

Шукання шляху до обнови сучасного світу.

Кілька думок по прочитанні книжки о. Др. Йосифа Сліпого
„Шляхом обнови“ (Львів, 1928).

Що ввесь сучасний культурний світ переживає нині глибоку кризу, це вже тепер стало ясным, здається, для всіх і кожного. Ця криза охоплює ціле життя сучасного культурного людства, його світогляд, його культуру, родинні відносини, суспільну, економічну й політичну організацію і т. д. Та лінія, по котрій розвивалися протягом останніх століть культура й суспільно-політична та економічна організація, виразно заломилася. Поступ техніки й взагалі матеріальної культури, що лежав в основі культурного розвитку людства в останніх двох століттях, як виявилось, був занадто однобокий і більше шкідливий для людства, ніж корисний. Надії створити за допомогою технічних винаходів, коли не „рай на землі“, то принаймні значно краще життя, ніж давніше, цілком завели. Сподівалися, що технічні винаходи здобудуть людині владу над природою, над мертвою матерією; а тим часом у дійсності, якраз навпаки, саме через розвиток техніки збільшується влада мертвої матерії над людьми: „чи маємо ми право пишатися технічним поступом ХІХ в.?, — запитує один з найглибших сучасних історіософів Л. Карсавін, — адже техніка є не чим іншим, як владою людини над природою, над мертвою матерією. Ця влада, дійсно, зростає. Та рівночасно, продукція машин і догляд за ними відбирають час і сили в тисяч осіб, знижуючи їх елементарною, тупою працею до стану, близького станові нерозумної худоби. Отже зростові влади людини над матерією - природою, відповідає зріст влади матерії-машини над людиною“¹⁾.

„Відбувається поневолення людської особи природою й суспільним середовищем, — каже другий визначний російський мислитель та історіософ Мик. Бердяєв, широко популярний нині на Заході. Машиною, розвитком матеріальних, продукційних сил намагалася людина заволодіти стихіями природи; але замість цього, вона сама стає рабом створеної машини й створеного ним матеріального та соціального середовища. Це вже виявилось в капіталізмі й виявиться без сумніву й в соціалізмі“²⁾.

„Наша доба це не доба рабів природи й матерії, доба рабів, котрі — через рабствування своє в матерії, застиглої в машинах — намагаються заволодіти матерією в природі й владають лише в гіршу залежність від матерії. Найяскравіше це виявля-

¹⁾ Л. Карсавін. Философия истории. Берлин, 1923, стор. 255.

²⁾ Н. Бердяев. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. Берлин, 1923, стор. 218.

ється у робітників, в робітничій масі, здібної лише до виконання чужої й невідомої їй організуючої думки³⁾.

Машина, техніка нищить творчий дух, нищить мистецтво, нищить інтелект. „Продукція диференціюється, але на рахунок перетворення її учасників у вузьких фахівців, на рахунок їх морального й розумового отупіння“. Разом з тим, поступ техніки ускладнює соціальне життя, нищить його єдність і на місце солідарної й організованої співпраці, викликає все більш загострену боротьбу класів⁴⁾. Нові технічні винаходи раз-у-раз приводять до перепродукції, до масового безробіття, до тяжких господарчих криз, які чим далі, тим більше застрашують мають характер...

Технічні винаходи нібито улекшують життя людини, але рівночасно позбавляють людину властивих їй давніше фізичних сил і здібностей, сучасне культурне життя, особливо міське, виснажує людину фізично, духово й морально. Віддалений від „свіжої“ природи, позбавлений чистого повітря, замкнений у міських великих домах — „цвинтарях“, сучасний мешканець міста знидів, змарнів, обезсилив, затратив здібності, властиві людям, не „ущасливленим“ здобутками сучасної культури, затратив рівновагу, душевний спокій, свіжість і безпосередність чуття й думки...

Навіть знаменитий поступ науки в дійсності є не такий уже безсумнівний. Людство набуває й накопичує безліч нових відомостей — се правда; та поруч із сим розвитком знання чи ліпше сказати, набуванням все нових відомостей, відбувається диференціяція наук, і зникає єдність, суцільність знання. Величезної маси накопичених розріжнених відомостей не в стані обняти ніяка людина. Внаслідок того, зникають люди енциклопедичної культури, уступаючи місце вузьким фахівцям⁵⁾.

