

10
ген онгачький



спрага
СПРАВЕДЛИВОСТІ

нариси з суспільного життя

В-во „перемога” · 1950 · Буенос Айрес

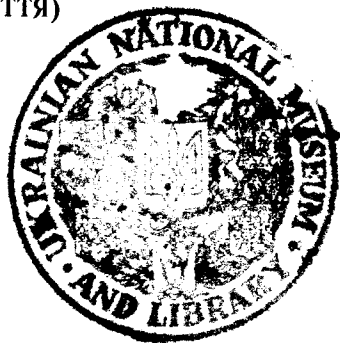
Проф. Є. ОНАЦЬКИЙ

Спрага Справедливости

(НАРИСИ З СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ)

Бібліотека і Архів
Українського Національного Музею
в Чикаго

Українське Видавництво
« П Е Р Е М О Г А »



AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTIN

Буенос Айрес

— 1950 —

Аргентина

diasporiana.org.ua

ЩО ТАКЕ СПРАВЕДЛИВІСТЬ?

Бернард Шов, славнозвісний ірландський комедіограф, написав в серпні 1948 р. листа до лондонського “Таймсу” про необхідність видати якнайскорше спеціальний словник для політиків, де б кожному слову надано було три-бального значення, бо інакше зникне можливість порозуміння між людьми, і дійде неминуче до війни.

І дійсно, багато вже є таких слів, що постійно вживаються в нашій шоденній пресі, і що — в різних країнах, під ріжними режимами — мають цілком протилежні значення. Досить згадати такі слова, як “демократія”, “свобода”, незалежність і суверечність народів, і багато інших, що їх большевицька пропаганда вживає в цілком відмінному значенні від того, яке було лриняте давніше в західніх націях.

До таких слів належить і “справедливість”, про яку всі говорять, але яку кожний розуміє на свій лад.

Вже Паскаль, французький філософ XVII в., себто сучасник нашого Богдана Хмельницького, зазначав, що в різних країнах поняття справедливости розуміють по іншому:

“Нема нічого справедливого чи не-справедливого, — писав він, — що не відмінялося б разом із підсонням. Досить трьох ступнів (географічних) більш на північ, як уже все законодавство виявляється відмінне . . . Дивна ця справедливість, що її обмежує якась річка чи гора! Те, що спра-

ведливо по один бік Піренеїв, несправедливо по другий . . . ”

Так само відміняється розуміння поняття справедливості і з часом. Те, що було справедливим для греків чи римлян, вже не дуже то справедливе для нас. Для давніх народів рабство було цілком справедливою інституцією, для нас воно видається найбільшим насильством, яке одна людина може завдати другій. Ще не так давно вважалося справедливим торгувати людьми, як крамом, тепер це вважається за верх звиродніння.

Ще Шевченко, що був кріпаком, обурювався:

“У нас . . . чого то ми не вмієм?

І зорі лічим, гречку сієм,

Французів лаєм; продаєм

Або у карти програєм

Людей . . . Не негрів, а таких,

Таки хрищених, но простих! . . . ”

І в цих словах Шевченка, в його обуренні теж ще проглядає думка, що продавати “негрів” це ще було б зрештою не так уже зле, але продають “хрищених, но простих”, — і з цим він не може примиритися. Для нас же і продаж негрів здається вже неприпустимим насильством . . .

В давні часи вважалося справедливим карати жінку за чужоложство смертю, тепер така кара вважалась би зовсім несправедливою і невідповідною.

До розвитку суспільницьких теорій, як соціалістичних, так і націоналістичних, вважалося цілком справедливим заживати плодів своєї праці, себто придбану власність, відповідно до власної забаганки. Тепер, із розвитком суспільницьких теорій, все більше шириться думка, що право на користування власністю не може бути абсолютним, і що не

можна вживати власність на шкоду власному суспільству.

Таких прикладів можна було б навести безліч, і всі вони засвідчували б, що поняття справедливості дуже нестабільне і відмінюється відповідно до народу й часу.

А все ж єсть в ньому щось, що змушує людей вживати це слово і то так, ніби в ньому все єсть якийсь сталий, всім зрозумілий зміст.

Це щось — це **почуття** справедливості, що існує в кожній людині, і що все в ній — в тій чи іншій формі виявляється.

Найчастіше це почуття справедливості виявляється в протесті слабого супроти сильного, в протесті проти поповненого насильства.

Почуття справедливості впливає отже з почуття поповненої **несправедливості**, з почуття порушення якоїсь гармонії, а потім із бажання, чи необхідності, ту порушену гармонію відновити.

У примітивних народів це відновлювання порушеної гармонії, відновлення рівноваги між речами виявляється в найпростішій формулі:

“Око за око, зуб за зуб!”

Ця формула — це не формула пімсти, як хтось може думати, ні — це формула відновлювання порушеної гармонії, формула компенсації. **“Якою мірою ти відміряєш, такою мірою тобі буде відміряно . . .”**

Тут існує ще закон рівності, бо примітивне суспільство стоїть ще приблизно на тому самому рівні. Тут ще немає вищих вартостей. Тут ще не приймається під увагу психічних підстав того чи іншого вчинку, так званих “мотивів зло-

чину”, — тут іде чисто **матеріальне** зрівноваження: “Око за око, зуб за зуб, рука за руку” і т. д.

Кожна людина, багата на життєві сили, знаходить велике вдоволення в уживанні своїх сил, в переборюванні різних перешкод, які знаходить на своєму життєвому шляху. Але, з розвитком суспільного життя, серед цих перешкод починають все частіше з’являтися інтереси й сили інших людей, — виникає боротьба і конфлікти.

Поки зв’язки між членами суспільства ще слабкі, і члени суспільства ще не відчують потреби їх особливо підсилювати, підбиваючи інтереси одиниці інтересам гурту, сваволя особи не знаходить меж, окрім, як у тій формулі: “Око за око, зуб за зуб . . .”

Панує безмежне право сильного.

Але, з розвитком суспільства, в інтересах його більшої пов’язаності, поволі виникає необхідність обмежувати сваволю окремих, сильніших одиниць, щоб боронити слабших, щоб не втрачали на тому інтереси цілості, інтереси громади.

Постає право, закон, заборона:

“Це тобі не належиться . . .”

Право вже не обмежується на чисто фізичне, матеріальне відновлення порушеної гармонії, а починає заглядати все глибше в **душу** людини, починає обробляти культурно первісні людські інстинкти: перероблений правно інстинкт розмноження, що віддавав на призволяще сильної людини всіх жінок, яких в’н знаходив на своїй дорозі, дає родинне і спадкове право, яке хоронить жінок і дітей від сваволі мужчини.

Перероблений правно інстинкт панування дає т. зв.

публічне право, що регулює поведінку людей в громадському житті.

Перероблений інстинкт масового спілкування людей та накопичування власности дає цивільне право і т. д.

Всі ці правні перероблювання природних інстинктів людини в громадському житті відбуваються власне під прапором справедливости, і саме право носить, напр., в латинській мові назву “юстиція”, що значить однаково і справедливість і право.

Отже, що таке справедливість?

Справедливість — це почуття належного, це почуття права.

“Справедливість, — писав давній римський правник Ульпіян, — це постійна й незмінна воля віддати кожному його право. . . ”

Родинне і спадкове право регулюють справедливість в межах родини, вказують, кому там що належить. Карне й цивільне право регулюють справедливість в межах держави. Міждержавне право намагається — покищо тільки намагається — регулювати справедливість поміж державами.

І тут ми власне спостерігаємо цікаве явище: коли в середині якої держави якась сильна нахаба намагається взяти силою те, що їй не належить, проти неї постає сила закону, сила права, що знаходить конкретне виявлення в поліції і в суді.

Але коли така сильна нахаба з'являється **поміж** націями, чи державами, нема ніякої сили, окрім сили нападеного, що могла б тій нахабі протиставитися.

Спроби витворити таку силу, в формі Ліги Націй, Гаг-

ського Трибуналу, чи нарешті Організації З'єднаних Держав (ОН), досі не давали майже ніякого наслідку, бо всі ці вищеназвані організації досі не мали в розпорядимості такої справжньої військової сили, яка могла б примусити велику державу залишити загарбане нею силоміць, себто несправедливо. І то тим більше, що держава - загарбниця завжди виставляє таке несправедливе загарбане, як приналежне їй по праву, себто цілком справедливо.

Тут, як колись в примітивному суспільстві між одиницями, панує далі не право, а сила.

“Лише сила, а не право, — писав п. Бернгарді, з якого теорій користав німецький націонал - соціалізм Гітлера, — може регулювати суперечки між великими державами. Ріжні особи мають ріжні уявлення про справедливість. Поняття справедливості відмінюється не тільки залежно від осіб, але також і в залежності від націй, кожна з яких має власний ідеал справедливості, який походить із її характеру й історії... Було б неможливо встановити писаний закон, який би був однаковий для всіх націй... Трактати арбітражу особливо погубні для могутньої й амбітної нації, яка не досягла ще найвищої точки свого розвитку...” (“Унзере Цукунфт”).

Проте, коли ми подивимося на цю “могутню й амбітну націю” з відповідної перспективи, не зможемо не відкрити в ній величезної подібності до тої індивідуальної “нахаби”, про яку ми згадували вже раніше, і яка мусіла обмежити свою амбітність, примушена до того більшою силою громади, яка виробила для своїх членів спільне поняття справедливості.

Цілком ясно, що те саме мусить статися і поміж наці-

ями, де повинна знайтися якась вища сила права, — між-державного права, — що обмежувала б апетити занадто амбітної нації. І до того тепер стремлять всі менші, отже — загрожені, нації.

І тут ми приходимо ніби до парадоксу: справедливість, як ми сказали вище, це — почуття **права**, почуття, що наказує людині домагатися того, що їй належить; а тим часом, щоб досягнути справедливість, необхідно, щоб у людей — і то-саме в сильніших, могутніших, — це почуття не тільки не розвивалося до цього апогею, а навпаки, щоб знулювалося, переходячи в почуття не права, а **обов'язку**; в бажання не **брати**, а **давати**; в свідомості необхідності не так домагатися всіма силами своїх прав, як в свідомості необхідності бодай від частини тих прав відмовитися для загального добра.

Справжня справедливість і мир між людьми пануватимуть не тоді, коли кожна особа, чи нація, накидуватимуть іншим визнання своїх прав, які можуть видаватися іншим підком несправедливими і непропорційними, а тоді, коли кожна особа, чи нація, переймуться свідомістю своїх **обов'язків** супроти інших осіб, чи інших націй, коли розвинуть в собі почуття солідарності, яке трансформує почуття справедливості, робить його більш виразним не так до власних прав, а до прав інших. . .

Почуття справедливості, що живе в кожній людині, ґрунтується на свідомості **гідності людської особи**, на свідомості власної гідності. Кожна людина вважає себе гідною жити, як підказує їй розум й чуття, як підказує їй "внутрішній голос", що зветься голосом сумління.

Кожна людина дорожить своєю свободою — свобо-

дою діяти й думати, і говорити, відповідно до власного смаку й вибору. І тому вважає за найвищу несправедливість — порушення цієї своєї свободи.

Щоб бути справедливим, треба бути тактовним і делікатним, треба стерегтися порушити гідність людини, яка перед вами знаходиться, грубим словом, треба стерегтися порушити її свободу думання й рішення — гвалтовним наказом, взагалі — примусом.

Кожний з нас відчуває, як при такому грубому слові, як при гвалтовному наказі другої людини, як супроти примусу у нас в середині все ніби обурюється, протестує, — ми відчуваємо себе ображеними, діткненими в нашій гідності людини, — ми вважаємо, що стаємо жертвою несправедливості.

Тому-то тепер в культурних країнах звертається так багато уваги на форму товариського поводження, на обов'язок дотримування чемности, ввічливості навіть у відношеннях вищих рангів до нижчих, не кажучи вже про відношення рівних між собою. Тому уникається й систем примусу, а шукається системи добровільного полагодження.

Цього вимагає почуття справедливості, яке так страйно терпить в так званих тоталітаристичних режимах, де на кожному кроці порушується людську гідність і людську свободу.

Бо тоталітаристичні режими — це втілення насильства і примусу — вони заперечення всякої справедливості. Там твориться насильство над тілом і душею.

Поборювати зло, поборювати явне насильство необхідно.

Того вимагає реакція нашої душі, поки вона ще може

реагувати, поки ще в ній збереглося почуття людської гідності. Того вимагає необхідність нашої самоохорони. Вона виправдує навіть криваві революції, бо нація в самоохороні має такі самі права, як і нападена особа, що в самоохороні вживає зброї ...

Але надіятися, що шляхом тільки революції можна направили величезну несправедливість, яку витворюють такі звироднілі режими, як, скажім, большевицький, чи колишній царський, чи ще давніший феодальний французький, було б марною ілюзією.

Історія нам виказала, що в усіх тих великих революціях на місце одних насильників приходили інші; на місце несправедливих вчинків над одними людьми чинилися ще більші несправедливості — завжди ще більші несправедливості! — над іншими.

Бо супроводять ті революції не стільки бажання справжньої справедливості, як почування заздлости й пімсти. Пімста ж і заздрість ніколи не можуть бути справедливі, вони занадто засліплені.

Бідний відчуває почуття несправедливості, коли він бачить, як живе багатий. Бідний заздрить багатому, і йому здається, що й йому належиться так само жити, бо він же, зрештою, така сама людина.

На цьому почутті заздлости, змішаному з почуттям ураженої справедливості, побудовано всі оті комуністичні, чи соціалістичні, теорії, які хотіли б зрівняти всіх і вся, щоб не було нікого більш багатого, чи більш щасливого, а щоб усі однаково вбиралися, однаково їли, пили, відчували й думали.

Але життя й досвід найкривавішої російської револю-

ції, виказали, що такий спосіб розуміння справедливості цілком хибний і нездійснений, бо життя не знає рівності, і творить одного більш, а другого менш розумним; одного більш гарним, другого й зовсім поганим; одного — щасливим, а другого — таки нещасливцем.

Той, хто вірить у Бога і в попереднє життя, пояснює такий життєвий закон нерівності, що панує в усій природі, помилками попереднього життя та присудом Божим, якому все мусить коритися . . . І проти якого, як виказала вся людська історія, цілком марно змагатися.

Одночасно з заздрістю, що намагається **рівняти**, зближується з почуттям справедливості і жадоба пімсти, яка зрештою дуже тісно в'яжеться з почуттям заздрости.

Тому ще Ніцше писав в своєму славнозвісному творі "Так говорив Заратустра", що треба дуже стерегтися тих людей, які ніби шукають справедливості, а насправді роблять найгірші злочини, так, що світ гине в їхній несправедливості.

Це Ніцше писав задовго до появи московських большевиків, які ніби хотіли творити рай на землі, а насправді створили найжахливіше пекло, з якого тікає, хто тільки може . . .

"Вони видаються ентузіястами, — писав далі Ніцше, ніби бачучи перед собою тих большевиків, — але їхній ентузіязм походить не від серця, а з бажання помститися . . . З кожної з їхніх скарг проглядає заздрість і пімста, а з кожного їх слова — бажання завдати біль; їм здається найвищим щастям зробитися судьями. Але послухайтеся моєї поради, о, друзі! **Стережіться всіх тих, хто має сильне бажання — карати.** Це люди — злої вдачі і злого роду: на їхніх об-

личчя можна вичитати риси ката і шпіга. Стережіться всіх тих, хто занадто багато говорить про свою справедливість...”

Зрештою, і Христос сказав:

“Не судіть, щоб вас потім не судили! Не обвинувачуйте, щоб вас не обвинуватили ...”

Ні, не насильством, що породжує нове насильство, можна здобути почуття задоволеної справедливості, а тільки **внутрішнім переродженням**, усвідомленням нашого місця в загальнолюдському й національному суспільстві, де кожний, разом із почуттям власної людської, національної й особистої гідності, відчував би не лише права, але й обов'язки, і намагався б не стільки накидати іншим свої права, як виконувати перед іншими свої обов'язки: щоб кожний намагався усвідомити свою роль у житті і виконував ту свою роль, як місію, як покликання.

Ідея справедливості нерозривно в'яжеться з ідеєю доброї організації, — бо тільки в добрій організації кожному припадає те, що йому належить; тільки в добрій організації віддається, як казав Христос, Богове — Богові, а Кесареве — Кесареві.

Найвища ж форма суспільної організації — це держава. Тому до вимог справедливості належить, щоб кожна нація була зорганізована в власній державі.

А щоб у відповідній державі була теж відповідна справедливість, вона й в середині повинна бути відповідно зорганізована, себто, різні верстви населення повинні повняти в ній свої функції так, як відмінні органи тіла повняють свої функції.

Без такої — я сказав би, органічної, чи корпоративної чи гієрархічної організації, держава робиться деспотичною,

Одна верства населення починає манувати над другою і тим заперечує ідею суспільної справедливості, яка полягає в тому, щоб кожний в суспільстві був на своєму місці, виконуючи працю і ролі, які йому найбільше надаються, які найбільш відповідають його силам і здібностям.

Коли такої організації досягається, в суспільстві панує гармонія, а відчуття гармонії породжує щастя. Де ж такої організації нема, там панує дисгармонія, яка породжує загальне незадоволення, і всі почувають себе нещасливими.

Вже Платон, тисячі років тому, казав, що справедливість — це вияв святості, і що святість — це власне справедливість.

З цього випливає, що справедливість — незвичайно високий ідеал, який, як і кожний ідеал, в цьому нашому житті не може бути стовідсотково здійснений, але який, як і кожний ідеал, присвічує нам шлях до кращого життя.

Щоб його досягнути, щоб до нього бодай наблизитися, треба вважати, щоб його світло залишалось — в призмі нашої душі — завжди чистим, щоб його не затьмарювали й не викривлювали почуття заздрости й пимсти, а щоб його навпаки підтримували й посилювали почуття національної й людської солідарности та світле полум'я любови й милосердя:

“Справедливість без жалю робиться жорстокістю”, — писав італійський поет Метастасіо, а давній римський промовець Цицерон зазначав:

“Суммус юс — сума ін'юрія”, себто — засуворе, затверде пристосування закону, без жалю, без милосердя, може бути пайбільшим беззаконням, найбільшою несправедливістю.

В ПОГОНІ ЗА ІДЕАЛОМ РІВНОСТИ

Мусимо першзавсе сконстатувати, що природа не знає рівності.

Природа творить безконечну кількість все нових і нових форм та речей, і в одній і тій самій групі споріднених між собою речей витворює такі різноманітні комбінації тих самих складників, що й найбільш споріднені речі все ж між собою розрізняються, мають кожна свій властивий, їй лише приналежний вигляд.

Візьмім людське обличчя.

Здавалося б, що в розпорядженні природи знаходиться так мало елементів — чоло, волосся, ніс, очі, брови, щоки, уста, підборіддя — що великої різноманітності тут не сотвориш. А тим часом заселяють землю **сотки мільйонів** людей, і серед них незвичайно трудно знайти бодай **два** обличчя, що були б подібні одне на друге.

Це — що до рівності **форм**.

А що до рівності **сил**, то тут природа не тільки не знає рівності, але й виявляє якнайбільшу жорстокість: вона не знає компромісів, і, при зустрічі між собою двох сил, вимагає, щоб сильніша знищила слабшу.

Візьмім огонь і воду.

Яке може бути співжиття між ними? — Ніякого!

Або вогонь випарить воду, або вода залле вогонь.

Людськість, в початках свого життя, належала цілковито природі і поведилася, як ті природні сили: при зустрічі

одного людського племені з другим, сильніше плем'я винищувало слабше — головно, мужчин, хлопців і старших жінок, а дівчат і молодих жінок сильніше плем'я забирало собі, щоб збільшити ними свою розплідну, демографічну силу.

Приблизно такі самі відносини панували і в середині кожного племені: тут теж панувало право сильного, якому корилися слабші, і тому не могло бути ніякої рівності.

Тому ще Аристотель, найбільший вчений давніх часів, що вмів спостерігати факти і робити висновки, навчав, що серед людей одні народжуються, щоб панувати, інші — щоб коритися. На його думку, нерівність серед людей — річ натуральна, що походить з природи речей: як в природі нема рівності, так нема рівності й серед людей.

А все ж людство відрізняється від сліпих сил природи.

Люди посідають власний розум, власну волю, власні **духові** сили, які не хочуть коритися природі, а навпаки наказують ту природу поборювати і її перемогати. Наказують підкоряти тіло, матерію, духові. Наказують вдосконалюватися на шляху розвитку, — вдосконалюватися саме перетворенням та перетворюванням природних інстинктів в форми вищої культури.

І тому, вже в давні часи, коли ще майже цілковито панувало право сильного, і переможені народи винищувалися до пня, чи перетворювалися в отари безсловесних і безправних рабів, а в середині кожного окремого народу так само процвітало гноблення слабших і бідніших від багатших і сильніших, що навіть і своїх співгромадян перетворювали на безправних рабів, — почали підноситися голоси, які про-

голошували такий стан речей несправедливим та суперечним гідності людської істоти.

Вже Платон, грецький філософ, попередник Аристотеля, висловив в своєму творі “Республіка” думку, що в початках людського роду, всі люди були рівні, а що тільки пізніше, внаслідок зловжитку сили, запанувала між людьми нерівність.

Таким чином, з часів Платона треба виводити теорію первісної рівності людей, яка відіграла велику роль далеко пізніше, аж десь в XVII ст., коли її кинули в народні маси французькі енциклопедисти, які підготували велику французьку революцію.

Справжньою першою великою світовою революцією, яка висунула гасло рівності, було християнство, що втілюючи в собі протести всіх пригноблених і пригноблених, проголосило, заперечуючи расову та соціальну нерівність людей, **рівність всіх перед Богом:**

“Нема ні грека, ні жида, ні пана, ні раба, ні мужчини, ані жінки, але всі рівні в Христі”, — як висловився апостол Павло.

Отже, перше гасло рівності — було гасло рівності перед Богом.

Воно ґрунтувалося на віруванні в спільне походження всіх людей від праатьків Адама і Еви; на спільній й однаковій для всіх людей фізичній структурі людського тіла, що має однакові для всіх рас потреби і функції, на спільній духовній природі всіх людей, що своїм розумом та душею відрізняються від тварин, які ані душі, ані розуму не мають; на спільному призначенні жити, терпіти й вмирати на цій землі, відданій від Бога в посідання всьому людському ро-

дові; на спільному для всіх призначенні стати, по смерті, перед Суд Божий, і відповісти перед ним за своє поведіння на землі.

