чолу нації і творить оці динамічні матеріальні і духовні громадські цінності». Він з притиском зазначає: «Констатую тут тільки сам цей очевидний, незаперечний факт. Факт, що скрізь і завжди єсть активна меншість, яка організує, дає провід і править, і єсть пасивна більшість, яку організують, якій дають провід і якою правлять»⁴.

Тут своєю чергою хоча б проста цікавість підсуває таке питання: чи ідея такої провідної верстви, що існує в кожному громадянстві й режимі, що з чисто морального боку не мусить бути класом найліпших, що не постає у висліді пристосування до якоїсь формальної процедури добору, а формується спонтанно, що не має виразно окреслених границь, що не раз може існувати майже невидимо, хоча не конспіративно, але, не зважаючи на це, її існування є поза всяким сумнівом реальне, — чи ідея такої провідної верстви належить виключно авторству Липинського? Очевидно, що ні. У західній політичній літературі вважається, що її авторами є два італійські вчені: Гаєтано Моска (1858—1941) і Вільфредо Парето (1848—1923). Є ще інші політичні письменники, що користувалися цією концепцією, радше у звуженому розумінні. Це Роберт Міхельс (1876—1936) і Жорж Сорель (1847—1922).

Гаєтано Моска виступив з такою ідеєю під кінець минулого століття та широко з'ясував її у своєму головному творі «Елементи політичної науки», що його перше видання з'явилося в 1896 році. Подібні ідеї висунув його сучасник і земляк Парето у творі французькою мовою — «Курс політичної економії», що з'явився всього за кілька місяців після появи книжки Моски. Описав Парето висловився ширше на тему провідної верстви у своїй головній три томній праці «Трактат про загальну соціологію», опублікованій у 1916 році, а вже рік пізніше перекладений французькою мовою. Ця дуже мала різниця в часі поміж виступами їх обох з подібного, майже ідентичною ідеєю стала приводом до сварки між обома, бо Моска почав обвинувачувати Парето, що цей останній допустився плагіату. З перспективи часу сварка здається тим більш дивовижною,

що обидва вони, як зрештою і Липинський, виразно підкресливали, що наявність такої провідної верстви (обидва вживали іншої термінології: Моска — «політичний клас», Парето — спочатку «аристократія», описла замінив її на «еліта») сама собою очевидна до того ступеня, що посилаєти кому-небудь на авторство такої ідеї — ознака непростимої нескромності. Ніби на підтвердження тез обох авторів у 1911 році з'явилася класична студія Роберта Міхельса про політичні партії. У ній, на базі великого емпіричного матеріалу, Міхельс доводив, що демократичні масові партії не є засобом вислову інтересів мас, вони є радше знаряддям малих, добре зарякорених політичних еліт для манювання масами. Його погляди і теорія стали відомі під гаслом: «залізний закон олігархії» політичних партій. Врешті Сорель, який часто посилався у своїх творах на Парето, користувався концепцією панівної верстви у своїй версії синдикалістично-пролетарської ідеології. Всі ці політичні мислителі: Моска, Парето, Міхельс і Сорель, як і Липинський, — з різних мотивів були гострими критиками парламентарної демократії.

Отже, постає виправдане питання: наскільки Липинський користувався ідеями тих авторів? На остаточну відповідь, на базі моїх дотеперішніх дослідів, я важитися не можу. Посилань на Парето або Моску я в публікованих творах Липинського, незважаючи на мою пильну увагу, не знайшов, не натрапив на ці імена і в архівних нотатках Липинського. Але їх є така маса, що поки що я міг переглянути їх лише дуже поверхово. Зате є часті посилання на Сореля, а серед архівних нотаток я знайшов одну, в якій Липинський об'являє, що він багато завдячує Сорелєві, коли йдеться про критику демократії. Є в «Листах до братів хліборобів» і посилання на студію Міхельса. Чи знав Липинський працю і теорію Моски? Майже певно, що ні, бо репутація Моски росла помалу, його «*Elementi di scienza politica*» були перекладені іншою мовою (англійською) тільки в 1939 році, а німецькою аж у 1950 (обидва переклади змінюють оригінальну назву праці Моски: англійський — на «*The Ruling Class*», німецький — на «*Die herrschende Klassen*»). Коли ж мова про Парето, то тут для сумнівів лишається мало місця, хоча важко підтвердити позитивно, де саме виявляється вплив Парето на Липинського. Але взявши все до уваги, треба прийняти, що Липинський був якоюсь мірою обізнаний з його теорією. На відміну від Моски Парето рано звернув на себе увагу своїми науковими працями та вже від початку цього століття належав до передових економістів і соціологів свого часу. Він був відомий професор Лозанського університету, а Липинський у той час студіював соціологію в Женевському університеті.

отже й не міг не звернути уваги на працю вченого, що торкався проблем, якими Липинський цікавився, і висловлювали сприйнятні для нього погляди. Праці Парето були або писані по-французькому, або скоро перекладані французькою мовою, а Липинський читав політичну літературу в першу чергу французькою, навіть студію Міхельса він читав у французькому перекладі, а не в німецькому оригіналі. Зрештою, ідеї Парето позначилися на поглядах Липинського в іншій ділянці: у його критичні парламентарної демократії. Хоча й тут вплив Сореля виразніший. Але цей останній радо і часто посилався на Парето.

Отже відповіді на питання, чи і від кого перейняв Липинський ідею провідної верстви, не випадає легко. Липинський був широко ознайомлений з західною соціологічною літературою. За його власними словами, його бібліотека в Русалівських Чагарах на Уманщині була «найбільшою приватною бібліотекою на Україні з питань історії й соціології» (нотатка з архіву). Та якщо навіть авторство ідеї провідної верстви не можна приписати йому повністю, то його опрацювання цього явища могло відбутися незалежно від Парето, як Парето прийшов до своїх ідей незалежно від Моски. Бо Липинський вмів сказати на цю тему багато іншого і нового супроти згаданих західних авторів. Тому його концепція панівної верстви відзначається великою своєрідністю. Його аналіз цього явища ширший і більш систематичний, ніж у Парето, і у всеохопному, хоча іншому, теоретичному підході може рівнятися аналізу Моски. Вже цей один вклад Липинського в політичну науку дає йому право на те, щоб його ім'я було відоме зарубіжним ученим так, як імена вищезгаданих авторів.

Зрештою, Липинський був свідомий своєї оригінальності в ділянці політичної теорії, і це підтверджує така нотатка з його неопублікованого архіву:

«Розуміється, хто-небудь міг би сказати: пощо було стільки писати і мучитися, як не краще було б вжити цю енергію на переклад уже готової політичної літератури західноєвропейської?»

Так! Але як питання, які перш за все цікавлять нас, зовсім у цій літературі не порушені. Хто, наприклад, у Західній Європі серед культурних державних націй міг думати про те, чи демократія надається до будови держави?.. Або поняття консерватизму. Хіба воно таке пекуче для Європи, де консерватизм єсть. Тому по мірі скромних сил я мусяв, як українець, порушити ці питання».

І Липинський засвідчив свою оригінальність та творчість у ділянці політичної теорії в першу чергу своєю класифікацією режимів. Із вихідного пункту «панівної верст-

ви» він зробив дальший рішучий і довгий крок уперед, що засвідчує перевагу його творчого генія над тими, ідеї яких мали вплив на нього, та дозволяє класифікувати його як одного з найвизначніших політичних мислителів модерного часу, а не лише як передового ідеолога модерного устрою.

Проблема полягає ось у чому: якщо прийняти, що в кожній культурній суспільності і політичній системі існує т. зв. панівна верства, якій, за словами Моски, «належить провід у найширшому значенні цього слова, себто провід у адміністрації, у війську, релігії, економії і моралі»⁵, то як пояснити безперерйне існування різних політичних режимів? Якщо влада належить завжди і скрізь одній верстві, історія повинна знати лише один тип політичного ладу і не більше. І тому класична політична теорія, що не знала концепції панівної верстви, могла без побоювання за суперечності твердити, що існують різні режими, і, посідаючись ще на Аристотеля, вона розрізняла три засадничі системи: єдиновладдя у формі легітимної монархії або деспотизму; аристократію або олігархію як владу меншості; і народовладдя у формі демократії. Поділ політичних режимів на три класи підтвердив ще раз Монтеск'є. При цьому класична політична теорія допускала можливість т. зв. мішаних форм, себто таких, що постають шляхом поєднання компонентів, які належать до різних систем: монархії, аристократії і демократії. І не один представник класичної теорії режимів схилився до погляду, що «мішані» системи найкращі і тому найбільш бажані.

В оцінці теоретиків панівної верстви (Моски, Парето і Липинського) традиційна класифікація режимів була помилковою і полягає в нерозумінні політичного процесу. Рівночасно ніхто з них не заперечував факту, що політичні режими не є ідентичні і можуть ґрунтовно різнитися між собою. Моска висловив цю проблему дуже лапідарно: «Проста констатація, що в кожнім режимі влада належить панівній меншості, відкидає провідні думки старих майстрів, але на їх місце не ставить нових»⁶. І Моска за допомогою дуже серйозного підходу намагався на місце теорій старих майстрів поставити щось нове. Переказ кількома словами думок Моски, з безбезпекою їх спрощення, буде такий: фактично всі можливі режими можна зредукувати до двох. Один він називає «автократичним», другий — «ліберальним». Обидва вони диспонуєть панівними верствами. У першому випадку (цитуючи його дослівно, бо це важливо) «записується командним верхам дібрати собі підкомандних, а на верхку всієї ієрархії стоїть суверенний володар, що сам визначає своїх найближчих співробітників...». В іншому випадку командні верхи, що правлять від підвладних, одержують від

ду знизу... Фактично в кожній політичній формаші влада оперує або згори вниз, або знизу вгору». Перший режим, себто автократичний, має аристократичні тенденції, бо панівна верства має нахил ставати замкненою групою. Другий режим, себто ліберальний, виявляє демократичні тенденції, що означає, що доступ до панівної верстви не закритий новим адептам. Але, на думку Моски, така пов'язаність не konieczна, бо автократичний режим може не виявляти аристократичних тенденцій, і навпаки, ліберальний може набути аристократичних нахилів».

На мою думку, класифікація режимів Моски сильно захитує його теорію провідної верстви, бо якщо теорія провідної верстви має мати якийсь сенс, то ця верства повинна не лише диспонувати владою (чого Моска вимагає), але вона повинна бути її джерелом влади, яку вона посідає. Інакше у випадку «ліберального» режиму. Джерело влади є в масах, отже влада панівної верстви не є первородною. Це підкопує основи теорії Моски. Коли взяти до уваги його твердження, що автократичний режим може мати демократичні тенденції і навпаки, то його ідеї не відбігають далеко від ідей старих майстрів про «мішані режими».

Перейдемо до відповіді Парето. Наперед слід зазначити, що його підхід до політичного життя негативний, часто цинічний. Він дивиться на політику не інакше, як на брудну гру. Класифікацією політичних систем він займається радше принагідно і поверховно. Він навіть твердить, що «індивіди, які стоять при владі, поводяться більш-менш однаково при різних режимах». Тоді можна б його запитати: звідкіля беруться різні режими? Його відповідь на це радше несподівана, бо, на його думку, вирішують тут «сантименти серед суспільності; чим моральніше (або неморальніше) населення, тим чесніший (або нечесніший) уряд»⁸. Заступаючи політичну категорію моральною, Парето фактично знецінює значення різниць між політичними режимами. Але є ще у Парето інша дорога до розв'язки питання політичних режимів, і вона бере свій початок у його концепції панівної верстви. Панівна верства не складається з однорідних індивідів. Спираючись на Макіавеллі, він ділить їх на два типи: одні з них «хитруни-лиси», другі «завзяті леви». Коли в панівній верстві переважають «лиси», приходить демократія. Коли ж переважають «леви», на зміну приходить автократія. А поміж ними двома граничними режимами може існувати ряд «мішаних» систем. Отже, за поглядом Парето, характер режиму вирішує остаточно і виключно особовий склад панівної верстви, а маси тут ні при чому, їх ніби взагалі немає.

Відповідь Липинського на питання, чому, незважаючи на існування в кожному з них панівної верстви, вони ґрун-

товно різняться, докорінно інша і фундаментальніша, ніж відповідь Москви і Парето. Вона позначається приписуванням незвичайної ваги характерові режиму, і такий підхід споріднює його з підходом політичної філософії античної Греції. На його думку, питання такого або іншого політичного ладу є майже питанням життя і росту та дегенерації і смерті громадянств і націй. Тому, на думку Липинського, редукція якості і характеру режимів до масштабів моралі громадянства дорівнює політичній неморальності. На цьому був знаменний обмін думками поміж ним і генералом Петром Залеським, його колишнім командиром з царських часів. У цьому листі, написаному по-російськи (перше публікується), є таке місце:

«Далі – питання етики й політики. Звичайно, я цілковито згоден з Вами, що в основі політики повинна лежати етика. Але саме тому вважаю заміну політичних формул етичними формулами за недопустимі. Коли мене хтось питає: республіканець чи монархіст, центродержавець чи український державник, а я йому відповідаю: мені це байдуже; я тільки хочу, щоб усі люди були добрі, бо при добрих людях всі режими добрі, — то це означає, що саме політика у мене не базується на етиці, хоч я сам можу бути найчеснішою людиною і надавати етиці першорядного значення. Бо етика в пристосуванні до політики вимагає, на мою думку: 1) по-перше, ясної свідомості того, що в даних умовах треба робити, 2) по-друге, твердої відповідальності за те, що я в даних умовах роблю.»

Така позиція Липинського загорджувала йому дорогу до знецінювання ваги політичних ладів, до затирання різниць між ними. Навпаки, для нього (як і для грецьких класичних філософів) належний політичний лад і держава — це незамінні і максимальні засоби для досягнення, хоча й не для досконалості людини і громадянства.

Далі, на думку Липинського, т. зв. мішані системи — це скоріше витвір фантазії теоретиків, а не факт. Історія їх радше не знає. Кожний режим має свою власну законмірність, яка панує над його зародженням, ростом, дегенерацією й упадком, а латати діри в одній системі запозичуванням елементів з іншої — такий почин засуджений на певну і повну невдачу. І тому, як мотло для розділу на цю тему у своїй брошурі «Покликання "варягів" чи організація хліборобів?», він обирає римську тезу: «Omne imperium iis solibus artibus retinetur, quibus ab initio partum est» («Всяка влада удержується тільки такими засобами, за допомогою яких вона почалася»)⁹.

Тому, на думку Липинського, один режим різниться від іншого, і різниться ґрунтовно, незважаючи на існування

провідної верстви у кожному з них та всупереч фактові, що в кожному випадку джерелом влади є панівна верства, а ні в якому разі не маси. Панівна верства не одержує влади ззовні, вона творить її сама. Що ж тоді визначає різницю між поодинокими політичними ладами? Тут відповідь Липинського така: визначає якість народних мас і метод організації, що її добирає провідна верства, щоб вести за собою ці маси. Є три основні стани мас, три принципи методи організації тих мас, що їх може застосовувати панівна верства, і у висліді є три політичні системи: охлократія, класократія і демократія. Також особовий склад провідної верстви в кожній системі є інший. У панівній верстві охлократії мають перевагу войовники-непродуценти, у класократії — войовники-продуценти, а в демократії — продуценти-невойовники.

Перша система, себто охлократія, приходить тоді, коли маси є примітивні, політично не вироблені, а економічно і расово не диференційовані. Провідна верства складається тоді з декласованих елементів та пристосовує механічний метод організації. Панівна верства влягає тоді собою не органічну, а механічну організацію, злитовану залежною дисципліною і фанатичною вірою, вірою ненависті до інковіруючих. У ставленні до мас вона застосовує виучку, індоктринацію, примус і терор. В охлократії влада політична є рівночасно центром духовної влади, і поділу між політичним і моральним авторитетом не існує.

При класократії суспільність поділена на виразно диференційовані класи, що персонально й безпосередньо володіють своїми засобами продукції і злитовані однаковим способом матеріальної праці та однаковою психікою, що кориниться в історичній традиції. Метод організації є класократичний, і тому взаємвідносини між панівною верствою і масами є органічними, себто творчий порив та імперіалізм пристосовані до міри податливості цих пасивних мас. Тому влада провідної верстви обмежена і правління найчастіше вибирає форми дідичної монархії. Духовно-релігійний авторитет не об'єднаний, як у охлократії, з політичною владою, і ця обставина діє як додаткова заперка проти всесильності державної влади.

Врешті, демократія. При ній чіткий поділ на класи втрачається, класові різниці стираються і відбувається проникання одиниць одного класу в середину другого, що спричиняє розклад. Панівна верства перемішується з масами. Творчий порив й імперіалізм панівної верстви ніби не обмежений, бо, інакше, ніж у класократії, його не стримує мораль, уґрунтована на релігії. При демократії всі віри втрачають свою силу і падають скоріше чи пізніше. Але маси, з своєї природи обожанні й ліниві, стають роздрато-

вані тим необмеженим імперіалізмом панівної верстви, що оглядається на ступінь їх податливості. Вони тиснуть на панівну верству принципом і вимогою соціальної рівності, що приводить до загальмування соціального процесу. Метод організації і ставлення провідної верстви до мас у демократії хаотичні. У кінцевому висліді демократія веде до розпаду і дезорганізації, що найчастіше кінчається приходом до влади охлократії. Та, незважаючи на це, демократія така сама природна система, як і дві попередні, і може бути дуже довготривала.

При охлократії нація підкорена державі й служить її при класократії держава є органічною еманасацією нації і існує для нації, при демократії нація і держава втрачають органічний зв'язок і найчасніше стоять у боротьбі між собою, що їх обох виснажує і нищить.

* * *

Поминаючи критичний розгляд класифікації політичних систем Липинського, я хочу звернути увагу лише на одне. Вона не слабеє на ті внутрішні суперечності, що знає класифікація Москі і Парето. Бо, за Липинським, в демократії влада не постає з низів, а джерелом її є сама панівна верства. Тому на адресу сучасних йому земляків демократів він кидає такий докір: «Утопія української демократії збудована на двох фальшивих założеннях-примісах...* що порушуючі сили нації, в тому числі і «свідомість національна», йдуть знизу вгору (від народу до панів), а не зверху вниз (від панів до народу)...»¹⁰

Я зупинився в першу чергу на одному компоненті політичної теорії Липинського, саме на концепції панівної верстви, та намагався відшукати для цього паралелі у західній політичній думці. Таких паралелей у його доктрині — більше. І тому політична теорія Липинського є рівночасно для українця широким вікном в універсальну політичну філософію, длянку, що в нас майже без традиції Спираючись на зразки політичної думки і культури Заходу, Липинський протиставив панівній українській ідеології його часу свою, принципово іншу. Бо до його виступу панувала у нас в основі народницька ідеологія в різних варіантах. Її здійснення, здавалося, було можливе при допомозі хитрого відчуття т. зв. історичного процесу, на чолі тих анонімних сил, що цей процес пхають вперед, і тому трудним завданням творення власної сили і влади вона не хтувала. Маючи негативне ставлення до влади, вона мусила обрати ще негативніше ставлення до держави. Потреба добре обдуманого організації вона заступала закликком до

народних мас до спонтанного вибуху, яким для принади обіщала поділ нагромаджених багатств. Для Липинського така ідеологія здавалася квінтесенцією малоросіяинства, і як протизвагу до неї він поставив свою, яка твердила, що без власної влади, базованої на матеріальній силі, ніякий політичний план не властиво здійснити, що сила без організації не існує, а щоб мати, що ділити, треба наперед продумувати, уміти ж це останнє — не проста штука. Врешті, народ без власної держави ніколи не піднесеться понад рівень приспаної етнічної маси і не стане нацією, бо, за його власними словами, «нація, подібно як будинок, це твір людей, який власне природою весь час нищиться. Щоб її зберегти і розвивати, треба робити зусилля, треба боротися за природою»¹¹.

Але, з другого боку, з перспективи західної політичної думки можна краще зрозуміти й українську ідею Липинського. Так, на його думку, безформна етнічна маса може бути піднесена до рівня нації лише тоді, коли знайдеться якась панівна верства, що буде мати власний, теж сильно чабарвлений економічно і матеріально, інтерес, щоб що масу перетворити на свідому себе націю. Він був того погляду, що той, хто живе на території даного народу, повинен пристати до нього, і тому закликав своїх польських панів піти за його особистим прикладом. Але за тим закликком було щось більше, ніж почуття морального обов'язку до землі і народу. За тим кривавим ще й план придбати в пришвидшеному процесі українському народові провідну верству, що, на відміну від інтелігенції, диспонувала б матеріальною силою і політичною культурою.

Він сам пристав до українства ще в юнацтві перед зародженням у нього творчого потягу до політичної теорії. Перехід на українство приніс йому не лише розчарування, але й майже невимовну особисту мому. Він міг вернутися до польського світу, в якому ніколи не мусів починати з рядовика, і піти там високо. Він, мабуть, здавав собі з цього справу, бо в нотатках для себе зазначав так: «На те, щоб мої «Листи» трафили до тих, хто їх може зрозуміти, треба було б їх писати по-російськи або по-польськи. Але тоді вони знов стали б невідомими нашій інтелігенції. З трагедії нашої важко знайти вихід».

Але Липинський з українством не порвав, він залишився — «як пес» — вірний українській ідеї. Безумовно, тут основну роль відіграла його моральна інтегральність, що наказувала нести відповідальність за раз зроблений крок, тим більше, коли цей крок був політичний за своєю природою. Але, на мою гадку, тут певну роль міг відіграти ще інший мотив, хоча сам Липинський не мусів бути повністю його свідомий. Моя уява — погоджусь, може, вона й посу-

* Твердженнях, тезах (лат.).

вається задалеко — хоче бачити в поставі Липинського певну аналогію з Платоном. Вказавши з гіркою на демігогічну демократію як на руйнівка величчя Афіні, Платон у своїй «Політиці» нарисував візію ідеального політичного ладу, де правити мали філософи-мудреці. І ця візія не давала йому спокою, він захопився нею і хотів бачити її втілення. У похилому віці він вибрався на Сіцилію до тиранів, у надії, що одного з них йому вдасться виховати на філософа-володаря. Але почин скінчився ще одним розчаруванням і приніс Платонові чимало особистих клопотів.