В результаті „наука наук“ — філософія опинилася в стані, котрий знаменитий німецький філософ Ейкен яскраво назвав „патологічним станом філософічної анархії“⁶⁾. Нинішня філософія в деяких відношеннях, — каже Ейкен, — правда, залишила далеко позаду давнішу. Вона ліпше орієнтується в історії. Взагалі обсяг знання зріс. Але цьому розвитку знання весь час нерозлучно товаришили розбрат і відсутність звязку. Хаос запанував на кожному полі, в літературі й у мистецтві, в педагогіці й в етиці. Те, що один признає за добре, гарне, велике, те другий зараз же плюгавить і обезцінює. Автори пропонують найріжнородніші напрями, ріжні світогляди; але, не вважаючи на їх не раз подивугідну бистроумність, їх твори це еляборати, що не в стані вдержатися перед аргументами наступного вже дня. Модерна культура замкнула людині доступ до її духового нутра. Серед перегонової праці над здобуванням та опануванням земного добробуту, земних благ, в людини не стало часу

³⁾ Л. Карсавин, *op. cit.*, стор. 130.

⁴⁾ Карсавин, *op. cit.*, стор. 255.

⁵⁾ *Ibidem*, стор. 254.

⁶⁾ Порів.: о. Др. Йосиф Сліпий. Шляхом обнови, стор. 42.

на виховування й удосконалення душі. Людина ніби-то „здобула світ“, але за те втратила свою душу. І тут прийшов Ейкен до євангельського питання, котре особливо „актуальне“ й важне є в нашу добу матеріалізації, нашого життя й перегонів до опанування земських благ: Кая бо польза человеку, аще миръ обращеть, душу же свою ошетить? (Мт. 16, 26). Життя наше занадто розплилося назовні. Земна культура взяла верх над людиною й, поставивши собі завдання дати людству легке й вигідне життя, — в дійсності (не осягнувши своїх цілей) створила безмежну внутрішню порожнечу в людині та породила слабовольні створіння, позбавлені всякої внутрішньої індивідуальної освіти“⁷⁾...

Заведена у своїх мріях про поступ, про поліпшення життя сучасна людина, з порожньою душею, шукає виходу з сучасної кризи — ідеологічної, суспільної, економічної й політичної, шукає шляхів до обнови сучасного життя.

Всім „ясно, що дотеперішнє змагання культури не вдоволило і не вщасливило чоловіка“⁸⁾; але далеко не так ясно, де шлях до перебудови й обнови сучасної культури й зокрема сучасного суспільного життя. На наших очах вирастає й пропонується ціла низка глибших і поверховніших теорій, систем, проєктів, плянів перебудови світа на нових підвалинах. Одні з тих теорій і проєктів мають на думці лише неістотні зміни і, по суті, бажать „мчатись тим самим шляхом“, яким мчалось до нині людство протягом останніх віків. Інші бажать „розторопити стару культуру до останку і будувати нову“... Знов інші ставлять своєю метою „обновити стару культуру і відсвіжити духа людини“⁹⁾. Бачимо вже й спроби переведення в життя деяких із цих теорій.

Найголовнішу увагу звертає більшість цих реформаторських теорій, проєктів і спроб на економічне, соціальне та політичне життя, хоч рівночасно з цим майже всі теорії й проєкти зміряють до перебудови й цілої культури й зокрема цілого світогляду людини. Маємо тут на увазі такі нпр. теорії, як соціалізм, синдикалізм, анархізм, більшовизм, фашизм, гітлеризм, євразійство, младоросійство і т. д.¹⁰⁾. Та, поруч із цими переважно соціально-політичними теоріями, проєктами і спробами перебудови світу, не брак і інших, котрі перебудову цю хотіли б починати з іншого кінця, від обнови людської душі, світогляду, духовної культури і т. д.

Так, приміром, згадуваний уже нами німецький філософ Ейкен у своїм незвичайно інтереснім творі „Können wir noch Christen sein?“ (Чи ми можемо ще бути християнами?) шлях до виходу з сучасної „хороби людства“ та до обнови людського

⁷⁾ Ibidem, стор. 43.

⁸⁾ о. Др. Йосиф Сліпий, op. cit., Передне слово.

⁹⁾ Ibidem, стор. 5.

¹⁰⁾ Див. нашу ст.: „З новин політичної літератури. Шукання нових підстав державної організації“ („Дзвони“, 1931, ч. 4—5, стор. 345 слл.)