Ця доктрина християнської рівності відбилася дуже яскраво в одного з наших найкращих церковних православних письменників XVI ст. в Івана Вишенського, який, в відповідь на нарікання тодішніх єпископів на царгородського патріярха Єрем'ю, що він наробив великої шкоди й заколоту, піддавши духовництво й церковні порядки під владу світських людей, себто братств, які склалися з "хлопів", простих шевців, сідельників і кожем'як, виклав, мабуть, першу, на нашій території, полум'яну оборону доктрини рівності:

"Як же ся ви духовними, а не тільки духовними, ай вірними звати можете, коли брата свого, в єдиній купелі хрищення вірою і от єдиної матери благодати рівно з собою народившагося, підлішим від себе чините, уничтожаєте і за ніщо бути вмінєте, хлопаєте, кожем'якаєте, сідельникаєте, шевцями на поругання прозиваєте? Добре, нехай буде й хлоп, кожем'яка, сідельник і швець, але вспом'яните, як брат ваш — рівний в усім єсть. Для чого? Для того, що в єдино трипостасное божество і одним способом з вами христився, а подвигом і вірою дільною, если ж і одного отця і матери — віри і хрищення єсть, може бути кожем'яка от вас ліпший і цнотливший. Чим ти ліпший от хлопа? чи ти не хлоп такий же, скажи мені? чи ти не та ж матерья, глина і порох, ознайми мені? ... "

Та, як бачимо, коли навіть єпископи не дуже то прикладали до життя те гасло рівності християнської, то серед світських людей, що в величезній більшості, неважаю-

чи на поверхове визнання християнської релігії, по суті залишалися поганями, цей ідеал християнської рівності перед Богом знаходив ще менше застосування: був він занадто абстрактний, і порушення його було вільне від всякої кари . . . на цьому світі. Що ж до другого світу, то він залишав дуже велику кількість людей цілком байдужою.

Тому і в християнських державах, що ніби то мали були прийняти ідеал християнської рівності за свій, панувала далі сваволя сильних та багатих, які пишалися своєю силою й багатством і різними зловживаннями на кожному кроці свою вищість підкреслювали.

Такий стан речей викликав зрештою славнозвісну французьку революцію кінця XVIII ст., яка в своїй ненависті до вищих клас та в цілком зрозумілій тузі за справедливістю, що її порушувала на кожному кроці сваволя сильних, висунула гасло **рівності всіх перед законом**.

Всі, хто б він не був, з якого славного роду не походив, які б великі багатства не посідав, перед законом мусів так само відповідати, як і найбільшій та найнезначнішій з громадян.

Це гасло французької революції — рівності всіх перед законом — лягло в основу всіх т. зв. демократичних конституцій світу.

Але в ньому треба відрізнити — рівність громадянську і рівність політичну.

Щодо рівності громадянської — то всі громадяни рівно вільні в улаштуванні свого особистого, маєткового й родинного життя. Їх добробут витворюється не поліційними заходами державної влади, що може одному сприяти, а

Другому не сприяти, як то бачимо в Світській Державі, а особистими зусиллями кожного.

Найяскравіший вияв цієї громадянської рівності маємо ми в Півн. Америці, де кожний вважається рівним другому в його **праві** на здобуття все більшого добробуту й багатства.

Та треба визнати, що з цим “правом” не все можна щось доброго зробити, бо ті, що вже вибилися нагору, не дають **фактичної** можливості з того “права” скористати.

Ліберально ж демократична держава звичайно умиває руки, ні в що не втручається і тим дає нерідко **фактично** більше прав багатому, аніж бідному, **порушуючи тим оту рівність перед законом.**

Бо, як знаємо, ведення справ по судах коштує багато грошей, і тимчасом, як багатий може з тих судів дуже легко користати, бідній людині не все випадає до суду звертатися, і тим своє “право” використати.

Отже, “право” залишається голим правом без відповідного застосування.

Це “голе право” без використання нагадує мені совітський анекдот про совітську рівність:

— У нас, говорив один совітський громадянин чужинцеві, — у нас **по закону** всі рівні. Всі — від звичайного селянина аж до Сталіна. От бачите, оту лавку в парку. На ній всі мають рівне право переночувати, від бездомного волююги аж до Сталіна. Але що Сталін із цього свого права не користує, то — це вже його діло. . .

Так, і в капіталістичних країнах всі мають рівне право послуговуватися судом проти насильства, чи якого там

зловживання, але не всі це "право" з різних причин можуть чи хочуть використати ...

Тому, гасло громадянської рівності почало доповнюватися — з часів революції 1830 р. — ще іншим гаслом — гаслом **рівності політичної**.

Всі громадяни, без різниці освіти й маєткового стану, повинні вважатися однаково рівними в своїх політичних правах, що полягають у свободі впливати на зміст і діяльність державної влади через загальне виборче право.

Політично рівноправні громадяни об'єднуються між собою в політичні партії, що й ведуть між собою боротьбу за опанування політичної влади, — себто влади, що переводить в державі свою політику.

Партії ці формуються не тільки з огляду на відмінне розуміння політичної суті й завдань держави, але й з огляду на релігійні, національні й — особливо — господарські інтереси різних груп населення.

Ці різні групи населення, відповідно до своїх групових інтересів, формують суспільні верстви чи соціальні класи, які — кожна супроти інших — боронить своїх інтересів.

Таким чином, як бачимо, політична рівність не усуває соціальної нерівності, і в кожній країні існують великі нерівності в житті багатшої й найнижчої класи населення.

Тому, з 1848 р., висувається вже й гасло **соціальної рівності**. яке домагається зрівняння людей не тільки в якості співучасників політичної влади, але й в якості співпрацьовників в господарському житті нації.

З висуненням цього нового гасла соціальної рівності

вибухає по всіх усядах напружена соціально - політична боротьба.

Прірва між клясами більша, ніж межі партіями. Тому й боротьба між ними має більш гострий характер.

Господарські клясові інтереси далеко більш наявно су-перечні, ніж партійні інтереси, що змінюються з кожним новим партійним провідником і з кожною новою політичною ситуацією, і тому цю розбіжність класових і господарських інтересів далеко легше використовують всякі безвідповідальні демагоги для того, щоб нацьковувати одну клясу на другу.

До того ж, професійний егоїзм і загальний закон диференціяції, що ми його спостерігаємо в усій природі, при-водять до все більшого дроблення одної й тої самої кляси на численні категорії, які все більше поглиблюють по-чуття нерівності і дають все більше приводів до соціальної чи клясової боротьби.

Із цього становища можливі тільки два виходи, або:

1. цілковите здійснення гасла соціальної рівності, або:
2. визнання його нездійсненності й відповідне згармонізування суспільного життя в такий спосіб, щоб в ньому соціально нерівність найменше відчувалась і служила не приводом до боротьби, а засобом до загального поступу й добробуту.

Першим шляхом загального зрівняння пішов т. зв. інтернаціональний комунізм. А що не можливо досягнути зрівняння по найвишому, то почав рівняти він все по найнижчому. Перший вияв такого рівняння по найнижчому дала Французька Комуна 1870 р., яка виникла внаслідок вели-

кої поразки Франції від Німеччини і відповідного занепаду національного духу.

Тоді Паризька Комуна винесла була постанову про **зруйнування всіх дзвіниць**, бо вони, мовляв, — “пануючи над іншими будинками, суперечать принципам рівності!”

Пішла була цим шляхом і большевицька революція в Росії, що привела колись найбагатшу імперію світу в стан цілковитої мізерії, культурного занепаду, і навіть голоду!

Бо не може бути культурного життя й навіть матеріального розвитку там, де панує жадання все зрівняти, бо все життя, а культурне життя тим більше, стремить до диференціації, до розрізнення, до витворення чогось відмінного, своєрідного,

Культурне життя тим і відрізняється від примітивного, від дикого життя, що воно не зрівнює, а надбудовує. Тимчасом уже російський філософ Лев Толстой, якого не дарма вважають за ідейного передвісника большевизму, писав, проповідуючи рівність:

“Ось камінь на камені лежить первозданно, дико, це — добре; але ось камінь положено на камінь — це вже не так добре; а ось камінь із каменем зліплено залізом або цементом, — це зовсім погано: тут щось будується: все одно що — палац, касарня, в'язниця, митниця, лікарня, церква, дім розпусти, академія: все, що будується — зло, або дуже сумнівне добро . . .”

Отже, тут ясна думка: все, що будується, що підноситься над загальним рівнем, треба, як писав іронічно Мережковський, славнозвісний російський письменник, “упросити, знизити, вигладити, зломати, зруйнувати так, щоб не лишилося каменя на камені, і щоб знов усе було — дико,

просто, рівно, пласко, чисто ...” (“Царство Антихриста, 1922).

Цей ідеал загального зрівняння почали були з варварським завзяттям переводити в Росії московські більшовики.

“Ми думали, — писав з цього приводу вже згаданий вище Мережковський, — що Росія — дім, ні — шатро! Шатро поставив номад і знов зложив, і пішов собі в степ. Голий, рівний степ — батьківщина скитів - номадів. Що не зачорніє, не замаєчить у степу, не піднесеться хоч маленькою цяткою, — все буде зрівняне, знижене, випалене, розтопане скитською ордою. Воля до широти, рівного, голого, до фізичної рівнинности, до метафізичної рівности — ця стара скитська воля — одна вона в Аракчєєва, Бакуніна, Пугачова, Разіна, Леніна, Толстого. Зрівняли, випрасували Росію, випрасують Європу, випрасують весь світ ...”

З цього приводу Д. Донцов теж зауважував, що Ленін, творець московського більшевизму, був своєрідним дарвіністом, — але “на казансько - російський спосіб”, бо тим часом, як для західника дарвініста життя — це жорстока боротьба за існування, в якій виживають сильніші, здібніші, в московському більшевизмі це боротьба — **за винищення здібніших ...**”

Але Мережковський і Донцов писали це в 1922 і 1924 рр.

А з того часу багато чого змінилося. Змінилися і ідеали рівности в більшевицьких провідників. Вони зрозуміли, що йти далі цим шляхом — значить дійти до абсурду, до повного самовинищення. Тому, на зміну цілковитого зрівняння, що виявлялося, наприклад, в зрівнянні оплат для всіх урядовців і робітників, прийшов дуже детальічний поділ на різні категорії, кожна з яких оплачувалася цілком

відмінно від інших. Прийшло стаханівство, що цілком заперече всякий ідеал рівності.

Сам Сталін так говорив в 1932 р. німецькому письменникові Людвигові:

“Цілком соціалістичне суспільство, що в ньому всі отримували б однакову кількість хліба й м'яса, однакову одягу, однакові продукти — цілком невідоме марксизмові. Маркс каже тільки: “Поскільки кляси не будуть остаточно знесені і поскільки праця не зробиться потребою, — бо багато людей дивиться тепер на працю, як на тягар і багато людей хотіло б, щоб інші працювали більше за них, — постільки усі мають отримувати за плату за свою роботу, відповідно до її наслідків. Кожному — згідно з його здібностями і з виробами його праці — ось формула марксизму, що до першої стадії (комуністичної революції)”.

І потім Сталін продовжував:

“Соціалізм ніколи не заперечував різниць у смаку, ані в потребах, ані не заперечував їх наслідків. Можна сказати навіть більше: Маркс був проти абсолютного зрівняння, що належить до психології селянства . . . ”

Так говорив Сталін після того, як на наших очах большевицька революція — йдучи за гаслами загальної рівності — винищила в Росії давні кляси населення, винищила свободолюбне й незалежне селянство, почавши від багатших “куркулів”, перейшовши потім до середняків, чи “підкуркулів”, і закінчивши на звичайних собі бідняках, які мали власну хату й хотіли жити власним господарством, а не в колгоспах, де селяни ставали кріпаками держави - капіталіста.

Так говорив Сталін після того, як на очах у всіх роз-

почався поділ населення на нові соціальні — ріжноправні — класи, які відрізняються одна від одної першза все своїми картками на поживні продукти, а потім і ріжними правами щодо участі в державному та громадському житті.

Безодня, яка існує тепер в ССРСР між яким небудь енкаведистом і звичайним собі громадянином, не кажучи вже про тих 15 мільйонів (населення, що вдвічі перевищує населення Швейцарії!), які знаходяться по концентраках, чі таборах праці, тепер більша, як була колись між фєвдальним аристократом і його васалом . . .

Отже, досвід виказав, що шлях, яким пішла була большевицька революція, — **шлях цілковитого зрівняння, був шлях погубний навіть для такої багатой країни, якою була колись Російська Імперія**, що безжально використовувала хліб, вугіль, залізо та каторжну працю українського народу. Щоб врятуватися від остаточной заглади, московські провідники навіть проголосили гасло цілковитого зрівняння — ерессю і обвинуватили за неї — ненависне Сталінові сєдьянство! . . .

Другим шляхом — шляхом визнання поділу суспільства, відповідно до ріжних функцій його окремих клас чи професійних верств, та намагання той поділ згармонізувати в інтересах всього суспільства, при найменшому порушуванню прав окремих категорій, — пішов був корпоративний режим Італії, і йде ним, як здається, аргентінський режим ген. Перона.

Цей шлях веде до визнання необхідности існування ріжних частин суспільства, побудованих гієрархічно, відповідно до релі, яку ті частини відіграють в національному, чи державному організмі, — відповідно до того, як і в людсь-

кому організмі кожний окремий орган відіграє свою окрему роль.

Серце й печінка, нирки й легені — однаково потрібні й необхідні для існування людського організму. Ані без серця, ані без печінки, ані без легенів, ані без нирок, людина не може існувати.

І в цьому і серце, і печінка, і легені, і нирки — рівні в своїй праці і в своїй необхідності для організму, тому організм мусить дбати, щоб кожний з цих органів відповідно функціонував.

Тут маємо нове гасло рівності — **рівність в праці на користь спільного організму.**

Але ця рівність не тільки не виключає нерівності, але й її необхідно за собою потягає: потягає за собою **нерівність функціональну: інакше** функціонує серце, **інакше** легені, **інакше** печінка і т. д. І відповідно до того потребують вони для себе інакше відживлення.

Те саме і в державному чи національному організмі.

Всі громадяни рівні в своїй праці для Держави, чи Нації, і тому Держава, чи Нація кожного свого громадянина, коли він виконує свої громадянські обов'язки, **мусить рівно шанувати.**

Але кожний з цих рівних між собою громадян виконує ріжну, відмінну працю. **Кожний громадянин має відмінну функцію.** Таким чином кожний громадянин одночасно почуває себе рівним кожному іншому громадянинуві, бо повинить рівно потрібну працю, але й не-рівним, бо повинить не однаковою функцію.

Кожне суспільство, як ми вже нераз зазначали, вимагає диференціяції (розріжнення) функцій, розподілу пра-

ні, що вимагає з свого боку створення певної ієрархії більшої чи меншої влади, командування та виконання наказів.

Але та диференціація, що ми її спостерігаємо в кожному суспільстві, зовсім не виключає рівності.

Бо рівність не означає тотожності. І тому, як всі люди різняться між собою фізично — своїм зовнішнім виглядом, а також і психічно — своїми різними здатностями, — і все ж залишаються однаково людьми, так і різниця в соціальному стані окремих людей не виключають їхньої суспільної рівності.

Бо суспільна рівність не означає тотожності суспільного стану, але означає **рівновартність**.

Всі суспільні функції, які б вони не були між собою відмінні, доповнюють одна одну, бо служать для добробуту суспільства, і тому рівновартні.

Суспільне життя — це своєрідна гармонія, в якій кожний громадянин дає свою, властиву лише йому ноту. Кожна нота відмінна від іншої, кожна нота займає своє власне місце в гієрархії музичних нот, і, коли б не було цієї відмінності, не було б гармонії, не було б ніякої мелодії.

Кожна людина в суспільстві — це ніби така нота, що має свій окремий звук, але той звук не менш потрібний, як всі інші звуки.

І з того походить почуття гідності людини, що мусить її супроводити, незалежно від того, яку роботу та людина виконує. Кожна праця в суспільстві це — будова спільної гармонії суспільства, і в цій гармонії кожна праця однаково потрібна. Гідність людини в суспільстві залежить не від того, яку працю вона виконує, але **як** вона її виконує . . .

Відповідно до цього, **та** рівність, що повинна існувати

в суспільстві, має бути не абсолютна рівність, яку раніше переводили в життя московські більшовики, аж поки з нею не скрахували, а **рівність пропорційна**.

Що ж таке пропорційна рівність?

Пригадаймо собі притчу Христову, в якій слуга, що отримав від господаря два таланти, а віддав йому чотири, називається так само "добрим і вірним слугою", як і той, що, отримавши п'ять талантів, віддав десять.

Кількість, як бачимо, різна, але пропорція та сама: віддають обидві слуги **вдвоє** більше.

Це типовий приклад рівності на базі нерівності умовин.

Суспільна пропорційна рівність вимагає, щоб той, хто має відмінні здібності, мав відмінні функції, а той, що має відмінні заслуги, мав відмінну нагороду. Хто дає більше, більше пропорційно отримує. Тут нерівність властиво й є ота пропорційна рівність, бо було б несправедливо і "не-рівно", коли б ми тому, хто заслужив більше, дали б таку саму нагороду, як тому, хто заслужив менше.

Коли б, наприклад, Держава, виходячи з принципу рівності не пропорційної, а рівності абсолютної, абстрактної, почала роздавати всім громадянам на-рівно однакові одяги, — громадяни фактично були б потрактовані зовсім не-рівно, бо одному той одяг прийшовся б зовсім добре, а другий не міг би його навіть одягнути, бо був би він для нього або зavelикий, або замалий, або заширокий, або завузкий.

Саме тому гасло пропорційної рівності вимагає, щоб керівник якогось підприємства отримував більше від звичайного робітника, інженер більше від техника, і т. д.

Але ця ж пропорційна рівність вимагає також, що, на-

Коли б той робітник чи техник мали б відповідні здатності, вони, рівні в своїй людській і громадській гідності, могли б піднятися з свого стану робітника чи техника до стану керівника чи інженера. Гасло пропорційної рівності вимагає, щоб на заводі тому технікові чи робітникові нічого іншого не стояло, як його власні здібності та його воля, щоб чого людина варта, на те вона й заслуговувала б.

Інакше кажучи, гасло пропорційної рівності вимагає, щоб рівність громадян перед законом не обмежувалася на саму холодну об'єктивність закону, але означала б рівність в можливості досягти кращих суспільних умов життя, щоб приналежні до нижчих клас суспільства не були прип'яті до тих своїх клас, але могли піднятися до найвищих, — так само, як і приналежні до вищих клас не все користувалися б привілеєм належати до вищої класи, але, виявивши нездатність триматися на висоті, повинні б були зійти на нижчі шаблі життя.

Гасло пропорційної рівності вимагає, щоб кожній людині було дано можливість досягнути найвищого розвитку, відповідно до власного голосу покликання, бо нема більшого й кращого поступу, як коли кожний працює й діє, відповідно до свого внутрішнього покликання. Але для цього треба створити в суспільстві відповідні умовини.

Візьмім яку-будь рослину.

Хоча кожна рослина має свій відмінний характер і свої відмінні потреби, всі рослини мають рівну потребу в ґрунті, в воді і в повітрі; кожна рослина розвинеється, відповідно до властивостей, закладених в її дзернятку, і тому кожна рослина буде відмінна від другої, але всі вони мають по-

требу в сприятливих умовах для того, щоб розвиватися згідно з своїми характеристиками.

Так і для кожної людини, що має відмінні здатності, однаково потрібні певні сприятливі умовини середовища, щоб вона могла відповідно розвинути.

Так, як рослині потрібні для її відповідного розвитку відповідний ґрунт, вода і сонце, так для людини потрібно для її розвитку, згідно з гаслом пропорційної рівності, атмосфера свободи.

Без свободи не може бути пропорційної рівності.

Бо люди можуть почувати себе рівними тільки тоді, якщо вони мають можливість помірятися, мають можливість брати участь в життєвому змагу в рівних суспільних умовах.

Ті, що змагаються в перегонах, починають бігти від простої лінії, для всіх однакової; простір, який вони мають перебігти, залишається для всіх однаковий; перешкоди, які вони мають перебороти, теж для всіх однакові, — і все ж знаходиться завжди такий, що прибігає перший, і такий, що прибігає останній.

Тут успіх, чи не-успіх, залежить не від зовнішніх умовин, а від внутрішньої здібності людини, від її специфічної вартости.

Так само повинно бути і в суспільстві. Гасло пропорційної рівності вимагає, щоб в життєвому змагу доходив до мети першим найздібніший, — але цього можна досягнути тільки при умові, щоб вихідний пункт був для всіх однаковий, щоб однакові були перешкоди і однаковий простір, який треба пробігти. Себто гасло пропорційної рівності вимагає, щоб держава знесла всі привілегії народження, що

відразу ставлять деяких осібняків в далеко крапці умовини для перемоги, ніж інших.

Але для цього потрібний клімат свободи.

Поки нема свободи, доти не може бути пропорційної рівности.

Всяка тиранія, всякий тоталітаризм являються заперечуванням свободи і тим самим запереченням пропорційної рівности.

Тиранія творить закриті касты, які обмежують можливість людям із нижчих кляс піднятися до вищих, і творять привілегії, що відразу ставлять деякі групи людей в крапці умовини життєвого змагу.

Бути рівними в свободі значить власне бути рівними в зовнішніх умовинах змагу для розвитку й вдосконалення своєї особистости.

Натомість бути рівними в деспотії — значить взагалі не мати можливостей розвитку особистости.

З цього випливає, що найбільший і найсправедливіший ідеал рівности — рівности пропорційної — тісно в'яжеться з ідеалом політичної й національної свободи, яку так ґрунтовно знищили московські комуністи.

Прийшовши до влади з гаслами найбільш абсолютної рівности, в практиці своєї тридцятилітньої влади, утворили привілегійовану клясу — членів партії та бюрократів, — і привілегійовану націю — московську, якій мусять коритися всі інші нації.

ЗАЗДРІСТЬ

Заздрісну людину ніхто й ніщо не задовольняє, і їй треба звичайно робити просто героїчні зусилля, щоб вичавити з себе, в випадку крайньої необхідності, похвалу на чинись адресу.

І що більше яка людина на хвалу, за загальним визнанням, заслуговує, тим більші зусилля треба заздрисникові над собою робити, щоб із таким загальним визнанням погодитися.

Про таких заздрисників наш нарід давно вже склав свою думку:

“Ворона ніколи не скаже “куку!”, а все тільки “кра-”

Себто, як пояснював в своїх “Приповідках” Ів. Франко: — “Завидливий чоловік ніколи не похвалить іншого, не заохотить, а все згудить та знеохотить (I, с. 243).

Або:

“Не сміється вода з болота, лише -- болото з води” (ів. с. 248).

Ще до війни читав я в одному українському часописі допис з села:

“Ще й сьогодні можемо стрінути стовідсоткову засліплену заздрість ... Як уже котра дитина нашого села перейде пороги школи, в селі — заздрість; вивчився — ненависть; дістав становище — жадоба пімсти ... Завжди так, щоб тільки не бачити сусіда в добрі; щоб не чути, як

про нього добре говорять; щоб не бачити на ньому доброї одежі, грошей і т. п. Коли це заходить у селі між рівними, то це ще пів біли; коли ж справа заходить за такого, що вже “подався на пана” (Ого! він уже на пана подався, до міста жити пішов! Хоче мною командувати . . .) — то гірше. Хоч говорить із вами широко, частує, бажає торбу добра, — та в серці чує біль, ненависть: чому він, а не я? Отак, втопив би в ложці води. . .” (М. Божко).