Візія Липинського так само накреслила план ідеального політичного ладу у формі класократії. Він мріяв і про його здійснення. Для нього Польща була від віків втіленням демократії і такою мусила лишитися, а Росія не менш класичним втіленням охлократії. Інакше з Україною. Він бачив в її історії періодичні зароджування і відмирання класократії. Так було, на його думку, у Галицько-Волинській державі, ще яскравіше проявилася класократія у литовсько-руську добу, а до нового вибуху вона прийшла під лавою великого гетьмана Богдана. Ізживаючи його власні слова: «...у протилежність демократії, яка нас завжди затягла в Польщу, і в протилежність до охлократії, яка завжди включала нас у Москву, метою класократичною будувалася споконвіку на Україні місцева, українська, власна влада, і цією метою тільки може вона і в будучині держатись»¹².

З усіх світів, в яких Липинський міг природно діяти, український (так йому здавалося) давав націю, хоча й не за поруку, на здійснення його політичного мрія. В цьому, мабуть, додаткова причина його вірності українській справі, вірності, що не раз його самого турбувала і бентежила, бо (ще раз пошлемося на недруковані записки в його архіві) він в одній, під датою 5 листопада 1923, писав таке:

«Щось не пишуться оці мої замітки. Не диво. В моїм так страшно самотнім житті прийшлося би записувати тільки рефлексії. Вони сумні. Обсервація життя говорить мені, що вся моя праця надаремна, що Українці нема і не може бути, що все так зване українство — це відміна споконвічного колоніального «твіденно-руського» чи «українського» лобування й анархії, яка розперезується всякий раз, коли влада падає. З другого боку, моє становище в цьому «лобуванні» робиться все трагічніше. Вихований у римсько-католицькій культурі авторитетів і струмуючих установ, я чужий зовсім цим українським анархістам. І для кожного мусить бути незрозумілим, чому я опинився в цій компанії. Розуміється, найлегша відповідь — це пруські марки, в різних відмінах, це значить, або його «купи-

ли», або жене його амбіція, або він просто дурний і т. д. Чи стане в мене сил дати людям те, що дійсно творить суть мого ества: інстинктова, расова потреба держави своєї, власної, свого власного організованого життя на землі, яку я тим самим інстинктом, «всю душою», як прийнято казати, — люблю. Одне певне, що всі оці рефлексії підіржуть в мені мою власну силу. Тому їх я так доведо не записував, щоб не руйнувати одною рукою те, що будую другою. До українства я не додумався. Воно прийшло у мене саме собою, прийшло од Бога. І коли Бог призначив мені цю працю виконати, значить, вона Його замисла потрібна. І не мому розуму ці замисли контролювати. Отже, нехай буде воля Твоя, і дай мені, Боже, силу перебороти зневіру, що пливе з розуму, з рефлексій».

- 1 Lord Acton. Essays on Freedom and Power. — New York, 1955. — С. 141.
- 2 Georges Sorel. Reflections on Violence (Colliers Books). — New York, 1961. — С. 50.
- 3 Лиж янович М. Вячеслав Липинський. — В-во «Український робітник», 1951.
- 4 Липинський В. Листи до братів-хліборобів. — Відень, 1926. — С. 185, 186.
- 5 Gaetano Mosca. Die herrschende Klasse. — Bern, 1950. — С. 271.
- 6 Там само. — С. 276.
- 7 Там само. — С. 321.
- 8 Vifredo Pareto. The Mind and Society. — New York, 1935.
- 9 Липинський В. Покликання «варягів» чи організація хліборобів? — Відень, 1926. — С. 39.
- 10 Там само. — С. 69.
- 11 Листи до братів-хліборобів. — С. 359.
- 12 Покликання «варягів»... — С. 84.

Василь ГРИШКО,
Микола БАЗІЛЕВСЬКИЙ,
Пантелеймон КОВАЛІВ

Вячеслав Липинський і його творчість

Стислий життєпис В. Липинського

Вячеслав Липинський походить з мазовецької земельної шляхти, одна лінія якої ще в XVI ст. прозивається ім'ям своєї гніздової поселості в землі Нурській «de antiqua

* Уривки з праці публ. за виданням: Гришко В., Базілевський М., Ковалів П. Вячеслав Липинський і його творчість. — Нью-Йорк, 1961.

Lipinu» та на початку XVII ст. виходить в Україну й осідає на Поділлі. Батько Вячеслава, Казимир, оселяється на Волині, де по своїй матері з шляхетського волинського роду Бечковських одиличче село Затурці. Саме в Затурцях, Волинського повіту, у спольщеній родині Липинських Казимира і Клари з Рокицьких, 17 квітня (н. ст.) 1882 р. народився Вячеслав, і тому виховується він у душі польської культури і традицій. Однак родина Липинських була немов одним із островів серед етнічного й етнографічного українського моря, що мусіло вплинути на формування молодого душі Вячеслава.

Спочатку вчиться Вячеслав у Житомирській гімназії згодом переходить до Луцької, а ще пізніше — до першої гімназії в Києві. І ось серед української стихії в Києві молодий спольщений шляхтич Липинський чує себе українцем. Поруч з наявною польською учнівсько-гімназичною корпорацією він засновує український гімназичний гурток з одних римо-католиків, з уваги на те, що цей гурток вводить у гострий конфлікт з польським, Липинський шукає українських елементів серед зросійщеної православної молоді та кидає клич об'єднання польської корпорації разом з українською в єдиній гімназичній громаді за територіальним принципом, принципом, що пізніше відіграє таку козальну роль в його державницькій світогляді.

Сама по собі, згідно з його наукою, територія в динамічно-політичній розумінні — ніщо; **свідомість** своєї території перетворює її в активну рушійну політичну силу. Звідси, зі **свідомості** своєї території родиться патріотизм: любов до своєї землі, до Батьківщини. В основі буття і могутності держав лежить, за Липинським, **свідомість** своєї території — **патріотизм**.

В протилежність до патріотизму, сучасний соціалізм і націоналізм є поняттями нетериторіальними. В їх основі лежить не **свідомість** території, Батьківщини, а свідомість почуття спільноти з людьми одного класу — у соціалістичній свідомості плеємінної, мовної єдності, хоч би і на чужині території, — у націоналістів. В їх основі лежить свідомість антагонізму, ненависті (а не любові й братерства) до людей інших класу і стану, чи до чужого плеємі, хоч би і на своїй території, і, у висліді дає **руїну території, землі, Батьківщини**. Ця засаднича теоретична теза зустрілася в політичній практиці з осудом Липинським активно пропагованого донедавна гасла: «Україна для українців». Справді, уважна обсервація факту творення на наших очах, хоч би тільки американської, нації, поступово схиляє українців до ревізії того політичного гасла.

На Київському з'їзді польських гімназичних осередків 1901 р. Липинський пропонує як засаду об'єднання україн-

ської молоді прийняти принцип не вірсповідний і не національний, а **територіальний**. Пропозицію Липинського з'їзд відкидає, і Липинський разом зі своїми однодумцями покидає з'їзд та остаточно пристає до українського національного табору. Ось так за прикладом Шелтицького, Антоновича, Михальчука, Познанського, Свенцицького, Т. Рильського, д-ра Юркевича, графа Тишкевича, Б. Ярошевського і багатьох інших Липинський навки зв'язує себе з українством ще в гімназичні роки, чим практично виправдує свою пізнішу теоретичну тезу, що **як українська спольшена провідна верства, так і українська обмосковлена верства можуть додатньо прислужитися для української державності**. Та проблема не втрачає своєї вічної актуальності і **сьогодні**, коли вже еміграційне українське суспільство б'ється над рецептами, чи і як використати осовітовану «шляхту» — советську провідну верству — українського походження. У цім питанні голос Липинського може бути вирішально-директивним.

Однак, між приходом до українства, скажім, Антоновича і Липинського існує величезна різниця. Всім добре відома знаменита «Сповідь» Антоновича. В ній В. Б. Антонович подає мотиви свого переходу від польського національного табору до українського. З них видно, що Антонович одірвався від свого стану, в якому зростав, лишив його, відмовившись від нього, і влився в українську стихію як одиниця, так би мовити, декласована. Не те з Липинським. Останній ні на хвилину свого стану не кидає, не рив з ним зв'язків, продовжує жити і працювати разом з ним, стараючись наперти весь стан на свій обраний шлях. Цю обставину найкраще висявнив сам Липинський у словах: «Ви знаєте, що од мого стану, од братів моїх, мене не відірвете ніколи. Ви знаєте, що до України йшов від самого початку і досі не викиднем, не одинцем, а разом зі своїми, з своїм станом» (Листи до братів-хліборобів, передмова, с. XXX).

Ще в ті гімназичні часи Липинський увійшов був у тісний контакт з тодішнім студентом Київського університету, а пізніше мужем славної поетеси Лесі Українки — Климентієм Квіткою. В 1890-х роках у Києві існував відомий український салон Требінської, куди впродовжені і молодого Липинського. Там він перебував в оточенні українського Олімпу — Ореста Левицького, Євгена Чкаленка, М. Василенка, В. Доманицького, Русових, М. Лисенка, Заньковецької, Саксаганського та ін. Зокрема в цьому салоні треба шукати закріплення української національної свідомості молодого Липинського. Вияснення впливу цього Олімпу на формування душі Липинського могло б багато кинути світла на деякі сторінки його світогляду.

Військову службу в російському війську відбуває Липинський у драгунському Ризьким полку, стаціонанованим тоді в Крем'яні, в Україні. Відбувши військову службу, студію в Краківському університеті агрономію, а згодом історію та соціологію, студій яких закінчує в Женеві. Під час університетських студій переглядає магнатьські родинні архіви в бібліотеки, вибирає нові цінні історичні матеріали, на підставі яких пізніше пише неперевершені історичні праці.

Після закінчення університетських студій не пориває з своїм класом хліборобів-продуцентів, не декласується, а практично господарює в одиначенні хуторі — Русалівському Чагарях на Уманщині, хоч серйозно цікавиться історичною проблематикою. Там створює він свою дорожчінну бібліотеку, зберігає і накопичує архівні матеріали, творить документальну базу для здійснення своєї мрії — написання «Історії України» з державничого погляду. На початку революції 1917 року вся бібліотека й рукописи — результати п'ятнадцятирічної праці — згоріли разом з домом. Селянин на Левка Зануду, який за відсутності Липинського обертав цю бібліотеку від «злих і темних людей», було вбито. Пам'яті цього селянина Липинський присвячує свою працю: «Україна на передомі» та телло згадає його в ній і поміщує його фотознімок за титульним листом згаданой праці.

Господарюючи на хуторі й працюючи на землі, Липинський не кидає і творчого пера, з-під якого виходять організовані ним для хліборобів доповіді, публіцистичні статті, редактовані ним журнали та історичні праці. У той період Липинський обдарує українську суспільність своїми історичними розвідками: «Данило Братковський, суспільний діяч і письменник XVII ст.», «Генерал артилерії Великої Князівства Руського (з архіву Немиричів)», «Арианський соймик у Киселині на Волині в маю 1638 р.». Року 1909 з'являється його славна праця «Szlachta na Ukrainie, udział jej w zyciu narodu ukrainskiego na te jego dziejow».

Ця книжка бере свій початок з доповіді, читаній Липинським 1908 р. на зібранні уманських ділчів і опісля повтореного ним у Києві й Луцьку.

Саме в той час Липинський співредагує тижневик під назвою «Przeglad Krajowy». Тут, як і в квітківській українській органі «Рада», Липинський друкує цілу низку своїх статей. Праця над ними ще жде свого дослідника.

У той самий час Липинський пише дві історичні монографії про Михайла Кричевського — козацького полковника, найвидатнішого хмельничанина, і «Два моменти в історії пореволюційної України». У 1912 р. Липинський видає польською мовою свою знамениту книгу «Z dziejow Ukrainy», яка містить ці обидві монографії. Ця книга, на жаль, і досі не діждалася українського перекладу.

Наукова праця не перешкоджає Липинському жваво цікавитися і політично-українським життям. Він навіз'язує контакт з тодішніми емігрантами з Великої України, бере участь у нарадах, що відбувалися у Львові ще в 1911 році. У висліді тих нарад пізніше було організовано перше видання «Союзу Визволення України». Участь і роль Липинського в цій справі також чекає свого дослідника.

За видатні заслуги на полі науки обрано Вячеслава Липинського саме в соті роковини з дня народження Шевченка, в березні 1914 року, дійсним членом Наукового товариства ім. Шевченка у Львові.

З вибухом I Світової війни, призваний як старшина резерву до війська, бере участь у східнопруській кампанії в складі армії ген. Самсонова. Там поранений, до того й простуджений під час перепливання одного із мазурських озер, дістає звільнення з фронтової служби і приділення до резервової кінноти в Дубні, потім в Острові, врешті в Полтаві, де й застає його революція 1917 р. У Полтаві Липинський близько стояв до Українського клубу, часто відвідував пречудову українську бібліотеку Панаса Мирного та любив бувати в українському вченого Вадима Шербаківського, що мешкав тоді в двох прегарних оздоблених і декоративно устаткованих, в суворо українському стилі, кімнатах.

З початком революції Липинський почав створювати українське військо, організував Українське військово-товариство, був товаришем голови «Військової української громади» в Полтаві, уряджував військові паради своєї частини в Полтаві на площі перед Соборною церквою. На його прохання дозволити йому розгорнути свій військовий загін в ширшу військову частину, на жаль, тодішня українська влада наказала йому розпустити його загін. Тоді ж Липинський організує хліборобські консервативні елементи Полтавщини, прилучається до української партії хліборобів-демократів, яку організували відомі брати Шемети, піше для неї самостійницьку програму, активно працює в цій середовищі, перебуваючи в опозиції до тодішньої української влади. По проголошенні Гетьманом всієї України Отамана військ українського вільного козацтва і донедавна командира першого українського корпусу генерала Павла Скоропадського на Всеукраїнському з'їзді хліборобів-власників, Липинський включається до державної роботи і працює на відповідальному посту посла і повноважного міністра Української Держави в Відні. Тут з його іменем пов'язаний, зокрема, обмін ратифікаційними грамотами Берестейської угоди, підписаними з одного боку, Гетьманом України, а з другого — царем Болгарії, султаном Туреччини та імператором Німеччини. На посту посла ли-

шається Липинський і за часів Директорії та після головної сторії з Болбочаном подався в червні 1919 р. до лівісї і лишився на еміграції.

Повернувшись до наукової діяльності в 1920 році, друкує свою епохальну працю «Україна на переломі» як записки з історії українського державного будівництва в XVII ст. Одночасно веде й політично-організаційну та ідеологічну працю по лінії відновлення й закріплення гетьманського руху. Від 1919 р. до осені 1926 р. мешкає в Райхенау біля Семмерінга в Австрії, де й не покидає провадити господарство — пташину ферму, що була для нього єдиним засобом існування. В цей час пише брошуру «До українських хліборобів» та вносить на своїх плечах неперіодичний збірник «Хліборобська Україна» (впродовж 1920—1925 років вийшло її п'ять збірників). Там Липинський і друкує свої славнозвісні непроминального значення «Листи до братів-хліборобів», які 1926 року випускає ще й окремою книгою. Коли на віденському ґрунті української еміграції організується в 1921 р. Український вільний університет, Липинський бере участь і тут як професор УВУ разом з ученими такого рівня, як Грушевський, Колесса, Дністрянський та ін. 1925 р. Липинський випускає в світ книгу, що є окрасою історично-релігійної літератури («Релігія і Церква в історії України») та друкує класичну відповідь на статтю Є. Чикаленка «Де вихід під назвою «Покликання «варягів» чи організація хліборобів?»

У 1926 р. обіймає кафедру історії української державності в Українському науковому інституті в Берліні, заснованому заходами Гетьмана Павла. Перед цим Липинський писав: «Не знаю, чи наукова праця в Інституті дасть мені змогу поділити свої сили так, щоб їх вистачило і на закінчення одних «Листів». Можливо, що зростаюча недуга на це не дозволить і що книга ця не буде мати продовження (передмова до «Листів»). Як відомо, книга та так і лишилась незакінченою. З Берліна Липинський за станом здоров'я невдовзі переїздить до тихих місцевостей в Австрії біля Грацу, в Бадегт. Тепер уже пише переважно публіцистичні статті та веде листування. Тут його організм підточує дання з часів перестуди в Мазурських озерах легенів, яку супроводжує ще й надто хворобливий стан нервового подразнення. Липинський знав про своє лихе здоров'я, що схиляючи скоро зведуть його в могилу, знав від наближеної і втаємниченої людини, що була його особистим другом ще з гімназичних часів — Бориса Павловича Матюшенка — лікаря за фахом. Б. П. Матюшенко — колишній есдек, що головним винуватцем занепаду української державності назвав українську соціал-демократію. Це зізнання він робив відомому вченому В. М. Щербаківському. Знаючи про

близьку смерть, Липинський швидко занепадав на здоров'я, донищував нервову систему і смертельно жохався перспективи влади в детаргю. Тому просив свого товариша Матюшенка дати йому обітницю: перед опущенням у могилу його останків проколоти йому серце, щоб, бува, не опинитися живим у могилі. Матюшенко змушений був обітницю скласти. 14 червня 1931 р., на 49-му році життя в санаторії Вінервальд під Віднем відстукало останній удар наболіле серце і закрилася вікопомна книга життя великого українського історика, мислителя й державника — Вячеслава Липинського. Повідомлений про це Борис Матюшенко поспішав з Праги, щоб виконати складену обітницю. Однак розтин тіла, проведений місцевим лікарем, зробив виконання обітниці непотрібним. Тільні останки цього Великого України спочивають у рідних Затурцях в Українській Землі. [...]

Актуальність творчості Липинського

Гуляє в сучасному українстві думка: Липинський непопулярний, Липинський нереальний, фантаст. Мовляв, його творчість, це хвилиний блиск метеора, що по собі сляду не лишає. Цікаво, що навколо значення творчості Липинського знялась була велика публіцистична полеміка тільки потім, як з'явилися його «Листи до братів-хліборобів». Дотодішня його наукова продукція «Z dziejow Ukrainy» «Szlachta na Ukrainie», «Україна на переломі», «Арианський соймик в Киселині»... та інші праці викликали в науці загалом прихильну оцінку. Хоч уже цими працями Липинський зарекомендував себе як теоретик провідної верстви і як дослідник нового державницького напрямку, однак «засадничих» противників він тоді не зустрів. Та тільки свій досвід з минулого Липинський переніс на сучасність, написавши згадані «Листи», як зараз же з'явилися «принципово-засадничі» противники; знялась не наукова полеміка (науково полемізувати з Липинським не було кому), а публіцистична. Для одних творчість Липинського була непроминального значення, епохальна, для других — безпідставна мрія.

В наші дні ми є також свідками запланованої атаки на спадщину Липинського. Згадаймо, бодай її том «Підстав нашого відродження»*. Не маючи змоги спинитися тут на безпідставності «Підстав», спитаємо лише, чи ця атака сама по собі, тільки тому, що вона має місце, не є ознакою актуальності творчості Липинського? Чи мертві концепції, вимиряні і нереальні, потребують «брызкоту зброї» — боротьби з ними?

* Мовиться про працю відомого українського соціал-демократа Ісаака Мазепи. — Ред.

Якщо є серед української політичної думки її національно-консервативне крило, що інакше гетьманським зветься і що має десятки тисяч визнаців спадщини Липинського, то хіба це ознака слабкості чи неактуальності її?

З другого боку, спостерігаємо неабияке зацікавлення спадщиною Липинського і на лівому крилі української політичної думки, з боку нових громадсько-політичних середовищ, що підносять прапор Липинського, визнаючи частково його політичну спадщину та вписують до своєї вироблюваної електичної програми його постулати саме сьогодні. Зацітуймо одного з лідерів цього середовища «Звертаємо увагу на дуже характерний момент, що в українському політичному світі сьогодні маємо єдину політичну партію (УРДП), яка в собі і навколо себе скупилася людей, що вважають себе спадкоємцями української національної революції і пореволюційного ренесансу і ніхто інший, як ця група, прийняла основні постулати Липинського щодо розбудови держави, класового устрою майбутньої України та ідею національної аристократії у формі національної аристократії робітників і селян — основних продукуючих класів сучасної України» (Підгайний С. Безкласовість та її носії // Нові дні. — Травень, 1951).

Пригадавши цьому авторові, що національна аристократія Липинського складається не з одних робітників і селян, скажемо, що не для полеміки ми навели цитату, лише, щоб констатувати, що ця група (УРДП) в пошуках аргументами в боротьбі з безкласовими ідеями мусила звернутися ні до кого іншого, тільки до Липинського. Чи не є це найкращий доказ актуальності спадщини Липинського нині, в часі, коли носії безкласових ідей наголошують і токуються до вирішального бою з вільним Західним Світом? А чи ідея солідаризму, якою керується інша українська суспільно-політична течія, не є з арсеналу ідей Липинського, знаних як ідеї співпраці класів і їх гармонії в національних суспільствах, подані як антитеза марксовським ідеї класової боротьби? [...]

Все це дає нам право констатувати факт приналежності до спадщини Липинського і виразного заінтересування нею з боку українського політичного світу. Подібних фактів можемо подати куди рясніше. Та чи, може, ці факти є доказом неактуальності спадщини Липинського? Я не знаю ширшого зібрання СУМ-у, де не була б вписана цитата Липинського як життєві, дієві слова й ключі. Такий його девіз, як «орієнтація на власні сили» став засадою політичної праці всіх самостійницьких середовищ. Одні соціалісти, внаслідок їх інтернаціональної природи, його не сприйняли. Також і наука Липинського, що в основі державницького світогляду, в найглибшим підґрунті, на са-

мім дні його — має лежати християнська релігія й кривава в своїм болю туга за відродженням під знаком Христа, поволі проламає людий байдужості до релігії та імпонує щораз ширшим колам здорового українства. Може, ця сторінка його спадщини є сьогодні неактуальною?

Липинський учив, що труднощі розв'язання проблеми національного самовизначення і відбудови держави через демократію лежать у тім, що народ український і московський мають щодо культури й віри спільне візантійське джерело. В цім гордієвим вузлі заховано секрет труднощів самоусвідомлення нашого народу через демократію народо-властива, якими охлократична Москва все побивала Україну, коли бунтувала низи народу проти української влади. Справа в тім, що хоча культурні різниці поміж українцями і росіянами і існують, однак ці різниці, за вказівками Липинського, не такі, що мають характер непримиримості, «який би дозволив вжити їх, як думає наша демократія, в цілях політичних: на будову держави. Впливаючі з цих різниць емоції національні не посідають в Україні у відношенні до Москви такої порушуючої, динамічної сили, як, напр., такі ж самі національні емоції чехів у відношенні до німців, поляків у відношенні до росіян, болгарів або сербів у відношенні до турків» (Покликання «варягів» чи організація хліборобів?, с. 69—71).