життя вбачає в виховуванні та поглибленні внутрішнього життя людини, життя духа, в праці над його визволенням з міцних кайданів чуттєвого світу. До цієї боротьби, каже Ейкен, повинно нас запалювати тверде переконання, що над нами існує „самостійне життя духа“, котре — в порівнанні до матерії й матеріального життя — становить вищий ступінь дійсності. Лише піднесені на височінь духа, зможемо ми обійняти весь вир земного існування, зарадити його розсіяності й роздробленню і рівночасно перевести синтез модерної науки й зосередження модерного життя. Людина повинна пробудити нове життя, яке опанувало б всі галузі людської творчості. Задля цієї мети намагається Ейкен віднайти в історії життєві течії людського культурного дорібку, об'єднати їх в одну сильну струю та вказати новий напрям. Таким шляхом хоче він надати людському життю глибший зміст і поставити людині гідну її мету¹¹). Іншими словами, Ейкен бажає повернути людському духові його давнішу самостійність і давні, властиві йому права. Завданням ідеалізму Ейкена є пробудження світу з оспалости, байдужості і пригноблення. Буденним і матеріальним потребам, під тягарем яких падає нині людина, Ейкен хоче відібрати їх силу й могутність, протиставляючи їм сильніше й могутніше царство духа. Життя духа не є ані витвором матерії, ані додатком до фізичного життя, чи об'явом процесів у природі. Життя духа має своє самостійне буття. І тому людина повинна старатися вийти поза вузькоглядні земні цілі й буденну журбу, повинна підвестися на височінь універсального духового життя. Щойно там зможе вона відчутти своє самостійне „я“¹²).

Ці думки Ейкена безперечно слушні. Ратунок людства з сучасної кризи, а передовсім зі сучасного духового розбиття й пригноблення й загальної „розгубленості“, шлях до обнови без сумніву мусить іти саме через вказане в Ейкена піднесення людини на височінь „універсального духового життя“.

І всеж таки філософічний ідеалізм Ейкена не може нас в повні задовольнити; бо він є занадто односторонній і занадто абстрактний. В філософії Ейкена є багато глибоких і слушних ідей. Він нпр. високо оцінює християнство й „боронить“ його перед закидами атеїстів чи взагалі противників християнства. Але „боронячи“ християнство, він би хотів християнську релігію „зреформувати“ в дусі абстрактної філософії. Він хотів би викинути з християнства його найважливішу, (коли можна так висловитися) „конкретну“ догму — віру в Боговплочення, віру в Богочоловіка - Христа, котра єднає Небо і землю, Бога і людство й без котрої християнство втратило б свій конкретний характер і зміст і зробилося б, стало б якоюсь філософічною абстракцією, нездбною до переведення справжньої й суцільної об-

¹¹) Порів.: о. Др. Йосиф Сліпий, *op. cit.*, стор. 43; порів. дуже близькі до цих Ейкенівських думок ідеї Мик. Бердяєва, висловлені в його знаменитім творі „Новое среднезвковье“.

¹²) о. Др. Йосиф Сліпий, *op. cit.*, стор. 44.

нови сучасної культури¹³). Коли системи соціалізму, анархізму, фашизму і т. д. грішать надмірним піднесенням соціальної, зокрема економічної та політичної сторони життя, філософія Ейкена недомагає якраз неузглядненням соціальної сторони.

Новітній філософічний ідеалізм (одним з найбільших репрезентантів котрого загально вважається Ейкена), так само як і новітні соціально-політичні теорії показали нездатними дати синтезу найконечніших індивідуальних і соціальних потреб людини, а тому нездатними й до справжнього й суцільного відродження сучасної людини.

На цім місці ми, розуміється, не можемо переглядати й оцінювати всіх численних філософічних, суспільно-політичних, економічних систем, проєктів і програмів, які шукають шляху до обнови сучасного світу. Вкажемо лише дві системи (переняті тим самим духом і, властиво кажучи, взаємно доповнюючі одна одну), котрі найближче підійшли до розв'язання проблеми обнови сучасного духового й соціально-економічного життя. Це неотомізм, відроджена філософія геніяльного богослова й мислителя середніх віків св. Томи з Аквіну, й славна енцикліка „*Regum Novarum*“.