“Чому він, а не я?”

Гірке й болісне питання, що не тільки в тому далекому й незнаному українському селі, але й в усіх більших і менших містах і містечках безжалісно гризе мільйони людських сердець:

“Чому він, а не я?”

Скільки в цьому запиті жалю до власної долі! Скільки в ньому нарікання на божеську й людську несправедливість! Скільки в ньому ледве вгамованої злоти й люті, що тільки чекають відповідної хвилини, щоб виявитися з нестримною силою, хоч би й цілий світ затопити у ріках крові . . .

Великі соціальні революції постають на ґрунті заздрости, але й дрібна судова та поліційна хроніка знає чимало кривавих злочинів, що зародилися на тлі непогамованої заздрости.

В звичайному щоденному житті заздрість виявляється не так в ударах ножем чи в пострілах із револьверів, як в удаваній іронії, саркастичних заввагах, у вигадуванні різних наклепів, — а іноді й в упертій мовчанні, що нею різні невдатні амбітники намагаються спинити тріумфальний похід молодої слави:

“Заздрість, яка виявляється назовні в розмові, — зауважив французький журналіст Рівароль, — сама себе зраджує й тому не так небезпечна, як та заздрість, що мовчить . . .”

Згаданий вже нами вище спостерігач українського села, теж зауважує:

“Один працює, складає, плянує й розганяється, щоб вивести діти в культурний світ, дати їм можливість пізнати вартість життя для життя взагалі і для нації зокрема, скупчує все своє моральне життя довкола своєї дитини й школи (де вона вчиться). Зате другий, якщо він заздрісний та ще сусід, весь час мовчить, снує, підглядає, перевірує, плянує, щоб одного дня підложити йому ногу й знівечити всі великі зусилля”.

Мимоволі пригадуються й слова Ніцше в “Так говорить Заратустра”:

“Так, мій друже, для твоїх сусідів ти — ніби хворе сумління, бо вони почувають себе негідними тебе і тому ненавидять тебе й охоче випили б твою кров. Твої сусіди — ніби отруйні мухи. І все, що в тобі є великого, робитиме їх ще більш отруйними й усе більш подібними до мух . . .”

Ми навели цитату з Ніцше навмисне, щоб підкреслити, що ту огідну заздрість, що її спостерігав дописувач із українського села, не треба приписувати, як спеціальну від’ємну рису, українському народові, — ні, ця заздрість — характерна риса задушливого оточення всіх тих дрібноміщанських осередків у всіх народів, де панує не дух жертвенности для ширшого загалу, але дух себелюбної, егоцентричної амбітності, що не зносить чужої вищости, чужих успіхів, бо вбачає в них першзавсе власне пониження.

Така заздрість, природно, пауе особливо в тих наро- дів, що, як український, поставлені в особливо трудні умо- вини життєвої боротьби з пануванням чужинців, що з од- ного боку обмежують особливі можливості кожного (у ви- сліді чого, він вбачає в кожному землякові небезпечного "конкурента"), а з другого боку відомою політикою "діві- ле ет імпера" ("діли і пануй") розбивають почуття націо- нальної солідарности, що для неї кожний успіх окремого члена нації — це успіх всієї нації.

Треба додати ще й ту обставину, що в умовах існу- вання поневоленої чужинцями нації, всякий, що "подаєть- ся на пана", збуджує підозрення в психічній готовості по- повнити зраду й відірватися від рідного народу, — підоз- рення, що, на жаль, зачасто виправдувалося гіркими фак- тами.

Почуття заздрости — це свідомість пережитої невдачі; це **відворотний бік** тої амбітности, що виявляється в жала- нні піднятися над собі подібними, — і що одночасно усві- домлює собі всю безнадійність цього пристрасного жада- ння ...

Почуття заздрости — це більш-менш яскраве усвідом- лення власної нижчости, відчущання, що гнітить і труїть ду- шу.

Але тут виникає питання: як може здорова людина, що в ній звичайно сильно розвинений інстинкт самозбереже- ння й самоохорони, який вимагає розвинення таких психіч- них прикмет, які підносять загальний тон душі й в той спосіб допомагають витримувати життєву боротьбу, — як **може** така здорова нормальна людина допустити в свою душу таку психічну отрую, як заздрість?

На це питання дає добру відповідь Ломброзо в своїй книжці “Проблеми щастя”:

“Як алкоголь, що, хоч істотно й обезсилює організм, все ж надає йому тимчасово фіктивної сили, так і заздрість пригнічує й руйнує особистість людини, але набирає облудного вигляду фіктивного самозахоплення. В заздрості людина бодай ідеально посідає ту річ, якої жадає, але яку матеріально не може посідати. Порівнюючи себе з особою, якій вона заздрить, людина дуже легко переконується, що вона впала жертвою несправедливості, і що вона далеко більше гідна посідати жадану річ, ніж її дійсний власник”.

Таким чином, поволі від формули: “Чому він, а не я?” приходимо до другої формули: “Мене зневажено. Мене обікрадено!” А звідти вже близько й до третьої формули, що логічно з двох перших випливає: “Направляй несправедливість, тобі зроблену, грабуючи пограбоване . . .”

Як відомо, заздрість була одною з головних причин большевицької революції, але, як пише французький соціолог Густав Ле Бон,, вона “відограє велику роль в усіх революціях. В нашій (себто французькій) вона відограла особливо значну роль. Заздрість до аристократії стала її найвищим чинником. Здібності й багатства буржуазії зросли настільки, що вона зрівнялась була з аристократією . . . але всетаки почувала себе невизнаною й тому таїла до аристократії страшенну злобу. Цей настрій мимоволі робив буржуазію прихильницею філософічних доктрин, які проповідували рівність. Вражене самолюбство й заздрість стали причиною тої ненависти, яку нам годі тепер зрозуміти, коли соціальний вплив аристократії вже зовсім непомітний . . .” (“Хліб. Україна”. 1920 — 22. IV, с. 149).

Дуже часто прегарні слова й фрази про “потоптану справедливість” — це тільки привід та вимівка для зведення особистих поррахунків невдачника й заздрісника з усім тим світом вищих вартостей, що до нього “поборник справедливости” знаходить двері вічно замкнені.

Як часто ми бачимо людей, що деклямують про свою любов до людськості, але в щоденному житті виявляють відсутність всякої людяности!

Як часто ми бачимо людей, що деклямують по всіх усядах, а то й пишуть по часописах, — про свою любов до України, але ... не люблять українців!

Бо взагалі не здатні нікого любити, крім самих себе. Деклямацією про абстрактну любов до людства або до далекої України, ці люди намагаються прикрити конкретну порожнечу власного серця і, ще найчастіше, не менш конкретну ненависть до всіх тих, хто може знайтися на їхній дорозі, може заволодіти бодай часткою того, що — в цілому! — повинне належати заздрісному й амбітному егоцентрикові. Звідти крайня партійна боротьба, що часто доходить і до братовбивчого терору

Заздрісники — завжди егоцентрики, завжди — тоталітаристи, монополісти.

Вони воліють навіть чогось зовсім не мати, аніж мати його спільно з кимсь небудь, бо спільне володіння заперечує їх божевільну претенсію бути єдиним осередком, що навколо нього повинні ходити сонце, і місяць, і всі дрібні зірки ... А крім того це спільне володіння чи єдиний національний фронт позбавляє їх дорогоцінної можливости відкликатися до “потоптаной справедливости ...”

Заздрісник — найневблаганіший і найжорстокіший по-

сідач. Дуже влучно схарактеризував його Дюгамель в своїй цікавій праці "ЛЯ ПОСЕСІОН ДЮ МОНД" (с. 109):

"Людина, що посідає якусь річ, здатну народжувати радість, наївно думає, що вона буде щасливішою, якщо вона сама самісінька сидітиме при цім невичерпнім джерелі. І чого тільки вона не робитиме, щоб замкнути від інших це своє добро! Вона ставитиме високі мури й набиватиме на них гострого шкла, щоб мури показували зуби, щоб мури не тільки боронили, але й до певної міри, й нападали ... Замикати на свою виключну користь якусь картину, гарне дерево, пишну тканину — це ще тільки маленьке божевілля, але існують і великі божевілля, які хотіли б замкнути не тільки боронили, але й до певної міри, і нападали ... Замикання не дає багатства, але кожне багатство перетворює в мертво, непотрібне. Справжнє багатство має не той, хто його замикає від інших, а той, хто його іншим відкриває ..."

І хто, відкриваючи, додамо, збагачує свою душу спільними емоціями захоплення й радості.

Цікаво відзначити, що в Галичині й ревниву людину звуть заздрісною. І в цьому є глибока правда.

Бо ревності — це тільки одна з відмін заздрости. Тимчасом, як справжня заздрість — це тільки вияв і доказ **пержитої** невдачі, нездійсненого жадання, ревності — це вияв боязні **майбутньої** невдачі. Тимчасом, як заздрість — це уявне посідання жаданої речі, ревності — уявна втрата, або, краще кажучи, боязнь втрати речі, над якою хочеться мати абсолютне, виключне посідання.

З цього випливає, що заздрість дуже тісно в'яжеться з почуттям і розумінням власности, і, в зв'язку з еволю-

розвиватися чи підупадати й почуття заздрости, що вияв-
щею — розвитком чи занепадом — цього почуття, може
лягатиметься в більш чи менш безневинному бажанні посіда-
ти те, що посідає хто інший.

Нема сумніву, що нема людської душі, що була б ціл-
ком вільна від почуття заздрости, але нема також сумніву,
що в різні історичні періоди життя людськості заздрість
мала відмінну роль і відмінні впливи на розвиток суспіль-
ного життя.

Відомий дослідник людських суспільств, німецький фі-
лософ Шпенглер думав, напр., що почуття заздрости роз-
винулося особливо після французької великої революції,
яка кинула гасло загальної рівности, що знайшло було ма-
ксимальне застосування в гаслах большевицької революції
першого воєнного періоду.

Людина зрівняльного демократизму мусіла бути за-
здрісною, бо вона знала, що вона, за гаслами большевизму,
мала такі самі права на якусь річ, як і її справжній посі-
дач. Серед народів, що в них запанували демагогічні док-
трини рівности, що потім в практиці тими самими демаго-
гами, як то ми бачили в большевицькій Росії, заперечують-
ся, гірке питання: "Чому він, а не я?" мусить щодня по-
ставати перед мільйонами людей, і щодня буквально отру-
ювати їх існування.

Щоб почуватися нещасним, казав Шпенглер, досить
тільки, щоб наше скромне життя видалося нам — через по-
рівняння — зовсім незносним, — і власне таке завдання
перебирають на себе всякі демагоги, кидаючи гасла не на-
ціональної солідарности, а класової боротьби: "Чому він,
а не ти? ..."

В країнах, де гасло загальної рівності не прищепилося, таке питання знаходить досить швидко відповідь: “Бо він гідніший від мене . . .”, “Бо він розумніший від мене ..”, “Бо він працьовитіший від мене . . .” Або й просто: “Бо так йому Бог дав . . .”

І заздрісникові не лишається нічого іншого, як тільки перемогти свою заздрість та скерувати її від’ємну силу на позитивну працю над самим собою, над **власним** удосконаленням, над розвитком тих своїх сил і здатностей, що потім допоможуть йому здобути колись позаздрене місце . . . Людина може перемогти в собі заздрість **здоровою** амбітністю. Але що таке здорова амбітність?

АМБІТНІСТЬ, КАР'ЄРИЗМ, МАРНОСЛАВНІСТЬ.

Амбітність — слово чуже. Воно походить від латинського “амбіре”, що значить — ходити навколо.

Давні римські кандидати на різні посади, які заповнювалися шляхом виборів, своїм настирливим і впертим “ходінням навколо” своїх виборців надали цьому слову той новий зміст, що ми його знаходимо в усіх сучасних європейських мовах.

Амбітністю ми називаємо тепер пристрасне бажання виробити собі ім'я й становище в світі, підвестися в який будь спосіб над сірою анонімною масою, примусити про себе говорити, довести свою особову вищість, досягнути шану й почесі.

Але з цього окреслення амбітності випливає, що вона охоплює цілу низку, — або краще сказати: ціле ступенювання, — споріднених між собою рис людської влачі.

З одного боку, амбітність може підвестися до жадання справжньої слави, що означає бажання нескертьности, а з другого боку, через незмірний простір звичайного честолюбства, зійти до рівня порожньої чванькуватости та марнославности.

З огляду на те, що амбітність охоплює таку широку гаму людських почувань, її не можна категорично віднести ані до додатних ані до від'ємних рис людської влачі. Все залежить від того, на що саме, на яке поле людської діяль-

ності, скермовується ця амбітність честолюбника, а крім того також і від того, в якій мірі цей амбітник рахується з інтересами й потребами суспільства, до якого належить, якими засобами користується.

Інакше кажучи, амбітність може бути як додатною, так і від'ємною рисою в залежності від того, на якому моральному підложжі вона виростає, в супроводі й оточенні яких інших додатних чи від'ємних рис вона виявляється.

Нема людини, що в тій чи іншій мірі не була б амбітна.

Трудно навіть собі уявити, що було б з усією людськістю, коли б люди були позбавлені цілковито амбітності. Можна здогадуватися, що вони ще досі б блукали, мов ті дикі звірі, десь по горах та лісах. Сама земля виглядала б тоді цілком інакше, бо амбітність — це справжні дрижджі цивілізації. Подібно до того, як для фізичного розвитку людського роду на землі, природа прив'язала до акту розмноження незвичайну чуттєву насолоду, так і для розвитку духових сил людини, природа дала їй безкофечні втіхи задоволеної амбітності:

“Задоволення, що його відчула перша людина, переборовши якусь трудність, — писав італійський фізіолог Монтегацца, — напевно цілковито винагородило її за зроблене зусилля, — людина таким чином знайшла нове джерело втіхи ...” (“Ля фізіолоджія дель пьачере” 1933, с. 131).

І саме тому, що задоволення амбітності походить не стільки від посідання якоїсь речі, як від втіхи здобуття жаданої речі, не стільки від самої речі, які від тієї ціни, яку ми самі їй надаємо, — напрямок нашої амбітності красномовно промовляє про суспільну вартість самої нашої особи.

Бо одну людину амбітність штовхає на шлях політичної демагогії, де вона, п'яніючи своїм впливом на масу, цілковито забуває за ті **обов'язки** перед суспільством, що їх такі впливи на масу накладають на ту людину; другу людину амбітність виводить на шлях довгого службового шляху, бюрократичної кар'єри шлях якої позначається медалями та орденами; третю людину амбітність підбиває чимсь визначитися на полі науки, прокласти нові шляхи для поступу людської думки; четверту — підмовляє вперто працювати, щоб заробити добрий гріш і мати можливість ним усе і всіх купити; п'яту виганяє на кін театру чи концертної сали, заблячи втіхою оплесків та приманою великих літер свого прізвища на афішах, розвішаних по всьому місту; шосту — ставить у лави народніх працівників, що мають надію спричинитися будь якою цеглинкою до розбудови Батьківщини і записати тим своє ім'я в історії своєї Нації; сьому виводить на шлях героїської смерти, на пам'ять і подив нащадків, щоб міг потім батько сказати синові:

... Молись,

Молися, сину, за Україну

Його замучили колись ...

Відповідно до всіх цих виявів амбітності (ми зазначаємо тут тільки деякі з них) ми й повинні по ріжному відноситися до "амбітних" людей: мусимо кожного разу себе запитувати, скільки суспільно - позиточного виявляється в амбітності тої чи іншої людини (бо амбітність почуття чисто суспільне й може виявитися тільки в суспільстві), а також скільки індивідуально - оправданого є в ній амбітності, бо суспільно - позиточна амбітність може бути тільки в такій людині, що дійсно — а не в самому тільки бажанні —

чимсь перевищує своїх співгромадян — чито фізично (як спортсвець), чито розумово (як науковець або письменник), чито волево й морально (як провідник політичного чи релігійного руху), і тому має виправдане право жадати гідного визначення та підвищення.

Давня приповідка твердить, що "мало вартий той воєк, що не надіється бути генералом." Проте, щоб зробитися генералом, не досить надіятися. Треба перейти довгу й тяжку школу практичної й теоретичної стратегії, треба мати добрі здібності, щоб ту школу відповідно зрозуміти й присвоїти; треба мати багато часу, щоб перейти один по одному всі оті щаблі, що ведуть до генеральського чину.

Це саме треба було б сказати й про всяку іншу галузь людської діяльності. Спеціалізація в кожній галузі науки й техніки дійшла до таких розмірів, що кожна амбітна людина мусить довго і вперто над собою працювати... Але такий стан річей триває тільки в такзваній нормальній стадії життя відповідного суспільства.

Коли ж вибухає революція, положення відразу відміняється, — перед кожним амбітником відкриваються просто необмежені можливості. Зогляду на неможливість переведення справжньої контролі здібностей і знаннів відповідних кандидатів, кожна наймізерніша людина починає претендувати на найвідповідальніші посади і починає провадити за них запеклу боротьбу.

В нормальних умовах життя, амбітники, як ми вже вище зазначили, розподілюються між усіма галузями людської діяльності, відповідно до природних нахилів і здібностей людини, і, в суворій конкуренційній боротьбі, на гору вибиваються тільки дійсно вартісні елементи.

З моменту вибуху революції, коли в приватних справах починають відчуватися наслідки господарської та фінансової кризи; коли праця в наукових установах відходить на далекий задній план; коли навіть у війську занепадає почуття дисципліни й субординації, — майже всі амбітники опинюються зрештою на одному полі безоглядної політичної боротьби, що обіщує їм усі ті задоволення, які вони вже не можуть здобути на інших полях людської діяльності ... Звідти відоме явище “отаманії” в українській національній революції і безприкладного розполітикування в недавньому минулому всієї західньо - української молоді, якій були зачинені інші можливості життєвої кар’єри.

Кажу: майже всі амбітники опинюються на полі безоглядної політичної боротьби ... Так, майже, але не всі. Бо незначна група амбітних людей, тих, що належать до справжньої духової аристократії амбітників, залишається й далі на своїх місцях, — на тих місцях, що їм їх визначили їх вроджені здібності й якийсь непереможне покликання їх гордого духа. І тут, змагаючись проти всіх і вся, переморюючи злидні й мізерію, не зважаючи на ніякі “модні” гасла й напрямки, вони вперто продовжують іти своїм власним шляхом — шляхом далекої, дуже далекої, може бути — тільки посмертної слави ...

В цій своїй вищій формі, амбітність — непереможна потреба великої душі продовжити своє існування поза межі звичайного людського життя; — палюча жага нестерпимості, що не може прийняти смерті, як цілковитого зникнення з людської пам’яті’ — пристрасне жадання сильної особовості, свідомої своєї неповторності, залишити по собі твори, що несли б у вічність печать їх творчого ду-

ха. Така амбітність — безсумнівне багатство духового життя, що не може задовольнитися рямками самого фізичного існування...

В згаданій вище книзі Монтегаци можна прочитати прегарні рядки, присвячені порівнянню між людиною слави й звичайним амбітником, честолюбцем:

“Людина слави намагається досягнути не смертності і вимірює власну велич, а не мізерію інших, тимчасом, як звичайний амбітник намагається першзавсе перевищити інших, незалежно від того, чи ті інші — леви чи вівці... Людина слави шукає правди й задовольняється тільки тією нагородою, яку вважає за заслужену, тимчасом, як звичайний амбітник користується всякими пристрастями, великими й маленькими, всякими забобонами й пересудами, навіть підлістю, щоб тільки підвестися догори, і не звертає ніякої уваги на те, чи престіл, на якому він пишається, стоїть на мармуровій підваліні, чи на багні... Славою можна втішатися й в тиші та самотності звичайної робітні, тимчасом як для звичайного амбітника необхідні втіхи, що походять із миру галасливої діяльності, із гамору юрби...”

Але найголовніша й принципова різниця між людиною слави й звичайним амбітником полягає, на мою думку, в тому, що, тимчасом, як людина слави, зміряючи до не смертності, зовсім не пеклується про такзваний тимчасовий “успіх”, що — зв’язаний із певними матеріальними умовами життя, — міг би утруднити творчу діяльність генія, а навпаки — в незломному шуканні правди, готова на всі можливі жертви, невиключаючи найвищої — себто — власного життя, — звичайний амбітник ставить метою свого життя не правду, а певний матеріальний успіх. І в цьому

відношенні згаданий вже нами Монтегацца зазначає цілком справедливо:

“Амбітник робить добро, коли це йому вигідно, але дуже рідко це добро можна йому приписати на карб, як заслугу. Амбітника, звичайно, опановує ніби одна якась манія, одна якась воля, — і все інше, поза нею, це — тільки знаряддя для досягнення мети. Він може бути одночасно егоїстом і великодушником (про око!), вірним своєму слову і віроломником, забобонною людиною й скептиком, катом і добродійцем. Якщо такий амбітник часто досягає високого становища в суспільстві, не довершивши ніякого злочину, то в тому нема ніякої його заслуги, а заслуга хіба тільки громадської думки, що, підносячи його догори, наказала йому добре поводитися . . . ” (с. 138).

І тому з занепадом громадської думки, зростає невідмінно злочинність амбітників, що в тій громадській думці не знаходять більше гальми для своєї праги до влади, праги до матеріального успіху.

Розмовна мова, що виступає часто, як незаперечний суддя, визначає амбітність, як нейтральну пристрасть, яка знаходиться поза межами добра і зла, в залежності, як ми вище зазначали, від якості цієї пристрасти. Тому амбітність, для визначення своєї моральної вартості, вимагає обов'язково прикметника, і тому ми говоримо про “шляхотну амбітність” і про “злочинну амбітність”.

Тому й Тома Аквінський сказав свого часу:

“Амбітність — добра річ, але при умові, щоб вона мала за принцип милосердя, а славу Бога та добро ближнього за ціль . . . ”

Третю, найнижчу, форму амбітності ми знаходимо в

марнославі, в погоні за дешевою популярністю, що навіть не ставить собі ніякої конкретної мети для досягнення, а задовольняється всяким випадковим дарунком з неба, всяким найбільш заялозеним компліментом.

Марнославі не мають ніяких замірів щодо будучності, вони хочуть негайного успіху, а коли не можуть його досягнути, задовольняються навіть його тінню, звичайною ілюзією.

Дрібний марнославець почуває себе щасливим і поспішає поділитися цим своїм щастям із усіма своїми близькими, коли, напр., зустрічає своє ім'я в часописі... хоч би тільки як звичайного глядача на якомусь святі, або як власника презлющої собаки, що когось покусала, чи як власника годинника, вкраденого в трамваї.

Марнославець не має ніякої цікавості до долі будучих поколінь, що не матимуть ніякої цікавості ані до нього, ані до його собаки, ані навіть до вкраденого годинника, але зате з великою цікавістю поставиться до кожного, хто похвалить його нові черевики, або його новий спосіб зав'язувати краватку.