Передбачаючи, що по упадку большевизму на Великій Україні прийде до змагу між українською демократією і московською, Липинський застерігав, що в тім змагові «завжди переможе ця, яка матиме за собою більшу піддержку, пануючого у всіх демократях, золота» (там само, с. 69). [...]

Чи ця небезпека, вказана Липинським, не є тепер для нас основною, так би мовити, генеральною небезпекою? То хіба та спадщина Липинського є неактуальною?

Чи, може, концепція провідної верстви з ясним образом державницького усвідомлення не є актуальною в зіставленні з концепцією політичного самовизначення через самоусвідомлення «суверенного народу», на безпечне вістря якої українська демократія таки змушена буде покласти найделікатнішу проблему відбудови держави (плебісцит), хоч якби вона сьогодні того не уникала?

Бо не прийняти вимог світової демократії щодо референдумів, плебісцитів, контролю через «суверенний народ» вона ніяк не зможе, інакше вона зійшла б з засад демократії як доктрини. Не забуваймо, що за умов демократичної влади в Москві в січні 1918 р. українці не мали б четвертого універсалу. Це істина, яку не можна забувати. Нехай наукою для українців буде і той факт, що і проголошення Української Народної Республіки за III Універсалом змогло статися тільки тоді, як у Москві демократичного по-

владі партнера не стало. До того ж часу українська демократія в рамках автономії імперського Всеросійського революційно-демократичного фронту покрито трималась.

Оці реальні труднощі для української демократії відбудувати державу завжди підкреслював Липинський і застерігав перед цією небезпечною весь український політичний світ, відкривши істину, що ніде в світі держави не розбудовувались на основі «народного суверенітету», на базі «народоправства». Всюди носієм національно-політичної свідомості і державним будівничим була, є й буде, не включаючи демократично-устроєвих суспільств, провідна верства кожної нації. Відбудова і побудова держави на засадах реалізації гасел «суверенності народу», «народоправства», всенародних референдумів», на думку Липинського є безумством. А легенду про більше як сумнівну законність і легітимність уряду *понад сорокарічню давність**, якою люде маче боронитись наша демократія, розвіє по вітру сама доктрина світової демократії. Згадана легенда могла б бути зрозумілою хіба тільки з погляду монархічної доктрини. В аспекті прав монархів-династів, оскільки, за цією доктриною, кожночасно династів не обирається, лише раз покликуються до влади ролоначальники династій.

Демократична доктрина має свій невідпормий закон, за саду кожночасної перевірки примхливо-змінливих політичних настроїв «суверенного народу», що єдиний у своїм незримім абсолюті тримає цародійно-магічний ключ до розв'язки найскладніших проблем на землі і єдиний (ніби для всіх народів, на якому ступені громадського розвитку вони не стояли б — ніби не сама демократія відкидає право на самоозначення багатьом «суверенним» народам шиз приводом примітивного рівня суспільності, неуміння користатися свободами тощо), кожночасно наділяє кредитом довір'я і благодаттю земної влади свої уряди. (Божа благодать тут непотрібна, з неї можна поклати).

В цій площині наświetлена, в площині кожночасного наділення урядів владою з боку «суверенного» народу і, по можливості, частіше відповідно до барометра змін політичних настроїв, легенда законних урядів *понад сорокарічню давність* для світової демократичної доктрини і Феміди, навіть і тоді представлялась би гротескною, коли б вона не супроводжувалась фікціями законності, фікціями президентів, фікціями голови держави (яких урядів на Великій Україні взагалі ніколи не існувало) та в цілому не викликала заперечення в широких верствах як української еміграції, так і українського народу щодо самого підґрунтя її.

Актуальність спадщини Липинського сьогодні усвідомлюється все в ширших колах українського суспільства.

Тривога за майбутнє України змушує звертатися до цієї спадщини як національної панacea. А скштувавши плоть її, людина прозирає, з «балакаючого» українця стає творчим державником та набуває нові обрії усвідомлення себе і нації. Спадщина Липинського спроможна була зняти полуду з очей, навіть у чекістів на взірць Хвильового. Спадщина Липинського знаходить мости до серця і мозку українських патріотів. [...]

Бачимо, що в відповідальні хвилини нації, коли в боротьбі за її права треба видати з себе чисте горіння, заввагити, самопосягнути, відданість ідеї і подвиг, її воїни знаходять шлях до Липинського.

Стоїмо перед незнаним майбутнім. Серед нас домінують сили, що вирости з доби завихорення і нігілізму, коли поступом називався розгін вліво, коли справедливість ніби спочивала тільки зліва, коли ушасливлення людства мало прийти ніби тільки зліва. Споріднені й близькі їм сили пишуться нині в боротьбі за нашу державність очолюючи національний провід. Ця претензія випливає з обставини, що Західний Світ безпосередньо по II світовій війні понав в ілюзійний стан мирного співжиття з комунізмом та внаслідок рецептуру лікувати лівачьке вогнище світової небезпечки ліками з арсеналу лівих ідеї і доктрин, байдуже як вони завдяє — поступовими, революційно-демократичними, соціалістичними, націонал-комуністичними.

З цієї неправильної перспективи Вільного Заходу зродилися претензії наших зазначених вище лівих сил. Та свит дедали більше впевняється, що гра в ті рецепти була б можливою лише тоді, коли б комунізм справді думав про мирне співжиття різних ідеологічних і господарських систем. Як тільки та ілюзорність під тиском давно запланованого геополітичного наступу комунізму на світ розвіється, то її відпадуть передумови для спогаданого і дійсного заранання з ним. [...] Нам в історії ніколи не бракувало революційно-анархічної енергії та одвічно не вистачало елементів традиціоналізму Землі й консерватизму. Перна енергія у нас зговносто звалась поступом, консерватизм — знемажливо реакцією. Настає час ідеологічно підтягнутися, мобілізувати елементи правопорядку, традиції вичотривалих цінностей (не поразницькі), на ґрунті пріоритету вивольної акції довершити переорієнку духовних і політичних вартостей...

* На 1961 рік. — Ред.

Богдан Цимбалістий не належить до когорти ніяк «канонічних» українсько-історіографією діячів громадсько-політичного руху в діаспорі, відкритих для сучасної інтелектуальної громади хронологічно останнім (та, хто знає, чи останнім у історичній перспективі) українським відродженням. Проте неперсичність його життявого та творчого шляхів заслуговують на ретельне вивчення, розширюючи тим самим, змалювавши, по дотла лише «великими» мазками панораму соціально-культурної думки, що розгорталась тривалий час в українській діаспорі.

Богдан Ярослав Цимбалістий народився 1919 року на Франківщині, тоді — Станіславщині. Його батьки мали, як на ті часи, високу освіту. Отже не дивно, що Богдан Цимбалістий пристав на шлях науки, який видався тривалим і розлогим. 12 років було віддано на навчання у народній школі, гімназії та ліцеї у Станіславові, де він вступав до дав ОУН. 1939 року, напередодні війни, успішно закінчує навчання. А після радянської окупації Західні українські землі вступає на філософський факультет Львівського університету. Продовжуючи тут свою ОУНівську діяльність, він потрапляє під переслідування, тікаючи від якого переховується на селі у батьків. Оскільки його схованки таки не було вкрито, то зарештували і зіслали до Сибіру його батьків та двох малолітніх братів і сестру.

Після вторгнення і встановлення німецької влади Цимбалістий стає студентом Берлінського університету, де в межах філософського факультету студіює психологію. По цім його навчання не припиняється: він поглиблює свої знання з психології і соціології після війни у Геттінгенському університеті, а пізніше — в Бельгії у Лувенському університеті. У Геттінгені пише докторську дисертацію в галузі експериментальної психології на тему «Подібність та контраст величин при геометрично-оптичних помилках», яку публікує у фаховому журналі 1949 року. Від 1941 року починається тривалий період перебування Цимбалістого в Іспанії, де він співпрацює в редакції української радіо-програми і у журналі «Орієнте» 1939 рік в його біографії стає заключною ланкою мандрювань саїтами, адже цього року він переїжджає до США, де і оселяється до кінця життя.

Паралельно із практикуванням за своїм безпосереднім фахом (приватна практика психотерапевта; обіймання посади директора психологічного відділу Інституту перевиховання молодих правопорушників у Джеймсбурзі, пізніше, тут таки, — директор професійної служби; читання лекційних курсів з психології у Ратгерському університеті) Богдан Цимбалістий переймався також і діяльністю української громади в Америці. Він багато публікується, присвячуючи свої наукові статті українській проблематиці, очолює управу Українського музею в місті Нью-Йорк від 1979 року. Проте загостровані старістью хвороби не дали йому змоги продовжувати життя у такому ж шаленому темпі, тому невдовзі йому довелося покинути свої посади, але не публіцисти-

ку. Припинити писемну творчість змогла тільки смерть, що наставала 1991 року, напередодні здобуття Україною, омріяної Богданом Цимбалістом, — державності.

Послугуючись принагідно збитою фразою «омріяна державність» ми мали намір спростувати наразі її метафоричність. Адже його мрія — це не багата уява і не плачі за безнадійно втраченою державністю, це — плід копитки праці інтелекта і духа. Його позиція інтелектуала — це позиція лікаря, що групує симптоми змучений ставити певтиний діагноз. Найменувати суспільний феномен (поставити діагноз хвороби) чи не найважливіше і найскладніше завдання мислителя (лікаря), який аналізує його. Із таким завданням Б. Цимбалістий упорався з легкістю досвідченого фахівця, проте цим ідентифікаційним маркером стало не просто «позначуване» ім'я, а «означальне» тавро — «Тавро бездержавності».

Запропонована читачеві стаття Б. Цимбалістого «Тавро бездержавності» (1982) не є «мзохістським» тавруванням історичного факту української бездержавності, вона є спробою віднайти причини «бездержавності» в глибинних підвалинах політичної культури українців. Будучи фаховим психологом, Б. Цимбалістий яскраво усвідомлював вплив політичної культури на формування людини як особистості і як громадянина: на характер «чуттєвих настанов», поведінкових реакцій і, цюнайголовніше, — «навичок думання». Переконання у тому, що наша «бездержавність», як і «бездержавність» інших народів, укорінена у особливостях політичної культури «підданського» типу загалом (а не унікально українського феномена), дає підстави автору говорити про «тавро» бездержавності, тобто про сутнісні, повторювані й усталені риси «бездержавного» народу, негативних наслідків від повсякчасного виявлення яких може позбавити не зміна ярлика, а лише втручання цього тавра цілеспрямованим зусиллям волі у напрямку зміни стереотипних шаблонів політичної культури.

Тематика даної статті буде продовжена автором на більш високому теоретичному рівні в останній своїй, так і не завершеній праці «Політична культура українців», де він сам вказує на її ідейну спорідненість із попереднім есеєм — «Тавро бездержавності» — і на спільну мету написання цих творів. Б. Цимбалістий, раціонально міркуючи, зазначає, що не розв'язання еказаних проблем, водночас, є завданням автора, а лише надія спонукати «наших політологів досліджувати ці теми». Посеред яких провідні позиції обіймали спостереження і обмірковування специфіки політичної культури українців — «їхньої слабкаї інтеграції, взаємної недовіри та ворожості між українцями, ідеологічного розуміння українства тощо» як вони її подані у статті «Тавро бездержавності».

Інна Тукаленко

Тавро бездержавності*

Питання політичної суспільності розглядатимемо в світлі повихи міркувань. Будемо питатися, скільки взаємного довіря є між українцями, тобто переконання про ширість патріотизму й чесність своїх земляків, зокрема, коли вони на провіданих становищах. (Це довіря є психологічною основою національної єдності, згідливості, лояльності до своєї влади та співпраці між громадянами). Основна проблема за цього есе: цього довіря та цієї єдності між українцями нема. Питання причин такої політичної незрілості українського громадянства буде присвячена подальша частина есе. При кінці обміркуємо можливі засоби усунування цієї історичної спадщини незрілості.

Всі у нас кажуть: «одна українська нація», «одна соборна Україна».

Усіх болить, коли ворог переслідує українців у будь-якій частині України. Проте, якщо мова про щоденні взаємини між українцями чи якусь колективну спільну дію, цієї єдності і згоди нема. В. Липинський писав: «Що ж до взаємності незнання себе (одні одних) українських людей, то вони в нас дійсно надзвичайне, ...глибоке, примітивне незнання своїх земляків і свого краю лежало, крім інших причин в основі цієї чисто звірячої антипатії, якою українські люди в хвилинали, коли треба було за всяку ціну відстояти, взаємно, неначе пружинами, відштовхувалися від себе. Як могло бути об'єднане на ділі те, що не було об'єднане в думках, мислених образах і намірах?.. Чи можуть врешті звати себе «українськими націоналістами» і «соборниками» ці інтелігенти українські, які, крім дрібних зневажистей, якихось своїх дрібненьких групочок, нічого й нікого більше на Україні не знають і не хочуть знати» (Листи до братів-хліборобів, с. 449—450).

Наші сучасні публіцисти-дисиденти в Україні дають їй саму оцінку взаємини між українцями. Поет В. Стус у своєму листі із заслання пише: «Табірний досвід показав, що наші люди надто схильні до чварів. Може, як ніхто інший Гірко, боляче те все спостерігати. І все то історичні наслідки (хто його знає, може вони давалися і даліся звнаки вже при руїнах Київської Русі?)... І внаслідок усіх наших за-

гумінкових факторів маємо те, що всі наші зусилля марнують» («Свобода», 2 березня 1978 р.).

Євген Сверстюк в есе «Остання сльоза», коментуючи поезію Т. Шевченка, м. ін., завважує: «Наше життя — вічно розбите і порізнене, відчужене від нас самих — і ми не ми, і я не я. Де кожен один з одним наче поруч, але не разом. Де всі вічно блукають і розпадаються, наче втрачені чужою приреченості. Де холод невинповненого життя обростає байдужістю до матері, до всіх і, зрештою, до себе самого. Бо, власне, з самим собою вічно розминається — один з одним і самим з собою» (Євген Сверстюк. Вибране. В-во «Сучасність», 1979, с. 59).

Спостереження В. Стуса і Є. Сверстюка заперечують погляд, що його можна часто почути, мовляв, українці роз'єднані тільки у вільному світі, а в Україні у твердій советській неволі всі об'єднані. Виходить — і досвід інших народів потверджує, — що неволя об'єднує тільки у спротиві і ненависті до ворога, однак, ніяк не підготовляє поневоленних до співпраці в умовах свободи. Зрештою, поведінка наших дисидентів на Заході теж тому доказ. Є їх кілька і ніякої згоди між ними немає. Особи, що ризикували особистою свободою і життям в ім'я високих ідеалів свободи і пошани до людини, опинившись на волі, не можуть стерпіти інших поглядів. [...]

Життя наших громад постійно розбивається, коли доводиться виконати якусь спільне завдання. Так постають дві школи українознавства в тому самому містечку; так влаштовуються два свята державності, хоч сенс визначування цих роковин є якраз зміцнювати почуття національної єдності; так будуються дві церкви, часом одна поруч другої, щоб могли святкувати за різними календарями, начебто в одному храмі не можна б цього робити, зваживши, що храми порожні весь тиждень за винятком кількох годин недільних богослужб. Всюди видно типовий нам брак раціонального підходу до завдань, брак згідливості, доброї волі і брак навіть християнської любові між самими християнами.

Взаємини між українцями — нездорові. Забагато між ними непорозуміннь, часто через дрібнички, ображені почуття, resentименти, заздрості і злону. Замало взаємного порозуміння й вибачливості, замало взаємного довіря. Особисті урази та образи, до яких українці схильні, як ніхто інший, переносяться в громадські організації; ці організації стають тереном сварок, конфліктів і незгоди.

Кожний вважає, що його думка єдино правильна й розумна. Він готовий співпрацювати, але під умовою, що всі його слухатимуть. Українцям, часто-густо обтяженим почуттям меншовартості й непевності про свою власну важливість, дуже важко резигнувати зі свого погляду і погоди-

* Публікується в скороченому вигляді за виданням: Цимбалістий Б. *Тавро бездержавності*. — Джерсі Сіті, 1982.

тися з думкою інших. Таке погодження вони відчують як особисту поразку.

Рідко можна почути з уст українця позитивні опінії про інших українців. Переважає радше суворо критика інших, нехтіть до них і часто проста обмова. Дрібні помилки і недотягнення поодиноких осіб не забуваються десятиків років. Не диво, участь в українському житті залишає стільки гіркості і викликає не в одного бажання втекти в приватне життя і триматися здалека від своїх земляків. [...]

Наслідки довгого поневолення

Причин браку взаємного довіря між українцями, яке є психологічною основою національної єдності та згідності, є кілька. Візантійський письменник VI сторіччя Маврикій так характеризував тодішніх наших предків: «Вони не мають правління і живуть у ворожечі між собою. У них багато начальників, які не живуть у згоді, так, що добре не ретягати декотрих на свій бік намовами і дарунками, особливо ближчих до наших границь, і тоді на інших нападати, аби спільна війна не змусила їх до купу та не звела на одну владу». — «Іхні рішення змінні і нестійкі, бо одні одним перечають із заздрості і амбіції та роблять наперекір тому не можна довіряти їх умовам і словам» (Грушевський М. Історія України. Том I., с. 366—371).

Кілька сторіч пізніше наш літописець зазначав: «Наш край великий і багатий, але ладу в ньому немає». Згідно з легендою, треба було запросити варягів, що завели до нас тобто створили нам державу.

З такою характеристикою виступили наші предки на сцену історії. Такими самими залишилися їхні нащадки впродовж усієї історії. Описана візантійським письменником VI сторіччя ворожечня між групами, заздрісність і амбіціонерство, роблення наперекір другим й у висліді брак національної єдності правдиві до болю і досі. Єдина різниця хіба та, що замість ворожечні між племенами та князями існує ворожечня міжкласова і міжпартійна. [...] Через брак власної держави не могло витворитися почуття довіря між громадянами і провідною верствою; не могли вирощуватися оті громадянські чесноти, що є такою істотною для тривкого державного життя: почуття доляльності до своєї влади; толерантність до різниці в ім'я національної згоди; готовність до співпраці, незважаючи на всі розходження, тобто до компромісу, і вкінці — взаємне довіря між громадянами. Навпаки, бездержавність стала психологічною категорією, тобто різновидно з невідмінною створити власну владу та її вдержати.

Довге поневолення залишає «намул» у владі поневоле-

них, робить їх, врешті-решт, нездатними керувати собою. Вони, мов у зачарованому колі: щоб стати нацією-державою, треба б навчити думати й діяти по-державному. А цього найлегше навчитися таки у своїй власній, упорядкованій державі. Коли цієї нагоди немає, бездержавні люди є неначе приречені «блукати й розходитися», як писав Свєрстюк, хіба що знайдеться досить одиничні, що власним психічним зусиллям переможуть у собі бездержавність, усунуть намул неволі в себе самих і рівночасно переможуть численних серед нас демагогів, які, жируючи на політичній невідготовленості широких мас, зводять усі наші державницькі змагання нанівець.

Про цю потребу всенародного політичного перевиховання, щоб вкінці ми навчилися «стояти разом», а не лише «поруч себе», буде мова пізніше.

Вгорі було згадано про «намул неволі», що залишається в думанні і поведінці поневоєних. Перш за все йдеться про репресію нормальній, здоровій людській агресивності, що проявляється в бажанні самоутвердитися, виявити себе, у відстоюванні своїх прав, зокрема права бути самим собою. За всяку спробу бути собою, виявити свої прагнення бути господарем на своїй землі приходила кара. Здушення цих природних гонів та їхня фрустрація призводять до посилення агресивності, що набирає тоді патологічних форм, чи то буде деструктивна лють, чи самонависть. Здушена агресивність, що не може виявитися в щоденному житті проти ворога, хіба в кривавих жорстоких революціях, переноситься на власних земляків. Звідси зріст ворожості між різними групами і особами всередині поневоєного народу. [...]

Впродовж багатьох сторіч українці не лише не мали свободи й нагоди бути собою, утвердитися як народ, рівний іншим народам, але зазнавали чимало принижень, погорд, нестатків і прямого переслідування. Для багатьох дорога до росту вгору, навіть зробити кар'єру була закрита. Часто вони жили в страху й постійній непевності.

Все це, очевидно, не лише посилювало їхню злість, але й витворювало в них почуття меншовартості, непевності, презирства і ненависті до себе самих. Такі негативні уявлення про себе самих, часто-густо як слід неусвідомлені, породжують заздрість за успіхи інших, бажання принизити інших, тенденцію хвалити себе, шукати почестей і титулів.

Переслідувані особи чи групи виявляють тенденцію бути недовірливими, схильними до підозри. Серед поневоєних часто з'являються особи з «наполеонськими» чи «месіанстичними» комплексами: вони переконані, що їхньою особистою місією є визволити або спасти весь народ.

Інші знову ж переконані, що всі українці — це дурни-

ки, а він єдиний розумний, що все знає, розуміє, його від чужинці подивляють; він єдиний має успіх у своїй роботі. Очевидно, все це є надкомпенсації глибокого почуття браку певності і браку віри в себе самого.

Коли спостерігати наших осіб, можна легко добачити як багато з них обтяжені тавром неволі. Їхні «емоційні проблеми», їхні комплекси і надкомпенсації стали інтегрованою частиною їхньої влади так, що вони навіть не здогадуються про справу, яку викручують є їхні погляди і настанови.

Одним з наслідків довгої бездержавності є в нас загальне не негативне наставлення до влади взагалі. Тому що влада була чужою, неавансною, несправедливою до поневолених, у їхній уяві і підсвідомому очікуванні визволення набуває значення звільнення від всякої влади, від всяких обмежень, примусів і законів. Перехід від негачії влади до позитивної настанови, до пошани до влади та її законів однією з тих важких проблем, що стоять перед кожним народом, що визволився з колоніальної неволі. [...]

Психологічно-побутові різниці

Не лише саме поневолення і бездержавність впродовж сторіч, але й факт, що українці жили довго під різними окупаціями, під впливами різних культур, додав до того що між мешканцями різних українських земель витворилися глибокі різниці в ментальності, побуті, політичній зрілості і орієнтації, навіть у національній свідомості. Ці різниці не приймаються добродушно й з почуттям гумору. Навпаки, ці різниці породжують серед нас нетерпимість одних до других, взаємну погорду, недовіря і нехтя. А протилежності до «безпосередньо-ширих і простих наддніпрянців», — на думку Миколи Вороного, — галичани «специфічно рафіновані з плиткою меркантильною влачею», із «застарилими забобонами і пристосованістю до дрібнобуржуазного трибу життя». [...]