Та від всіх цих пристрасних шукань мислителів, соціологів, економістів, політиків (західно-європейських і російських) шляху до обнови сучасного світу, шляху до виходу зі сучасної глибокої, загальної кризи, охоплюючої всі сторони нашого життя, ми, українці, трималися й тримаємося здалека, так начебто нас ця криза не чіпає, хоч в дійсності ми відчуваємо її навіть гостріше, ніж інші народи. Наша сучасна філософічна, наукова й політична література в цьому відношенні не тільки не може бути поставлена в порівняння з літературою західною або російською, але просто вражає нерозумінням і неузглядненням так важкої нині проблеми шляху до обнови сучасної культури й суспільної організації. Лише кілька творів в нашій новітній літературі становлять вельми почесний виїмок, порушуючи й розв'язуючи проблему обнови сучасної людини й її духового та суспільно-політичного життя. В першій мірі належить вказати на „Листи до Братів-Хліборобів“ В. Липинського, а дальше на „Шляхом обнови“ о. Ректора Й. Сліпого¹⁴).

¹³) Коротку, але досконалу критику Ейкенівської оцінки християнства дає о. Ректор Й. Сліпий у нарисі, присвяченім філософії Ейкена: „Чи можемо ще бути християнами?“ (в кн. „Шляхом обнови“, стор. 41—60).

¹⁴) Та навіть і ці дві високоцінні книжки не знайшли серед нашого громадянства належного зрозуміння й оцінки. Суспільно-політична ідеологія Липинського, розвинена в „Листах до Братів-Хліборобів“ знайшла властиво лише кількох інтерпретаторів та продовжателів (як проф. Володимир Залозецький, Микола Кочубей та кілька молодших). Порушуюча найглибші питання, але рівночасно дуже приступно й яскраво написана книжка о. Ректора Йосифа Сліпого зовсім не знайшла досі належного відгуку. Про неї, правда, написано було кілька „рецензій“, але всі ці „рецензії“ неглибокі й поверховні; „рецензенти“ писали їх, очевидно, лише з „рецензентського“ обов'язку, не стараючись навіть зрозуміти глибоких і „актуальних“ основних ідей цієї книжки.

Ці дві праці підходять до проблеми обнови нашого життя, нашої культури й нашої суспільної організації з різних сторін; вони трактують, так би сказати, різні галузі цієї проблеми. Але основа обох творів, дух, який їх переймає, — той самий, — подібно до того, як у філософії неотомізму й соціально-економічній течії, наміченій в енцикліці „*Regum Novarum*“, котрі разом дають міцну підставу до суцільного та всебічного відродження нашого світогляду, культури й соціальних та економічних відносин.

„Листи до Братів - Хліборобів“ скупчують всю свою увагу вже на „вторичнім“ етапі шляху до обнови, на конечності соціально-політичної перебудови сучасного світу. Але геніяльний творець „Листів“ дуже добре розумів і яскраво підчеркнув, що ніяка соціально-політична перебудова неможлива без попередньої обнови духа, без віри в Бога, без котрої неможливе ніяке наше удосконалення, ні соціальне, ні індивідуальне¹⁵⁾.

Саме цю основну підставу, на якій тільки й може бути основана обнова цілого нашого життя й старається виявити о. Ректор Сліпий у своїх нарисах, з яких зложилася збірка „Шляхом обнови“.

II.

Всім ясно, — каже о. Др. Сліпий у переднім слові до збірки своїх нарисів „Шляхом обнови“, — що дотеперішнє змагання не вдоволило і не вщасливило людство. Сучасне людство, і зокрема наш нарід, що переходив недавно гарячковий стан зриву, виснажений і вимучений, прагне покріплення й обнови.

Але як, з чого починати ту обнову? На це питання й дає передовсім яскраву відповідь згадана книжка.

„Людина є суспільним еством і не повинна тікати перед товариством, але з другої сторони вона має обовязок берегти й плекати свою індивідуальність. Тому обі сторони, уєдинення і співжиття мусять йти рівнобіжно в згоді і не переважувати себе, щоби вона не стала або здичавілою або поверховною“¹⁶⁾.

Отже обнова сучасної людини мусить охоплювати обидві сторони життя людини й індивідуальну й соціальну. Це мусить бути обнова й одиниці (та її внутрішнього світу) й суспільства. Але „обнову збірноти треба зачинати відродженням одиниці“. Насамперед треба „усунути румовище і очистити душу“¹⁷⁾.