В своєму хворобливому бажанні викликати увагу до себе, марнославі здатні хвалитися навіть такими "прикметами", що їх звичайно приймають за найнеприємніші хиби, або тільки ця хиба була не така, як у "інших".

Кілька років тому в французькому "Ле Темпс" ми читали таку заввагу з приводу одного такого марнославі, що покористувався зрадою власної жінки, щоб прикрасити своїм іменем часописи:

"Досі люди вважали, що для зрадженого чоловіка найрашій спосіб моральної оборони — вбрати на себе машке-

ру байдужости, але ніяк не чванитися своїми рогами, не кричати про них по всіх завулках, не фотографуватися в якості “рогатого” по всіх часописах. Це якесь божевілля! ...”

Автор цієї завваги трохи перебільшив, говорячи про божевілля, але нема сумніву, що в марнославстві є значна доля хворобливости, що виявляється в надмірному зацікавленні власною особою.

В кожній здоровій людині є своя доля марнославности, що походить ще з тих прадавніх часів, коли перша жінка (чи перший чоловік) прикрасила (чи прикрасив) себе перами або яким шматком кольорової ганчірки, щоб зробити приємне враження на свого коханця і викликати в нього слова захоплення. І в цьому чині (як і в усіх інших цього роду, що повторювалися і продовжують повторюватися впродовж тисячеліть) не тільки нема нічого нездорового, а навпаки в ньому виявляється непереможна воля роду продовжувати себе безконечно, — але зачасто зустрічається збочення цього первісного інстинкту, що виявляється особливо яскраво в істериків, які не можуть стерпіти, щоб інші проходили повз них, не звертаючи на них уваги. Заняті своїм непомірно роздутим “я”, вони не цікавляться ніякими громадськими справами, що не зв'язані безпосередньо з їхньою дорогоцінною особою, і намагаються всіляко зробитися такими ж важливими й “інтересними” для інших людей, якими вони видаються самі для себе.

Засобом до цього служить між іншим вигадкування історій, в яких марнославець відіграє важливу роль. Звідти походять ті пригоди, що завдають чимало клопоту поліції та часописам. На марнославця нападають невідомі люди, рабують і б'ють його, відвозять у потаємне місце і там ки-

дають напівмертвого. Він насилу добирається до поліції, оповідає там трагічну історію, показує свої рани, — а потім виявляється, що всю цю історію вигадано від початку до кінця, і рани він сам собі поробив, щоб тільки звернути на себе громадську увагу.

В інших випадках, на марнославця нападає непереможне бажання бути “оригінальним”, вдягатися не так, як інші, і поводитися не так, як інші.

Коли на цьому ґрунті вибухають скандали, марнославець почуває себе цілком задоволеним.

Найнебезпечнішим типом марнославця був Герострат, що спалив в Ефесі прегарну святиню Діяни, славу на весь світ, щоб і собі в той спосіб “прославитися”.

ЗАРОЗУМІЛІСТЬ

Рекомендую кожному українцеві видання Ів. Тиктора “Історія Української Культури”, Львів, 1937 року. Книжку цю, як і дві інші книжки цього ж видання “Велика Історія України” та “Історія Українського Війська”, видано було з такою силою прегарних і цікавих образків, що ані один україніст не зможе тепер без неї обійтися, якщо хоче в дійсності пізнати, чим жив і що думав довгі століття свого життя український нарід.

Іноді в цій книжці можна знайти навіть цілком несподівані ілюстрації нашого сучасного життя.

Ось, напр., на ст. 269 зустрічаємо ми таке оповіданнячко, взяте з проповідей Антона Радивилівського, що жив у XVII ст.:

“Одного разу осел, лисиця й лев зав’язали таку спілку, щоб здобич, яку хтось із них роздобуде, ділити поміж себе. Приходилося розділити більший полов. Лев, як старший, казав робити поділ ослові. Цей, думаючи, що він рівний левові, розділив здобич на рівні часті. Лев не міг цього стерпіти, кинувся на осла й роздер його. Потім казав ділити лисиці, але вона, як мудрий і хитрий звір, зрозуміла, що осел за свою гордість утратив життя, тому тільки малу пайку собі залишила, віддаючи все інше левові. Лев похвалив її й запитав: — “Лисице, хто тебе навчив такої штуки?” А вона відповіла: — “Пригода, що трапилась ослові ...”

Завважимо першизавсе маленьку похибку в термінах: осел утратив своє життя не через “свою гордість”, а через свою зарозумілість, — цих двох понять не треба змішувати, бо гордість — прикмета позитивна, а зарозумілість — прикмета від’ємна.

Бо гордість — це свідомість своєї людської гідности, що впливає зо свідомости своїх дійсних прикмет, своїх дійсних заслуг; це — ясне усвідомлення своєї ролі в світі та місця, що на нього заслуговується в гієрархії загальних вартостей.

Зарозумілість — це нерозуміння й дуже надмірне перебільшування своєї дійсної ваги в світі, це — повна нездатність відчувати гру пропорцій, це — повна нездатність мати почуття смішного. Бо зарозумілість завжди викликає сміх у інших. Бо зарозумілість виявляє непомірність бажання й зусилля з наміченою ціллю, і витворює, поряд дійсно великого, його потворну карикатуру. Всім відома старовинна байка про жабу, що хотіла зробитися з вола завбільшки. дмулася, дмулася, аж поки не лопнула ...

Зарозуміла людина, як каже італійський фізіолог Монтеганца, завжди має в руках театральний бінокль, і, коли думає про себе, тримає бінокль, як слід, і тому його власний образ збільшується в тисячки разів, а коли думає про інших, звертає до них об’єктивом і тому бачить їх поменшеними в тисячу разів. Як гра оптичних ілюзій, цей спосіб дивитися на себе й на інших може видаватися навіть дуже цікавим, але в пристосованні до реального життя взагалі, а до політики зокрема, він дає найгірші наслідки.

Свого часу в “Нашому Прапорі” в довоєнній Галичині,

була цікава стаття “Проти зарозумілості”. В цій статті між іншим читаємо:

“Коли десь у громаді не видно ніякого поступу в культурно - освітній праці, то причиною застою, а то й занепаду, є те, що там людям здається, що вони вже все знають. Вони в своїй зарозумілості кажуть, що нам нічого не треба; не потрібно, щоб нас хтось учив, ми маємо свій власний розум, нас ніхто не переконає і т. д. Вони на відчит чи реферат не приходять, книжок і газет не читають, бо вони нікому не вірять . . . Через те по наших селах і містечках витворювався тип людей, що, наче кертиці, підточують всяку громадську роботу. Це не байдужники, що з невідомости тримаються темноти й вже зжилися з тим, що вони все мають бути останні, найгірші й погорджені, але такий тип людей, що вдають навіть свідомих, премудрих, всюди потакують головами, хитренько всміхаються, ще й з інших покпивають, а самі неграмотні й заскорюзлі в своїй невідомості й наївності . . .”

Шевченко не зносив зарозумілості і не раз виступав проти неї дуже гостро:

“Як би ви вчилися так, як треба,
То й мудрість би була своя.
А то залізете на небо:
І ми — не ми, і я — не я,
І все те бачив, все те знаю,
Нема ні пекла ані раю,
Немає й Бога, тільки я,
Та куций німець вузловатий,
А більш нікого . . .”

Це він так — проти “землячків”, що “просвітившись”

по різних Москвах та Петербургах, а іноді й по Парижах та Берлінах, виявляли свою зарозумілість до рідного, українського.

Але бачив він і інший рід зарозумілих землячків, що, не творячи нічого позитивного в сучасному, чванилися колишньою славою й культурою нашої Батьківщини:

“Чого ж ви чванитеся, — ви,
Сини сердешної України?
Що добре ходите в ярмі,
Ще краще, як діди ходили?
Не чваньтесь: з вас деруть ремінь,
А з їх, бувало, й лій топили!
Може чванитеся, що братство віру заступило?
Що Синопом, Трапезунтом
Галушки варило?
Правда ваша: наїдались,
А вам тепер вадить,
І на Січі мудрий німець
Картопельку садить ...”

Як бачимо, підсумки досить сумні.

В наші часи ми вже можемо дивитися більш оптимістично на наше минуле, що в ньому епопея Національної Революції, Зимового Походу, Холодного Яру, Базару, УПА, тихої, але невгавної й впертої боротьби за розвій національної культури під большевицько - московською та захланно - польською займанщиною, виявили чимало героїського й головно творчого в Нації, що пробудилася, як передбачав Шевченко “окрадена, в огні”, але все готова до останнього в боротьбі за власну незалежність. Ми можемо бути гордими за наше — не тільки давнє минуле Князів-

ської Руси, — але й за недавнє минуле часів кривавого відродження.

Ми можемо бути гордими, але — не сміємо бути зарозумілими. Мусимо тверезо розраховувати свої сили й можливості, мусимо вміти розрізнати нашу питому вагу в грі пропорцій, і головнo, не повинні нікому наступати непотрібно на ноги та дрочити чуже почуття гідности, щоб не було, як ослові від лева. Краще гідно змовчати, як легкодушно сильнішого своєю дурною зарозумілістю спровокувати.

Не дурно ж італійський філософ Орестано писав в своїх “Думках”:

— Не завжди траплялося мені констатувати злочинство покараним у цьому нашому світі. Навпаки! Такий стан річей завважено вже з давніх часів, і св. Августин намагався дати йому метафізичне пояснення. Але одну річ я завжди й невідмінно бачив покараною — зарозумілість. Очевидячки, існує ріжна гра суспільних сил у цих двох випадках: досить широка байдужість та терпимість у відношенні до злочинства і загальна ворожість в відношенні до зарозумілості. І дійсно, з огляду на те, що в цьому світі все більш-менш між собою пов'язане, події розвиваються, очевидячки, в той спосіб, що злочинець, в трудну хвилину, знаходить допомогу або в добрих людей, які йому прощають, або серед інших злочинців, що дотримуються правил своерідної солідарности, — але зарозуміла людина ніде й ніколи не знаходить собі співчуття . . . ”

ГОРДИСТЬ

В попередньому нарисі про зарозумілість, ми назвали гордість доброю прикметою, а зарозумілість рішуче осудили. А проте, в чому власне полягає оця різниця між зарозумілістю та гордістю? Чи дійсно ця різниця така велика, що дозволяє містити їх у протилежних, чи навіть ворожих таборах? Чи дійсно гордість добра прикмета?

Адже християнські проповідники та моралісти включають гордість поміж сім смертних гріхів, і навіть ставлять її серед них на перше місце!

Зрештою, і в українських приповідках, що відбивають народню мудрість і можуть служити за дороговказ для зрозуміння українського народнього світогляду, гордість не користується ніякою симпатією:

“Він гадає, що нема понад нього та понад попову свиню” — говорить одна така приповідка про горду, пихату людину, і одне вже це зіставлення гордуна зо свинею, хоча б і поповою, відразу дає нам зрозуміти, як наш нарід ставиться до гордих людей.

“Гордим Бог роги пошибає” — каже друга така приповідка.

Образ рогів, як символу гордості, був дуже поширений у жидівській та старо - християнській апокрифічній літературі, звідки й перейшов у нашу народню символіку.

“Гаразд має роги, а біда — ноги”, додає ще одна при-

повідка. Себто в гараздах людина стає гордою, неприступною, готовою кожного зразити своєю непривітністю та бундучністю, а в біді, навпаки, бігає та шукає допомоги в інших людей, втрачаючи нараз свою гордість.

Але ж ці самі народні приповідки, як і навчання християнської церкви, що на них вплинуло, виказують, що те розуміння гордості, яке в них виявляється, значно відбігає від того, яке в українській літературній мові все більше закорінюється.

Християнська церква й народні приповідки вживають слово “гордість” в значеннях, що в українській літературній мові давно вже надається пілком іншим словам.

До помішання понять спричинюється, розуміється, й та обставина, що чимало письменників уживають одне й те саме слово “гордість” для визначення всуміш і нового й старого його зміслу. А дехто, щоб якось вийти із цього замішання, говорить, от як п. Вільшанецька в ЛНВіснику (1926, X, с. 149 — 51) про дві гордості — “розумну й чесну, що не соромиться признатися до свого становища й недостачі фондів” та “зарозумілу й облудну, що підшептє подаватися між людьми за багатших і значніших, ніж ми є в дійсності . . .”

І справді, якщо ми тепер вернемося до приповідки “Гаразд має роги, а біда — ноги”, то, зрозумівши її зміст, мусимо признати, що в ній говориться не про справжню гордість — оту “розумну й чесну” — а про пілком іншу річ, і то найскорше про осоружну зарозумілість. Бо не гордість зростає в гараздах, а тільки зарозумілість, що в біді, природно “спускає носа” та “дає ногам знати”. Справжня ж гордість у біді носа не спускає й по людях не бігає, а скор-

ше замикається в собі, як в неприступній фортені. Недурно ж Шатоб'єрян свого часу писав, що "гордість — чеснота нещасливих людей".

І взагалі, ми можемо з певністю приймати, що те, що в народніх приповідках називається "гордістю", насправді відповідає в сучасній мові поняттю зарозумілості, і весь ущипливий сарказм народньої мудрости, скермований ніби проти гордості, в дійсності скеровується проти зарозумілості, або пихи.

Якщо ми звернемося тепер до навчання християнської церкви, то побачимо, що й там під поняття гордості підкладається щось інше.

Ось у мене під рукою маленький катехизис "Скарб християнина" (в московській мові), вид. в 1922 р. у Царгороді. Читаємо в ньому:

"Гордість — це непомірковане й злочинне бажання власної слави, щоб перевищити інших" (с. 36).

Але ж бажання слави — це не гордість, це славолюбність; бажання перевищити інших теж не гордість, це — амбітність.

Амбітність трохи споріднена з гордістю, але ж зовсім із нею не ототожнюється.

Як бачимо, християнська церква, говорячи ніби про "гордість", насправді говорить про амбітність, або про інші прикмети, але ніяк не про справжню гордість.

Спробуймо ж тепер зрозуміти, що то таке ота справжня, ота "чесна й розумна" гордість, що вже з самих цих прикметників виявляє до певної міри свою істоту.

Гордість, це — першзавсе ясно усвідомлене почуття

своєї внутрішньої сили, своєї внутрішньої вартости, своєї гідности.

Але тут виникає питання: наскільки ця внутрішня оцінка власної вартости відповідає дійсності? Що може бути труднішим від самооцінки?!

Але саме тут і надається той необхідний прикметник “розумности”, що без неї не буває справжньої гордості.

Це не значить, що всі розумні люди себе вірно оцінюють, — навпаки, і вони часто помиляються, бо переважно себе не доцінюють, тимчасом як дурні себе завжди перецінюють.

І саме тому, так мало на цьому світі справжніх розумних гордунів, і так багато зарозумілих дурнів!

Справжня горда людина ніколи не побоїться глянути правді просто в вічі; вона чесна сама з собою й з людьми, вона хоче бути, а не здаватися, і ніколи вона не посоромиться, мовляла Вільшанецька, “признатися до свого становища”, до своїх бідних і нужденних батьків, до свого селянського чи робітничого походження, до свого впослідженого народу, до своєї переслідуваної нації.

В своїй гордості вона намагатиметься прокладати в житті свою власну стежку, творити на підставі власних сил, зложених у душі, внаслідованих від тих бідних батьків, від тієї переслідуваної й пригніченої нації, що дали їй життя, скермували творчі первні по рейках, від віку визначених.

Горда людина звичайно чуйна й вразлива, і тому вона не піде до багатших і сильніших, не зрадить ані власних приятелів, ані родичів, ані власної нації, — бо кожне слово й кожний рух чужих людей, що зневажливо висловлювати-

муться про людей, їй родинно чи національно споріднених, завдаватимуть їй болючі рани ...

Горда людина не шукає чужої хвали.

Коли вона береться за працю, вона вкладає в неї всю свою уважливність, усі свої знання й усі свої сили, бо вона не зносить зневажливих чи співчутливих посмішок, які випадають на долю людей, що роблять будьяк свою роботу. Їхня праця м у с и т ь бути кращою від інших.

Горда людина не шукає похвали й компліментів, але не зносить осуду, особливо в л а с н о г о осуду.

Горда людина, щоб не впасти в власних очах, мусить весь час проходити сувору дисциплінарну школу, бо, як нілком справедливо говорив італійський філософ Тільгер, горда людина все "достроює свою поведінку до якоїсь концепції, до якоїсь ідеї, до якогось ідеального типу - зразку, і від свідомости погодження з тим зразком у неї й з'являється почуття вишости й сили, а в випадку непогодження — почуття незадоволення, приниження, депресії". ("Мораліта" 1938, с. 91).

Отже, дотримуватися твердо якогось зразку, якогось ідеалу, і твердо відхиляти чи навіть нищити в собі кожний, навіть приємний, нахил, кожний, навіть позиточний, крок, що були б із тим зразком чи з тим ідеалом суперечні, це значить, виявляти неабияку силу, неабияку енергію; це значить виявляти духову діяльність дуже високого напняття, що в свою чергу породжує почуття життєвої самовистарчальности й задоволення (і в. 92).

Але тут Тільгер вважає потрібним застерегтися: моральна вартість гордої людини, сила її духового напняття й глибина радості, що з неї випливають, залежать від вар-

тости того ідеального типу, тієї концепції, чи ідеї, що до неї достроюється горда людина.

Якщо в цьому ідеальному зв'язку знаходиться якась **загальна** вартість, що відноситься до більшої чи меншої суспільної групи, — професійної, класової, національної, — то така гордість має, без сумніву, велику моральну вартість.

Якщо ж ідеальний тип, що до неї достроюється горда людина, відповідає більш-менш вузькому емпіричному образу власної особистості, роздутої до велетенських розмірів, то тут ми маємо впродження гордості в неморальну антисуспільну хибу.

“Це розрізнення, — каже Тільгер, — надзвичайно важливе. Якщо не приймати його на увагу, то дуже легко змішати гордість (у доброму розумінні цього слова) з зарозумілістю, пихою, славолюбієм або амбітністю, що означають боготворення себе самого, як відріжену від суспільної групи особу. Горда людина, в доброму розумінні цього слова, саме тому, що вона формує своє життя відповідно до якоїсь ідеї, що її все перевищує, як окрему особу, дуже добре може бути навіть скромною особою, яка не хоче й не шукає ніяких похвал й уникає всяких оплесків. Її задоволення приходить їй із середини, з самосвідомости, і зовнішніх успіхів вона зовсім не потребує...” (ів. с. 93).

Як бачимо, тип гордої людини не тільки не відповідає тому типові славолюбної чи амбітної людини, що його ганить християнська церква, а впрост їй суперечить, і відповідає тому типові, що ми його звичайно звемо тепер — людиною з почуттям власної гідності.

СКРОМНІСТЬ

В близькому спорідненні з бундючною та пиховатою зарозумілістю, з певною себе та спокійною гордістю, з нервовою та пристрасною амбітністю, хоч і на протилежному від них бігуні, знаходиться біловбрана, тиха скромність, з очима, зниженими додолу.

Народні привідаки мало не всіх народів говорять про неї, як про "окрасу людської душі" та необхідну прикмету вихованої молоді. І тому символізували її в прегарній та запашній фіялці, що скромно ховається поміж густе листя. І греки та стародавні кельти вкривали цими квітами домовини цнотливих дівчат.

І тому й в усіх підручниках загально прийнятої моралі скромності відводиться, хоч і невеличке, але почесне місце.

Але в сучасному житті, з розвитком нашої динамічної цивілізації, про неї все більше й більше забувається: трудно її навіть собі уявити по наших галасливих та небезпечно - джунгловатих вулицях великого міста!

"В країнах мени цивілізованих, — писав італійський філософ Орестано, — від усіх вимагається переборщена й просто таки неймовірна скромність, як у говоренні про самого себе, так і в відкиданні чужих похвал; тим часом, як в країнах цивілізованих похвалу інших охоче приймається, — було б навіть неввічливим і невихованим її відкинути, — і тому за неї тільки дякується. Колись уважалося також за обов'язок у випадку запрошення в гості, обмежуватися

на саме коштування страв та напиктів, залишаючи майже все неспожитим. Цей звичай ще й досі тримається в деяких провінційальних країнах, що не поспівають за ритмом нових часів. Тимчасом серед людей, вихованих по модерному, приймається з полякою все, чим частується, — і вважалося б навіть за доказ невиховання віддати те, чим частується, над'їденим чи налпитим . . . Поміж цими двома речами існує своєрідна, і не тільки зовнішня, рівнобіжність. Бо й дійсно, що таке похвала, як не частування душі? Людина — тварина суспільства, і хвала — цемент суспільства. **Людська душа відживляється хвалою, як тіло — їжею. Дехто ковтає все без розбору; дехто, більш витончений, вибирає собі те це, то те; дехто просто насолоджується, а дехто обмежується на саме необхідне, дехто постить через матеріяльний примус, а дехто тільки для гігієни. Але ніхто не житиме довший час без похвали, як і без харчів . . .**” (“Думки” 1936, с. 168 — 69).

Величезна роля скромності в сучасних китайців та інших східних народів, як і у всіх стародавніх європейських народів, пояснюється в великій мірі релігійними віруваннями та забобонами, що забороняли хвалитися самим та приймати похвали від інших, з страху перед зуроченням від заздрісних людей чи від злих духів, що не зносять людського щастя. Досить підслухати їм вирази радості, задоволення, захоплення, щоб зараз же, з особливою запеклістю звернутися проти того, хто був об'єктом того захоплення.

Тому забобонні люди боялися, а на сході ще й досі бояться, всякого вислову захоплення, що могло б викликати протиакцію злих заздрісних духів. Навпаки, вони воліли всіляко принижуватися, щоб тим відвернути від себе їхню

увагу. І тому, напр., у давньому Римі, підчас тріумфального походу імператора, за його возом йшли вірні й віддані вояки, що старанно й жорстоко ганили його та висміювали в сатиричних віршах. Таксамо і в давніх греків був звичай, що підчас радісних свят Гесмофорій, Галеа та інших, жінки жорстоко лаялись між собою та супроводжали лайки не менш непристойними рухами, бо лайки й непристойні рухи вважалися також за успішний засіб проти злих духів. Індуси досі називають своїх дітей найгіршими іменнями, особливо якщо вони мали вже нещастя загубити когось із дітвори. Зрештою, і у нас в Україні, коли хто хвалить дитину, а то й дорослу людину, до слів похвали все мусить додавати протизурочливі вислови в роді “Нівроку”, “Рости велике” тощо. (Про це все далеко ширше в моїй студії про Зурочення).

Як бачимо, в давні часи скромність в’язалася нерозривно з віруваннями, і саме тому знаходила почесне місце в давньому суспільстві, бо **визначала людину, в розумінні тих часів, побожно.**

В наші часи скромність втратила всяке релігійне значення.

Але існує ще й інша причина, чому скромність не відограє в наші часи тієї ролі, яку мала колись.