Для галичан наддніпрянці — це люди «широкої» «стенової» влачі з нахилом до безвідповідальних анархічних акцій, люди малої національної свідомості, кінці — це «совєтські люди» або «східяки», тобто меншоварті.

Для наддніпрянців галичани — це неповноварті українці, вони ж «католики», «йосафатники», їхня мова неприязлива, засмічена полонізмами і подібне.

Боротьба всередині української спільноти

[...] Однією з трагічних особливостей історії України є те, що вона кількакратно втрачала своїх «панів», тобто свою провідну політичну верству. Впродовж XVI і XVII століть.

тисячі українських шляхетських родів спольщилися, в XIX столітті тисячі нащадків козацької старшини зросійщилися. На наших очах активніші з природи одиниці йдуть на службу інтересів совєтської імперії і відчужуються від свого народу. Наслідком тих денационалізацій наших провідних верств у народі витворилося не лише почуття відчуження, але й недовіря до своїх панів, свого проводу. Вороги України дуже вмילו підсичували це недовіря, спокушуючи панів переходити до них, а потім підбурюючи низи проти них.

Коли деякі особи з «панів» почали повертатися до свого народу, широкі маси і інтелігенція поставилися до них з недовірям і навіть з ворожістю. Галицьке суспільство довго не могло погодитися з тим, що граф Шептицький став митрополитом греко-католицької Церкви в Галичині. Національно свідомо інтелігенція Наддніпрянщини не могла погодитися з думкою, що російський генерал П. Скоропадський, поміщик, що не вмів говорити по-українськи, став гетьманом України. Так само, як сьогодні частина нашого суспільства не може погодитися, що совєтський генерал може включитися в українське змагання до незалежності. [...]

Ідеологічне розуміння українства

Коротко накреслений вгорі процес зростання національної свідомості і національної політичної думки не лише поглибили недовіря і посідали зерна ворожості між мешканцями України, але й привели до ідеологічного розуміння українства, чи ідеологічного розуміння українського патріотизму. Приналежність до українського народу почала ідентифікуватися з визнанням такої чи такої партійної ідеології і програми. Самостійництво — це не було прагнення усього народу, як це буває, коли якусь країну окупує і поневолює на короткий час ворог, але це була ідеологія і програма спочатку малої групи бездержавного народу, в якому бажання власної державності вже призначено, якій собі велика частина громадянства не бажас. Що ці змагання виявилися спочатку як «український рух», до якого можна було належати або ні, — ілюструє оце узьке «ідеологічне» розуміння України. Тоді собі уявляли, щоб в окупованій німцями Франції існував «французький рух», або навіть у Польщі, яка була понад сто двадцять років під російською, пруською та австрійською окупаціями, існував «польський рух», який мусів спершу боротися проти інших поляків за ідею національного визволення Польщі.

Національно-визвольна ідея перемогла кінці серед українців. Між двома світовими війнами, зокрема в Західній

Україні, національна свідомість поширилася на широкі верстви народу, які вже були готові активно боротися за здійснення незалежності України. Проте, хоч внутрішнього «ворога» (москвофілів та інших противників незалежності України) вже майже не було, психологія недовіря і взаємної ворожості між українцями не змінилася. Вона проявилася тепер у взаєминах між політичними групами. [...]

Додошництво і зрадництво

До такого стану взаємного недовіря і підозрливості доба видала свою мірку справжня болячка нашої суспільності, якою було поширене доношництво і психологічно споринене з ним зрадництво. Додошництво — це скрита співпраця — за гроші чи з особистої помсти — з чужою владою проти своїх земляків, зокрема проти провідних осіб між ними. Зрадництво — це явний перехід на бік ворога і див проті інтересів власного народу. В. Липинський писав у своїй статті «Покликання «варягів» чи організація хліборобів»: «зрадництво стало найбільш характеристичним явищем нашої історії».

Найбільш ганебною була поведінка наших козаків, які коли були оточені ворогом, видавали йому на страту своїх старшин, щоб так рятувати свою шкуру. [...]

Читання історії козацької держави, зокрема від смерті Богдана Хмельницького до Івана Мазепи, викликало у мене гнітуче враження; це читання може лише породити тривогу за наше майбутнє. Це ж була наша держава, де була власна влада, уряд і власне військо. Польща була вже ослаблена, а Росія ще не була потугою. І що ми з цієї держави зробили? Як ми поведилися? Чи виявилися ми тоді політично зрілим народом? Отож були два гетьмани: правобережний і лівобережний, які найчастіше воювали проти себе. Проти кожного з них виступали один за одним всілякі полковники як кандидати в гетьмани. «Що козак то полковник, що сотник — то гетьман», така була тоді приповідка. Українці воювали проти себе самих. Звідси названо цей період нашої історії «Великою Руїною». [...]

Додошництво — це вияв укритої люті облудливо-покірного і нібито назверх лояльного раба, що не має відваги явно виступити проти противника чи ривалувати з іншим за посаду, владу чи якісь користі, в якого нема мінімальної пошани і почуття національної честі, зате є сліпа, деструктивна злоба, заздрість і ворожість. Як інакше пояснити поширене доношництво між нашими земляками, що жили в дівпівських таборах, або навіть тепер в Америці чи в інших країнах вільного світу. На думку урядників Міжна-

родної організації для біженців (ІРО), українські табори відрізнялися тим, що в них було найменше злочинів (грабунків, убивств), тобто актів прямої агресії. Українці славились за найбільш працюючих, слухняних, покірних і невимогливих біженців. Затє з-поміж усіх етнічних груп від українців приходило найбільше доносів на своїх земляків. [...]

Вплив Додошова

Поразки і невдачі залишають звичайно в суспільності почуття гіркоти, збільшену злість на себе самих, шукання винних між собою і рівночасно радикальних способів вийти з цієї кризи. Це дуже родюче поле для демагогів. Використовуючи загальне невдоволення, економічні труднощі країни після війни або внаслідок інших причин, вони своїми спрощеними програмами уміють захопити широкі маси і здобути владу над ними. Так сталося в повоєнній Італії і Німеччині, де до влади прийшли Муссоліні і Гітлер. У Західній Україні не політичну владу, але владу над думанням молодого покоління українців здобув публіцист Дмитро Додошов.

Він був нещадний і часто несправедливий у критиці провідників Визвольної революції, отож давав молоді відповідь (спрошену) на їхнє «чому» (чому революція не вдалася?), і рівночасно пропонував свою ідеологію як вихід з кризи і певний шлях до перемоги в майбутньому. [...]

Це влада, що його виступ напередодні Першої світової війни на Студентському з'їзді у Львові в 1913 році з ясною програмою самостійності України був подією історичного значення. Але на поширення національно-визвольної ідеології в Західній Україні не сам Додошов мав вплив. Відразу після програної війни проти поляків західна українська суспільність стала шораз більше політично революційною. Нагадаймо існування тайного університету у Львові, постановля Української військової організації, протипольські акції, що спонукали польський уряд до пацифікації усього населення, організовану участь у виборах до польського союму або їх бойкот і подібне. Нагадаймо роль греко-католицької Церкви з молодим патріотичним духовенством, роботу «Провсвіт» і кооператив по селах. Думаю, що й без появи Додошова галицька суспільність стала б шораз більше революційною і готовою до активної боротьби за завершення національно-визвольних змагань. На тлі такого загального росту й поширення національної свідомості появився Дмитро Додошов. Своїми писаннями він ралше звихнув політичне думання значної частини суспіль-

ності й зупинив процес наростання зрілої політичної культури, тобто процес ставання нацією-державою.

Д. Донцов переніс уривки теорій кількох західних публіцистів, філософів та соціологів, які, до речі, в західних суспільствах не мали аж такого великого впливу — їх вважалося радше маргінесними фігурами, — і подав їх записи наукаїнській молоді за справді передових людей нової Європи. У своїх публікаціях — у «Віснику» і кварталниках «Вісника» — він хвалив Муссоліні, Гітлера, полк. Дітлаха, Л. Дегреля. [...]

Поглиблення недовіря та ворожості між різними групами українців-патріотів і самостійників і ще більше зжує не ідеологічне розуміння українського патріотизму та ідеологічне визначення української нації — ось спадщина Донцова, якої ми досі не позбулися. [...]

Резюме і висновки

В цій статті була спроба звести різні симптоми нашого хворого політичного організму під один діагноз, яким вважаємо відсутність почуття єдності, консолідації між українцями, які інтегрували б усіх українців у життєздатну здорову спільноту. Замість єдності та згоди панує радше відчуженість, недовіря і ворожості між групами, як теж поміж поодинокими українцями.

Рівночасно в цій статті була спроба знайти причини цієї політичної недорозвиненості нашої спільноти. Кожна з цих причин вимагала б психологічно глибокого соціологічного і політичного аналізу. Це тема для майбутніх публіцистів, письменників і фахівців. Для нагадування наведемо причини, які, на мою думку, не дозволили нам розвинути ся в модерну політично зрілу націю.

1) Довга бездержавність, зокрема відсутність у нашій історії періоду, коли б усі українські племена, землі і верстви були об'єднані під однією сильною своєю центральною владою, не дала українцям нагоди навчитися думати категоріями цілості українських земель та єдності усіх мешканців України. Довгоківова бездержавність не дала також українцям нагоди виплекати в собі таких громадянських чеснот, як сенс лояльності та пошани до авторитету своєї влади, як толерантність до різниці, як готовність до співпраці з іншими, основана на довірі до своїх земляків до їх чесноті, широті, повновартості, без чого модерна демократична держава не може справно функціонувати.

Замість того довгоківова поневолення залишило «на мул» у думанні й поведінці більшості українців у формі самонавісти, посиленої ворожості, непевності й усяких форм надкомпенсації цих почуттів.

2) Життя українців віками між різними окупаціями і під впливами різних культур призвело до відчуження між ними.

3) Конечність боротьби за політичне відродження України всередині самої української суспільності, тобто українців-самостійників проти українців — противників національно-політичної незалежності України, на тлі національно несвідомих і пасивних мас, посяла ворожнечу, поглибила класову прірву між різними верствами українського народу.

4) Довга традиція доноництва і зрадництва тільки поглибила підозрливість і недовіря між українськими людьми.

5) Негативний вплив Донцова з його висміюванням згоди і компромісу між українськими політичними групами, його розбивання національно свідомої вже суспільності на «луччих» людей, тобто визнавав його доктрини, і всіх інших, що відважилися не погоджуватися з його ідеями, — всі ці причини довели до атмосфери глибокої недовіри, підозри і ворожості, які характеризують стосунки між українцями, зокрема — організованими політичними групами.

Ніякі наші проповіді революції і навіть збройна боротьба — держави не створить. А якщо хвилево створить її, то не втримає, доки не буде в нас державницького, тобто політично зрілого думання, основною і найголовнішою рисою якого є почуття національної консолідації, згоди. А це можливе тільки при акцептуванні* всяких розходжень і різниць — культурних, віровизнанневих, політичних; можливе при визнанні права за кожним українцем мати своєї погляди на таку чи таку справу без небезпеки бути за це засуджуваним як неповноцінний українець, як «несправжній» патріот. Психологічною основою такої настанови мусить бути довіря до своїх земляків, до їх чесноті, до їх щирої любові для спільної Батьківщини.

Якщо цей стан не зміниться, треба серйозно сумніватися, чи ми спроможемося самі встановити свою владу. Ми ж не в стані зорганізувати одного політичного проводу чи громадської централі, ми не вміємо організувати одну школу в громаді чи влаштувати одне свято державності. Це все, живучи далеко від України і не маючи нагоди мати якісь користі з влади; що ж буде, коли буде нагода творити власну державу, коли можна буде мати справжню владу над іншими і мати якісь користі з неї? Якщо хтось не може тепер толерувати інших поглядів, якщо він не вміє підпорядкувати інтересів своєї групи інтересам загалу, якщо він вважає, що Україна мусить бути такою, як він або його група що Україну уявляє, інакше «хай не буде ніякої», —

* Погодженні (лат.).

то ніяк не можна сподіватися, що він свої настанови змінить, коли дійсно буде можливість творити державу. [...]

Громадянське виховання

[...] Усе, що діється в суспільстві, має формуючий вплив на думання та поведінку людини, зокрема молоді. Якщо діагноз правильний, що українцям бракує того морально го пов'язання, цементу, що спаює різні частини і елементи в одну спільноту, і що тим цементом є довіря до чесності і патріотизму усіх українців, яких вони не були б ідеологічних орієнтацій і поглядів, і признання їм права співвирішувати долю спільної їм батьківщини, — тоді мета і методи громадянського виховання стануть ясні. Вони мусять зводитися до плекання свідомого довіря до власних земляків, до пошани до них, незважаючи на всі різниці, до витворювання готовності шукати співпраці.

Толерантність до різниць, на нестачу якої серед українців постійно вказується, виростає з довіря до людини, тобто з переконання, що інша людина, хоч думає інакше, є однаково вартісним громадянином, який має право думати інакше, і з його думкою кожний повинен рахуватися.

Разом з тим мусять бути довіря, що, за винятком нечисленних одиниць, люди керуються чесними мотивами і в основі є морально добрими. Не можна брати під сумнів моральний характер людини чи щирість її патріотизму тільки тому, що не погоджується з нами.

Отже треба всі виховні і перевиховні зусилля в родинах, школах, молодечих організаціях, в пресі і в усьому громадському житті скерувати на те, щоб витворити серед нас атмосферу взаємного довіря, почуття згоди та єдності. Не декламаціями про неї, не абстрактно, але конкретно щоденно поведінкою, починаючи хоч би від плекання товариських взаємин з українцями різного територіального походження, різної віри і без віри, і різних поглядів.

У державних народів громадянське виховання зводить ся до навчання учнів про різні державні установи, про роль уряду, парламенту й суду, про права та обов'язки громадян тощо. В народі, що обтяжений психологічним тавром неволі, громадянське виховання повинне зосереджуватися на потребі стерти це тавро, тобто усувати цей намул довгої неволі в думанні та поведінці поневолених. Іншими словами, громадянське виховання мусять мати дещо з постійного психологічного аналізу, психотерапії та перевиховання. Мета його — допомогати людям відвигнутися в себе самих, в мотиви власної дії, в психологічні наслідки поневолень, як вони проявляють себе в особистому і громадському житті. Так унапрявлене громадське виховання має

вкінці привести до перемоги раціонального думання над емоційним, до вміння розрізняти, що є істотне, а що другорядне, тобто — до визволення людини з пут дрібничковості, надмірних емоційних реакцій, в яких втрачається всяке почуття міри і сенсу.

Роль преси

[...] Якщо мова про опінії, висловлені на сторінках преси, відповідальним редакціям слід би уникати друкування статей всіляких демагогів, які супереч фактам свідомо ширять неправду, підравають довіря до інших, поглиблюють ворожнечу.

Липинський писав: «Громадянство, яке не має організованої опінії (тобто організованої інтелігенції), яка жила б з об'єднування, а не роз'єднування громадянства, не може мати найменшої відпороги на стороні чужоземні впливи, і нема такої ворожої провокації, яка не могла б удатися серед такого громадянства, збільшуючи в ньому хаос, анархію і взаємну ворожнечу» (Листи до братів-хліборобів, с. 459).

Наукові установи, Церква, партії

Наші науковці могли б дати теж кращий приклад національної консолідації. [...]

У нас кожна дрібничка, чи це буде правопис, чи календар, чи порядок колорьби на прапорі, чи назва країни, стає якоюсь неперушною святістю, довкола якої ведуться нескінченні суперечки і сварки, які доводять до розколів у громадї. За цим криється типове наше сам-собі-панство, тобто не визнавання над собою ніякого авторитету. Кожний вважає, що тільки його погляд на дану справу правильний. Усі інші мають його прийняти. Ми, отже, забуваємо, що важливіше за те, чи погляд правильний, чи неправильний — є знайдення згоди на один термін, на один правопис, один календар тощо. [...]

Схожа ситуація — і в нашому церковному житті. Православні українці вже віддавна мають свої богослужби гарною українською мовою. Коли католицька Церква вирішила перейти на живу мову, найбільш раціонально і доцільно було б перейти на мову, живувану в православній Церкві. Замість того, вони творять якусь нову мову — мішанину церковних і сучасних українських слів. Тут не йдеться про якісь догматичні різниці між обома Церквами, а про вислів своїх релігійних почувань, що можна би робити однією спільною мовою.

Для прикладу вкажу на популярну молитву «Отче наш».

Українські католики мають один текст, а православні мають аж кілька. Чи дійсно так важливо те, щоб вживати в молитві слова «должникам», а не «винуватцям» чи «должникам» нашим; «довги», а не «провини» наші, і навпаки? Католики моляться «хліб наш насущний дай нам днес», в одній православній церкві — «хліба нашого щоденного дай нам сьогодні», в іншій церкві — «хліб наш щоденний дай нам сьогодні», а ще в іншій — «хліб наш насущний дай нам сьогодні»... Ці різниці в молитві можуть видаватися маловажливими, але вони є симптоматичні для нашої психодуги. [...]

* * *

Нарешті — наші партії. Хоч, на думку автора цієї статті, наші давні, привезені з рідного краю чи дітвіських таборок політичні партії не мають рації існування в діаспорі, бо немає можливості організувати свою владу, — що є головною функцією партій, — вони таки існують і ще якийсь час існуватимуть. У вільній Україні, очевидно, партії будуть існувати.

Проте деякі наші теперішні партії забувають, що вони як сама назва вказує — є лише частиною суспільності, що крім них існують інші групи з не меншим правом співвирішувати долю свого народу чи нашої громади. Україна — це щось більше, як партія чи рух. До них можна звернути слова В. Липинського: «або єсть українська нація, яку обов'язують закони всіх інших націй, а перш за все — закон певної мінімальної національної солідарності, — або єсть українська партія. Коли сучасне українство — це партія, до якої члени приймаються, але також виключаються, то це — у власному її про себе переконанні — найбільш погана з усіх поганих партій, що коли-небудь витворили з-поміж себе протягом віків люди без спільної національної ознаки, що живуть між ріками Прип'яттю і Чорним та Азовським морями» (Листи до братів хліборобів, с. 30). [...]

Хоч як критиковано вислів одного нашого політика: «Як нема України соціалістичної, хай не буде ніякої», вислів, який ілюструє групове, партійне, ідеологічне, а не державницьке розуміння нації, — сьогодні деякі політичні середовища застосовують той самий принцип: «Якщо нема України такої, як ми — тобто моя партія — хочемо, хай не буде ніякої».

Доки ми не переможемо цього розуміння України, доти ми не виростемо з нашої психологічно-політичної недержавності, доти збудувати і вдержати свою державу буде дуже важко.

Чи можна перемогти нашу бездержавність?

[...] Коли число осіб, що власним зусиллям піднесуться до вищого рівня політичної зрілості, зростає, — вони зможуть вкінці перемогти нашу рідну демагогію, отих деструктивних шашелів, що роз'єднують громаду в ім'я своїх групових інтересів та амбіцій і підточують усі спроби будови; перемогти отих, які на наших очах пробують руйнувати все найцінніше, що наша громада важким спільним зусиллям створила.

Митрополит Андрей Шептицький у своєму посланні до духовенства з 1941 року писав: «...Навіть з поверхової обсервації нашого національного життя конечно доходитьсь висновку, що є в душі українця глибока і сильна воля мати свою державу, так попри ту волю знайдеться, може, рівно сильна і глибока воля, щоби та держава була конечно такою, якої її хоче мати партія чи кліка, чи група, чи навіть одиниця. Бо як же пояснити те фатальне ділення між собою, спори, роздори, сварні, ту партійність, яка нищить кожну національну справу? Чи перевага візьмуть елементи позитивні чи негативні? ...Нетерпимість супроти «інакомислячих» гетеродоксів, поняття ортодоксії як ненависті, як спротиву, буває у нас, на жаль, таким частим феноменом, що можна поважно побоюватись за майбутність «країни». Ці зауваги Митрополита Шептицького про нетерпимість у релігійних справах однаково важливі і для політичної сфери.

[...] Кожний українець повинен би питати себе чесно і широко, кому він допомагає своєю працею чи пасивністю, своїми ділами чи неробством, своїми настановами, своєю підтримкою, одним чи другим — тим, що будують, чи тим, що руйнують? Він повинен би собі усвідомити, що від перемоги об'єднавчих, конструктивних і зрілих елементів залежить усе майбутнє нашого народу, залежить те, чи станемо врешті нацією-державою, чи навпаки — залишимося народом, який зумів пережити всі лихоліття, але не вмів об'єднати та організувати себе, щоб жити вільно, тобто залишились народом, що мріяв про свободу й борювався за неї, але завжди залишався рабом.

ЩО ТВОРИТЬ НАЦІЮ*

* * *

Стаття «Що творить націю» Богдана Романенчука друкувалася в декількох числах журналу «Вісник» (Нью-Йорк) протягом 1986 та 1988 років. Звернення автора до цієї теми настільки прозоре у своїх спонукальних мотивах (зважаючи на час), що навіряд чи потребує особливого роз'яснення. Проте важливо, на нашу думку, зацентрувати увагу на обраному Б. Романенчуком методологічному підході щодо розкриття такого актуального, як на ті часи, питання. Автор цілком слушно вказавши на розмитість теорій націоналізму та окремих досліджень певних національних ідентифікаційних прикмет нації, не намагався встановити власну концепцію, а прагне подати найважливіші з-поміж наявних, тіше побіжно вказуючи власну згоду чи заперечення з найкращими цюповіших моментів того чи того підходу. Таке свідоме замовчування власної позиції має на меті уникнути пастки суб'єктивності («наукової несумлінності»), до яких легко потрапити кожному, хто досліджує проблеми націй і націоналізму.

Перша пастка, на яку вказує сам Б. Романенчук, це прагнення виводити широкі узагальнення з досвіду однієї нації, яка набуває еталонного зв'язу з простого факту належності однієї дослідника, а отже одиничний (емоційний) емпіричний та історичний досвід або схематизувався й узагальнювався, але, навпаки, підганявся під якусь уже усталену модель на докорінно індивідуальному смаку цього ж дослідника. Друга пастка — небезпечніша, оскільки вона стосується не систематичних тверджень, як перша, а аналітичних. Якщо у першому випадку йдеться лише про зовнішню спостережувані (об'єктивні) факти й міру їхньої загальної значимості (підведення до системи). То за другою — ми стикаємося із проблемою трактування і вибору фактів історії. «Помилковий погляд на власну історію — це один із чинників формування нації», стверджував Ренан, — це ідея трансформувалася згодом в один з елементів національної ідентичності Е. Смита: спільні міфи та історична пам'ять. Отже націоналізм упирається в проблему віри (віри в національний міф, легенду), що, безумовно, відводить «віруючого» дослідника від наукової об'єктивності. Саме тому це пастка, яку не омине жоден мислитель, котрий націоналізм бачить не тільки своєю науковою проблемою, але й своїм покликанням, своїм моральним вибором.