Не забуваючи про соціальну природу й громадські обовязки людини (як то бачимо в абстрактно-індивідуалістичній „програмі“ обнови, наміченій новітнім філософічним індивідуалізмом), ав-

¹⁵⁾ Див. нпр. закінчення „Листів до Братів-Хліборобів“, стор. 470; порів. також кн. Липицького „Релігія й Церква в історії України“.

¹⁶⁾ о. Др. Йосиф Сліпий. Шляхом обнови. III. Самота, с. 31.

¹⁷⁾ Ibidem. Передне слово, с. 5.

тор нарисів „Шляхом обнови“ про те цілком справедливо підносить, що ніякі спроби соціальної, політичної й т. п. перебудови не дадуть ніякого наслідку, коли їх не попереджатиме відродження одиниці, обнова душі, удосконалення індивідуальної сторони життя.

Як на „середники цієї обнови“, автор вказує передовсім на самопізнання, самоту, вчитування у св. Письмо і життя святих і т. д.

„Пізнай себе“ — цей клич підносили великі мудрці античного світу (м. ін., це мав бути улюблений афоризм Сократа) й великі мислителі й письменники пізніших часів, зокрема мислителі та письменники українські (нпр. Сковорода, Як. Головацький). І справді нам українцям наше самопізнання — національне й особисте є особливо важне. „Се справді, як каже автор, пориваючий клич кожного відроджувачогося народу... та самопізнання народу, його обнова й відродження від самопізнання кожної одиниці. Хто дійсно й щиро бажає поправи, відбудови народу і цілого людства, той мусить починати від себе, від пізнання себе“... Як влучно сказав Грім:

„Dich nur selbst zu reparieren
sei mit ganzer Kraft gewärtig
und mit deinem Weltenneubau
bist du schon von selber fertig“¹⁸).

Самопізнання се дорога до самостійної й творчої гадки, до піднесення духової атмосфери, „внутрішньої культури серця“¹⁹). Це дорога тяжка й прикра (Климент Александрійський називав найкращою, але й найтяжчою наукою), але необхідна, конечна.

Зовнішній світ так захопив і очарував чоловіка, що для застанови над собою самим не стає вже ні часу ні охоти. Захопившись матеріальним світом і попавши в цілковиту залежність від нього, людина перестала вслухуватися в голос свого серця. Захопившись „величними“ зовнішніми відкриттями, як відкриття радіо, бігунів і т. д., людина забула, що найвища ціль полягає не в тім, щоб надбати безліч ріжних зовнішніх відомостей про природу, але у виробленні в собі зрозуміння для надчуттєвого світу. Замість того, щоб використовувати надбані зовнішні відомості для пізнання вищого, внутрішнього, людина „модерної культури з накопичування зовнішнього знання зробила самоціль і уподібнилася (як дорікають європейцям індуци) дитині, яка поза видимим світом, не бачить іншої дійсности.

Самопізнання обертає людину від зовнішнього світу, підносить понад буденні земні справи, понад щоденну журбу й що-

¹⁸) Ibidem, I. Пізнай себе — буде з тебе, стор. 9

¹⁹) Ibidem, стор. 9. — Варте уваги отсе піднесення в нарисах о. Др. Сліпого — „внутрішньої культури серця“, котру б можна назвати одною з центральних проблем української філософії (порів. філософію Сковороди, Юркевича й ін.).

денну дрібну працю, прояснює душу і розкриває найвищу й остаточну ціль і дорогу до неї.

А рівночасно самопізнання ушляхотнює людину, робить її не тільки більше досконалою, але й більше придатною також і до суспільного життя, бо з одного боку визволяє її від вузько-еґотичних буденних цілей, а з другого упокорює, визволяє від пихи й зарозумілості, від обезцінювання інших та перецінювання себе. („Хто себе добре пізнає, той в своїх власних очах маліє“, як каже автор „Наслідувань Христа“; I, 2, 3).