Коли осередки людського життя були невеликі, всі мешканці одного міста знали один одного, і тому кожна людина досить швидко знаходила свою справжню оцінку в очах всього суспільства. Коли хтось робив якесь корисне для суспільства діло, не мав ніякої причини про це на кожному кроці всім говорити, витворюючи навкруги себе, як тепер кажемо “галас самореклями”. Бо його діло в най-

скоршому часі, без всякої його в тім участі, знаходило відповідний розголос, а його особа, що, зосередковуючись на своїй праці, не дбала про людські пересуди, набирала в цій своїй скромності ще більше поваги . . .

Тепер настали інші часи.

Тепер, в тих великих кількасоттисячних і мільйонових скупченнях люду, що звуться містами, скромна людина, що займається тільки своєю справою, залишається нікому незнаною й нецікавою. Тисячі людей проходять щоденно повз неї, навіть не підозріваючи, які послуги могла б ця людина зробити людскості, коли б вона розпоряджала відповідними засобами, яких ніхто не дасть незнаній скромній людині . . .

Крім того, не треба забувати про величезну, запеклу конкурентну боротьбу за життя й становище в світі, що характеризує нашу важку добу.

Люди взагалі неохоче визнають чужі заслуги й якості, бо, якщо заздристи в світі ніколи не бракувало, в наші часи демагогічної пропаганди нездійснених ідеалів загальної рівності, їй відкривається особливо широке поле для попису. З тим більшою неохотою признаватимуть вони вам заслуги й якості, від яких ви самі, через надмірну скромність, відмовляєтеся, і навпаки намагатимуться вкоренити і в інших, демагогічної пропаганди нездійснених ідеалів загальної рівності власної оцінки, — бо в наш динамічний вік ніхто — навіть і найсправедливіша та безсторонніша особа — не має часу й охоти займатися точним вимірюванням вашої дійсної вартості.

І тому, якщо людина скромна говоритиме про себе, як про людину нездатну, негідну високих призначень; як-

що вона сама понижуватиме значення й суспільну вартість своєї праці; якщо вона висловлюватиме вселюдно думку, що їй присвячується більше уваги, ніж вона на те заслуговує, — знайдуться негайно люди, що підхоплять ті її слова і сіятимуть їх на всі чотири вітри, не подаючи проте джерела, звідки вони їх дістали.

Таким чином, скромність, як ідеал колишнього виховання, виявляється непридатним і шкідливим для наших часів, бо заздалегідь обеззброює молодь у тій важкій життєвій боротьбі, що перед нею відкривається.

Відкидаючи бундючну зарозумілість, відкидаючи смішне й порожнє чванство й хвастовство, мусимо проте визнати, що й навмисне прикривання своїх дійсних заслуг та добрих прикмет, ота **перебільшена** скромність часто відбивається від'ємно не тільки на самому скромняку, але й **на всій його суспільності**, що позбавляється можливості **використати в повному розмірі й своєчасно його здібності**.

Крім цієї перебільшеної, але щирої скромності, існує ще одна, **лицемірна**, скромність. Про неї писала п. Віконська в своїй цінній книзі "За силу й перемогу" (Львів 1938, с. 141):

"Часто можна в нас зустрітися з особистою зарозумілістю, скритою за великою, зверхньою скромністю, і навіть — несміливістю. Вистане кількагодинна балачка, або не дуже довге знайомство, щоб із здивуванням переконатися, що за зверхньою скромністю скривається огверта ароганція, груба нетактовність та безліч різних форм, — мабуть, несвідомого — хамства. Все це оповите своєрідною, зворушливою наївністю ..."

Ці **удавані скромняки**, що на кожному кроці підкрес-

люють свої власні хиби та висловлюються про себе в найгірших термінах, насправді мають про себе дуже високу думку. Попробуйте тільки повірити їх самообвинуваченням та висловити цю свою віру в голос — гірших ворогів ви собі не знайдете! Вони відразу вам дадуть зрозуміти, що ви належите до того низького типу людей, які не в стані “зрозуміти” їх високих і гарних моральних та духових вартостей.

Німецький психолог Людвіг Панет пише про подібних типів в своїй книзі “Безкомпасні душі”:

“Скільки разів в основі почуття нижчости ми знаходимо перебільшену оцінку власної особи та власної діяльності! В таких випадках ми маємо перед собою трагікомічне явище: саме ті особи, що вдають із себе скромних та вартих усякої догани людей, в дійсності дуже далекі від будь-якої скромности, мають до людей неоправдані претенсії, **ображуються за всяку дрібничку**, так, ніби вони вже віддавна osiąгли той ідеальний власний образ, що, в порівнянні з ним, відчувають себе незрівняно нижчими, і так, ніби вже саме утворення ними того ідеального образу заслуговує на високу нагороду. Вони дуже нелояльно **спекують** на співчутті ближніх для задоволення тих своїх вимог, які простою дорогою їм ніколи б не вдалося задовольнити”.

Але поряд із цими удаваними скромниками, що скаржаться на “незрозуміння світу”, існує ще й мша категорія скромних людей, що черпають свою скромність **із своєї органічної будови та з болючого досвіду**. Одні з них, через свою органічну кваліть, занадто гостро відчувають свою непридатність до життєвої боротьби й всіляко її ухиляють. Згідно з гарним порівнянням П. Ломброзо вони — ніби ті

залізничні пакунки, що на них звичайно написано: "Обережно! Ломке! ..." і що, неважаючи на той напис, приходять до місця призначення завжди побитими. Не тому побитими, що на них був той напис, але тому, що така вже була їх якість ..."

Другі, навпаки, спершу не відчують дійсної міри своїх сил і кидаються у вир життєвої боротьби, певні своєї перемоги. Але, замість здобути перемогу, заломлюються й падають у глибокій зневірі, не вірячи більше в власні сили, вважаючи вибраний ідеал за занадто високий і недосяжний ...

Про цей тип людей, згаданий вище Людвіг Панет так висловлюється:

"Якщо така людина не заломлюється остаточно, вона може досягнути з часом ту спокійну певність, що її посідає людина, певна себе по природі, — ту певність, що знає свою дійсну вартість, не перецінює її й не доцінює, не **відчуває потреби в визнанні своєї вартости від інших** і приймає його, без зарозумілості, як річ природну, коли їй не визнання виявляється, і спокійно відмовляється від нього, коли їй його відмовляється. Але ця певність, здобута в жорстокій боротьбі, знаходиться, з моральної точки погляду, на вищому ступні й тисячу разів багатша, бо вона виявляється не в звичайному житті без боротьби й без бур, але в житті, що йому ніщо людське не чуже: ані поразки, ані перемоги ..." (с. 88).

Ця спокійна самопевна скромність визначає зокрема досвідченого в життєвій боротьбі провідника, що, відданий почуттю обов'язку, ані шукає почесей, ані заздрить молодшим силам, які зростають і розвиваються навколо ньо-

го, і, при його допомозі, вибиваються на гору. Думаючи про велике діло, якому він присвятив своє життя, він тільки радіє зростові нових талантів на службі спільній справі. Про цей рід скромності Орестано писав в "Думках":

"Існує така великодушність, що виявляється постійно, ніби інстинктивно і непомітно для інших, в обиранні для себе — завдань і становищ, більш трудних, більш несприятливих, а для інших — більш легких і сприятливих. Скромність може бути саме такою делікатною формою великодушності ..." (с. 146).

НУДЬГА

Нудьга ... товариш нерозлучний совітського інтелігента, цього найнещасливішого з пролетарів, але й не менш нерозлучний товариш і плютократичного буржуя, цього ніби обрання долі ...

Бо й тут крайності стикаються: нудьга однаково кохаться в безнадійному убозстві, що в ньому вже всім бажанням обкраяно крила, і в розкошах та багатствах, що в них всі бажання передчасно сповнені.

І в тому і в другому випадку в душі — незмірна порожнеча, що породжує, за браком інших бажань і поривів, одне тільки розпачливе бажання — втекти за всяку ціну від цієї порожнечі, якої нема чим заповнити, — втекти від себе самого, втекти від цього безконечного часу, що невимовно довго пересувається по цифербляту годинника і щохвилини вистукує на вухо своєї жертви: Я тут, я тут, я тут ...

Бо ж нудьга — це між іншим також розпачливо - ясно усвідомлення часу, який нормально повинен залишатися неусвідомленим ...

Хто помічає його в цікавій інтенсивній праці?!

Але в нудьзі він завжди присутній, він настирливо лізе перед очі, він обсідає своєю повільністю ...

Тоді виникає бажання його **вбити**. В будь який спосіб, аби тільки позбавитися того осоружного часу, що ніколи не хоче вас залишити.

Героїчні засоби мають в собі подвійну якість — або дійсно ряують, або гублять рішуче й безповоротно.

Бажання вбити час і в той спосіб звільнитися від нудьги дає таксамо два протилежні наслідки: в душах, що зберегли в собі елементи творчости й відповідну частку психічної енергії, воно приводить до посилення власної діяльності в такій мірі, що ніби кожний з днів життя мав би бути останнім днем існування, коли кожна втрачена хвилинка — навіки втрачена; коли кожне поставлене перед тобою завдання мусить видаватися за найважливіше, безпроволочне. Тоді не виникає питань, чи велике воно, чи дрібне. Тоді відчувається тільки одна потреба — пустити в рух всі свої духові й фізичні сили, використати їх якнайбільше й якнайпридатніше. Кожна акція, кожний чин — це першзавсе відповідна, хоча й несвідома організація часу, це цілковите віддання себе сучасному, що тільки посередньо в'яже нас із минулим та кидає деякі промені світла в майбутнє.

Людина, яка могла б цілковито віддатися сучасному, не турбуючись про минуле, ані про будуче, ніколи б не знала нудьги. Її свідомість була б занадто занята і не мала б можливости слідкувати за часом, що його усвідомлення породжує нудьгу. Для неї була б байдужа відсутність тих чи інших утіх, тих чи інших розваг, одноманітність праці чи навіть її відсутність. Істота, що в ній свідомість не йде поза окремий життєвий акт, якому вона в відповідний момент цілковито віддається, не може нудьгувати, бо нічого не хоче від будучого, вона навіть не заглядає в нього. Нудьга ж, навпаки, не знає й не розуміє сучасного. Вона звернена почасти до будучого, але головно занурена в минулому.

Вона не перестає одноманітно твердити:

— Я вже все бачив, я вже все чув, я вже все прочитав...

Або:

— Та чи варто над тим возитися, адже однаково ...

Не розуміючи сучасного, в якому вона не знаходить нічого цікавого ("Все це таке дрібне, що не варто коло нього й заходжуватися ...") нудьга ставиться до майбутнього з якимсь пасивним чеканням, обіцяючи собі й людям, що покаже себе в іншому світлі, от як тільки обставини зміняться і перед нею відкриється можливість великих і гарних діл.

На жаль, великі й гарні діла не приходять самі собою, без попереднього довершення, добросовісного й ґрунтовного, цілої низки дрібних діл, що вигартовують душу та витворюють ґрунт і умовини для отих дальших "великих діл".

І тому, де панує нудьга, ходять там табунами так звані "зайві люди". Вони відзначаються неабияким інтелектом, часто вміють дуже гарно й красномовно промовляти, але їх слова ніколи не перетворюються в дійсність. І вони страшенно нудьгують.

Згідно з модерними доктринами, кожна приватна власність визнається законною тільки в тому випадку, як що її постійно вживається на користь усієї суспільности. В іншому випадку її конфіскується, бо власник виявляється негідним її посідати. Цю теорію можна прикласти не тільки до матеріяльних, але й духових та фізичних багатств: їх треба постійно урухомлювати, постійно робити все більш чинними, — а як ні, то приходить нудьга, як найбільша кара безчинности, що спустошує душу.

Кажуть, що вся цивілізація — витвір потреби. Людина витворила цивілізацію, бо була примушена змагатися з

голодом і холодом. Але, задовольнивши голод і не почувуючи більше холоду, людина дуже легко могла б на цьому спинитися. І якщо не спинилася, то причиною тому була саме — нудьга.

Якщо прийняти, що потреба зродила цивілізацію, то жах перед нудьгою ту цивілізацію розвинув і витончив.

Не дурно зауважив свого часу Гельвецій, що мавпи, хоч і мають руки, навіть зручніші від людських, цивілізації все ж не створили, і то тому, що їхній організм вимагає від них постійного руху, навіть і після задоволення всіх їхніх органічних потреб. В цьому своєму постійному русі вони не знають нудьги і тому не знають цивілізації.

Людина ж навпаки, задовольнивши свої органічні потреби, починає відчувати нудьгу і, втікаючи від неї, віддається тій творчій діяльності, що — в наслідках — витворює й витончує цивілізацію, з точки погляду чисто органічних потреб, зовсім непотрібну.

Людина вимагає зміни вражень. Найкраще видовисько, повторене кілька разів, викликає нудьгу. В кінематографі, теоретично, кожний має право дивитися на ту саму фільму з рана до вечора, але, проглянувши раз, встає і виходить — нудьга жене його.

Усвідомлення цього факту примушує театри й артистів не тільки відмінити видовища, але й удосконалювати їх. бо кожне вдосконалення викликає нове враження. Та не тільки театри й артисти дбають про забезпечення громадян від нудьги. Про це саме дбають і уряди, які знають, що, з нудьги, люди здатні на найгірші речі, навіть на державні перевороти та революції, чи контрреволюції. Не дурно ж народня приповідка каже: хоч гірше, аби інше!

Тому давати народам “панем ет цирцензес”, — себто хліб і розваги, все було верхом державної мудрости, і тому, напр., в Советському Союзі театри й кіноматографи, невважаючи на загальний застрашливий занепад культури, не тільки залишились на давній вишині, але й ще розвинулися.

Бо ніхто краще від советського уряду не розуміє небезпеки нудьги, що її розсіває советський режим у величезній країні, яка зрештою завжди, завдяки малорозвиненому духовому життю, знала тільки два засоби проти непереможно влазливої нудьги: карти та горілку, горілку та карти.

“Не маючи ідей для обопільної виміни, — казав Шопенгауер, — ці люди вимінюються картами, намагаючись до того ж витягти для себе з чужої кишені трохи й грошей. Поки вони ще молоді, у них діють бодай сили фізичні та сексуальні. Але пізніше, коли ті сили занепадають, залишаються тільки інтелектуальні сили, і якщо й їх, через брак розвитку, забракне, приходить дійсно жахлива мізерія”.

Ці слова Шопенгауера відносилися до інших часів і до інших людей, але вони ще й досі надаються найкраще до советської дійсности, де бракує найважливішого в житті людини: можливости будь якої активної самодіяльности.

А намагання прогнати нудьгу самими тільки видовищами та іншими пасивними розвагами, що в них творча здатність людини залишається приспаною, — цілком марне: вона відроджується хвилину пізніше, вносячи в душу почуття ще більшої порожнечі.

Тому-то, невважаючи на досконалі театри, советський інтелігент терпить на жахливу нудьгу, одноманітну, осоружну, гнітючу, що ніби сірим попелом обсіпає душу, вкриває її важким саваном безнадійности, роз’їдає її незадово-

ленням, нищить пориви ентузіазму (справжнього, а не того штучного, що його в Світах навіть забагато!) і плакає зерна лінивого й безвільного скептицизму.

Ось послушайте, як характеризує нудьгу навіть такий “орденоносний” совітський інтелігент, як стовідсотковий комуніст Бажан, що писав у своїй “Трилогії пристрасти”:

“Приходять до серця непрохані гості, та з них **найприкриша** — нудьга . . . ”

Він називає її жахливим спрутом, що тілом своїм непорушним і бистрим

“Вгортає, висмоктує мудрість і пристрасть,
Заповзаючи серцю під спід . . . ”

Можемо вірити комуністові Бажанові, що нудьга в Світах — дійсно жахливий спрут . . . І тут штучні розваги мало що допомагають . . .

Та й взагалі погоня за штучними розвагами **пасивного** характеру, коли людина відіграє роль тільки глядача, а не активного співучасника, сумна ознака:

“Той, хто почуває себе щасливим, — писала Джіна Ломброзо, — не шукає розваг, ані не потребує особливої забави. Учений, схилений над своїми дослідями; мати, захоплена своєю дитиною; філософ, що komponує нові теорії, — не бажають відриватися від своїх занять, так само, як різьбяр, або маляр, та кожний інший, що зазнає природних радощів, роджених власним розумом і серцем, і що **сам у собі** знаходить джерело тих розкошів . . . ”

І далі:

“Відберіть людині заспокоєння її природних нахилів, відберіть їй радість боротьби й перемоги, змогу залишити по собі якусь пам’ятку, якийсь слід власної особистости у

власній праці, відберіть їй радість любити, віру в ідеал і змогу линути до того ідеалу — і от все життя зробиться подібне до довгого сірого сну...”

Люсьєн Ром'є у прецікавій студії “Ускладнення нашого часу” так звертається до своїх земляків і громадян:

“Якщо чекаєш вечора, щоб знайти свою розвагу, ти — раб, невільник. Коли розвага й приємність існують для тебе тільки поза днем і ритмом твоєї праці, то це доказ, що ти не наладнав, як слід, того дня й не любиш своєї праці, — що ти на ланцюгу ... Коли нарід плекає вечірні розваги, то це недобре ... бо це значить, що цей нарід марнує свої дні ...”

В цьому твердженні очевидне перебільшення, і ми знаходимо таке “марнування днів” по всіх усядах, себто й там, де люблять свою працю.

Досить указати тільки на приклад Сполучених Штатів Північної Америки, де на такі вечірні розваги до останньої війни витрачалося щороку 20 мільярдів доларів, себто одну четвертину всього національного доходу. В цих вечірніх розвагах, люди, втомлені роботою, шукають зміни вражень, щоб, скінчивши з активною працею, перейти на ролю пасивного глядача і тим врятуватися від можливої нудьги.

Але чи дійсно рятуються?

Тільки в тому випадку, якщо ці вечірні розваги не входять в систему, не стають звичкою. В противному ж разі нудьга зароджується з самих “розваг”. Ось про це опис із життя заможної буржуазії однієї з зах. європейських держав:

“Подивімся навкруги, поспостерігаймо особливо тих, що мають стільки засобів, щоб розважитися: обличчя у них —

без жадного виразу; душі — втомлені; мозки — пасивно ліниві; серця — забронзовані, так, ніби відчуження були б уже для них прогріхом — жалюгідні істоти, що дозволяють нудьзі, цьому найжорстокішому борогові життя, крадькома залізти і заклубитися в них ... Вони відвідують елегантні дансинги без ентузіазму, танцюють і п'ють без захоплення, признаються, що "примушені" приймати різні запити і приносити себе в жертву різним світським обов'язкам. І так марнують ночі, і вертаються додому вдосвіта, нетверді на ногах, незадоволені собою й іншими, з гірким несмаком холодного попелу на вустах і в серці ... Ця молодь, хоч і не вимірює всієї непотрібності свого існування, відчуває проте якусь нехоть, якийсь неспокій. Вона не шукає більше любови, бо вона занадто вже скептична, щоб задовольнятися короткоминулими пригодами, що на мить загораються і зараз же загасають; вона висміює щирі чуття давніх часів, як наївні, і кориться тільки мізерним наказам власного сухого егоїзму. Ось вам світ, де на правду нудьгують, — світ, що хотів би розважитися, але не вміє звільнитися від своєї нудьги. Скільки тут позіхань! Скільки стоїчної боротьби проти бажання спати, щоб тільки не зробити непростимого гріху і не піти додому, коли ще весь елегантний світ заповнює нічні бари й дансинги. Нема сміху, нема жартів, і тільки — нудьга, нудьга, що її не може більше розважити ніяка наспіх опорожнена пляшка шампану ... ніяка спорожніла душа товариша чи товаришки цих безнадійних ночей ... "

В такому суспільстві людина почуває себе неможливо самотньою. Ніхто не має сили й бажання дістатися до її серця, промовити до її відчужень, і вона залишається глибоко

байдужа й чужа, невимовно самотна серед моря людських істот, таких самих нудних і зануджених . . .

Самотна — але не в самоті. Бо в справжній самоті людина часто віднаходить сама себе, віднаходить життєві підстави власного існування і — в обличчі Бога і природи — несподівано для самої себе, скидає нудьгу.

Але **в самотності серед людей** людина божевільно нудьгує . . . І це теж одна з причин, чому в Советщині так панує нудьга.

Там людина ніколи не може почувати себе цілком на самоті, цілком відданою самій собі, бо там все стежить за нею холодно - льодове око всеприсутньої НКВД, що не дає можливості вільно, спонтанно рухатися. Там, в тій стомільйонівій масі советського сколективізованого люду, кожна жива людина мусить почувати себе безнадійно самотною. З ким поділитися своїми думками, своїми почуваннями? Кому висловити свої неможливі бажання, що гаснуть, не вспівши навіть, як слід, сформулюватися?

Там панує невимовна нудьга кожної в'язниці, де всяке бажання вмирає з розуміння його марности.

Свідомість марности чину — головна причина нудьги. Вона єднає спільним ланцюгом советського інтеллента, що задихається від сірого одноманітного життя без свіжих вражень, з пересиченим плітократом, у якого "завелика кількість розваг та завелика їх ріжноманітність викликають нудьгу, бо поміж одним враженням і другим, що занадто часто чергуються, бажання, ледве народжене, відразу здійснюються, і свідомість передбачує вже наперед ту порожнечу, яка прийде за його здійсненням, — і це притуплює самий порив бажання . . ." (Тільгер).

На нудьгу найкращий лік — це праця, — особливо творча, вільна праця, яку кожна людина сама собі добирає, відповідно до своїх здібностей і уподобань.

ІДЕЯ ПРАЦІ, ЯК ЕТИЧНА ПІДСТАВА СУСПІЛЬСТВА.

І. ДОБА НЕВІЛЬНИЦЬКОЇ ПРАЦІ.

Погляди на працю перейшли велику еволюцію з початків людської цивілізації до наших днів.

В початках людської цивілізації, праця — це кара, що її люди приймали з найбільшою нехиттю й огірченням. Найдавніший цей погляд відбився навіть на мові пізніших народів. Так, в давній жидівській мові слово “аасаб” означає одночасно роботу й **біль**. В грецькій мові слово “пеномай” означає — робити зусилля, працювати й **страждати, терпіти**; слово “пенія” означає **бідність**, слово “понос” — **страждання**, — всі три слова походять з того самого пня. Французьке слово “травай” — праця має спільний пеня із італійським словом “траваліо”, що означає **страждання**. Італійське слово “ляворо” — “праця” походить з латинського “лябор”, що означає **біль**.

Біблія навчає, що Бог, щоб **покарати** людей за їх неслухняність, не міг вигадати гіршої кари, як примусити людей працювати “в поті чола. . .”

Любов примітивного людства до нічогонероблення відома з численних описів мандрівників, які тут зайво наводити. Досить нагадати, що по всіх усядах чоловік наклав на слабшу жінку найважчу роботу в господарстві, залишивши собі тільки лови та війну, що в багатьох випадках також перетворювалися в лови за “робочими руками”, цебто за рабами.