Першій пастці Б. Романенчук вдалося уникнути завдяки відмові брати за основу дослідження проблеми української нації й націоналізму, але другою не оминув ані він, ані більшість українських мислителів, яких писати спонукав біль за Україну, уяву й реальну, бажану й справжню. Всі публіцисти, митери, науковці, торкаючись теми націоналізму, могли поставити собі за епіграф парафраз із назв робіт Т. Манна і Ю. Кристевої: «Україно, болю мій». А втім, і «знеболеність» ставлення до історії та культури не гарантує повної об'єктивності.

Інна Тукаленко

Історики й соціологи, навіть найбільш неприхильно налаштовані до націоналізму, все-таки визнають, що наша доба — це доба націй і націоналізму і що нації не тільки не зникають, як дехто врівч й далі вірить під впливом світових чи всесвітніх тенденцій деяких явищ чи й людей, але розвиваються, постають все нові, а давніші ніяк не зникають і розвиваються в досконаліші спільноти, які не раз зовсім успішно впорядковують своє життя. Після розвалу колоніальної системи на її місці постають нові нації, хоч спочатку вони лише окремі народи або племена, які розвинуться в майбутньому в окремі народи-нації.

Чимало соціологів-дослідників цього явища, захоплені ідеєю світової інтегральності, дивляться неприхильно на розвиток національностей у світі й намагаються представити цей розвиток сучасного людства песимістично й неприхильно, мовляв, це тільки сучасна мода, яка мине, — але вона далека від цього, хоч противники націй критикують національні почуття як деструктивне явище, що стоїть на перешкоді до творення т. зв. світового суспільства, тому й окремі народи, на їхню думку, повинні зникнути. Та вони, видно, не уявляють, що такого могутнього почуття не можна заглушити пропагандистськими, як каже Р. Мюрер, балачками, а не усвідомлювати цього означає ґрунтувати свої надії і плани кращого влаштування світу на цілком фальшивих підставах, хоч націоналізм, як думає цей автор, може бути і небезпечним чинником у сьогоднішньому взаємозалежному світі, особливо, коли він збуджений і схвильований, як за наших часів. Але все-таки націоналізм є одним із головних чинників, з яким мусимо рахуватися і не можемо його змести вбік тільки тому, що він невідгідний для інших теорій. Майбутній світ буде майже напевно світом національних держав, особливо тому, що національна форма держави може дати і вже давала своїм громадянам певні користі й вигоди, яких нездатна дати ніяка інша форма¹.

Треба визнати, що цей автор дивиться на світ відкритими очима і може бачити й правильно оцінити силу ідей,

* Фрагменти праці подаються за публікацією: Вісник (Філадельфія). — 1986, чч. 1, 2; 1988, чч. 9, 10, 11.

які сьогодні захоплюють світ, а зокрема реалістично оцінювати ті чинники, які мають силу і здатності дати людству те, чого воно потребує сьогодні — спокійне й мирне життя, без матеріальної нужди й нестачі, без терору й неспокою, а з пошануванням основних людських прав. Цих благ не може дати ніяка інша форма, зокрема соціалістично-класова чи навіть національно-класова, якщо така реально існувала, і про яку ще, мабуть, мріють деякі консерватори. Якби, наприклад, на терені сьогоднішнього Сов. Союзу існували стільки років (70) окремі національні держави, то вони, напевно, осягнули б високого життєвого рівня й були б запорукою спокою на Сході Європи, а зведена до своїх етнографічних меж Московщина перестала б бути загрозою для світу. На її місці багата Україна обдирала б менші народи, а, навпаки, радо помагала б їм, як це робить сьогодні, напр., багата Америка. Україна може бути другою «Америкою» на Сході Європи, бо в крові народу українського заснована пошана людських і національних прав і співжиття. Україна, яка сьогодні несамозабиває мусить годувати російській імперіалізм, могла б, будучи вільною, прогодувати пів-Європи Західної, крім Східної і східноєвропейські народи не зазнали б ніякого поневолення, бо Україна не має завойовницьких інтенцій і тенденцій, це країна, що має власне багатство і на чуже не зважає, бо не потребує. А щоб побачити високу господарську самовистачальність, досить подивитися на західні землі України, де за 20 років польської окупації українське господарство, що могло поставити на ноги саму Польщу, зберегло повну свободу діяння, сягнуло високого розвитку.

Натомість Росія, завойовувачи насильно багату Україну відчула бажання поширити свій стан посідання на інші території, забезпечивши собі матеріальну базу на Україні. Західні політики й економісти не можуть зрозуміти, що для України Росія не становить великої небезпеки, а якщо в інші поневолені народи відділяти й усамостійнювати, то Московщина стала б зовсім безсилна. Всесвітня, що змагають до всесвітнього уряду, де насправді замасковані імперіалісти, які прагнуть підкорити собі світ за допомогою «всесвітнього уряду» й пишуть наукові праці, доводять, що для людства краще мати на Сході Європи одну націю, яка триматиме всі націоналізми на прив'язі.

Захоплені візією всесвітнього суспільства й уряду, історики й ідеологи та соціологи вини за різні нещастя сучасної доби, за війни, роздори, неспокої та інші клопоти ставляють на нації й націоналізми і не хочуть або й не можуть бачити, що всі теперішні міжнародні клопоти є спадщиною попередніх віків, колишніх імперій, багатонаціональних держав, коли нації у сьогоднішньому вигляді ще не в

іло, але війни між державами за стан посідання були значно довгі і частіші, ніж тепер між окремими народами-націями. Найбільше клопотів залишили у спадку держави-імперії, які захопили чужі землі з народами, коли ще власної національної суті й окремішності не відчували й не усвідомлювали. Але все-таки серед народів тієї чи іншої багатонаціональної держави-імперії якийсь один народ був завжди провідний і найбільш захищений та завойовницький, а також у своїй верховії найбільш політично хитрий.

Коли народився націоналізм, коли окремі народи почали усвідомлювати свою національність та окремішність, вони усвідомили і несправедливість й національну безправність, що ними володіє інший народ, який є власником багатонаціональної держави. Тоді й почалася боротьба за визволення з-під влади іншого, сильнішого народу під впливом свідомості, що вони, інші поневолені народи, не гірші від тих, що їх поневолюють. Гноблення одних народів іншими є спадщиною минулих часів, яка спричинює стільки клопотів ще сьогодні. Якби їх не було, не було б, мабуть, і воєн та ворожнечі й міжнародних роздорів у сучасності. Та поки не зникнуть причини — спадщина минулих віків, між народами не буде мирного співжиття, бо нема справедливості. І якби соціологи тут шукали причин сучасної ворожнечі між народами, а не в існуванні націй, вони, може, і знайшли б спосіб, як зарадити цьому лиху, але вони шукають причин у націоналізмі.

Сучасні суспільні науки розглядають справу націоналізму з двоякого підходу: один — це безпосередні студії націоналізму, а другий, вужчий, — досліди окремих особливостей націй, як, напр., мова, географія, національні уряди тощо. І хоч окремі досліди дали гарні висліди, вони все ще не дозволяють на загальні висновки. Справжнє джерело національної думки ще не відкрито? Причиною цього, на думку деяких соціологів, є те, що багато важливих аспектів національного життя потрактовані були неоднаково³, одним присвячено більше уваги, іншим замало, але, здається, що головною причиною того є не що інше, як одностороннє (неприхильне) ставлення соціологів до питання нації.

На temu, що таке нація, що є її головною ознакою та що спричинює її постання, є вже багата література, ясна річ, іншомовна. Можна назвати кілька праць і українською мовою, автори яких, основуючись здебільше на іншомовній літературі, намагаються дати власне пояснення чи власну відповідь на питання, що таке нація та яка її суть. У своїх міркуваннях українські автори мають переважно на думці рідну українську націю, подібно до того, як кожний іншомовний теоретик має переважно на думці свою націю.

Це відбулося якоюсь мірою негативно на тих теоріях, бо вони, творені в такому аспекті, не могли дати об'єктивних відповідей. Кожний автор старався присвоїти своїй нації певні особливості, які ставлять її понад інші. Такий підхід можна завважити і в деяких наших авторів, які цікавилися цією темою і старалися наділити українську націю рисами, які повинні були підкреслювати якнайбільшу унікальність нації і її своєрідну абсолютність. Одним з таких визначення, що нація вічна, як протиставлення до того визначення, що нація — це явище історичне, як намагався переконувати Сталін. Наші теоретики прийняли німецьку романтичну тезу, що націю створив Бог, тому нація вічна. Справа в тому, що це твердження в нас розуміли дослівно і питали, як то можливо, що нація вічна, коли деякі нації загинули в ході історії. Якщо приймемо, що нація є явищем природним у розвитку людства, створеним за природними законами, то стане ясно, що нації створив Бог, це все інше, інакше б їх не було, але що вони постали чи виявилися не відразу при творенні світу, а еволюційно, то не означає, що вони появились в розвитку історії, на певному етапі історії, тому вони є і явищем історичним, і цього історизму нема потреби заперечувати. Чи Бог призначив кожній нації якусь особливу місію, як різні теоретики приймають, кожний для своєї нації, і чи Бог вибрав якусь націю для виконання його волі, це справа віри чи просто умовлення і належить до літературної творчості, радше, ніж до науки, бо наука цього довести не може. Дотеперішні теорії нації не дали ще достаточного визначення цього явища, тому це питання й далі залишається відкритим і над ним можна роздумувати.

Мене особливо здавна цікавить питання що власне створює націю, які особливі й конкретні чинники складаються на неї, що з якоїсь більшої або меншої групи людей постає на шляху розвитку нація. Що ядром чи зв'язком нації є родина в певних умовах, це певне і безспірне, але коли і в яких умовах вона стає такою або іншою нацією це питання. Теоретики й дослідники подають різні чинники, які визначають національність і націю, від того й по стали різні теорії, які наголошують то цей, то той, то інший чинник, який вирішує існування такої або іншої національності, напр. расу, культуру, традиції, географію, територію, історію, мову, політичне життя, почування, волю і т. ін. Не бракує й таких, які кажуть, що націю утворює перш за все державне життя, цебто держава, але тут вискакує питання, яка держава чи державне життя, а може, недержавне життя в чужій державі — це більш правдоподібно — утворює свідомість своєї окремішності від того народу, що має державу і гнобить інші народності, які вхо-

дять до тієї держави. А відчуття національної окремішності, групи людей від іншої групи — це важливий чинник в утворенні нації, але чи реальний? Почуття окремішності зумовлене іншими чинниками, про які буде мова в дальших розважаннях.

Один із дослідників німецького націоналізму, Роберт Ерганг, пише у своїй книжці, що «Націоналізм — це явище надзвичайно широке і глибоке, і його важко коротко визначити, хіба що згадати лише головні його тенденції, які становлять це складне явище. Його можна трактувати як історичний процес перетворення малих держав і багатомовних імперій у національні держави, але його можна також розглядати як розвиток національних почувань або групової свідомості перед або після встановлення національної державності. В останньому значенні він оснований на чинниках культури». Про неї й буде мова далі.

Одною з найбільш ранніх теорій про походження нації якраз і є «теорія культури, яка розглядає культуру як головний чинник, який з певної групи людей творить націю». Автором цієї теорії був німецький мислитель, філософ історії 2-ї пол. XVIII ст. доби Просвітництва і раціоналізму *Йоганн Готтфрід Гердер* (1744—1803), але творцем першої теорії нації, а може, лише національності був французький філософ *Жан Жак Руссо* (1712—1772), який заперечував погляд, що націю втілює особа суверена (князя чи короля, або царя чи цесаря) або правлячого класу, і ототожнював націю з народом замість ототожнювати з володарем⁵. Дослідник та історик націоналізму Ганс Кон казав, що «Руссо бачив конечність колективної особовості як нового центру й виправдання суспільності й суспільного ладу⁶. Руссо доводив, що з розвитком культури занападає моральність, тому він кликав «назад до природи». Він дуже вірив в емоційний, просто релігійний патріотизм, який може оживити кожного члена громади (народу), але його треба постійно розвивати вихованням, щоб розбудити свідомість національної єдності. В цьому велику роль мають відіграти публічні виступи, народні ігри, а зокрема театр, який має великий вплив на зміцнення національного характеру»⁷.

Гердер прийняв ідею Руссо про «повернення до природи», природного способу життя, а тим самим до народу, що живе природним життям, тобто до «простих людей», до їхнього способу життя, до їхніх мови, звичаїв, традицій, творчості тощо. Його попередники з табору раціоналістів і просвітителів трактували народні маси як безкультурні й дикі, які можуть бути хіба тільки слугами, але Гердер розумів народ зовсім інакше, особливо після того, як він познайомився із збіркою давньої шотландської народної по-

езії Оссіана, якою так захопився, що переклав її німецькою мовою і домагався зібрання залишків давньої германської поезії, в якій бачив чудодійну ліричну силу, бо посередність і глибину почувань, якої не бачив у свої часи раціоналізму, для якого поезія була справою розуму, не почувань. «Народний, ці примітивний поет, — писав він у листах виявляв свою душу, а це в поезії найважливіше. Що дикийші, цебто що живучіший і вільно діючий народ, то дикша, цебто живучіша, вільніша й чуттєвіша мусить бути його поезія (пісня). Що більше віддалений народ від штучного наукового способу думання мови і письменства, то менше його пісні творяться для паперу і стають мертвою буквами»⁸. «Первісна поезія, — на його думку, — була материнською мовою людського роду»⁹. Він і мову народну цінував високо, бо тією мовою створена висока лірична поезія (народна пісня), яка є спільним надбанням кожного народу, а тим самим частиною духового й душевного життя. Простий вияв чи вислів почувань, який він бачив у народній пісні, мав для нього найвищу поетичну вартість, бо народна пісня, казав він, народжується з природної сили людини, і в тому її велика безпосередність. Кожна національна мова, на його думку, розвиває незфальшований вияв народної душі, а вона і є творцем культури.

Отже, повернення до природи було для Гердера центральною темою, на якій він оснував свою «народницьку» філософію, що від того ж простого народу виводила німецький націоналізм, через що його й назвали пізніше батьком німецького націоналізму¹⁰ (і не тільки німецького, а й слов'янського, але про це пізніше). Гердер дивився на кожну національність як на природну одиницю, а кожну галузь культури розумів як природну частину більшої одиниці. Родину він приймав як твір природи, а що народ складається з родин, то й він є твором природи; найбільш природною є, на його думку, така держава, що складається з одного народу із особливим народним (національним) характером, який народ може вдержати і зберігати протягом тисячоліть та розвивати його вихованням найбільш йому природним. Таким чином національність означає для нього групу людей, які природно творять власну культуру. Він, правда, визнає й інші чинники — як клімат, географічне положення, які відрізняють одну людину від другої, — але головну роль він приписує культурі, під якою розуміє літературу, мистецтво, мову, історію, виховання історичні традиції і зокрема народні звичаї. Коли пеняв групу людей, писав він, ці чинники тримають разом, то опановує т. зв. «фольксгайт» — дух народу, чи національності або національна душа¹¹. Тому він уважав національності найбільш природною формою людства, створеною са-

мою природою, і найкращим поділом людського роду на групи, які відрізняються одна від одної незмінними законами, закоріненими глибоко в людському серці провидінням Бога, природи й розуму. Тому він кожну національність уважав виявом божеськості, а через те священною, якої не вільно нищити, а треба культивувати й розвивати. Так само шанував Гердер кожну національну мову, бо кожна людина може бути собою тільки тоді, коли вона мислить і творить власною материнською мовою¹².

Вийшовши від заганяного невдоволення з тодішньої культури Руссо, Гердер прийняв його «повернення до природи», але самої культури не заперечив, тільки пояснив її інакше або створив власну концепцію — що вся культура є розвитком людської душі, а душа завжди перебуває під впливом природи. Таким чином, культуру він уважав вираженням внутрішньої свідомості, що кожна національна одиниця визнає себе інтегральною частиною суспільно-національної цілості. Посідання такої спільної культури Гердер називав національністю — фольк — народом. Культури є, отже, витвором групового духу — фольксгайт, але культури, як і народи, різняться одні від одних, кожна національність має в собі щось особливо характерне, яке він називав «невимовним», що надає особливі якості характерові народу, а характер, у свою чергу, впливає на всі явища історії народу, на її науку, мистецтво, мову, літературу, релігію і на всі інші вияви нації. Кожна національність є однорідним народом, що має власну національну культуру й мову. Вона росте і цвіте, як рослина, має своє коріння й дає плоди (це аналогія).

Гердер вірив, що національність є твором природи як живий організм, а не якихсь обставин, а розвиток культурних національностей є фазою у вічній системі природи, яка є великим архітектором, що запланував і побудував групу. Коли природа відділила національність мовою, звичаями і характером, ніхто не може перемінити національності в одну одиницю хімічними операціями¹³ (як це пробують робити всупереч природі російські комуністи. — *Б. Р.*)

В такому національному організмі Гердер бачив притаманну йому творчу й порядкуючу силу — національну душу, яку називав «національгайт» — національним духом чи душею народу або генієм народу, словом, невилітливою силою, яка тримає національну групу разом. І хоч людська душа єдинично автономна, та все-таки вона є інтегральною частиною національної душі, а та душа є генетичною силою і матір'ю всіх культур на землі, і навпаки, всі культури є експресією національної душі¹⁴. Гердер не визначив тієї сили, але був певний, що вона існує. «Існує жива органічна сила, я не знаю, яке її походження і яка її

суть, але що вона існує, що вона є живою силою, що вона формує природні одиниці в хаосі гомогенної матерії, не маючи знання, бездискусійно»¹⁵. Оскільки одиниця не може довго існувати сама собою, в кожній спільноті формується максимум кооперативних сил. Вони опонують одна одній, згідно з безбибними законами природи, протилежні принципи обмежують один одного і утворюють рід гармонії в рівновазі руху»¹⁶. Посідаючи тіло й душу, група стає окремим буттям, індивідуальністю, персональністю. Це буття виражає себе усіма явищами своєї історії — в мові, літературі, релігії, звичаях, мистецтві, науці, законах, а сума цих експресій є культурою національності¹⁷. Кожна національність, вживаючи своїх природних сил існує й діє як одиниця, себто генетична особність, і все, що вона творить, є колективним твором-вислідом поєднання всіх сил і здібностей¹⁸. Отже культура є продуктом групового духу, не індивідуального. Національна мова, напр., не є витвором одиниці, яка творить слова, це експресія колективного збірного досвіду групи¹⁹.

Гердєрові ідеї національності й держави полонили інногто німецького мислителя, що відомий в історії теж як «батько німецького націоналізму» — Йоган Готліб Фіхте (1762—1814), якого «Бесіди до німецького народу» («Reden an die deutsche Nation», 1807—1808) мали вирішальний вплив на формування німецької нації. Де Авр (De Houvre) каже, що XVIII ст. було для Німеччини космополітичне, і вона не мала цілком національного обличчя. Все, що приходило іззовні, особливо з Франції — французька мова й література — мало високу ціну серед вищих класів, а все німецьке, оригінальне, було знеславлене й менше вартє²⁰.

Фіхте спочатку був теоретиком держави, яку уявляв собі у формі абсолютного володаря-самодержця, що керує всім життям громадян... Держава, казав Фіхте, ставить собі певні цілі, до досягнення яких має право залучити всі сили, які може мати в розпорядженні, без огляду на бажання чи небажання громадян. У досконалі державі, казав він, немає індивідуальних цілей, які не були б включені в цілі держави. Іншими словами, всяка діяльність одиниці залежить від держави, а цілі держави Фіхте бачив у розвитку німецької культури. Але та шіль вимагає постійного використання всіх індивідуальних сил, бо лише зосередження усіх сил держава може втриматись на здобутих позиціях.

У своїх міркуваннях про державу він ще не згадував нації, а в «Бесідах до німецького народу», в яких закликав німців до консолідації національних сил проти Франції Наполеона, він увесь наголос переставив з держави на націю і з раціоналіста став романтиком, побачивши, що розумова (раціональна) держава не може ґрунтуватися на

такім непевнім ґрунті, як вольна воля людини. У своїх викладах про призначення вченого (Die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794) він говорив, що суспільне життя є інтегральною частиною людського досвіду, і одиниця стає людиною тільки через громаду, а держава постає з соціальної природи людини.

Ставши на позиції нації й націоналізму, він розвивав ідею культурної місії, яку мала виконувати Німеччина, з його призначення. Він закликав німців до консолідації національних сил проти Франції з наголосом на націю, і нація стала його головною темою, а держава зійшла до ролі чинника, що має забезпечити нації всі права й розвиток та міжнародний мир.

Коли під впливом ідей Гердєра письменники почали виявляти зацікавлення багатством і красою німецької народної творчості, все німецьке почало набирати особливої вартості, зокрема після наполеонівських перемог, розвивався культ усього власного, почала формуватись національна ідея²¹. Все чужинне, закордонне стало непотрібним, і його треба було відкидати й побороювати²².

В «Бесідах» Фіхте розвивув ідею культурної місії німецької нації, але культуру, казав він, не можна нести у світ без сильної держави, тому він уважав konieczним, щоб німецька нація стала могутньою державою²³, з чого виходило б, що культуру треба поширювати насильно.

Німецьку мову Фіхте уважав найбільш оригінальною і чистою, бо її створив расовий дух німецької нації, яку він уважав супернатцією найвищої культури, тому німецька нація повинна відродитися, і не тільки в інтересах самої Німеччини, але й усього людства²⁴.

З тих позицій Фіхте критикував роздрібнення німецької нації на малі держави і проголосив засаду «одна нація — одна держава в етнографічних межах». Культура була для нього зв'язковою ланкою між нацією і державою, але національна держава стала чинником, який має розвивати й ширити німецьку культуру. Він особливо наголошував на національні підстави культури і культурні основи німецької нації.