Роля самопізнання в житті людини є многостороння й важлива. Ми зараз торкнулися лише деяких сторін цієї ролі; о. Др. Сліпий у своїм нарисі: „Пізнай себе — буде з тебе“, освітлює її значно повніше. — Але рівночасно він зазначає також, що, розуміється, самопізнання не повинно вести до пересади, до безупинного шпирання в собі, особливо в людей з природи понурих і меланхолійних, — не повинно вести, ми б сказали, до гамлетизму, властивого словянській вдачі (порів. „Bez dogmata“ Сенкевича, „Дневник лишняго челоуѣка“ та деякі ін. твори Тургенева, та і в нашій укр. літературі — „На распутті“ Грінченка, деякі твори Винниченка і т. д.). Самопізнання не повинно переходити у самоціль; воно повинно бути засобом до піднесення в нас свідомості духа й Божого призначення²⁰).

В тісній лучності зі самопізнанням стоїть другий середник особистого удосконалення — самота, що може найбільше сприяє визволенню від цілковитого погруження в буденні справи, в дрібні клопоти, в чуттєві утіхи та забави, сприяє скупченню думки, застанові над собою, самопізнанню й ушляхотненню.

Світовий гамір, спільне пожиття виснажує ум, вичерпує духові сили. Нема часу на застанову, а навпаки є нагода до поверховности, спокус і промахів. Вже Сенека сказав: „скільки разів пішов я межі люди, все вертав менше добрий“... Багато неприємних вражінь, неприємних настроїв і думок втискається в душевний організм. Стомлює, знуждує душу сучасне життя серед людей. В нинішнім світі технічної культури з її поспіхом і неспокоєм, де — наче в калейдоскопі — одно вражіння затирає друге і не творить в умі людини твердої основи, нема змоги утвердити свою ціль, критично приглянутися втертим поглядом і добути енергію на самостійність. І тому нині людина особливо потребує на якийсь час усамітнення, в яким душа могла б піднятися до високого лету, в яким могли б розвиватися й дозрівати найліпші думки.²¹

Та й взагалі, як відомо, наймудріші книги, нязнаменитші бесіди, найкращі твори геніяльних мистців і письменників, найглибші, повстали на самоті:

„Den Sieg gewann das tapfere Heer gemeinsam
den Schlachtenplan entwarf der Feldherr einsam“ (H. Grün).²²

²⁰) „Шляхом обнови“, I, стор. 14—15.

²¹) Ibidem. III. Самота, стор. 28.

²²) Ibidem' III, стор. 26.

Св. Письмо Старого й Нового Завіту й історія Церкви, зокрема приклади Мойсея та Ілії й потім Самого Христа, св. апост. Павла, св. Атанасія Вел., свв. Василя Вел., Івана Золотоустого, Августина й баг. ін. високо підносять значіння самоти для духовної обнови.

І знову мусимо звернути увагу, що значіння самоти також високо підносили й взагалі великий нахил до певного „усамітнення“ майже всі визначні українські мислителі. Серед основних і найважливіших „типових рис“ українського національного світогляду найвизначніший нині історик укр. філософії проф. Дм. Чижевський вказує (на підставі спостережень над світоглядом найвизначніших представників української нації): нахил до духовного усамітнення, „філософію серця“, емоціоналізм, піднесення внутрішньої „гармонії“, „миру“, яко основної етичної й соціальної цінності, „релігійне забарвлення“ і т. д.²³). Та цілком ясно, що майже всі ці риси — типові взагалі для східно-християнського світогляду; і це вповні зрозуміло, бо ж для нікого мабуть не може бути сумніву, що український світогляд утворився на східно-християнській основі. Але в самім сх.-християнським світі віддавна існували й існують значні ідеологічні різниці й одміни: так прим. далеко неподібні були між собою в християнській давнині дві славні й великі богословські „школи“ Сходу — александрійська й антиохійська; виразно різнилися між собою й аскетичні напрями, прим. єгипетський і палестинський і т. д. Отже й український східно-християнський світогляд має свої питомі риси. Зокрема, характеризуючи „типово-український нахил до усамітнення“, необхідно звернути увагу на його особливі (українські), властивості, що дуже яскраво відрізняють український сх.-християнський світогляд від найбільш поширеного та найбільше впливового на християнським Сході світогляду старо-єгипетського, в котрім також і то навіть ще сильніше й яскравіше виступає „нахил до усамітнення“. В старо-єгипетським сх.-християнським світогляді, особливо в старо-єгипетським монашестві, це усамітнення набуває незвичайних форм, а в кожнім разі стає однією з головних, підставових засад. Натомість для тих визначних представників української нації, в яких ми помічаємо нахил до самоти й які нераз і самі підносять велике значіння самоти, і то не тільки для українських мислителів, письменників, учених, але й для українських аскетів, самотність це не „ціль в собі“, а радше тільки передишка, середник до ціли, очищаючий душу та сприяючий поправі й праці. Тому й українське монашество, починаючи від часів свв. Антонія й Теодосія, так виразно відрізняється від монашества пануючого на Сході старо-єгипетського типу²⁴) й наближається радше до більш поміркованого й більш