Рабство було головною підставою грецького суспільства. І зневага, з якою ставились до рабів, як переможених і

підвладних, ще збільшувала природню **нехіть до роботи, як прикмети рабства**. Для Гомера праця — тільки плід ненависти богів до людей; для другого грецького письменника, Ксенофонта, праця — ціна **болю**, що за нього дають боги людям добра землі. На загальну думку грецьких мислителів — механічна робота огрублює душу і робить її нездатною думати про правду та виявляти героїчні прикмети. Виняток робиться тільки для хліборобства, бо воно, забезпечуючи існування громадянина, дає йому підстави політичної й економічної незалежності, високого ідеалу геленської думки.

Погляд римлян не дуже відрізнявся від грецького, що, особливо, видно з Ціцерона. Ціцерон уважав, що тільки хліборобство та гуртова торгівля не були суперечні гідності вільної людини, — всі ж інші заняття були ганебні: майстерство (ремісництво) не менше від дрібної торгівлі, робота рук, не менш від лихварства (Де офіцііс, I, 42).

Виняток з цієї загальної римської концепції становить Віргілій, що дивився на працю, як на першу умову не тільки національної й політичної сили та величі, але й повного та гідного особистого життя, що відрізняє **людину від звірини**. В часи Сатурна, в той, ніби, золотий вік людства, казав Віргілій, — земля сама продукувала все необхідне, і люди занегадали в неробстві. Бачучи це, Юпітер усіяв життя труднощами й прищепив серцеві потреби, щоб примусити людскість працювати. Італійське відродження перейняло потім цю концепцію Віргілія про **працю, як атрибут людської гідности**, але в часи старого Риму, вона була винятковою.

А як же було у наших українських предків, славних Русичів?

Нажаль, з дохристиянських часів ми не маємо жадних

пам'яток, які могли б поінформувати нас про це питання, але знаємо, що й наші предки мали своїх невірників, на яких звалювали всіляку роботу, і тому певно й їхні погляди на працю нічим не відрізнялися від поглядів усіх інших народів на відповідному шаблі розвитку.

Що до пам'яток пізніших часів, як напр. “Поученіє Мономаха своїм дітям”, то немає сумніву, що воно написане вже під впливом християнським: “В домі своїм не лінуйтеся”, каже Мономах синам, “а всього доглядайте, не здавайтеся на тивуна, ні на отрока, щоб не насміялися з вас ті, що до вас приходять, з дому вашого й обіду вашого. . . Що мав зробити отрок мій, це я сам робив, трудився на війні й на ловах, вночі й удень, на спеці й на зимні, не давав собі спочинку. Не здавався я на посадників, ні на биричів, сам робив, що було потрібне, ввесь лад у домі своїм сам утримував. . .”

II. ПРАЦЯ, ЯК ПОКУТА ЗА ГРІХИ.

Для жидів, як і для греків та римлян, праця — це велика неприємність. Але тимчасом, як греки й римляни не можуть собі з'ясувати, чому саме вони мусять коритися цій неприємності й уважають прикметою шляхетности проводити час у неробстві,—жиди знайшли пояснення необхідності праці. **Робота — це покута за гріх**, що нею людина окупає злочин пращурів і відзискує втрачену духову рівновагу. Для жидівської душі працювати — значить відреставровувати космічну єдність і гармонію, розбиті в порвісному грісі. Для жида світ, — це не незмінний світ, раз на все даний чи створений, що його можна тільки споглядати, але **матерія** до опраньовання, засіб до розбудови ідеалу, що мусить бути здійсненим завдяки людським зусиллям. Життя для жидів — це не вічне пов-

торювання одних і тих самих помилок, але повільний і постійний похід на шляху до Царства Божого, колись легковажно втраченого.

Але й для жидів, що дивились на працю, як на закон людського існування, Царство Боже уявляється, саме як звільнення від цього людського закону, як звільнення від необхідності праці, і суботній відпочинок - це ж тільки прообраз того відпочинку, що людина зазнаватиме в ідеальному існуванні.

Первісне християнство прийняло жидівський погляд на працю, як на **обов'язок і кару**, накладені від Бога за Адамів гріх. Але в християнстві праця робиться також **знаряддям любови й співчуття**, бо, як писав апостол Павло до Ефесян (IV, 28) і до Варяви (XIX, 10), працювати треба не тільки для того, щоб заробляти, але й для того, **щоб мати можливість допомагати іншим**. Між інтелектуальною й фізичною працею не визнається в первісному християнстві ніякої різниці (Лист св. Павла до Тесалонців), але концепція праці ще не підноситься до рівня абсолютної цінності, — цінною її робить тільки **ціль**, що за для неї її виконується.

Св. Августин визнає за найкращу працю, яка найменше відриває думку від Бога, і тому дуже рішуче **осуджує велику торгівлю**, що в давніх греків і римлян вважалася, нарівні з хліборобством, за єдину працю гідну вільної людини. **Обов'язковість праці** визнається тільки для чернів, що мусять служити нею для потреб монастиря, для виявлення любови й для загартування душі від спокусу.

З розвитком монастирського життя в Зах. Європі, і особливо з поширенням ордену бенедиктинців, що чергують працю з молитвою, поширюється й **культ праці, як засобу**

наближення до Бога: — “Працюю, не відчаюся”. Ці слова св. Бенедикта відбилися луною в мільйонах душ. Але й тут **праця — тільки звичайний засіб, що не має ніякої власної цінності.** Крім того, тепер вже віддається велику вагу праці інтелектуальній. Фізичну ж працю обмежується до необхідного й перекладається її на плечі наймитів, що не можуть підноситися до духової праці. І, таким чином, між духовою й фізичною працею виникає глибока прірва. За вартісну працю визнається тільки та, що переводиться в монастирях, і на вершку драбини вартостей вміщується спокійне споглядання Божеської досконалости, далеко від всяких турбот світу. Всяке бажання триматися в зв'язку з земним життям уважається за негідне релігійної людини, і тому давній жидівський ідеал віднайти шляхом праці втрачену на землі гармонію й розбудувати світ, — підривається в корені. Справжній католик не повинен перейматися місією поліпшення працею умовин життя й суспільного укладу, бо, навіть живучи в цьому світі, він почуває себе членом іншого потустороннього суспільства, що не може відмінитися, бо вже досконале, і тому, хоч і живе на землі, повинен постійно дивитись у небо. . . .

Концепція праці у еретиків і сектантів XI—XIV. ст. не багато різниться від концепції офіційного католицизму, бо хоч вони й проповідують необхідність праці — і то праці фізичної, — але дивляться на неї тільки з точки погляду аскетичної, себто так само, як на **засіб.** Такий самий погляд ми знаходимо й у Франциска Асизького.

З Томою Аквінським католицька церква більше наближується до земних потреб людства, і Тома Аквінський визнає працю не тільки за природню необхідність, але й за

єдине джерело власности й заробітку. В зв'язку з цим осуджується випозичення капіталів і побирання відсотків, бо в лихварстві, мовляв, немає ніякої праці. **На праці ж базується поділ суспільства на стани й корпорації.** Але цей поділ для Томи Аквінського й середньовічного суспільства — щось стале, нерухоме, встановлене від Бога, і тому кожна людина повинна залишатися — щоб не порушувати ладу Божого— в тому стані, в якому вона народжується. У Томи Аквінського знаходимо проте вимогу, звернену до влади, щоб вона піклувалася про справедливу винагороду праці й не дозволяла шкідливої конкуренції. Але, натурально, і Тома Аквінський визнає за духовною працею вищість над світською, і за спогляданням вищість над працею взагалі. . . .

Протестантизм переводить глибоку революцію в світогляді людства й осуджує пасивне споглядання черців, як втечу від обов'язків, що їх накладає життя. Проте й він затримує погляд на комерцію, як неетичний спосіб збагачення. Лютер визнає тільки працю, необхідну для існування, і, подібно Томі Аквінському, осуджує тих, хто хотів би вийти зо свого стану. За те в межах власної професії, **праця — це служба Бога.** Відкидається поділ між нижчою і вищою працею, **кожна** праця в межах власної професії — служба Бога. З Лютером професія (Беруф), покликання набирають релігійного характеру, і з німецької мови це релігійне забарвлення переходить і в інші мови. Професія й покликання робляться синонімами.

Кальвінізм приймає погляд Лютера на працю. Але ця праця має служити не для насолоджування багатством, як наслідком праці, і не для забезпечення пізнішого відпочинку, чи старости, але для встановлення Царства Божого на зем-

лі. З того випливає необхідність вкладати здобуті багатства в усе нову працю, і так до безконечності. З цього запліднення капіталу не через ріст відсотків, але через продуктивну роботу, народжується модерний капіталізм, капіталістична цивілізація, запліднена кальвіністично-пуританським світоглядом. Пенависть до роботи, лінощі, неробство вважаються в кальвінізмі за прикмети людини, що фатально визначена від Бога на вічний осуд. Бездіяльне споглядання, що колись вважалось за найвищу прикмету релігійної, наближеної до Бога, людини, відкидається, бо Бог уявляється занадто вищим від звичайної людини, щоб вона могла його внутрішньо споглядати.

Та того ще не досить. Кожна праця — як дійсна служба Божа, повинна бути методична, дисциплінована, одноманітна й тому — спеціалізована. Обрати якусь професію (кальвінізм у відмінність від лютеранізму звільняє працю від спадкової залежності, визначаючи, що кожний повинен обирати собі таку професію, до якої почуває себе більш покликаним) і повшити її з усією пильністю релігійної людини — це релігійний обов'язок. Таким чином, кальвінізм підкладає основи для страшної дисципліни сучасної фабрики, що народилася в англосаксонському світі й ґрунтується на максимально переведеному поділі праці.

Англійсько-американський пуританізм, розвиваючись з кальвінізму, навчає **дивитись на заробіток від праці, як на доказ благословення Божого**. Чим більший заробіток, тим більше певности, що обрана професія відповідає волі Божій і тим більше певности, що, працюючи, повниш дійсно службу Божу.

Для кальвінізму й пуританізму світ людей поділяється

на обраних від Бога на вічне життя, і на безповоротно осуджених на вічні муки. І тому, що Бог вічно залишається самим собою, ніщо не може змінити долі одних і других. Натурально у кожної віруючої людини виникає питання: чи належить вона до обраних. Для кальвіністичного світогляду за безповоротно й цілком ясно засуджену треба вважати тільки ту людину, що цілком не цікавиться цим трагічним питанням: чи чекає її вічне життя, чи вічні муки. Переконавання ж про власну обраність приходить з власного внутрішнього досвіду. Не треба думати, ніби таке переконавання — тільки ілюзія. Віруючий переконується в його реальності, поперше, з самого факту **віри** у власну обраність: бо хто ж укладав би в його серце цю віру, коли б дійсно він не був обраний? А, подруге, з власної поведінки й власних учинків. Щоправда, кальвінізм навчає, що "діла не можуть врятувати" навк і споконвіку засудженої людини.— але все ж ці самі діла можуть служити доказом для віруючих, що вони не осуджені, а обрані. Бо обрані живуть не для себе, а для Бога, цієї безконечної потуги, цієї всемогутньої волі. Обраний робиться ніби **зряддям** Божого чину. Той хто почуває себе обраним, виявляє не собі й іншим, не залишаючись пасивним, а чинячи, прагнучи, як випадає Божому зряддю: Звідти вічна напруженість волі для опанування бунтівничих інстинктів, для звільнення від спокус світу. Треба вбити в собі все, що в'яже й перешкоджає зробитися справжнім зряддям слави Божої. І так розвивається суворий, волевий активізм англосаксонського світу, що не визнає жадних сентименталізмів (бо хто є осуджений, той безповоротно осуджений, і нема чого собі над тим голову сушити), завлаює в серці великодунні пориви, опановує пристрасті. Так особняк опановує себе й світ: перше себе, а потім світ, — людей і речі

Для кальвініста кожна особа, і тим більше — кожна річ, це тільки засіб, а не ціль, тільки знаряддя, а не істота самовартісна. Кальвініст і пуританист не знають компромісів, бо вони — вояки Божого війська, що переводить безнастанний, безконечний бій із слугами зла. Вояк мусить змагатися, або впасти, але ні в якому разі не може пертракувати.

Найкращий же спосіб до перемоги — це праця; **найкращий доказ перемоги й вірності обраного шляху — успіх і збагачення.** (Про це докладніше в студії “Культ успіху”, вже видрукувана в “Н. К.”). Пуританізм, перший у світі, примирив совість із багатством: бажати бути бідним, або залишатися за всяку ціну бідним, як того хотів Франциск Асизський, вважається в пуританізмі непристойним і негідним слави Божої. Світ відбиває велич Бога й святих, — і тому працюйте, заробляйте, збагачуйтеся й прикрашайте світ здобутими багатствами.

Ми знаємо, як англо-саксонський світ скористав з цієї поради, чи власне — з цього наказу.

III. ПРАЦЯ, ЯК КРАМ

В добі демократичного лібералізму, що попереджає нашу добу й почати ще в неї входить, працю трактовано, як звичайний **крам**, що нею торгує той, хто працює, і що її купує той, хто має гроші. В лібералізмі кожний може розпоряджати собою, але, якщо не має власного варстату праці, **мусить**, коли не хоче вмерти з голоду, йти на ринок і продавати свої руки (чи інтелект) тому, хто має гроші, і хто робиться паном. Світ демократично-ліберальний — це світ плютократії, світ всесильного гроша, що наважується (і вірить, що може!) все купити. І в першу чергу — купує пра-

цію. Цілі маси населення, величезна **більшість** перетворюється в **наймитів**, або **пролетарів**, що не мають нічого, крім своїх рук та голови. Цілком ясно, що саме існування цієї маси людей залежить від того, як і хто прийме їхню пропозицію покористуватися з цих рук і голів. Звідси непевність і незабезпеченість життя пролетаріату; звідси жорстоке його висискування з боку капіталу, що поводить на ринкові праці, як і на всякому іншому ринкові, себто намагається дістати як мога більше за можливо найнижчу ціну.

Щоб зрозуміти, який жахливий вплив на суспільну мораль і на саме суспільство мав цей погляд на працю, як на крам, досить побіжно сказати, що на ринок праці мусять звертатися не тільки чоловіки, але й жінки та дівчата. Отже там, де гроші набирають характеру всесильности, і де праця жінки виступає, як крам, дуже легко й сама жінка робиться крамом. Звідси жахливий розвиток проституції, що ми спостерігаємо в демоліберальному суспільстві. З другого ж боку гроші дозволяють багатіям купувати собі заступників майже в усіх тих випадках, коли вони повинні повнити якийсь суспільний обов'язок: чи то ходити за хворими, чи то виховувати власних дітей, чи то відбувати ту чу іншу громадську повинність. А такий стан речей неминуче приводить до звуження духової й фізичної творчости, до збіднення індивідуального й расового.

Дрібна буржуазія в демоліберальному суспільстві ще найбільше здорова й моральна, бо вона має замало грошей, і тому зберігає звичку до особистої роботи, і до особистої відповідальности. Але й на її мораль впливає безнастанне приклад вищих клясів, що, як казав французький соціолог Гюйо, ніби чваняться тим, що вони не приносять нікому жад-

ної користі. Зрештою, розкладовий приклад отих всіх неробних плутократів, що їм нібито — як то впливає хоча б із численних американських фільм, — все можливо, бо вони все можуть купити, — впливає дуже від'ємно не тільки на середні класи, але й на робітників. Ось що інше, напр. французький дослідник Пейо:

— “Навіть паризький робітник не зміг піднятися до власної соціальної концепції. Він не думає ні про що інше, як тільки про мавпування знепавидженого буржуа в його нахилах до фальшивої розкоші. Він цілком збанкрутував в своїй місії, що полягала б в опрацюванні ідеалу цивілізації, в якій все базувалося би на праці. Та й як би він міг це зробити?!... Працю, — це збагачення людських сил, — він уважає за кару, йому накинену, і тому всіляко намагається її саботувати. Не розуміючи, як слід, своєї професії, не маючи інтуїції, що тільки в праці, і тільки працею людина зреалізовує свої істотні аспірації, він дивиться на життя подібно, як діти, або легкі дівчата, або люди світу: жити, це значить для них — полювати за змисловістю, за легкими насолодами, за всім тим, що бавить, розважає, оглуплює. . .” Все ж те, що стоїть тому на заваді — ненависне!

Розуміння праці, як краму, викликало, зрештою, протести провідних людей, як глибоко антиморальне й антисоціяльне. **Папа Лев XIII.** в своїй славнозвісній Енцикліці проголосив наприклад, що “за помилку наших часів треба вважати погляд на працю, як на краму, і цей погляд треба рішуче осудити. . .”

Але мало висловити осуд чи “рекомендацію”, — далеко важливіше було б вказати, в який спосіб цей ганебний погляд на працю викоренити. Отже, для кожного було ясно, що

поки залишається демократично-ліберальний устрій суспільства, доти залишиться й погляд на працю, як на крам, з тим устроєм нерозлучно зв'язаний. Бо хто каже демократично-ліберальний устрій, той каже плітократія. Бо хто каже плітократія — каже: сила й мораль грошей.

Провідною особою демо-ліберальної доби, зазначає в “Меркюр де Франс” п. Брюне (1931 р.), зробився, завдяки грошам, Віса (назва третьої з індуських каст), комерсант і промисловець. Цілком натурально, що Віса накинув і цілому світові свою мораль та свої власні чесноти. Те, що було добре для торгівлі й промисловости, зробилося законом і для всього життя. . . Мораль Віси надала людській активності тільки єдину мету, — продукцію й споживання. І ось на обрії людського життя з'явився новий гріх — обмеження потреб, бо людина, що обмежує свої потреби, зменшує ритм продукції. Найрізноманітніші реклями, що на них викидаються мільйони грошей, мають служити тільки одній цілі — підтримувати в суспільстві існуючі потреби й розпалювати нові жадання, що з часом мають перетворюватися в нові потреби. Віса має й свою власну містику, і ця містика — **містика грошей**. Для Віси все мусить вилитися в мову цифр, і якщо гасло “продукувати” робиться для нього непереможним імперативом, то формула “робити гроші” заливає його душу п'янкою поезією. Чи ж треба дивуватися, що вживаючи все своє життя виміну речей на гроші, і грошей на речі, Віса починає дивитися на людей з точки погляду грошей і трактувати їх відповідно? ! . .

Найбільше демократично - ліберальна й водночас найбільш плітократична країна — це Америка. І ось що пише про неї Ружієро, американський кореспондент торинської

“Стампа”: — “В американському суспільстві вартість людини визначається відповідно до її здатності “робити гроші”. Якщо це їй не вдається, її суворо осуджують і відсуджують. Що з того, що вона має розум дослідника, з яким могла би дійти до незанихатих наукових правд? Що з того, що вона відзначається тонкою чуйністю, що могла б зробити з неї рідкого артиста? Що з того, що вона визначається мужністю й витривалістю, а також ідеалізмом, гідними найвідважніших місіонерів чи піонерів? Якщо вона не вміє робити грошей, її буде поставлено нарівні з отими всілякими волоцюгами, що простоюють в довгій черзі перед добродійними установами. Та й поміж цих останніх, неспокійних духом і тілом, що їх вічно мучить якесь жало незадоволення, знаходиться чимало шляхетних, чуйних душ, чимало першорядних талантів, що не знайшли собі місця в суспільстві, яке віддається френетичній боротьбі за гроші. Багато з них, відчувши свою нездатність знайти відповідне їм місце в цій пекельній гонитві за грошима, кінчають самогубством, чимало примиряються й тягнуть, ніби парії, мізерне існування, — а значна частина починає волочитися й, зрештою, опинюється поміж гангстерами... Чи ж варто, в дійсності, шукати якоїсь чесної, але виснажливої праці, щоб тільки збагачувати нею якогось пожадливого й антиморального підприємця, озброєного всіма прикметами зажерливого хижака? Чи варто допомогати йому загрибати гроші, щоб потім бачити його в ролі тріумфуючого низькопробного політиканта, що за гроші збирає голоси виборців і відкриває двері сальонів та найвищих суспільних установ?”

IV. ПРАЦЯ, ЯК ЗАСІБ ВЛАДИ І СИЛИ

XIX. століття й новіші часи характеризуються перш за все розвитком техніки й машинізму. Подібно до того, як в економічній системі, що виникла в наслідок кальвіністично - пуританських концепцій праці, здобуте багатство, заробіток негайно вкладається в нову працю, для поширення самого поля праці й для здобуття все нових багатств, — і так до безконечности, — так і в модерній техніці одна машина породжує другу, все більш досконалу, все могутнішу, що все й краще опановує матерію — і так теж до безконечности! Кожна модерна машина — це наслідок вдосконалення тисячки попередніх машин, і ціль її — переробити світ в одну величезну лябораторію, що в ній людина почуватиме себе мало не рівною богові, бо пануватиме над природою й вироблятиме продукти самої природи, але особливим, своїм власним шляхом. Що більше, вироблятиме навіть такі нові продукти, яких сама природа досі не знала, і протиставлятиме таким чином світові природи свій власний світ, чисто людського походження.

Звідти випливає поширена в минулому столітті ілюзія **безконечного поступу**, що відбувається шляхом науки й техніки, — ілюзія, що її не знали ні клясичні часи, ні середні віччя. Під впливом науки й знання, під впливом цієї ілюзії вічного поступу, народжується цілком новий тип людини — так звана **“економічна людина”**. Відносячися з призириством до всякої рутини й традиції, “економічна людина” намагається використати “останнє слово техніки”, завжди готова до найвідважніших реформ, і, вірячи в усевладну силу розуму, намагається нічого не залишати на призволяще випадкові та непередбаченим обставинам. Для неї не існують “імпондера-

білія". Найменшу дрібницю економічного процесу вона віддає під контроль розумових розрахунків, що скеровуються на отримання можливо більших здобутків із витратою можливо найменших зусиль та видатків. Технічно - економічна раціоналізація й кальвіністичний активізм зливаються в економічній людині в одну цілість і витворюють цілком модерний тип підприємця машинової цивілізації, витворюють Тейлора й Форда.

В безнастанній боротьбі між підприємствами, конечна життєва умовина кожного — необхідність все більшого заробітку, що давав би можливість все дальшого розросту, здобуття все дальших позицій. Натурально, що в цій безоглядній конкурентній боротьбі капіталістичного світу, в підприємстві розвивається нестримна спрага діяльності, спрага праці, що перестає вже бути погонею за багатствами й втіхами, але стає самоціллю. Мусоліні так схарактеризував цих промисловців, промовляючи в Сенаті 1928 році: — "Модерні капіталісти — це капітани промисловости, великі організатори, люди, що мають і повинні мати високо розвинене почуття громадської й економічної відповідальности, — люди, що від них залежить доля, платня й добробут тисяч робітників. Що можуть хотіти ці люди? Успіх їх промисловости — це успіх цілої праці. Може особистих насолод? Але ж існує закон, що багатства можна накопичувати до безконечности, але можливість насолоджуватись ними дуже обмежена..."