Так уявляв собі Фіхте культуру й німецьку націю, і німці повірили, що вони вибраний історією «герренфольк» — народ панів чи вельмож із світовою культурною місією, яку вони і справді ширили насильно. Фіхте одначе помину одну дуже важливу рису Гердєрової концепції націоналізму — його гуманістичне або людянське, яка ту концепцію робить особливо сприйнятливою, натомість підніс німецьку націю до стану безсмертності, коли проголосив, що німецька нація безсмертна, хоч вона складається із смертних

бенсравму». Але скінчилося інакше, найсильніший муси програти в боротьбі за життєвий простір... [...]

Що ж до культури, у висновку треба сказати, що яка б не була висока культура народу, вона не є головним націотворчим чинником, хоч певну участь у творенні нації вона, без сумніву, має в тому розумінні, що думав Гердер. [...]

* * *

Окрім теорії, яка головним чинником утворення нації вважає культуру, є чимало інших теорій, що в основу генези нації ставлять інші чинники, які поділяються на дві групи — об'єктивні й суб'єктивні. До об'єктивних чинників зараховують расу, мову, релігію, державу, клімат, географічне положення й територію, а до суб'єктивних — віру, віру, сантмент, почування, дух нації, історичні традиції словом, психологічні чи духовні чинники³⁰.

Історію та історичні традиції ставив в основу національності англійський консервативний політичний діяч і публіцист 2-ї пол. XVIII ст. *Едмунд Бурк* (Burke, 1729—1797) противник французької революції. Він вірив, як і Гердер, що націю створив Бог, і під Божим провидінням людина перетворилася з примітива в організовану спільноту. Нація, на його думку, існує незалежно від держави, але творить з нею перманентний союз, який розтягується на століття — минулу, теперішню й майбутню, або, як казав Шевченко, — на живих, мертвих і ненароджених. Національність, на його думку, не є звичайним географічним явищем або групою людей, що жили чи живуть разом на тій самій території серед однакової природи під однією владою, а тільки є конкретним виявом тягlosti групи людей у часі, просторі й числі. Це група, створена особливими обставинами, випадками, темпераментами, диспозиціями, моральними звичаями, цивільними й соціальними звичаями людей у тривалому часі. Кожна група людей, що живе таким способом і живе довгий час разом та переживає ту саму еволюцію, стає згодом нацією.

Його ідея про творчість нації прийнялася було в поезії й філософії романтизму, особливо німецького, тому й можливо, що Шевченко познайомився з нею в часи свого романтичного періоду, але можливо, що він сам, незалежно від дійшов такого висновку й розуміння нації, хоч слова «нація» й не вживав. Німецькі романтики залюбки зверталися до своєї історії, до своїх давніх предків, до традицій німецького народу — що робив і Шевченко — і старалися пізнати їхнє духовне багатство, бо вони, предки, знайшли ту єдність життя, яку нащадки згубили.

Бурк не любив французької революції і старався не до

пускати її впливу на англійський народ, який, як він казав, має свої гарні традиції й не потребує ніякої зміни. У своїх парламентарних бесідах він застерігав англійців перед нововведеннями і змальовував благодаті, залишені предками. Історичне минуле і традиції мали для нього велике значення, як безсумнівний чинник, що становить націю.

Історичні традиції, як уже згадано, ставили в основу нації німецькі романтики, як, напр., відомий мислитель *Фрідріх Шлегель* (1772—1829), який писав, що ніщо інше не є так важливе, як те, щоб германці вернулися до джерел своєї мови й літератури і віднаходили в документах своїх давніх предків ту силу й шляхетного духу, що в них дімає³¹. Він заклав icultувувати германську міфологію, яка відтворює минуле германського народу і оживлює прадідівські традиції. Тому він постійно звертався до германської історії, особливо середньовічної, й шукав у ній натхнення й сили для німецької нації, заклав земляків пізнавати старогерманську культуру, зокрема мову, в якій криється величезне багатство німецької нації. На його думку, кожна вільна й незалежна нація повинна мати власну літературу, без якої національний геній ніколи не буде самовладний³².

Такого роду міркування Шлегеля та інших німецьких романтиків і мислителів створили не лише німецьку теорію нації, але й саму націю, себто допомогли німцям усвідомити свою суть, своє минуле та установити живий зв'язок між сучасним і минулим. Внутрішня вартість цього усвідомлення лежить у погляді, що німці з таким минулим, яке повинно відродитися в народі в сучасному, що його призначив Бог принести людству дуже бажане оздоровлення. Таким чином німці відчули себе вибраним народом, якому Бог нібито призначив велику культурну місію.

Ту саму ідею проповідував інший німецький мислитель — *Йоган Готліб Фіхте*, про якого вже була мова. [...]

Не згадуємо інших об'єктивних чинників, які у творенні нації відігравали другорядну роль — клімат, географічне положення, територія, держава та ін., хоч державу і територію не можна вважати другорядними чинниками. Наша Київська держава, наприклад, дуже багато причинилася до консолідації племен, які стали одним народом з однією мовою, релігією, звичаями, але про це буде мова пізніше, а тепер звернемось до «суб'єктивних» чинників, які, на думку багатьох дослідників, є більш суттєві у творенні нації. Це такі чинники, як самосвідомість, сантмент, збір-нація воля, ідея, або т. зв. духовний принцип — дух нації.

Теорія самосвідомості каже, що спільнота стає нацією, коли усвідомлює своє власне колективне життя, — *Моріц Лацарус* (1824—1903), засновник етнопсихології; соціальну

душу, створену звичаями й економічними силами, бачив у нації *Карл Ламп्रेхт* (1856—1915), а англійський соціолог *Ramsay Muir* вважав, що нація стає нацією, коли її члени пристрасно вірять, що вони є нацією, отже нація для нього — це група людей, котрі вірять, що становлять одну спільноту, бо об'єднані вузлами спорідненості так сильно, що болісно реагують, коли політично розділені або коли підлягають якійсь зовнішній силі, яку відчують як чужу. Він вважав, що легко визначити з усією точністю природні споріднення, потрібні для установаження національності, але, на його думку, треба брати до уваги ясно визначену територію, спільну мову, зокрема, коли вона стала засобом великої літератури, спільні норми поведінки, освячені звичаями підлеглість спільним законам, ті самі спільні звичаї, великі традиції радощів і терпінь — усі ці чинники разом можуть сильно причинитися до витворення сильної національного sentimentu і об'єднувати людей у спільноту, яку називаємо нацією. Може у творенні нації бракувати котрогось чинника, але більшість із них мусять бути, поки претензії до національності стануть ефективні. Він вважав, що дух нації буває стимульований так само сильно почуттям відмінності від інших того роду груп, як і відчуття єдності всередині самої групи (с. 35—36)³³.

Ідею відмінності й нехоті до інших груп підтримував один з українських дослідників, лікар, письменник і соціолог *Юрій Луна*, котрий у своїй книжці «Призначення України», посилаючись на польського професора К. Галловського, каже, що власний терен, власна місія і почування нехоті до інших груп, чужих — ось що є найпевніше в окресленні слова «нація». [...] Коли власний терен як поняття, не може бути постійним (змінність кордонів, навіть утрата своїх теренів народами хоч би у великій війні), коли власна місія не завжди у своєму часі відчувається серцем еліти нації, то нехоті до чужих є, мабуть, найвиразнішою і найпостійнішою живлювою рисою кожного народу. [...]

Немає сумніву, що почування нехоті до іншої групи людей, до чужої, має певне значення для зміцнення єдності нації, воно починається ще в родині і в роді і, зокрема, в племені, бо ще й нині чорні племена воюють і нападають на одних, як стверджують дослідники, але ця нехоті стосується, як нам здається, головню ворожих груп, які бувають войовничі й агресивні, тому й небезпечні, але не приязної чи бодай нейтральної групи, яка не виявляє ні яких ворожих інтенцій, почування нехоті зникає або бодай зменшується, поки приязна група не стане неприязною, а коли не стане, то співжить з такою групою стає зовсім можливе. [...]

Расову теорію заперечував відомий французький мислитель-

орієнталіст *Ернест Ренан* (1823—1892), який у своїй викладі «Що таке нація?»³⁴ казав, що мішани подружжя — яких так боялися расові німці, були у Франції дуже корисні, бо на їх ґрунті зродилася французька нація. Він відкидає погляди, що суть нації в єдності мови, релігії, спільності інтересів, клімату, географії, бо нація — це душа, духовний принцип, оснований на багатій спадщині минулого і на спільному бажанні (групи людей) жити разом. Існування нації він визначив як «щоденний плембсішт», себто воно постійно шанує спільну спадщину, яка тримає всіх разом. Нація — це кінцевий продукт праці довгого часу, посвяти й жертвенності. Культ предків її оправданий, що вони зробили нас тими, ким ми є, а ми є нічим іншим, лиш тим, ким вони нас зробили. Ми є ті, що вони були. Минула слава і небажання відкретися від неї і здійснювати ту саму програму в майбутньому, разом терпіти і разом надіятися... це і є те, що кожний розуміє, незалежно від різниць мови, раси, релігії... а спільне терпіння значить більше, ніж спільна радість. В дійсності, каже він, національні терпіння мають більше значення, ніж триумфи, бо терпіння накладають зобов'язання і вимоги спільних старань. Нація, каже він далі, це велика солідарність, установажена сантиментом, жертвенністю в минулому і готовність до неї в майбутньому. Існування нації... це таке саме, як існування одиниці, вічне ствердження життя... Нація ніколи не виявляє бажання жити разом — це єдиний критерій, що його завжди треба мати на увазі. Але він вважає, що нації невічні, вони колись будуть заступлені... конфедерацією... Тепер існування націй є великим добром, навіть конечністю, бо вони є гарантею воли, яка загинула б, якби світ мав один закон і одного наставника.

Варто згадати й таких мислителів, як *Освальд Шпенглер* (1880—1936), котрий казав, що нації не є ані лінгвістичні, ані політичні, ані біологічні, але душевні єдності. Німецький історик і філософ історії *Карл Ламп्रेхт* у наші бачив «соціальну душу», створену звичаями і економічними силами. *Дон Луджі Стурцо*, вважав націю колективною особовістю, яка не є простою політичною організацією суспільності, ані релігійною, ані добровільним товариством, яке можна вільно організувати і на бажання членів розв'язати. Це рашче морально зобов'язуюча свідомість народу, який, ставши свідомим себе, намагається відрізнити себе від іншого народу та організувати своє існування якнайкращим способом, згідно з історичними обставинами³⁵.

Цікава також г. зв. «персональна теорія» французького автора *Еміля Бутро*, який вважає, що нація — це моральна персональність і, подібно, як і окрема особа, має своє

право до вільний розвиток. Ознакою персональності нації є вільний вибір членів і свідоме прагнення жити спільною громадою й формувати політичну спільноту. Він приймає багато інших чинників, які причинилися до постання нації, але її суть він бачить у персональності, яка є моральна на її загальнолюдська³⁶. [...]

Трохи інакше пояснює питання національності й німецький соціолог 2-ї пол. XIX ст. Фердинанд Тьонніс (Tönnies, 1855—1936) у своїй праці «Гемайншафт унд Гезельшафт» (1877), «Спільнота і товариство», в англійському перекладі — «Community and Society» (1957). Студія Тьонніса мала великий вплив свого часу на розвиток соціологічної думки в Європі, бо вона була «синтезом раціоналізму й романтизму, ідеалізму й матеріалізму, реалізму й націоналізму», як каже автор «інтродукції» до англійського перекладу³⁷.

Суттю цієї теорії є концепція різниці між *спільнотою* (нім. Гемайншафт) і *товариством* або, як *декто каже, спільною* (нім. Гезельшафт), які ґрунтуються на людській волі, що побіч розуму й почувань є засадничим елементом людської душі, яка керує життям людини. Автор розуміє *спільноту* як природну або стихійну волю. Іншими словами, спільнота, на його думку, твориться підсвідомою волею, незалежно від розуму, а товариство, чи спілка, є твором розумної чи свідомої волі з ясно означеною ціллю, як, наприклад, різні культурні, наукові, освітні, виховні, економічні, торговельні, спортивні та інші товариства і установи, що постають для певних точно означених конкретних цілей і потреб. Спільнотою натомість є група людей, як родина, рід, плем'я, шкільний клас, армія і нація (на нашу думку, клас і армія є радше *товариством*, ніж *спільнотою*, бо вони творяться свідомою волею і потім, досягнувши ціль, зникають). Націю він вважає найвищою психічною групою, яка твориться не механічно, а природно, внаслідок довгого спільного життя і багатьох інших спільних чинників, які тримають націю разом. Тут грають роль людські почування — взаємна любов чи сантимент, що об'єднують людей стихійно, без уваги на цілі чи потреби. Автор зараховує до такої спільноти передусім родинне життя, в якому головним чинником є, як він каже, *узгодження*, а далі село і сільське життя, якого чинником внутрішнього об'єднання є народні звичаї і моральні засади, і міське життя (малого міста), що його контролює релігія. Щодо українського села, то воно, мабуть, більше контрольоване релігією, ніж місто, але можливо, що в Німеччині було інакше.

Не будемо далі виходити в деталі цієї теорії, ані не будемо згадувати багатьох інших дослідників цього питання, бо їх є багато, але вони в дійсності не виходять поза коло цих

або тих — об'єктивних або суб'єктивних — чинників, нам тимчасом досить твердження Тинніса, що спільноту, якою є нація, творить еволюційно сама природа, незалежно від людської свідомості чи, як він каже, свідомої волі, і що еволюція нації починається в найнижчій суспільній клітині, якою є родина. Там є зв'язок або ядро майбутньої нації, але в тому зв'язку мусить бути якийсь елемент або чинник, що скеровує розвиток у певному напрямі, так би мовити, національному — українському, польському, німецькому, французькому чи іншому. Але, ще до розгляду цього питання, варто подивитись як наші українські дослідники трактують чи розв'язують його.

В нас було кілька дослідників цього питання, а одним, може, з перших, бів відомий свого часу географ *Стенан Рудницький* (1877—?), один із засновників УВУ і його професор, що створив першу українську національну географію. У 1927 р. був запрошений до Києва, де організував та очолював Інститут географії і картографії як член УАН, але потім був знищений як «пропагандист фашизму в географії», і дальша доля його не відома. У своїй статті «До основ українського націоналізму» у віденському журналі «Воля» (ч. 5, 9, 1920) він визначив нашу як групу людства, що має певну суму своєрідних, тільки собі притаманних прикмет, котрі в'яжуть одиниці даної групи в одну цілість. Тими чинниками він уважав расу, мову, традиції, культуру, територію, клімат, дежаву, певні всі об'єктивні чинники, про які вже була мова. Але він приймав також ідею Ренана, що історія, це «поспільний глебсцит», що триває з дня на день і творить націю, хоч Ренан наголошував не об'єктивні, а суб'єктивні чинники.

Цікаве також його розуміння націоналізму, який він добачує вже в найдавнішому розвитку людства. Це доводять, на його думку, т. зв. «народи природи», цебто дикі народи, як їх звичайно називають. Вони, каже він, екстремні націоналісти-шовіністи, їхній власний народ — єдино справжній народ, всі інші — нижчої якості. З цього основного почування, каже він, виходять усі відносини цих примітивних націоналістів до інших народів і племен і вся їх не раз дуже оригінальна «внутрішня політика». З цього і з безлічі інших етнологічно-біологічних даних виходить, що народи й націоналісти старі, як світ. Тільки їх форми були відмінні від нинішніх, відповідно до ступня культури і її прикмет. Молерний, на наукових основах побудований націоналізм шойно тепер народжується, півнауковий націоналізм був живий уже у XVIII і XIX ст., а первісний, підсвідомий або й несвідомий — праісторичний, присутній завжди і всюди протягом усієї історії людства в усіх народів світу («Воля» т. II, ч. 9, 1920, 354—355). З цими думками

Рудницького не можна дуже сперечатися, бо в тому, що він каже, є багато рації, але про це в нас буде мова пізніше.

Погляди С. Рудницького обговорював і критикував львівський адвокат, професор Львівського таємного університету *Володимир Старосільський* (1878—1942) у своїй книжці «Теорія нації» (Відень, 1922). Він відкидає одразу тактичний чинник, як раса, — мовляв, вона не може бути творчим чинником нації, бо наука понад всякий сумнів стверджує, що як нема чистої, неперемішаної раси, так нема й чистої в антропологічному розумінні нації (Теорія нації, с. 16).

Він відкидає теж німецьку теорію культури, бо історія, як він каже, виявляє цілий ряд випадків, що певні частини нації належать до іншого культурного кола, ніж решта нації, напр., поляки з Познанщини культурно ближчі були до німців, ніж до поляків у російській займанщині, бо з огляду на спільність мови, але національно вони всі були поляки. І для українців Збруч і Карпати становили межі за якими протягом довгого часу творилися відмінні культурні типи, але ніхто не може на цій основі говорити про три українські нації. І це очевидна правда. Далі він каже, що нема одностайної культури всієї нації, класу, який панує повсякчасно і постає як носій національної ідеї та національної культури. Це стосується, каже він, не тільки таких типових з цього боку країн, як Росія, де бездонно провалля ділить культурні низи від верхів і де по обидва боки провалля жили незалежно від себе (тобто одні від інших) різнокультурні світи. Річ, каже він, не тільки у кількості культури. Нація, а особливо кожна розвинена нація розпадається на культурні кола, які ризняться між собою власне, якістю своїх культурних типів, їх межі йдуть першодумі на межах суспільних класів, а поділ суспільства на класи відбувається дуже виразно в культурній сфері. Тоді поділ, мовляв, витворює культурні кола, які розбивають до певної міри культурну єдність нації та наближають до себе культурно ті самі класи різних націй.

З цими думками Старосільського важко погодитися, вони відбивають його соціалістичну ідеологію, бо він був соціаліст з переконання, хоч великий український патріот, як інші галицькі соціалісти-радикали, але він врів у соціалістичну доктрину і приймав Ленінову теорію про три культури в одній нації. Він думав, що родова феодальна аристократія становила до недавніх часів інтернаціональну культурну суспільність з одною спільною мовою, одним способом думання й відчужання, побутом, кодексом життєвої моралі та звичаю — суспільність, яка охоплювала своїх членів далеко сильніше, ніж їх національні суспільства. Те саме, каже він, клас буржуазії в розвинутих капіталістичних країнах, його спосіб думання, його своєрідна

культура настільки одноманітна та незалежна від впливів нації, що можна і треба говорити про питому культуру цього суспільного класу. А селянство теж виявляє скрізь своєрідні незалежні від нації культурні прикмети. Врешті, сучасний пролетаріат становить, безперечно, в дуже великій мірі одноцілу міжнаціональну культурну громаду (там само, с. 21—22).

Теорія двох культур у кожній нації — це Ленінова теорія, яку він придумав для підсилення класової боротьби і в життєвій дійсності не витримує критики. Навіть сьогодні виразно видно, що німецький пролетаріат, цебто робітничий клас не багато має спільного з французьким чи польським, чи англійським роб. класом. Гасла — це одна справа, а живе життя — інша. Насправді пролетаріат ніякої культури не творив, коли під пролетаріатом розуміти робітництво, бо не мав до того ніякого «покликання», а сприймав культуру своєї нації і класовою культурою не журився. Селянство постійно творить свою народну культуру, але вона стає загальнонаціональним надбанням і національною, не інтернаціональною вартістю. [...] Але треба згодитися із думкою Старосільського, що не культура творить націю, а тільки нація творить культуру.

Старосільський не визнає і мови за націотворчий чинник. Спільнота мови, каже він, творить тільки в певнім напрямі однаковість людей, що вживають її, але не більше. Він визнає, що мова становить один з найважливіших засобів для об'єднання, але не становить ще самого об'єднання (с. 23). Тому розуміння нації як частини людства, що вживає тої самої мови, так само, на його думку, атомістичне, як і культура. Навіть якби правдою було, що кожна нація ризняється від іншої «самостійною мовою» та що вся нація вживає тільки одної мови, навіть тоді, каже він, означення нації не означало б її ества, а тільки вказувало б на явище, правильно пов'язане з феноменом нації (с. 23). Він визнає, що теорія, за якою мова становить сушню, а то й єдину істотну прикмету нації, належить до найбільш поширених, але це, як він каже, природне з огляду як на велике значення мови в житті нації, так і на обставину, що вона становить цей, здавалось би, єдиний об'єктивний зовнішній критерій, за яким можна пізнати існування нації. Але зв'язок між нацією і мовою не є для нього необхідною такий, як подують теорії прихильників мови — вирішального чинника у творенні нації, бо є нації, каже він, з кількома мовами і різні нації з одною мовою, напр., Швейцарія з трьома мовами, бельгійська нація з двома...

Але є й нації, які не ризняться мовою, як американці і англійці, хорвати й серби, фламандці і голландці. Голланд-

ці, як казав німецький теоретик держави Трайчке, це до лішньонімецьке плем'я, як сакси та вестфалці, але голландська мова перестала бути німецьким діалектом... це мови ризький діалект... але голландці не є німцями. Це, на його думку, свідчить, що це «самостійна мова» була визначальною при утворенні нації, а навпаки (с. 23—24).

Так само не приймає Старосолський і територію як націотворчого чинника, мовляв, євреї довгий час не мали території, але не перестали бути нацією, а кочові племена не мали своєї території, але виявляли національні риси (с. 25). Він вважає, що територія має для нації практичний характер, але території, на його думку, не можна вважати необхідним чинником нації, бо емігранти вважають себе далі членами своєї нації, хоч і покинули її територію (с. 26—27).

До деяких аргументів Старосолського проти об'єктивних чинників С. Рудницького можуть бути інші думки, як напр., про мову й територію. Швейцарія справді є державою трьох націй, але сама не є нацією в нашому розумінні, тільки в європейському сенсі, що нація і держава — те саме. Бельгія є державою двох націй — фламандців і валонів, з двома державними мовами, але сама не є нацією в нашому розумінні. Але у світі рахується тільки держава, не народ. І коли нація недержавна, то її вважають неісторичною, не тому, що вона нібито не має своєї історії, як де хто думав, тільки тому, що вона не творить історії, як держава, бо історію творять тільки держави, а не недержавні народи. Така засада прийнялася в історичній науці, що бездержавні народи не рахуються в історії. Тому велика заслуга М. Грушевського, що він написав історію українського народу — не тільки держави, коли вона в нас була, але й народу, коли він був бездержавний і не творив історії.