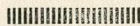
²³) Дм. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні, Прага, 1931, стор. 19; порів. мою ст. Систематизація історії української філософії, „Богословія“, 1931, т. IX, кн. 4, стор. 367—368.

²⁴) Порів. мої уваги про старо-українське монашество в рецензії на кн. Мик. Бранчанинова „L'Eglise russe“ в „Зап. ЧСВВ.“, т. III. (1930), в. 3—4.

активного монашества палестинського²⁵). Зі світських визначних українців, у світогляді й житті котрих особливо яскраво відбиваються нахил до усамітнення та піднесення його значіння, проф. Чижевський у цитованих уже нами „Нарисах“ вказує для прикладу на Гр. Сковороду, Мик. Гоголя, Мих. Максимовича, Пант. Куліша (розуміється, можна б назвати ще цілий ряд імен²⁶) і на підставі досліду над їх світоглядом каже: „безумовно характеристична риса психічної вдачі видатних українців це — на певний час в житті і в певних умовах — ухил до духовного усамотнення, що Гоголь звав „духовний монастир“; це усамотнення духовне є безумовно імпульсом до визнання величезної етичної цінности за індивідумом“²⁷). Для всіх згаданих зараз укр. мислителів і письменників самота не може й не повинна бути постійною, для всіх для них це лише „середник до ціли“, до скупчення, для обнови душі, для піднесення думки, для дальшої праці... Так само розуміє значіння й ролю самоти в житті та обнови людини й о. Ректор Й. Сліпий, даючи в своїм нарисі про самоту вираз національно-традиційному українському світоглядові.

Сама собою самота, каже автор, не виховає й не піднесе людини. І мізантроп є самітним і втікає від людей, бо думає, що кожний звязок з людьми упідлить його... Самота має свої скелі й пропасти, над якими треба обережно і вміло пройти. Тому треба вміти бути самотним. Самота мусить бути получена з вірою в Бога, з молитвою, з працею, з приготуванням до дальшої діяльності. Плакаючи свою індивідуальність, людина не повинна забувати, що вона є також і суспільним еством. Обі сторони — усдинення і співжиття мусять іти рівнобіжно у згоді й не переважуючи себе, щоби вона не стала або здичавілою або поверховною. Лише так понята самота є дверми небес — *solitudo ianua coeli*.²⁸)

(Докінчення буде).



²⁵) Порів. вельми інтересну й цінну нову працю Г. П. Федотова „Святыє древней Руси“, Париж, 1931; див. також статтю А. Кизеветтера „Русские святыє“ („Россия и Славянство“. 1931, № 148). — На жаль, тільки обидва автори (як і взагалі в таких випадках це переважно буває в російських дослідників) не бачуть різниці між Україною й Великоросією. На бажання автора зіставляємо терміни. Великоросія, великорусів, між монашеством українським і великоруським. Тим часом, різниця між укр. і великоруським монашеством, без сумніву, існувала віддавна. Крайні прояви аскетизму, властиві єгипетському Сходові, але взагалі мало поширені в Сх. Слов'янщині, в Великоросії всетаки зустрічаються значно частіше, ніж на Україні. Суспільне значіння монашества в Великоросії виступає головню лиш в деяких моментах великорус. історії; тимчасом на Україні монашество від початку несе на собі великі суспільні обовязки, так би сказати, „з правила“ і т. д.

²⁶) Можна згадати нпр. І. Франка, котрий так яскраво й гарно освітлив значіння самоти для піднесення душі горі — у своїй поемі „Мойсей“ (порів. цінні рядки в нарисі о. Др. Сліпого „Самота“, в яких як раз вияснюється не помічена критиками сторона Франкової поеми.

²⁷) Чижевський, *op. cit.*, стор. 19; курсив мій, розтрілка — пр. Чижевського.

²⁸) „Шляхом обнови“, III, („Самота“), стор. 31.