Справжню винагороду за свою гарячкову діяльність підприємець починає знаходити в ритмі все більш інтенсивного життя, що переймає підприємство й надає тон й забарвлює життя всіх, що в ньому працює, об'єднуючи їх в один суспільний організм, — в відчванні отого життєвого пори-

ву, що примушує підприємство поширюватися в просторі й часі. В задоволенні отієї **волі до влади**, що опановує осібняка й робить із нього аскетичного й суворого раба своєї власної пристрасти, він з ранку до вечора, і навіть по ночах, безустанно працює для свого підприємства. Накопичуючи багатства, він навіть не має часу, щоб мати з них якусь особисту потіху, — та зате ж він потоками розливає життя навколо себе; та зате ж він відчуває майже божеську радість творця й гордовите задоволення впорядчика та дисципліатора великих сил і енергій!

V. ПРАЦЯ, ЯК СПОРТ

Витворюючи в капіталістові - підприємцеві відчуження своєї панівної сили; породжуючи в ньому п'янке почуття влади, така праця зрештою приводить до того, що людина, як вірно зазначає Тілгер в своєму "Гомо Фабер", починає знаходити в самому собі джерело всякої радості й втіхи. Для неї поволі починає робитися байдужим самий наслідок роботи, але важливою — радість осягнення цього визначеного наперед наслідку. І так виникає й стверджується поволі в модерному світі концепція **праці для праці, чину для чину**. Так поволі праця перетворюється в **спорт**, в гру, що в ній не так важливе осягнення, як виявлена при тому осягненні зручність грача. І не можна не погодитись із Тілгером, що спорт, так розвинений в наші часи, — це тільки фізіологічна й біологічна відповідь на те волеве напруження, що його вимагає сучасна праця. **"Праця й спорт, — каже він, — це дві сторони однієї й тієї самої богині: Активності**. Діяти, чинити, — ось категоричний імператив сучасної душі. Діяльність, **акція**, ось справжня богиня наших часів. Якщо до цієї діяльно-

сти й її наслідків поставитися поважно, то ми матимемо — роботу, працю. А якщо до цієї діяльності і її наслідків поставитися неповажно, і задовольнятися самою грою, звільненою від усякої практичної цілі — то ми матимемо спорт. Бо спорт, що йому віддаються з такою пристрасстю сучасні молоді покоління, це ж та сама праця, тільки позбавлена всякого конкретного змісту. Спорт в наші часи, це ж — не розвага для відпочинку, це — праця, що, як така, вимагає суворої дисципліни й дотримання цілої низки різних правил. Модерний спорт все менше лишається на волю й смак осібняка, і все більше раціоналізується, так само як і праця. Модерний спорт прагне до досягнення все нових рекордів, так само, як і праця. Модерний спорт намагається вихопити осібняка з первісної самотності й включити його в зорганізовану групу, як слухняного й здисциплінованого співробітника, що своїми зусиллями повинен намагатися здобути спільну перемогу, — цілком так само, як і в праці. . .”

Але, якщо для одної частини вищого суспільства праця дійшла до того шабля, що зробилася навіть самоціллю, яка вже сама по собі породжує радість життя й перероджується в спорт, як в свою антитезу, — і це вказує, що така концепція праці не має справжньої моральної підстави, — то в нижчих клясах суспільства, а особливо серед робітництва, вона саме в ці останні часи великого розвитку капіталізму й великої промисловости набрала все більш ненависний характер накиненої згори несправедливості, від якої треба якнайшвидше при першій нагоді звільнитися.

VI ПРАЦЯ, ЯК ВИЗИСК

Принцип лібералізму — залишати повну свободу еконо-

мічним силам, що нуртують в державі. Внаслідок цього принципу, демократично - ліберальні держави байдуже приглядалися до того, що робилося на так званому ринковій праці, — а на ринковій праці панували жахливі відносини: внаслідок винайдення й введення в текстильну й іншу промисловість машин, маса робітників опинилася без роботи, бо там, де треба було раніше 10 чоловік, при машині вистачало одного, або двох. Таким чином зросла кількість вільних робітничих рук, і що більше вона зростала, тим менше за них підприємці хотіли платити. Дійшло до шілковитого зубожіння робітничої класи, що опинилася мало не на становищі колишніх рабів - невольників.

Але не вмішуючись сама в економічні відносини, ліберально - демократична держава не могла заборонити своїй інтелігенції зацікавитися долею пригнічених. В XIX. віці починають з'являтися одна за одною різні теорії, що намагаються розв'язати в той чи інший спосіб так зване соціальне питання, — себто, конкретно кажучи, питання про те, **як поліпшити долю робітничої класи**. Перші спроби цього роду, що характеризують так званий **утопійний соціалізм**, довгий час залишалися в вузькому колі літераторів і практичного значення не мали. Але з появою марксизму **чи т. з. наукового оціалізму**, вони вилялися в могутній соціалістичний рух, що, користуючись правом страйків, почав поважно загрожувати не тільки капіталістичній класі, але й всьому суспільству. Бо якщо спочатку боротьба за визволення робітничої класи від визиску підприємців обмежувалася на чисто економічні вимоги зменшення годин праці та збільшення платні, — то досить скоро, під впливом марксистських теоретиків і агітаторів, ця боротьба з економічного ґрунту перейшла на ґрунт

політичний: опанування влади для переведення соціальної революції.

Намагаючись у цій новій політичній боротьбі здобувати якнайширші симпатії й підтримку робітництва, що завжди тяжко працювало, соціялісти відразу почали вмовляти в робітника, що його праця — головна причина всіх його злиднів. Протягом багатьох десятиліть соціялісти не робили нічого іншого, як тільки сіяли та розпалювали в мільйонах робітників **ненависть до праці, як найбільшої соціальної несправедливості**. Нема чого й казати, що та форма й ті умови, в яких робітництву цю працю підносилося, були дійсно виявом соціальної несправедливості, але **сама праця ніколи соціальною несправедливістю не була, бо й бути не може**; праця — це ж знаряддя панування людини над природою, це знаряддя для творення цивілізації, це підстава життя й розвитку суспільства, — отже працювати **треба**. Зрештою й марксизм, у своїх теоритичних працях, що, звичайно, не доходили до широкого загалу, стояв на тому, що в новому суспільстві, утвореному після революції, кожний **мусітиме** працювати, а большевицька революція, що була пристосованням марксизму до життя, навіть проголосила: — “Хто не працює, той не їсть”. Та в своїй демагогічній пропаганді, скерованій на знищення існуючого режиму, марксисти проповідували й сіяли справжню нехоть до праці. Зрештою, ось яке красномовне свідомство цьому ми знаходимо в харківських “Вістях” від 30. липня 1931 року:

— “Боротьба з старою звичкою — дивитись на міру праці, на засоби виробництва з погляду поневоленої людини: **якби звільнитися від зайвого тягару, щоб урвати хоч шмат у буржуазії**, — ця боротьба **потрібна**. Цю боротьбу вже поча-

ли передові, свідомі робітники, що дають рішучу відсіч тим прихоськам до фабричного середовища, що їх особливо багато з'явилося підчас війни, і що вони тепер хотіли б ставитися до народньої фабрики, до фабрики, що перейшла у власність народу, як і раніш з погляду єдиної думки: — “Урвати шматок побільше й втекти...”

Ось яку науку сіяли соціялісти, згідно з авторитетним засвідченням харківських “Вістей”* — “Урвати і втекти...”

VII ПРАЦЯ, ЯК ЗНАРЯДДЯ ЦИВІЛІЗАЦІЇ І КУЛЬТУРИ

Треба вважати за один із найбільших здобутків цивілізації те, що вона привчила людство працювати. Без сумніву, ця наука далася людству дуже дорого: щоб її опанувати, прийшлося перейти через невільництво, злидні, визискування, різні тортури, — але зрештою для кожної здорової людини праця зробилася необхідністю, якій вона підлягала перше з примусу, а потім і з приємністю. Бо кожна праця — це перш за все фізичне й розумове **зусилля**. Немає праці, щоб була **тільки** фізичною, чи тільки розумовою, бо кожна розумова праця вимагає деякого м'язового зусилля, і кожна фізична праця вимагає уваги, себто розумового зусилля. Сильні, здорові люди не бояться зусилля, вони його шукають, бо воно дає їм приємне відчуття власної сили, власних можливостей. Для нормальних людей, найбільша насолода зв'язується завжди з доконаним фізичним зусиллям.

Те саме відноситься й до розумових зусиль, з тим тільки обмеженням, що, тим часом, як м'язові зусилля, що їх вимагається від людини, звичайно відповідають її фізичному розвиткові, дуже часто вимагається розумового зусилля від людини, яка до нього ще розумово не доросла. Звідси поши-

рений в широких колах людности загальний жах перед будь-яким розумовим зусиллям. Відомо, що вищою формою розумового зусилля є увага, яку Рібо називає волевою, і що має регулювати хід образів та ідей, затримуючи в полі свідомости тільки те, що необхідно для кожної праці, і відкидаючи все інше. Отже Спенсер завважив, що цивілізовані народи далеко більше здатні до уваги, ніж народи нецивілізовані. Але залишається безсумнівним, що й цивілізовані народи не розвинули ще цієї здатности до дійсно потрібного шабля. “Велика більшість цивілізованих людей, — каже Рібо, — пристосувалася досить задовільно до вимог соціального життя: вони здатні — до певної міри — зробити якесь зусилля волевої уваги. Але є дуже мало людей, для яких ця волева увага необхідна, — дуже рідкі ті особи, що вживають її постійно... Уважність — це покищо стан ненормальний, що викликає швидко знесилення організму, бо в кінці зусилля з’являється втома, а в кінці втоми — органічна бездіяльність...” (Ribeau: “La psychologique de l’attention”, 1889).

З другого боку, і італійський соціолог і історик Фереро каже, що “існують цілі категорії людей, зусилля яких скеровані на те, щоб ухилитися від примусу роботи — до них належать всі злодії, проститутки, бродяги; любов до нічогонєроблення — це одна з характеристичних рис, які ми завжди знаходимо в різних формах дегенеративности, бо любов до роботи належить до найновіших здобутків психологічної еволюції, і тому вона й найскорше зникає у випадках психологічного виродження чи розкладу”. (Фереро).

Отже соціялісти своєю пропагандою клясової ненависти та постійними страйками, що вживаються, як політична й економічна зброя, зробили, як ми бачили, все можливе, щоб

зруйнувати цей останній психологічний здобуток цивілізації та сприяти дегенеративному процесові, що виявлявся так яскраво у справжніх виродженців.

Немає жадного сумніву, що соціалісти зробили свого часу й послугу людскості, виступивши в оборону визискуваних на ринковій праці робітничих мас, — але, замість піти шляхом конкретних реформ і суспільної революції в лоні окремих націй, для знесення режиму, який виявляв повну байдужність до суспільних і економічних проблем і тим ішов на руку плутократії, соціалізм пішов шляхом інтернаціональної клясової боротьби, проповідуючи, ніби німецький робітник був ближчий і рідніший французькому робітникові, ніж німецькому інтелігентові, чи підприємцеві. Життя ж виказало, що для існування й процвітання націй, а з ними й людскости, потрібні однаково й робітники, і підприємці; робочі руки й творча — духова ініціатива. Життя виказало, що робітники, щоб поліпшити своє становище, повинні не відрікатися від батьківщини, як це вони робили за марксистівською пропагандою, а **“здобувати її”**, як навчали італійські синдикалісти.

Головна й принципова облуда марксистівської прапаганди полягала в хибному змалюванні значення зиску. Ціна продажу речі включає в себе, як відомо, не тільки вартість вкладеного в ту річ матеріалу, капіталу, робочих рук і так званих загальних видатків, але також і чистий зиск. Отже для Маркса цей чистий зиск, що являється винагородою за творчу ініціативу та за розумову енергію, вкладену в підприємство, — це частина праці робітника, яку ніби вкрав промисловець. Звідси походить розпалення ненависти робітника до працевдавця, як до “грабіжника”, звідси й означення власности як

“краденого”, звідси також облудна проповідь боротьби клясів та повернення “вкраденого” робітничим масам.

Маючи на увазі лише фабричне робітництво, (щоб потім з його допомогою захопити владу), марксизм під поняття праці підводить спочатку саму тільки фізичну роботу, вважаючи весь інтелігентний пролетаріат, який мусить продавати на ринкові праці свої розумові знання й здібності, так само як робітник — руки, за неробів і буржуїв. Для грубо матеріялістичного марксизму, праця набирає так само грубо-матеріялістичне значення, що могло з'явитись, як вірно зазначає Тілгер, тільки в збольшевиченому пролетаріатові, який з одного боку мусить зробити з праці обов'язок (“хто не працює, не їсть”), що відкриває йому доступ до влади та керування долею всього суспільства, а з другого боку мусить обмежити це поняття праці до праці чисто фізичної, щоб виправдати виключення від влади інших клясів суспільства, які так саме працюють, але головою, а не руками.

VIII ПРАЦЯ, ЯК СУСПІЛЬНИ. ОБОВ'ЯЗОК

Марксистівській концепції праці, що деморалізувала робітництво, привчаючи його “урвати якнайбільше й втекти” та поділяла працівників однієї і тієї самої нації на ворожі табори (на радість Москві, що надіялась захопити владу над усім світом), — італійські синдикалісти протиставили на конгресі в Болонії 24 січня 1922 свою “корпоративну” концепцію праці.

— “1. Праця — це суверенний титул, що узаконює поєне й корисне громадянство в суспільстві.

2. Праця — це наслідок зусиль, гармонійно скерованих на витворення, вдосконалення й збільшення всього, того, що

формує матеріальний, моральний і духовий добробут людини.

3. Треба вважати за працівників однаково всіх тих — не роблячи між ними жадної різниці — хто в будь-який спосіб застосовує й присвячує свою діяльність для досягнення вище визначених цілей, і тому синдикалістична організація... повинна приймати їх усіх без жадного демагогічного остракизму.

4. Нація, як найвища синтеза всіх матеріальних і духових вартостей народу, знаходиться понад особами, категоріями й класами. Особи, категорії й класи — це тільки знаряддя, що ними послуговується нація для досягнення своєї більшої величі...”

На цих самих принципах побудовано й славнозвісну італійську Хартію Праці з 21. квітня 1927 року:

— “Праця, — зазначає ця Хартія, — це — в усіх своїх інтелектуальних, технічних і фізичних формах, — суспільний обов’язок. І тому, — і тільки тому, — вона знаходиться під охороною держави...”

Для корпоративістичної держави праця — це суспільний, себто **моральний** обов’язок, що його кожний виконує в міру своїх сил і свого розуміння, на користь загалу, себто нації. Тому держава нею опікується, не тільки забезпечуючи працівника на випадок можливого нещастя, але й у випадку хвороби та старости. Визнаючи за працелавцями їх якість розумових робітників, корпоративістична держава визнає за ними й право на певний зиск, як законну нагороду за виявлену творчу ініціативу й за те розумове зусилля, що, як ми бачили, іноді далеко важче за зусилля фізичне. Проте корпоративістична держава слідкує за тим, щоб цей чистий зиск не пе-

реходив нормальних меж, поза якими приходить арбітраж держави, яка визнає, що, з уваги на потреби поліпшення стану відповідної галузі промисловости, всі ті, що в ній працюють, мають право на поліпшення свого життєвого рівня. При таких ставленні справи, робітник робиться **співпрацівником** даного підприємства, зацікавленим в його розвитку на користь всієї нації. Замість боротьби кляс, виступає їх тісне співробітництво, яке знаходить своє здійснення в так званих корпораціях, себто представницьких органах, де працевластці і робітники, разом із представником від держави, вирішують всі ті справи, що відносяться до відповідної галузі промисловости. Представник держави дбає про те, щоб постанови якоїсь однієї корпорації не відбивалися від'ємно на розвитку інших галузей промисловости та служили загальним інтересам нації.

Цікаво підкреслити принципові різниці між побудом до праці, що виявляються в трьох головних режимах, що одночасно існують у сучасному світі.

В демократично - ліберальному, істотно індивідуалістичному, режимі, побудом служить бажання піднятися **особисто** над загальним рівнем, поліпшити своє й своєї родини суспільне становище, здобути, завдяки праці, якщо не багатства, то бодай заможність, що давала би комфорт і дозволяла б зуживати життя в найрізноманітніших його виявах.

В соціалістичному суспільстві такого **внутрішнього** побуду не може бути, бо в ньому, як кажуть, (теоретично!..) не повинно бути ні багатих, ні бідних, — всі мають бути рівні щодо умовин життя. Отже в такому знівельованому суспільстві не може бути внутрішнього побуду до особистого — та своєї родини — піднесення, — немає куди підносити-

ся, а якби й було, то чи не виглядала б спроба такого піднесення злочином супроти існуючого політичного суспільного ладу? Тому залишається тільки **зовнішній** примус влади: якщо не працюватимеш, то й не їстимеш.

У корпоративістичному ж суспільстві, побудом до праці служить бажання не тільки самому піднятися над загальним рівнем, але й спричинитися своєю працею до піднесення всього суспільства й всієї нації.

Якщо великі промисловці — ці “капітани промисловости”, захоплені пристрастю до все більшого поширення, до все більшого розросту своїх підприємств — цілковито забувають, що робітник, який працює в них, це жива людина, з відмінними потребами й відмінними психологічними нахилами, а не якась бездушна машина, що, нарівні з іншими машинами, повинна давати в кожному одиному часу завжди однаково одиному праці — то, з другого боку, й марксизм, як це ми бачимо з “Капіталу” Маркса та “Комуністичного маніфесту”, а особливо з живої советської дійсности, завжди трактував робітничі маси, як складову частину машино - промислової продукції, а не як живі істоти, що думають і відчувають. Саме тому марксизм дуже довгий час (себто аж до часу, поки він не зрозумів **пропагандивно - агітаційної** вартости національного моменту), зовсім не брав під увагу національно-психологічного моменту. На самім початку свого існування, марксизм усякі національні рухи вважав за “реакційні”. Підкреслювати свою національну приналежність — це була для нього реакційність: оборона національних прав — шовінізм, а боротьба за них — “історичний пережиток”. І, натурально, що робітничі класи, які йшли за марксизмом, відривалися від нації, та нераз виступали, як несвідомі слуги ворогів власно-

го народу. Зокрема наше українське робітництво, через загальну невелику свідомість української нації, дуже легко піддавалося облудній демагогії інтернаціоналістів, на службі імперіялістичної Москви.

Українські робітники повинні зрозуміти, що тільки служба для нації освятить і облегчить їх важку працю та звільнить їх від партійного поневолення: — поневолення чужій державі, поневолення чужому капіталізмові, і поневолення чужому робітництву, — хіба ж таки й український робітник уже зрозумів, що робітник панівної нації все буде паном у порівнянні з робітником нації поневоленої, який далеко тяжче знаходить собі працю й має її гірше плачену.

ІХ. ПРАЦЯ, ЯК СЛУЖБА БАТЬКІВЩИНІ

Ні, Батьківщини не відкидається, — її здобувається! Але батьківщина — це не проста собі географічна одиниця, що її населює відповідний нарід. Батьківщина, як каже італійський філософ Орестано, — це дуже скомплікований організм, історичний продукт діяльності великої спільноти творчих одиниць, що творить світ людських вартостей і проєктує його та матеріялізує в нашому фізичному світі. І тому **батьківщина — це синтеза духу й території; це синтеза всіх національних вартостей, що їх витворив за час свого історичного життя і що ними живе народ, який заселює ту територію.** Отже батьківщина, синтеза, що може збагачуватися все новими придбаннями, відповідно до розвитку творчості даної нації, то зменшуватись, коли зменшується й зникає процес творчості і розвиток власних національних вартостей. Не можна збудувати батьківщину самим розподілом географічних та політичних кордонів. Бо, як ми бачимо з багатьох прикладів, народи, нездатні продукувати людські вартості,

або що продукують їх невиваждально в порівнянні з обсягом своєї території, муситимуть зрештою втратити свою територію на користь народів більш енергійних, більш працьовитих і більше талановитих. Батьківщина може щоденно вмирати в серцях тих, що її покидають, дезертуючи в табір іншої національності, або тих, хто зраджує її дух і стиль, або тих, що не переймають її духової спадковості, або тих, що намагаються піддати її під духові впливи інших народів. І саме тому **батьківщина існує тільки тоді, якщо існує духово**; коли служить побудом до діяльності й праці; коли її відчувається й чинно переживається. Батьківщина не знає штучних кордонів, вона не розвивається разом із територією, і може жити навіть далеко від неї, — на мості якогось корабля, серед пісків пустелі й серед снігу льодовиків, на далеких, залюднених чужинцями суходолах, — по всіх усядах, де тільки люди, перейняті її істотними суто - національними вартостями, збираються в її імени, навколо її символу - прапору, для вшанування її в обрядах любови й жертви. (Орестано: "Пенсієрі" 1936., ст. 237).

З такого духового розуміння **батьківщини, як синтези діяльності, себто взагалі всякої праці, з теорією**, впливає й той релігійний змісл праці, як **місії, як післанництва, як етичної основи суспільства**, що відзначає добу, яка народжується на руїнах демо-лібералізму та марксизму.

Х. ПРАЦЯ — ВІДЗНАКА АРИСТОКРАТІЇ ДУХА

І в цій новій концепції праці, що збирає в собі досвіди попередніх тисячеліть, знаходять своє покликання не тільки націоналісти, не тільки містики, (бо в самому націоналізмі чимало містики), але навіть індивідуалісти та утилітаристи.

Індивідуалісти також уже розуміють, що не можуть ося-

гнути високого особистого рівня без суворої дисципліни праці. Бо тільки праця, перетворює нас у людей, в характери, робить нас незалежними. Тільки працюючи, пізнаємо свою силу, пізнаємо себе, чого ми варті і на що ми здатні. Людина, гідна цього ймення, сама себе формує. Ніякий зовнішній примус (“Хто не працює, той не їсть”), не може виробити в людині послідовності в думанні, твердості в дотриманні своєї лінії, сміливості в своїх ідеях, витривалості в волі так, як їх виробляє постійне зусилля над собою, що його приносить праця з ясно освідомленою ціллю. І саме тому великий індивідуаліст Ніцше писав:

— “Коли великий мисленик погорджує людьми, то він погорджує їхніми лінощами: бо ніщо, як лінощі, роблять з людей ніби фабричні вироби, що їх можна заступати один одним, бо вони не мають ніякої власної особистости. . .”

Великі діла вимагають великої й довгої праці, вимагають кольосальної витривалості. Справжнє національне життя, те, що творить, як каже Орестано, Батьківщину, те, що творить націю, гідну зайняти місце в світі поряд з іншими культурними націями, відбувається в безнастанному зусиллі щоденної роботи та виявляється на зовні в творах національних геніїв, які збирають і синтезують у них неймовірну суму колективних і інтелектуальних зусиль. Беклін казав, що він завдячує свої твори тільки хіба в четвертій частині своєму талантові, а в трьох частинах тільки своїй працьовитості. Ще більше ваги надавав працьовитості американський винахідник Едісон, — він уважав, що в успіхах так званих геніїв, до яких треба й його самого зачислити, треба тільки 2% приписувати талантові, а 98% — їх працьовитості, що базується на суворій і безнастанній моральній дисципліні, яка безнастанно кон-

тролює й обмежує зайві забаганки. Кажуть також, що праця ушляхотнює людину, але італійський філософ Орестано справедливо зауважує, що треба вже належати до моральної аристократії, щоб вміти працювати без примусу кожний свя- тий день Божий.