Щодо Франції, то її ядром було германське плем'я франків, але її національною мовою стала популярна або вульгарна латинська мова, яка постала із змішання франків з галлісько-римським населенням. У Франції живе понад тридцять національностей, але французька мова стала державною мовою, як в Америці чи Канаді англійська, хоч в Америці й Канаді живе так само багато народностей з усього світу, які певний час говорять власною мовою дома, але публічно вживають державної мови. Дальші покоління інших народностей забувають мову своїх батьків і дідів, приймають за свою державну мову і впливаються в дану націю, отже мова творить націю.

Голландська мова — діалект німецької мови, який перетворився в окрему мову, яка стала основою нового народу, голландського, германського походження. Подібно як один чи другий діалект праслов'янської мови перетворив-

ся в руську, польську, чеську, болгарську, сербську мову, і ці мови становлять суть різних слов'янських народів. Хорвати й серби дуже близькі мовою, але це окремі мови, і хорвати не почувуються сербами, ані серби хорватами. Українці й росіяни також зближені мовами, але це дві різні нації. [...]

Щодо території, то й тут віринають різні погляди, чи територія є, а чи не є націотворчим чинником. Автор каже, що євреї, хоч розкинені по всьому світі, не перестали бути нацією... завдяки розмірно високій культурі і особливому своєму положенню. Немає сумніву, що євреї не перестали бути євреями, хоч би й тому, що не хочуть бути гоями, яких вони зневажають і низько цінують, але євреями залишилися вони не так завдяки високій культурі, як радше тій обставині, що вони колишньою своєю територією ніколи не жертували, ніколи про неї не забували і завжди прагнули її повернути, а повернувши, стараються її поширити (коштом сусідів). А крім того, євреї об'єднує й релігія, так що можна навіть сказати, що євреї є релігійна нація, а їхня релігія тісно пов'язана з їхньою мовою. Отже євреїв об'єднує в націю, крім території, ще й релігія й мова. Питання може бути, чи хочуть всі євреї повернутися на свою територію. Первісні племена або, як казав С. Рудницький, «дикі народи» покидали свою територію, коли вона не могла їх вживити, коли вона не могла їм забезпечити життя, тоді вони шукали іншої території. Сьогоднішня єврейська територія не може дати всім євреям такої забезпечення, тому вони воліють жити на чужій території, де можуть задовольняти свої життєві інтереси.

Цигани, про яких згадує автор, також не мають своєї території, але тому вони й не стали нацією, бо вони залишилися кочовиками і не дають про свою територію. Ж. Житловський, на якого посилається Старосолський, сказав, що кожна нація мусить мати власну територію, щоб бути нацією, і це правда, бо бездержавна нація не може стати державною без власної території. А нацією стає звичайно народ, що прагне незалежності й державності. Народ, який має свою територію, може стати державним, не мусить, але може, бо має всі дані, потрібні для держави: територію, людність і владу. Нема у світі нації без власної території, бо не може нація жити в повітрі або у воді, хоч може жити на воді, як неапольські італійці.

Так само й ірландці, на яких звичайно посилаються ті, що заперечують мову як націотворчий чинник, бо вони з практичних причин прийняли вжиток англійську мову. Це правда, але вони мають свою кельтську мову у серці і почувуються ірландцями, а не англійцями, з якими воюють за свою незалежність вже понад вісімсот років. Отже

нацією вони стали давно, коли ще говорили своєю кельтською мовою, якою частинно говорять і нині. Навіть ті, що говорять англійською мовою, свідомі своєї мови, яка їм об'єднала і тримає разом.

Очевидно, буває й таке, що група людей якогось народу, опинившись на чужині — на еміграції, забуває мову своїх батьків і приймає мову країни, в якій поселилися батьки, але тоді вони відходять від свого народу і приєднуються до того, серед якого народилися і виросли, бо там мова стала їх рідною, а мови своїх батьків чи дідів вони не знають. Молоді покоління, які знають мову своїх батьків чи дідів, здебільше тримаються свого роду й народу. Мова батьків чи дідів дає їм свідомість, що вони українці (чи поляки, чи німці, чи інші) або бодай українці з походження.

Про кочовиків, що не мають власної території, але виявляють національні різниці, як каже автор, то кочовими їх робить їхній спосіб життя — випас худоби, але якщо вони виявляють, як каже автор, національні — треба думати, що не національні, а племенні різниці, то це якраз є вислідом їхньої мови чи діалекту, який їх відрізняє від інших племен. Це доказ, що саме мова створює почуття різниці від інших груп чи племен. Але кочовики не можуть стати нацією чи державою, поки не осядуть на якійсь території.

На доказ, що територія не є безумовним чинником для нації, автор пропонує уявний випадок, що якась нечисленна нація покидає свою територію і переселяється або розходиться по світі, але через те вона не перестає бути нацією, хіба втратила б усе, що в'яже її в одну цілість. Виринувши, на його думку, був би не факт переселення, а психічно-суспільний, пов'язаний з ним процес.

Важко уявити собі такий факт, бо він неможливий, а тому й не може бути переконливим прикладом. Жодна нація, якщо вона нація, а не плем'я, не покине своєї території, на якій стала нацією по довгих роках. Інша річ, коли якусь націю насильно переселяють на іншу територію, як союз уряд переселив татар з Криму, або польський — лемків, цебто частину нації української. В обох випадках переселені нації чи її частини не втратили своєї національності, ані не відреклись її, за винятком слабих одиниць, навіть під терором. Лемки не відреклись своєї національності, незважаючи на вкрай ворожі обставини й вороже настання місцевого населення. А виселені татари домагаються повернення на власну територію. Якби ж одначе якусь невелику національність вигнали з її території й розкинули по світі, то вона, позбавлена власної території, на якій жила громадно, по якомусь часі перестане бути окремою національністю, якою була на власній території. Але це за-

лежить ще й від того, як сильно та національність була об'єднана, чи вона справді була вже нацією. А приклад з еміграцією показує, що члени якоїсь нації чи її більша частина, втративши власну територію, втрачає і мову, бо на чужій території еміграція в другому чи третьому поколінні перестає бути тією самою національністю, відстає від своїх батьків чи дідів і пристає до тієї нації, серед якої живе. В цьому їй допомагають дуже часто й самі батьки, мовля, навіщо йому чи її цієї мови, він чи вона з того хліба їсти не буде. Це матеріалістично-практичне наставлення, наявне і в нашій українській громаді в усіх країнах нашого поселення.

Обговоривши об'єктивні чинники у творенні нації С. Рудницького, Старосольський ставить свою теорію, основану на суб'єктивних чинниках, які обговорював в університеті в Турині один з найвизначніших теоретиків міжнародного права С. Мандзіні, котрий на чолі усіх чинників ставив моральний, джерелом якого є національна свідомість, цебто почуття приналежності до своєї групи людей, без якого всі інші чинники мусять стати хисткими, непевними (Теорія, с. 27). У поданні Мандзіні, каже автор, йдеться тільки про перевагу морального чинника над іншими, але Старосольський шукає далі пояснення цього питання і знаходить його в теорії того самого Тьонніса, про котрого в нас уже була мова, та інших модерних соціологів. Тьонніс вважає націю спільнотою, тому що «стихийна воля» найтісніше пов'язана з почуваннями і має на меті заспокоєння найближчого відчутного побажання, а не осягнення свідомої цілі. В цьому значенні, каже Старосольський, можна б сказати, що стихійна воля не знає цілі, тільки має напрям, її істота араціональна, бо її джерелом є психічний стан, через те вона стихійна.

Далі він обговорює докладніше цю теорію та всі інші чинники, об'єктивні й суб'єктивні, та ще такі важливі для нації питання, як нація й демократія, нація й держава, універсалізм і нація та бездержавність і нація, але творчим чинником нації є для нього «стихийна воля», як у Тьонніса, яку він ширше розвиває.

Праця Старосольського цінна й цікава ще й сьогодні, дарма, що з деякими його думками можна не погоджуватись, але він трактує питання наскрізь науково, використавши багату інтернаціональну літературу з питання, яке цікавить багатьох дослідників.

Окрім В. Старосольського, етнологією й націогенезою цікавився *Ольгерт І. Бочковский* (1884—1939), соціолог, професор УТГ в Подєбрадах у Чехословаччині. Він написав дві брошури — «Народження нації» (1939) та «Життя нації» (1939)²⁸.

В розвитку нації він бачить три етапи — плем'я, народ, нація, але розвиток народу з племен, на його думку, багато довший, ніж розвиток народу в націю. Розвиток народу тривав майже тисячу років, а розвиток нації почався фактично від французької революції 1789 р., яка була, на його думку, поворотною точкою в історії народотворчого розвитку Європи. Провідні гасла цієї революції... почали нову добу в літописах європейської етнології, виворини цих суспільно-політичних підвалин для новочасної націогенези, цебто до перетворення етнографічної сировини, як він каже, якою були європейські народи до французької революції, в діяльні колективи — новітні нації. Цю думку він підкріплює твердженням, що до французької революції у державних народів націю творили верхи народу, а низи в тому участі не брали, отже, нація творилася *згорі вгору, натомість після революції* — навпаки. Цей розвиток тривав кількасот років, в Європі — від початків феодалізму до французької революції.

У недержавних народів процес націотворення ішов *знизу вгору*. Новочасна демократія, каже він, сприяла національному пробудженню та відродженню т. зв. «історичних», цебто недержавних народів. Схематично він це бачить так: селянство, духовенство, учительство, молода інтелігенція народного походження, а зокрема письменник «будитель», ремісник, купець, урядовець, дрібна буржуазія а завершують цю суспільну скалу робітник і капіталіст.

Націогенеза, каже він далі, довершуючи етнологію, розвинулася ступнево *всі складові частини* народного організму, перетворюючи його в *масово свідому* націю.

Коли йдеться про визначення нації, мовляв, що таке нація (с. 28), він звертається до того же соціолога Ф. Тьонніса, до якого звертався і його попередник В. Старосільський, тобто приймає його два основні типи суспільних людських скупчень: *спільноту і суспільство*, цебто спілку, як казав А. Княжинський, і народ він зараховує до першого типу, маючи на увазі роль чуттєвих та вольових чинників у народотворчому розвитку. Він також приймає означення нації Ренана, що *існування нації — це щоденний плексіцит*, бо в цьому означенні особливо піднесені *національна свідомість і воля* як вирішальні та характерні ознаки нації. Молода націологія засвоїла, каже він, ці погляди і далі буде на них. Тому він також приймає суб'єктивні чинники — психологічні, вбачаючи в них найістотніші ознаки нації. Проте він не зовсім відкидає об'єктивні чинники, як теорія і мова — це для нього найважливіші чинники; расу він відкидає одразу, бо, як сам каже, в сучасних народів, особливо ж новітніх, нація є вислідом схрещування багатьох рас, отже раса не може бути творчим чинни-

ком нації. Раса — це давнє минуле людства, а нація — це його найактуальніша сучасність (с. 35—36).

Щодо території, то автор вважає, що територія і земля — природні передумови для нормального розвитку народу, особливо ж у добу етнологію. Ступнево народ органічно зливається з територією, яку заселяє, так що вона стає його *батьківщиною* і джерелом патріотизму, з якого за новітньої доби розвивається *націоналізм* (с. 36, 37).

Народ, що впродовж довгих століть перебуває на якійсь території, вважає її своєю на «вічні часи»; гадає, що має на неї «історичне право» та рахує її своїм незайманим «станом посідання», скріпленим пролиттю за нього кров'ю попередників. «Кожний народ фанатично боронить своєї території перед зазіханням сусідів і врить непохитно у свою непереможність, доки він міцно сидить на землях своїх прабатьків» (с. 37).

І мову теж цей автор визнає за безсумнівну та найбільш характерну ознаку нації. В рідній мові, каже він, найкраще виявляється істота народу та його культурна особовість. Він згадує К. Каутського, котрий писав, що «мова, якою ми послугуємося від наймолодшого віку у зносинах з оточенням і в якій ми висловлюємо всі наші враження, дає нам ту силу, ту красу відтінків, ту різноманітність висловів, що потрібні, коли йдеться не тільки про охолоплення уявних понять, але про відбиття всієї повноти дійсного життя...». Перед світовою війною істрійські хорвати (в Австрії) розпізнали свою рідну мову, хорватську, від італійської: перша була для них «мовою серця», а друга — «мовою заробітку». Це дуже влучне визначення обох мов. Те саме можна сказати і про ірландців та про євреїв. Мало євреїв знають свою мову (ідіш), вони добре знають «мову заробітку», але вони свідомі своєї національності й окремої мови серця. Так само можна сказати і про українську мову там і тут. Там російська мова стає «мовою заробітку», як і тут, але тут «мова заробітку» стає для молодих людей «мовою серця», бо вони рідної мови батьків і дідів, за певними винятками, не знають, тому її відриваються від свого кореня. Це буває і серед молодих євреїв, поляків, німців, італійців та інших. А батьки не дуже дбають, бо для багатьох рідна мова також стає не перспективна. Це означає, що даний народ, коли він недержавний і так трактує мову своїх предків, не став на шлях нації. Але Бочковський думає, що й мова не є абсолютною ознакою нації. Істота нації, каже він, не покривається з рідною мовою. *Нація — це щось більше від мови*, а що саме більше, він не каже, але думає, що нація може ще жити, коли втратила свою мову і, як приклад, подає знову ірландців, що начебто масово забули свою стародавню кельтську мову. Інший приклад — інду-

си. Англійська мова, каже він, національно об'єднує своїх індусів та є урядовою мовою всесіндуських конгресів, але й пояснює, що в Індії є багато мов і нема жодної, що була б зрозуміла для всіх індусів. Це доказ, що індуси залишилися ще на рівні сирого етнографічного матеріалу і не стали ще одним народом. Може, колись із тих племен стане один народ, а одна з багатьох мов стане загальною або державною, а коли ні, то індусам доведеться ще довго чекати, щоб стати нацією.

Це правда, що мова — це не нація, бо мова тільки чинник, що творить націю, але без мови нема й не може бути нації. Отже, мова є такі три першим і головним чинником, що вирішує суть нації, побіч різних інших чинників, але всі інші чинники не створюють нації без мови, неоконечною першій. Бувають племена, навіть народи, що змінили мову протягом своєї історії, звичайно, під примусом сильнішого племені чи народу, але друга мова, накинута силою або й іншими обставинами, була чужою тільки для одного-двох поколінь, а дальші покоління, що виховувалися іншою мовою, накиненою чи добровільно припиненою, ставали патріотами нової мови. Наприклад, норманські завойовники Англії принесли з собою французьку мову, яку засвоїли собі, завойованши Нормандію. Але в Англії вони змінили ту мову на германську під впливом чинників англосаксів. Таких випадків є багато. Колись предки іспанців говорили іберійською мовою, але римська імперія накинута їм латинську мову, й іспанською мовою, як і французькою, став один чи другий діалект римської мови.

Але не треба йти так далеко. Ми самі є свідками, як наша власні молоді покоління, народжені тут чи деінде, на 70-80 % не знають мови своїх батьків чи дідів і приймають мову країни поселень своїх батьків чи свого народження, і ця мова стає їхньою рідною мовою, бо вони тією мовою виховуються і з нею зростаються, і вона творить те, що вони стають членами іншої нації, мову якої прийняли зовсім добровільно, себто з інерції (з лінившва вчитися мови своїх батьків чи дідів).

Автор приходить до висновку, що нема досі точно наукового окреслення слова *нація*, і деякі вчені взагалі виключають можливість наукового визначення цього поняття (нації). «А. Мейє, напр., гадає, — каже автор, — що нація — явище дуже непевне, істота й характер якого змінюється, залежно від обставин». Проте й він стверджує, що належність до нації — справа *почування та волі*. Таким чином, національну *свідомість*, яку вже Мандзіні... проголосив за найістотнішу ознаку нації, уважають також найновіші її дослідники головною й характерною прикметою нації (с. 43).

А *національна свідомість*, каже автор, постає та розвивається з попереднього національного інстинкту почувань, які *на разі* бувають *півсвідомі*. Через те, каже він, у новітньому націоналізмі є так багато ще стихійного та протирозумного. Це пережиток... первісних почувань. Він згадує думку німецького вченого М. Вебера, який казав, що нація — це спільнота, заснована на почуванні, рівнозначним відповідником якої буває держава. Тому нація нормально змагає до утворення своєї держави (с. 44).

З усього, що сказав Бочковський у цій книжці, новим може вважатися те, що він визнає за мовою велику роль у творенні нації, і за територією, бо інші автори територію й мову відкидають як об'єктивні чинники і головну увагу звертають лише на чинники суб'єктивні, тобто на почування, волю, свідомість (с. 42). Але Бочковський шукає не чинників, що творять націю, тільки певних ознак нації, а це не зосім те саме. Він, наприклад, згадує А. Мейє, який мав сказати, що нема нації, яка б не змалага до послання власної мови й навпаки, мова ледве животіє там, де її не підтримує національне почування» (с. 42). Якщо це справді сказав згаданий А. Мейє, то сказав недоречно, бо нема у світі якоїсь безіменної, тобто безмовної нації, яка постала б без мови — це абсурд. Але правильно визначив Бочковський, що до революції (французької) в державних народів розвиток національного самовизначення шов *згори вниз, а в недержавних — навпаки, знизу вгору*. Наприклад, Київська держава створила з сімох руських південних, племен один руський народ протягом двох з половиною століть (приблизно), бо в Русько-Литовській державі русини-українці вже були народом, не племенами, хоч, може, племенні пережитки ще не зовсім зникли. Але руська мова була мовою державною. За польської неволі зникла провідна верства — шляхта спольшилася, і народ залишився без проводу, тоді й почався зворотний рух у формування нації, *знизу*, під проводом церковних і народних діячів, може, більше церковних, як народних, і тоді Церква була тим чинником, що не дала народові розплистися в польському шовіністичному багні.

Правильно також він стверджує, що розвиток народотворення, обумовлений багатьма різними чинниками, серед яких простір і час, себто територія та історія визначають головню те, чи дане плем'я перетвориться в народ. Історія знає приклади, що початковий розвиток народу з тих чи інших несприятливих обставин припинися й не досяг стадії новочасної нації, як, наприклад, провансальці, що ніколи не розвинулася в націю. На його думку, розвиток народу буває органічно пов'язаний з його суспільною розбудовою. Що більше ця будова розпорощена (атомістич-

на), тобто окремі верстви і стани менше між собою об'єднані громадськими взаємними, то млявіше проходить розвиток народу. На його думку, капіталізм прискорив сусібно-господарський розвиток народу, бо розворушив політичне робітництво й селянство. Розвиток міст сприяв народженню присланих народів, що прокинулися до самостійного життя. Рух населення з сіл до міст, спричиненний розбудовою промисловості, був націотворчим чинником там, де міста наслідок політичної неволі винародовилися (Чехія, Фінляндія, Естонія, Латвія). Село, хоч суспільно й політично було поневолене протягом століть, а культурно дуже занедбане й віддале, проте зберегло свою національну питомість, а що головне — живу рідну мову, що й валину національного відродження всього народу. Так повочасний урбанізм (розбудова міст) та індустріалізація діти капіталізму — прискорювали національне самовизначення поневолених народів.

Тут автор визнає велику націотворчу роль мови як підвалини національного відродження, але в іншому місці він каже, що мова не є абсолютною ознакою нації, істота нації не покривається з рідною мовою. Нація — це щось більше від мови. Нація, на його думку, може ще жити, коли втратила свою мову, напр., ірландці, що нібито масово забули свою стародавню кельтську мову та давно були занглієвані майже на 80 %, проте національно вони не винародовилися і політично були проти Англії.

Такими аргументами користуються й інші дослідники цього питання і подають Ірландію, як приклад, що не мова творить націю, але вони не враховують, що 20 % ірландців користуються рідною кельтською мовою, і це має велике значення для тієї більшості, що з практичних причин вживає англійської мови, але у свідомості зберігає свою окремішність і не зрікається своєї національності, а навпаки, зберігає її й вороже ставиться до англійців.

Це ірландське явище не єдине, це бачимо і в нас в Україні, де під тиском москowitzа велика частина українців у великих містах говорять російською мовою, але вони знають і свою рідну мову або свідомі своєї рідної мови, яка під імперським тиском стала «неперспективною». З тих же причин багато батьків посилають дітей до російськомовної школи і зрікаються рідної мови як «неперспективної», цебто такої, що не має виглядів на майбутнє, яке нібито належить російській мові. Отже, приклад з Ірландією не має переконливої сили щодо мови, бо Ірландія стала на шлях нації ще тоді, коли ірландці об'єднувала їхня рідна мова. Інакше б вони не відчували своєї окремішності і не воювали за незалежність, хоч їхня рідна мова також нібито «неперспективна».

Та як би там не було, Бочковський приходить до того, що казав згадуваний уже соціолог Ф. Тьонніс, що не об'єктивні, лише суб'єктивні чинники творять націю. Та все-таки з об'єктивних чинників він уважає територію дуже важливим націотворчим чинником з чисто практичних міркувань, а перш за все життєтворчих. Територія, на якій жили колись первісні племена, давала їм можливість життя, і вони ту територію готові були обороняти до загибю. Але були й випадки, що племена покидали первісну територію, яка не задовольняла їх потреб або з інших причин шукали іншої території, яка, можливо, ставала їх батьківщиною. Але це не правило, були й інші випадки, що навіть коли територія не була так би мовити, самовистачальна для племені, але воно не покидало її і жило довго на тій самій території, то земля ставала їхнім невід'ємним об'єднувальним чинником.

Треба ще задати трохи молодшого дослідника цього питання — доцента УВУ *Леся Ребема* (1912–1957), що написав брошуру «Форматія української нації» (1951, 59 с.) і більшу студію «Теорія нації» (1955, 199 с.), в якій докладно розглядає це питання, користуючись досить багатого, переважно німецькою літературою, тому і зрозуміло, що він уважає державу й культуру головними складниками національної свідомості. Це, каже він, життєвий факт, який існує незалежно від наукового теоретизування, і цей факт допомагає зрозуміти зовнішню сторінку процесів. Але він застерігає, що при глибокому аналізі процесів націотворення класифікація націй за критерієм культури чи держави не видається такою зрозумілою, бо при точному розгляді чинників, які творять явище нації... природні (об'єктивні) явища стають плінними і невловними, і він дає на це ряд прикладів (Теорія нації, с. 62) та робить висновок, що не треба перецінювати ні значення держави, ні значення культури, коли йде мова про існування нації. І це правда. Ми всі знаємо, що держава є важливим чинником у творенні нації, бо так творилися європейські нації як з однорідних (одномовних), так і з різномовних складових частин — племен, але знаємо теж держави, що дуже намагалися і далі намагаються вдосконаленими аж до абсурду засобами створити одну націю («радянський народ») з різних складових частин держави — поневолених народів, як колись австрійська або польська, або російська. Таких прикладів є більше. Можливо, що Америка (США) чи Канада колись створять з конгломерату народів, цебто різномовних і різномовних іміграцій, окрему англійську націю, тим більше, що різномовні імігранти добровільно приймають англійську державну мову, а деінде іспанську, португальську чи французьку, і в найближчих поколіннях ста-

ють американцями чи канадцами, але ідеться не про існування нації, для якої держава й культура має певне значення, а про творення нації і чи держава й культура мають якесь значення в тому.

Коли ідеться про націотворчі чинники, то Л. Ребет приймає деякі природні, дебто об'єктивні чинники, але не як абсолютні, тільки як «основні», до яких він, поза державою, зараховує релігію, мову, територію. Релігії він приписує особливо велике значення у формуванні нації, мовляв, релігійний вплив на творення нації найдавніший. Це він пояснює тим, що національне почуття має багато спільного з почуттям релігійної приналежності (с. 130). Але він стверджує, що де релігія не покривається з етнічними межами, там вона стає на перешкоді для національного формування, а то й зовсім до нього не допускає, як, наприклад, в Німеччині, яка внаслідок реформації втратила релігійну єдність і відтоді розпалася на два окремі культурні кола. Цей розлам, каже він, і досі характеризує національне життя німців.

Це правда, але чи цей релігійний розлам зупинив націотворчий процес німців? Видно, що ні, бо хоч німці довго жили релігійно й державно роз'єднані, та свідомість німецької мови ніколи в них не зникала.

А щодо сербів і хорватів, яких він згадує, що вони етнічно й мовно споріднені, але поділилися на дві окремі нації внаслідок релігійних різниць (с. 131), то це доказ, що релігія так не була основним чинником існування нації, як це трактує автор. А крім того, треба згадати, що серби й хорвати споріднені етнічно й мовно приблизно так само, як українці й росіяни, що мають ту саму релігію — християнську, ту саму віру — православну, (не створили одної нації, то це доказ, що релігія не була й не є основним чинником у творенні ані в існуванні нації, хоч українці й росіяни, крім того, — східні слов'яни (росіяни лише частинно) мали колись спільну книжну мову і далі мають спільну абетку).

Таке саме чи подібне діється з українцями й поляками католиками. Релігія одна — християнська. Церква теж одна — католицька, різниця тільки в обрядах... [...]

А чехи і словаки теж споріднені етнічно, мовно, релігійно й державно, але ні чехи не хочуть бути словаками, ані словаки — чехами, і навіть мову своєю словаки старалися робити відмінною від чеської.

Але те, що релігія в окремих народів змінювала існування нації і націотворчий процес, цього не можна запевнити. Християнство за всіх часів, каже Л. Ребет, встало в ґрунт і поодинокі Церкви набирали характеру народів, серед яких організувалися (с. 132). *Макс Т. Боhm* [Европа

irredenta (1923), с. 15—17] думає, що хоч Христова наука в основі лишилася та сама, певні різниці в догмах, обрядах та організації сприяли чи, вірніше, самі були наслідком окремішності окремих народів. Часто національні змагання йшли, головню, у формі релігійних рухів, каже *Ганс Коhл* [Die Idee des Nationalismus (1950), Гейдельберг, с. 214], як, наприклад, в Іспанії, яка вела сторіччями війну проти магометанських арабів. Тому, народжена з міфа боротьби з ісламом, Іспанія внутрішньо консолідується під кличем чистоти католицької віри і раси... Церква стала головною національною інституцією, а іспанці здобували світ у переконанні, що вони носії найчистішої віри (Теорія нації, с. 133). Так само польський католицизм був для поляків символом національності. Опинившись серед оточення, в якому тільки одна Австрія була католицька, трималися поляки католицизму, як скелі. Містика католицького посланництва в тому просторі була головною силою польської агресії супроти православного Сходу, а також бастионом оборони перед пруським протестантизмом на Заході. Поляки і католик були для поляків синонімами» (с. 133—134).

Але й часто бував в історії конфлікт між Церквою й нацією, бо націоналізм, на думку Ребета, іде врозріз з універсалістичними прагненнями Церкви. Тільки в новіші часи, каже він, Церква уникає конфлікту з національними інтересами, стараючись мати національні рухи на своєму боці. Це настільки складно, що націоналістичний рух намагається вивершити національні змагання як процес, що прямує до вічності (с. 135).

Що ж до мови, то Л. Ребет каже, що вона відіграє головну роль в націотворенні, але трохі далі він стверджує, що це тільки один з елементів, які визначають націю. З дальших міркувань виходить, що мова ані не творить, ані не визначає нації, бо данші й норвежці мають спільну літературну мову, але вони окремі нації (в Норвегії норвезька літературна мова, основана на давній норвезькій народній мові. — *Б. Р.*). Так само англійці, ірландці і американці — окремі нації, хоч мають спільну мову (це зрозуміло, бо перші поселенці Америки були англійськими вихідцями з Англії, тому та мова стала потім державною й літературною), отже, з цього виходить, що ні мова не визначає нації, ані подібність мови.

Врешті, Ребет доходить висновку, що при трактуванні мови як націотворчого елемента натрапляємо на щільний ряд труднощів і з цієї причини визначення приналежності на підставі мови нелегке, тому він вважає мову тільки однією з передумов існування нації, окрім інших чинників, але рівночасно вона для нього і наслідок формування нації (с. 138).

Із спільної мови виростає нація, яка також своєю чер-

гою, творить мову і дає приклад, що Норвегія має попри окрему хоч і наближену до данської народну мову, має ще спільну з Данією літературну мову, — після відокремлення від Данії намагається створити з народних діалектів окрему літературну мову.

Мова — головне джерело внутрішнього, особистого і суспільного життя... мова, це архів переживань і думок народу, свідок його змагань і долі, тому мова діє на нові покоління через сторіччя... розвиток людини тісно пов'язаний з засвоєнням мови і все думання відбувається словами.

Ці пояснення якраз доводять, що мова є тим найголовнішим чинником у творенні нації. «Досліді над мовою дитини, — каже він, — показують, що поняття в неї розвиваються разом із засвоєнням слів. Після першого періоду власного словотворення дитина починає вrostати в мову і поняття своєї оточення. Завдяки тому вона легко засвоює собі досвід багатьох поколінь, викутий у мові... Думає не людина, а великою мірою за неї думає її материнська мова» (с. 139).

Саме тут і криється таємниця націотворчої ролі мови. Але це погляди того автора, на якого він посилається (E. Weisgerber. *Muttersprache und Geistesbildung*. — Göttingen, 1929, с. 120—21). Автор зібрав тут чимало цікавих висловлювань німецьких авторів про мову, які підтверджують думку про важливу націотворчу роль мови; напр., Karl Vossler сказав: «За допомогою мови людина не тільки знаходить порозуміння, пізнає світ і т. ін., але й буквально проживає все життя... Через мову дістає людина зв'язок з величезним запасом енергії, якою насичена мова... За допомогою слів вона вичарує влитий у них коліс зміст шораз наново для свого вжитку і шораз наново актуалізує психічне напруження народу» [*Geist und Kultur in der Sprache* (1925), с. 46].

Висновок тут можна зробити такий, що Л. Ребет не розв'язав питання націотворення, але він, мабуть, і не ставив собі такого завдання, тільки подав різні погляди щодо окремих чинників у націотворенні. У книзі багато цікавих думок як самого автора, так і інших авторів, але що насправді творить націю, він з усією певністю не сказав.

Треба одначе згадати, що цей автор обговорює т. зв. об'єктивні чинники в націотворенні, бо інші дослідники приймають тільки суб'єктивні, а об'єктивні, як мова, трактують непевно і розуміють її як чинник невичастальний у націотворенні.

1 Karl W. Deutscher. *Nationalism and Social Communication*. — (London), 1953, p. 2.

2, 3 R. Muir. *The Interdependent world and its Problems*. — London, 1933, p. 45.

4 Robert R. Ergang. *Herder and the Foundation of German Nationalism*. — N. Y., 1931, 13.

5 Ed. Carr. *Nationalism and after*. — N. Y., 1945, 7.

6 Hans Kohn. *Nationalism*. — N. Y., 1955, 31.

7 L. L. Snyder. *The Dynamics of Nationalism*. — N. Y., 1964, 107.

8 Über Ossian und die Lieder abter Volker. Auszug aus einem Briefwechsel // *Von der Utopie der Völker*. — Stuttgart, 1955, 44—64.

9 Там само.

10 A. P. Grimes & R. H. Horowitz. *Modern Political Ideologies*. — N. Y., 1959, p. 470.

11 Там само.

12 Там само, 44.

13 Y. G. Herder. *Sämtliche Werke*. — Stuttgart, 1853, XVIII, 206.

14 *Sämtliche Werke*, III, 29; XIII, 273.

15 *Sämtliche Werke*, III, 269; XXX IV, 227; XVIII, 121.

16 Там само.

17 Там само.

18 *Sämtliche Werke*, XVII, 285.

19 *Sämtliche Werke*, XI, 225; XVII, 1—9; XVIII, 346; XXX, 8.

20 De Hovre. *Philosophy and Education*. — N. Y., 1931, 270—271.

21 Там само, 273.

22 Там само, 318.

23 Там само.

24 Там само.

25 H. C. Engelbrecht. *J. G. Fichte. A Study of his political Writings with Special Reference to his Nationalism*. — N. Y., 1933, 18.

26 E. N. Anderson. *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia*. — N. Y., 1939, 27.

27 De Hovre. *Philosophy and Education*, p. 319.

28 G. Sabine. *A History of Political Theory*. — 1937, 751+.

29 Там само, 621.

30 De Hovre. *Philosophy and Education*, p. 304.

31 *The Philosophy of Edmund Burke*. — Ann Arbor, 1960, p. 211; E. Burke. *Defense of Britain's Traditional Nationalism, 1790* // *The Dynamics of Nationalism*. Ed. by Louis Smyder. — N. Y., 1964, p. 85...

32 De Hovre. *Philosophy and Education*; Hans Kohn. *Its Meaning and History*. — N. Y., 1955, p. 34.

33 R. Muir. *The Interdependent World and its Problems*, p. 35.

34 W. Ebenstein. *Modern Political Thought*. — N. Y., 1960, p. 753.

35 Don Luigi Sturzo. *Nationalism and Internationalism*. — N. Y., 1946, p. 14—16.

36 De Hovre. *Philosophy and Education*, p. 305.

37 Ferdinand Tönnies. *Community and Society*. — N. Y., 1963, p. 1.

38 Обидві брошури перевидані були в Нью-Йорку (1958) в одній книжечці «Наука про націю та її життя», з неї тут і цитуємо.

Собор Св. Софії в Києві.
ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ.
Мозаїка. XI ст.



Собор Св. Софії в Києві.
СВЯТА СОФІЯ ПРЕМУДРІСТЬ БОЖА.
Ікона. XVIII ст.



**Благодійна організація
«Центр практичної філософії»**

створена 5 липня 1999 року.

Предметом діяльності є добровільна допомога вченим, аспірантам, студентам та іншим працівникам філософської галузі, які активно сприяють розвитку сучасної філософської думки в Україні.

Діяльність Центру:

- видання монографій, наукових збірників;
- проведення наукових конференцій, семінарів, лекцій;
- видання й безкоштовне поширення наукового журналу

«Практична філософія»:

- благодійна фінансова допомога;
- благодійна фінансова підтримка у проведенні наукових заходів з філософських питань сучасності;
- розміщення на веб-сторінці Центру наукових праць учених-філософів та іншої наукової інформації, створення електронної бібліотеки філософської літератури, інші послуги в мережі Інтернет;
- надання можливості студентам, аспірантам, вченим використання персональних комп'ютерів Центру для роботи в мережі Інтернет при виконанні наукових проєктів;
- інші благодійні заходи.

**Редакція журналу «Практична філософія»
пропонує таку тематику:**

- практична філософія і проблеми самоусвідомлення;
- проблема самозбереження людського буття у світі;
- методологія сучасної науки;
- сучасна політологія.

Президент Благодійної організації
«Центр практичної філософії» —

Анатолій Володимирович ТОЛСТОУХОВ,
кандидат філософських наук.

Дорогі друзі!

**Благодійна організація
«Центр практичної філософії»
у 2000 році**

*проводить конкурс серед студентів
вищих навчальних закладів м. Києва
на кращу студентську працю за темою:*

**«Практична філософія:
проблема самозбереження
людського буття у світі»**

і встановлює такі премії:

- I місце — 500 грн.*
- II місце — 300 грн.*
- III місце — 200 грн.*

*Кращі праці за рішенням журі
публікуватимуться в науковому журналі
«Практична філософія».
Рукописи обсягом до 1 друкованого аркуша
приймаються до 30 грудня 2000 року
за адресою:*

04070, м. Київ-70, вул. Фролівська, 1.

Телефони: 238-65-23, 238-65-25

E-mail: sofi@uct.kiev.ua

<http://www.uct.kiev.ua/> ~ sofi

*Запрошуємо до творчої
і плідної співпраці.*

Contents

World outlook problems of culture and art creation

<i>Foreword by N. Kryvda</i>	4
Stebelskyj B. Christianity and Ukrainian culture.....	11
Kozij D. Narcissus in G. Skovoroda's spiritual world.....	33
Mirchuk I. G. S. Skovoroda (Notes to Ukrainian culture history).....	38
Chyzhevskij D. G. S. Skovoroda's symbol theory.....	58
Prokopov D. D. Chyzhevskij and Skovoroda's symbolic «sphinx».....	68
Romanenchuk B. Shevchenko's universal ideas.....	79
Petrov V. Chevchenko's aesthetical doctrine.....	85
Shchurat V. Philosophical foundation of Kulish'es creative work.....	92
Ghiljarov O. Death thoughts of the XIX century in France.....	116
Bogoljub P. Life and creative work of Rabindranat Tagor.....	121
Shalie V. «White doctor» — Albert Shveitser.....	131
Blakytynj Ye. National and international in Art.....	142
Gotubenko P. Mykola Hvylyjovjy's tragedy.....	152
Tarnavskij O. American Mith. — Writer in search of God. — Care of culture's future.....	164
Barka V. Mystery of artistism.....	179
Sichynskij V. Style in Ukrainian Art.....	182
Kushnir M. Grandeur of Art and Culture revival.....	188
Gnizdovskij Ja. Mass mechanical reproduction.....	209

Historiosophya Questions

Tukalenko I. Historiosophya of Myhailo Brajchevskij.....	219
Brajchevskij M. Historiosophical foundations of historical move.....	221
Orihovskij S. Dialogue, or talk about execution of Polish state.....	228
Grushevskij M. Volodymyr Antonovych: main ideas of his creative activities. — Movement of Ukrainian political and social thought in the XIX century.....	257

Pritsak O. Historiosophya and historiography of Mihajlo Grushevskij.....	275
Olesnytyskij O. Mykola Shlemkevych.....	286
Shlemkevych M. Galychanstvo. — Lost Ukrainian.....	289
Florovskij G. Metaphysical premises of Utopism.....	340
Gorbachevskij V. Principles of modern move.....	360
Tugan-Baranovskij M. Essays on a new political economy and socialism.....	381
Franko I. What is move?.....	396
Stepun F. Nikolaj Berdjajev.....	406
Dontsov D. Crisis of European culture and Ukraine.....	415
Syvachenko G. V. Vynnychenko's concordism or Art to be happy.....	426

Philosophy of religion

<i>Foreword by O. Tkachuk</i>	441
Shliapkin I. Dmytro Rostovskij and his time.....	445
Chyzhevskij D. G. Skovoroda's phylosophy.....	455
Kozij D. Skovoroda's three aspects of self-cognition.....	475
Grot M. About soul.....	488
Farov M. About Christian morality.....	505
Zinkivskij V. Christian belief and present-day knowledge in connection with modern teachings.....	514
Olexjuk V. Tomism. Christian philosophy of wisdom.....	524
Sapiga I. Don't kill!.....	535
Biletskij L. Pious Shevchenko.....	545
Buchynskij D. T. G. Shevchenko's christian-philosophical thought.....	551
Yurkevych P. Heart and its significance in a human spiritual life, as God's word teaches.....	563
Shpet G. Knowledge and faith.....	574

From cognition theory

Petrov V. To characteristics of Skovoroda's philosophical world outlook.....	587
Olexjuk V. To the problem of wisdom deception epoch.....	603
Kopnin P. Preface to Marxist gnoseology.....	628

*Historiosophical foundations
of national liberation movement*

Foreword by I. Tukanenko.....	646
Zajtsev P. «Books of being» as a document and a creative work.....	649
Grushevskiy O. From spirits and thoughts of Kyrylo-Mefodij brotherhood.....	664
Dragomanov M. Essay of the Ukrainian socialist pro- gramme.....	671
Grushevskiy M. From Antonovych'es social national con- ceptions. — On the threshold of New Ukraine (commentary by I. Tukanenko).....	689
Lypynskiy V. Nationalism, patriotism and shovinizm.....	717
Pyzjur Ye. Vjacheslav Lypynskiy and western world political thought.....	720
Gryshko V., Bazylevskiy M., Kovaliv P. Vjacheslav Lypynskiy and his creative activities.....	733
Tsymbalistyj B. Brand of statehood absence.....	744
Romanenchuk B. What creates nation.....	760
Contents.....	794

1-а сторінка обкладинки:

Микола Ге. Що є істина? 1890

4-а сторінка вкладки:

Іван Їжакевич. Святи Кирило і Мефодій.

Початок XX ст.

4-а сторінка обкладинки:

Майстер Самуїл. Портрет князя Дмитра Долгорукого.

Фрагмент. 1769.

У художньому оформленні використано
репродукції творів: О. Тарасевича, Г. Нарбуца,

К. Піскорського, Я. Гніздовського та ін.;
фоторепродукції з музейних і приватних збірань,
рідкісних видань.

Підписано до друку 21. 11. 2000.

Формат 84 × 108/32. Папір офсетний.

Друк офсетний. Обл.-вид. арк. 50,40. Ціна вільна.

Рукописи не рецензуються і не повертаються.

Позиція редакції не завжди збігається з думкою авторів.

Свідчення про реставрацію — серія КВ № 747 від 24. 06. 1994 р.

Для листів: 252001, Київ-1, а/с В-187. «Хроніка-2000».

Тел. (044) 224-39-54

Віддруковано з готових фотоформ

ЗАТ «ВІПОЛ» ДК № 15. 03151, Київ-151, вул. Волнінська, 60

Зам. № 5011. Тираж 2000.

На зламі тисячоліть

в Україні проходить
**Міжнародний дитячий конкурс
знавців української мови,
започаткований**

Освітньою фундацією Петра Яцика
(Канада, Торонто),

Лігою українських меценатів
за участю

**Міністерства освіти та науки України,
Українським міжнародним комітетом
з питань науки та культури при НАН України
й Академією педагогічних наук.**

У конкурсі беруть участь діти трьох вікових ка-
тегорій як з України, так і з українських і не
тільки шкіл близького і далекого зарубіжжя: мо-
лодшого шкільного віку (2—4 класи), середнього
(5—7 класи), старшого (8—11 класи).

Конкурс проходить у три етапи.

Третій етап змагань провадитиметься 27 січня
2001 року. Учасників конкурсу чекають винаго-
роди, а переможців — іменні премії зарубіжних
та вітчизняних меценатів. Нагородження кращих
з кращих юних знавців української мови з ціло-
го світу відбудеться 9 березня — в день народжен-
ня основоположника сучасної української літера-
турної мови Т. Г. Шевченка. Десять найкращих
знавців візьмуть участь у Святі української мови,
яке відбудеться 22 травня 2001 року в Києві.

Відзначені будуть і вчителі, учні яких
перемогли в конкурсі.

Окрім **Освітньої фундації Петра Яцика** Між-
народний дитячий конкурс знавців української
мови фінансують чимало поважних вітчизняних
підприємств та підприємців. Зокрема «**Фарма-
цевтична фірма «Дарниця»** (генеральний дирек-
тор — Володимир Загорій), **кондитерська фірма
«Світоч»** (генеральний директор — Андрій Тав-
паш), **ДАТ «Нафтови магістралі «Дружба»** (ге-
неральний директор — Любомир Буняк), **члени Ліги
українських меценатів** — Маріян Коць, Володимир
Кашицький та інші.

Григорій Гавриленко.
БЕЗ НАЗВИ.
1970-ті

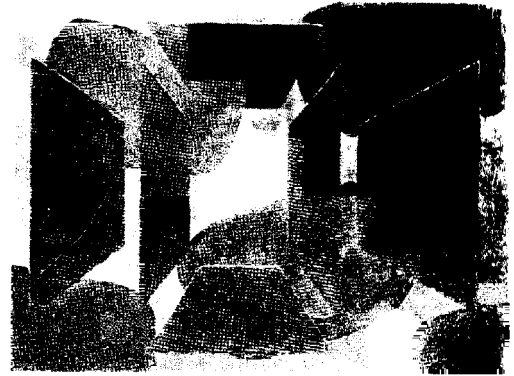
Інформаційні спонсори:

небайдужі до майбутнього державної мови часописи, електронні видання, радіо і ТБ.

До **Наглядової ради** конкурсу входять авторитетні фахівці, відомі державні і громадські діячі, зокрема: **Павло Загребельний** (голова), **Микола Жулинський** (віце-прем'єр-міністр, академік НАНУ), **Іван Драч** (голова Держкомітету інформаційної політики), **Аскольд Лозинський** (голова Світового конгресу українців, США), **Віталій Дончик** (член-кореспондент НАНУ), **Микола Плав'юк** (останній президент Уряду України в екзилі, голова Фондації ім. О. Ольжича), **Віктор Мороз** (директор ТВО художніх програм радіокомпанії «Україна»), **Михайло Батіг** (директор УНІАН), **Михайло Сорока** (головний редактор газети «Урядовий кур'єр»), **Григорій Штонь** (доктор філології), **Анатолій Толстоухов** (голова Ради Фонду сприяння розвитку мистецтв, президент Благодійної організації «Центр практичної філософії»), **Іван Дзюба** (академік НАНУ), **Павло Мовчан** (голова товариства «Прогрес», народний депутат України).

*Підтриманий урядом та громадськістю
України і світу
Міжнародний дитячий конкурс знавців
української мови
у майбутньому стане щорічно традиційним.*

*Прес-служба
Ліги українських меценатів*



Олександр Дубовик.
ДІАЛОГ.
1987