ХІ. ПРАЦЯ, ЯК МОЛИТВА ПЕРЕД БОГОМ

В наші часи розвинулося містичне розуміння праці, як молитви перед Богом. Бо ж справді, в молитві людська душа підноситься до Бога, а людина найбільше наближається до Бога, коли працює, коли творить. Своєю працею вона співділає з добродійними силами всесвіту, спричинюється до витворення й організування нової людськості, нового й кращого світового ладу. Вищі релігії дивляться на життя святих, як на уподібнення Бога. Для нас неможливо уявляти собі Бога інакше, як вічну чинну Силу в боротьбі проти зла й неладу. Отже єдиний спосіб уподібнитися Богові, — це співпрацювати з ним, це — присвятити себе творчій праці. Почування, **що наша праця входить, як складова частина, в вічну творчість, в вічне співділення з Найвищим Добром, надає душі такого пориву, такої сили, що перед нею, як перед незломною вірою, яка зрушує гори, найбільші труднощі зникають, як дим. . .**

І тому для нас, — може бути для оцінки тієї чи іншої особи, тієї чи іншої національної групи тільки один критерій, тільки одна мірка — **праця**. Не голосні фрази, не деклямування про націоналізм і любов до батьківщини, але тільки — праця, бо той, хто віддано й жертвенно працює, самою своєю роботою дає вже запоруку найвищих суспільних чеснот; він не має часу віддаватися гонитьбі за нездоровими емоція-

ми, що отруюють душу. В щоденній боротьбі з усе новими труднощами, його інтелігентність розвивається, воля гартується, і при кожній перемозі зростає запал та завзяття. В щоденній зустрічі з законами, що кермують світом, душа працівника ніби переймає щось від їхньої зрівноважености, і навчається спокою в витривалості. Не дурно відзначив французький соціолог Пайо, що в житті працівника немає місця для божевілья, бо його життя — це життя досліду й досвіду, що ставить душу віч-на-віч із дійсністю й не дозволяє віддаватися тим психічним копиранням, які з часом розвиваються в справжні душевні хвороби. Не дурно тому всі психіатри зазначають, що неробство особливо небезпечне для всяких виродженців, і, навпаки, вимірена дисциплінована робота відновлює та розбудовує порушений душевний лад.

Як добрий військовий провідник вміє використовувати небезпечних авантюристів, вживаючи їх для ризикованих і відповідальних місій, так і в праці ми можемо використовувати навіть вади характеру, як наприклад заздрощі або хворобливу амбітність, перетворюючи їх в бажання зробити більше й краще від інших. В могутньому єднанні всіх душевних сил, що виявляється в зосереджуванні уваги, потрібної для виконання будь якої праці, немає місця в душі також і для паразитних, небезпечних рухів.

Демо-ліберальний режим, внаслідок своєї байдужности до проблеми праці, в великій мірі сприяв розвиткові психічних хвороб, цієї суспільної гангрени; марксистівський режим, зогляду на свій матеріалізм, що позбавляє наше життя усякого психічного світла, усякої віри в кращий світ високих ідеалів, а також зогляду на режим зовнішнього примусу, який забиває і нищить особистість — сприяє розвиткові психі-

хічних хвороб у ще більш застрашливій мірі. І тільки режим, що будується на розумінні праці, як, етичної підстави суспільності, як внутрішнього **морального** обов'язку перед нацією, відкриває перед ментальним зором людини неосяжні країни безмежного світла, що заливають душу радістю.

“Щасливі ті, що знайшли в праці ціль свого життя, — їм не треба ніякої іншої благодати. . .” Недурно навіть такий матеріаліст і натураліст, як Золя, промовляючи в 1893. році до французької молоді, закликав її працювати: “Я пропоную вам теж віру, я благаю вас знайти в собі **віру в працю**.. Я знаю, якою банальною видається вам ця рада. Але я прошу вас зупинитися над нею. Праця, панове, це ж єдиний закон світу, це — регулятор, що скеровує органічну матерію до її мети. . . Раджу вам зайняти своє життя якоюсь величезною працею, що її й кінця ви б не бачили. Праця, це зерно, кинене розумові на те, щоб він його мов і робив із нього щоденний хліб із задоволеною свідомістю виконаного обов'язку. . . Я переконаний, що одинока віра, яка може вас урятувати, це віра в довершене зусилля. . .”

ХІІ. РАДІСНО - ТВОРЧА ПРАЦЯ

І Золя мав рацію, бо дійсно **тільки праця, яка дає задоволення виконаного обов'язку**, може порятувати суспільство від морального розкладу й дати ту глибоку радість, що її зазнає справжній творець - працівник, і що повинна відзначити нову цивілізацію. А найголовніше, тільки така радісно-творча праця зможе спаралізувати вплив машини, яка встає примарою перед провідними людьми капіталістично - машинної цивілізації. Бо ця цивілізація сприяє з одного боку видворенню концепції “праці для праці” і “чину для чину”, з

другого ж боку несе величезній масі робітництва безпросвітну монотонність праці великих фабрик, де кожний рух мусить відбуватися відповідно до розрахованих систем найменшої затрати часу, — систем, що трактують людину нарівні з машиною; а решті прищеплює любов до вигідного життя. Бо ж і справді роботу рук по всіх усюдах заступає машина: замість довгих листів — пішли в моду поштові картки та листівки, а то навіть й уже наперед виготовлені друковані тексти на найважливіші моменти життя. Телефон заступає особисті відвідини, автомобілі касують ходження, а ліфти позбавляють потреби видряпуватися на високі сходи... І — що найголовніше — паралельно і поряд із прищепленням звички до вигідного життя, що сприяє демобілізації фізичних сил, — відбувається така сама демобілізація й сил духових. Ми вже бачили, що для осягнення великих наслідків, необхідно витривалості й довгої праці. Людина, вихована в умовах машинної цивілізації, не вважає можливим віддаватися праці, що може забрати роки й роки. Вона хоче негайного успіху. І, не знаходячи в собі самій засобів і сил для осягнення успіху, не маючи можливості застосувати замість себе якусь машину, застосовує інтриги, вживає родинних чи яких інших зв'язків, не погорджує підкупством і іншими подібними методами.

Необхідно, щоб кожний працював відповідно до своїх природних нахилів і здатностей, щоб, беручи на себе переведення якоїсь праці, він міг би віддаватися їй усією душею й усім тілом, — бо тільки така праця дає глибоку радість і задоволення; бо тільки в такій праці людина може відчувати себе співпрацівником великого процесу творення Батьківщини, що одночасно є й роботою над будовою Всесвіту.

Чи пам'ятаєте, як писав наш Г. Сковорода:

“Яка солодка для працівника праця, якщо вона природна! З якою радістю гонить зайця хорт! Яке захоплення, коли дано знак до полювання! З якою насолодою збирає бджола мед! За мед її вбивають, але вона не перестає працювати, поки жива. Солодка їй, як мед, і солодша від щільника праця. Для неї вона народилася. . .”

Таку саму радість відчуває й мистець, що, перемагаючи відпорність матерії та переборюючи спротив і ворожнечу суперників та критиків, кидає в світ, використовуючи досвід довгих років студій і спостережень, свій архитвір. Таку ж саму радість відчуває письменник, що намагається надати своїм думкам ясности й ладу, щоб викласти їх у гарній і приступній формі, і нарешті осягає свій намір; таку ж саму радість відчуває й лікар, що опановує хворобу й слідкує, як його хворі поволі повертаються до сил і здоров'я; таку саму радість відчуває музикант, що божеськими звуками свого інструменту ніби розбудовує чарівну гармонію сфер, що про неї стільки мріяли клясичні поети; таку ж саму радість відчуває й простий робітник, що знаходить у машині продовження себе самого, знаходить неймовірне збільшення своїх особистих сил, а в колективній праці — задоволення суспільного інстинкту, особливо сильного в людях з невеликою духовою культурою; таку ж саму радість відчуває й селянин, що, викорчовуючи кущі й каміння, здобуває собі новий клаптик орного поля, або споглядає його, коли на ньому вже хвилюють жита; таку саму радість відчуває й працююча господиня, впорядковуючи затишний куток для своєї дружини та родини. По всіх усяодах, де точиться боротьба проти неладу, розгардіяшу, хаосу, де дух опановує матерію, де думка перетворює хаос у космос, — народжується глибока й чиста радість, що

виявляє справжнє призначення людини: працювати, творити, організувати.

Нажаль, ця велика правда видається великій масі люду, як ми вже вказували, великою брехнею, бо в дотеперішніх умовах нашої цивілізації так багато людей уникають всілякої роботи, що справжні працівники мусять працювати подвійно й потрійно, і зрештою, замість знаходити радість у роботі, знаходять переважно й знесилення; замість ставати панами машини, замість знаходити в ній знаряддя для поліпшення своєї праці, знаходять у ній ворога й пана, що не раз позбавляє їх і самої праці.

Звідси революції, що намагаються направити цей стан речей і, на зміну цивілізації вільного капіталу, поставити цивілізацію організованої праці. Перша большевицько-комуністична революція, внаслідок хибних засновків, цілковито збанкрутувала в своїх первісних намірах і, звільнивши робітництво від визиску приватного капіталу, віддала його в далеко жажливіший визиск капіталу державного, та, надавши праці значення лише правного обов'язку, випорожнила її від усякого морально-етичного змісту. Тому мусять прийти ще друга революція, яка, простуючи єдиноможливою дорогою направлення соціальної несправедливості шляхом співробітництва кляс, під контролею держави, дбатиме про виховання в усіх колах громадянства загального розуміння праці, як суспільного морального обов'язку, як етичної підстави суспільства, і в чергу чергу — власної Нації.

КУЛЬТ УСПІХУ

1. ПСИХОЛОГІЧНЕ ПІДЛОЖЖА

Культ успіху виявляється в відомій фразі: “Переможців не судять”.

Італійський історик Гульєльмо Фереро в своєму славнозвісному творі “Про велич і занепад Риму” стверджує, що, коли імператор Август переміг усіх своїх ворогів, — “легенда його успіху внесла його непомірно в очах сучасників (і погомків), осяяла його, обожила, як і взагалі вона вносить, осяює й обожує всіх людей і всі народи, що мають успіх. Ще недавно вкритий кров’ю тріумвір проскрипцій, нездатний провідник армії при Філіпах, трусливий провідник фльоти при Сціллі, погорджуваний племінник лихваря з Велетрі, він виступав тепер перед очима сучасників, як давно жданий спаситель, що мав урятувати Італію від усякого лиха”. (т. V. с. 4).

Кожна людина хоче мати успіх. Це одне з її найприродніших бажань.

Ніхто не починав би ніякого діла, коли б не мав будь-якої надії на успіх. Але тут можливі різні степенювання. Один розпочинає діло, коли має 100 відсотків певности, що йому справа вдасться, другий задовольняється й 50-ма відсотками можливости, а дехто йде й на велике ризико, знаючи, що виглядів на успіх ма й же немає, — а, проте, він все ж надіється на те “майже”...

Гітлер в своїй книзі “Майн Кампф” писав про одного генерала, що той починав якусь акцію тільки тоді, коли міг рахувати на 51% можливості успіху, і тим дуже хвалявся. Але саме в цій “клясичній формулі жалюгідної нерішучості, — писав Гітлер, — у цьому 51-му відсоткові можливості успіху полягає вся трагедія німецької катастрофи (першої великої війни Є. О.), бо той, хто вимагає від долі з а р у к и успіху, відмовляється тим самим зрозуміти значення геройського вчинку, що має місце тоді, коли люди, переконані про смертельну небезпеку, наважуються на крок, який можливо вирятує їх від смерті. Смертельно хворий на пістряка (рак) не потребує 51 відсотка можливості успіху операції, і якщо вона дає бодай один відсоток можливості, рішуча людина волітиме спробувати щастя, — в протилежному разі нехай не нарікає, що вмирає...” (іт. вид. 1934, с. 96).

Нема сумніву, що культ успіху завдячує чимало цьому елементові героїзму та рішучості, що його ми знаходимо в великій кількості “удачників”.

Хто може сказати, скільки відсотків можливості успіху мав Ліндберг, коли — перший — наважився летіти сам один через Атлантийський Океан?

Д. Донцов писав в ЛНВіснику (1930, I, с. 77 — 78), що культ успіху це — “сила характеру”.

“Культ успіху, — каже він, — це культ великої амбіції й великої праці”. — “Чи знаєте ви, що, напр., Плятон працював над своїми Діялогами 18 літ? Коперник над своїми “Революціонес” — 36? Лютер над коментарем “Генезису” — 10? Щоб лише відписати твори Гете, потрібно 60 літ одного копіста? Що геніяльність Наполеона поляга-

ла в умінні спати на добу 5 годин, на дріб'язковім перестудійовуванні безчисленних щоденних рапортів, на умінні виконати працю останнього вояка, на пам'яті, що не забувала про останню дурну гармату в віддаленім гарнізоні, що її могло не бути в рапорті, але вона завжди була в його голові...

“Культ успіху, — продовжує він, — це не хвилеве захоплення, з переходом до моментальної зневіри, людей, що хотіли б за рік вивчитися на Шекспіра, а за два — збудувати “власну хату”. Культ успіху — це прикмета, якої в нас нема, це бажання по кожному упадку зриватися на ноги, **пробувати знову**, бо хто боїться невдач і розчаровань, цей згорі програв свою життєву ставку, будь це одиниця, чи нарід...”

Відомо, що чи не найбільшим успіхом серед сучасних англійських письменників користується Бернард Шов, який помер, маючи більше 90 років. Коли мав 15 років, почав заробляти на хліб, як робітничий челядник за 18 стерлінгів на рік. У 16 році стає касиром на 24 стерлінги на рік, — він залишився на цій посаді 14 років, коли почав отримувати по одному стерлінгові на тиждень (маючи вже 30 років життя). Бернард Шов мав звичай писати щодня, але за перших 9 років своєї літературної кар'єри заробив тільки 6 стерлінгів. Перший успіх у театрі осягнув, коли йому було 40 років!

Цей життєпис Шова показує нам людину, що до 40 років не мала ніякого успіху, а проте не зневірилася, не підупала, а навпаки зберегла свої творчі сили й фізичне здоров'я до глибокої старости.

З культом успіху зв'язується нерідко заздрість невдач-

ника, ота, мовляв Бажан, “короста душі”, така шкідлива для здоров’я, що “душить, як асма”, “сухорукий музика злоби”, що б’ється й звивається в звої, хребет свій, як бич, як струну, простеля...” Маючи таку заздрість в душі, трудно дожити довгого віку й зберегти ясність духа.

Заздрість — протилежна сторона культу успіху: — Чому не я? — це питання, що в ньому виявляється вся суть заздрости людини, яка не може знести чужого успіху, бо вбачає в ньому свою власну поразку.

Треба мати сильну душу й дійсну велич духа, щоб мотти судити про вартість іншої людини та заслуженість її успіху, без відчуття жала заздрости...

В часи, що попереджають великі соціальні революції, коли суспільство виділяє з себе з одного боку людей, що в усьому “успіли” і сяють багатством і славою, а з другого боку цілі групи невдачників, що не вміють, чи не хочуть, пристосуватися до норм життя, заздрість, як наслідок враженої дрібної амбіції, що не може примиритися з своїм неуспіхом, відіграє величезну роль.

Французький соціолог Ле Бон в своїх студіях підкреслював фатальне значення заздрости в повстанні й розвитку французької революції. Німець Вернер Зомбарт з свого боку також відзначає, що фактично мало не всі теоретики соціалізму, цього втілення клясової заздрости та ненависти, були життєвими невдатниками: батько Люї Бляна збіднів, внаслідок революції 1830 р., Сен-Сімон бідніє внаслідок марнотратства та кінчає — колись заможний великий пан — на посаді копіста - відписувача. Фур’є, маючи 21 рік, тратить весь свій маєток через нещасливу спекуляцію. Прудон банкрутує з друкарнею. Марксові не вдається його академічна кар’єра. Бакунін, Гес, Ласаль не відчувають

цікавості до своєї професії й кидають її. Виключені з товариства, в якому привикли жити, мусять жити своїм окремим життям. При допомозі фантазії перескакують з розгонової дошки образи й роздратовання до чисто розумової конструкції "ліпшого світу". З почуття внутрішнього несмаку та з зовнішньої мізерії рятуються вони втечею в вимріяний рай... Люди без стриму в житті, без внутрішньої дисципліни, незрівноважені, несталі, шукають цілоти істоти, що їм бракує, намагаються замінити її штучною гармонією раціональної системи... (ЛНВісник, 1924, III - IV, ст. 789 — 81).

Щодо большевицької революції, то про неї писав Д. Донцов:

"Що особливо вражає в ідеології ленінізму, то це якесь задушне повітря низької помсти й злорадности невдачника, що ним ця теорія напоена. Нічого свobodного й величнього — ні геніяльного дотепу, ні вільного руху людини, що бере те, що їй належить по праву. Загальний тон большевизму — це тон Смердякова, що "ізмивається" (себто глузує, збиткується) над "барином". Як усі ті революціонери, що на них він спирався, — Ленін, також викинений поза рамки суспільности, не відчував до неї нічого, крім мстивої ненависти та заздрісної злоби.

"Скрізь і в усьому, — писав про большевиків Тун, — боронили вони протилежне минулому: ви ідеалісти, ми будемо циніками. Ви дуже ввічливі в відношенні до вищих від вас, ми будемо грубіянами зо всіма. Ви вітаєтеся, не поважаючи, ми наступатимемо на ноги, не перепрошуючи" — це хоробливе бажання невдачника "насолити" комусь, наробити збитків вищому від себе, обляти його болотом... ось які були ті, "двигучі сили", що їх викликав до життя

большевицький Фавст, і що їх потім не міг уже позбутися . . .” (ЛНВісник, 1924, III — IV, с. 326).

Більшовицька революція йшла перше під знаком загального зрівняння — і то по найнижчому. В цьому вона була тільки продовженням тих ніби “демократичних” кличів, що були по суті тільки виявом заздрости:

“Той не розуміє успіху демократії в Франції, — писав французький академік Боннар, — хто не пригадає собі, що ця демократія передусім задовольнила почуття заздрости. Зависні душі бажують передусім нікому не кланятися: усяка вищість — для них зневага, вищість таланту чи характеру таксамо, як і добрих манер. Звідци запанував у нас культ незначної, пересічної людини”.

Саме в протизвагу отому культіві пересічної людини, що про нього згадав Боннар, розвинувся був в часах після першої великої війни, разом із загальним зростом антидемократичних настроїв, культ сильної людини та культ особистого успіху.

Правда, культ успіху, як ми вже зазначили, така природна річ, що він існував у всі часи та в усіх народів: Але тільки в останнім столітті, і особливо в повоєнних часах, набрав він значення справжньої ідеології, застосованої не тільки до окремих осіб, але й до народів.

Ствердження правдивости давнього гасла, що “переможців не судять”, привело до проголошення протилежного гасла, що “переможених судять”.

Правда, і це гасло досить старе, і вже з давньої римської історії дійшов до нас виклик: “Вае Віктіс!” “Горе переможеним!”. Проте, знов таки тільки в новіших часах це твердження, що давніше мало характер тільки ствердження **фактичного** стану речей, знайшло своїх теоретиків, які вжи-

вали вже найпильніших заходів для підведення під нього **ідеологічних підмурівків.**

І тут праця йшла з двох боків — з Німеччини, яка пишалася своїми успіхами в культурі, в торгівлі, в науці, в державній організації, і тому вважала себе вищою від інших нацією, а з другого боку — із Сполучених Штатів Америки, — що, з огляду на свої незмірно багаті простори й можливості, не могла уявати собі “невдачника” інакше, як тільки цілком безвольною та безталанною людиною.

2. НІМЕЦЬКИЙ РАСИЗМ

В Німеччині виробилася теорія расизму, яка поділяла не тільки окремі особи, але і цілі нації на “удачників” і “неудачників”, відмовляючи останнім усяку надію на можливу зміну обставин. На думку німецьких расистів, попередні удачі чи невдачі вже раз на завжди виявляють перед лицем світу волю Божу щодо індивідів і народів.

Початки німецького месіанізму, “обраности” німецького народу споміж інших, ми знаходимо в Гегеля, що навчав, ніби німецька держава — це втілення самого Бога, вище від будьякого іншого авторитету та вільне від усякого морального закону, — їй належить абсолютне право на панування над слабшими народами, які не гідні жодного милосердя саме тому, що вони слабші.

Ніцше, який розвивав ідеї Гегеля, також писав, що всю людскість треба поділити на “панів” і “рабів”, і що “мораль панів стверджує, що можна мати обов’язки тільки в відношенні до собі рівних. Що ж до істот нижчої ранги, і до всіх чужинців, то в відношенні до них можна поводити-

ся так, як того забажає серце, цебто будьяк! Нема нічого більш небезпечного для сильних, як мати милосердя”.

Щоб так писати, треба дійсно вірити, що “пани” будуть вічно “панами”, а “раби” — “рабами”, що “обрані від Бога” народи будуть вічно “обраними”, а “забуті” “забутими”. А тимчасом ми вже добре знаємо, як повелося “обраному народові” давнини — жидам, що вони ще й досі несуть за собою ненависть, породжену в великій мірі колишнім культом **виключности** й **вищости**. Знаємо, що й “обраному народові” новіших часів поводитья тепер не дуже добре. (Цю статтю написано в 1934 р.).

Німці взагалі думали, що сила — єдина передумова успіху. І саме тому не може бути місця ні для великодушности, ані для милосердя:

“Вища раса не може кермуватися правилами моралі й чести, що кермують життям інших народів, бо мораль панів не може бути мораллю рабів” ...

“Віра німців в їх покликання панувати над світом, — писав італійський публіцист М. Парето ще за часів першої великої європейської війни (1914 -- 1918 рр.), — в їхню місію обраного народу, вищого від усіх народів минулого, сучасного й будучого, була справжньою причиною їх сили підчас війни. Але вона була й причиною жорстокости, бо надавала війні характер релігійних воєн. Противник був не тільки ворогом, він був також безбожним еретиком, богохульником, блюзніром супроти святої німецької культури, — і тому не досить було його перемогти, треба було його знищити. Бельгійці мали блюзнірську сміливість відмовити вільного транзиту свягим когортам обраної від Бога культури, — отже вони зробилися винними в злочині образи Божої Величности, тому вони мусіли бути покарані,

як свого часу були вони покарані за подібний злочин від дука Альби..." (Ле Бон "Психологічні навчання з європейської війни" 1915 р. с. 123).

Історія виказала, що **самої сили для остаточного успіху не вистачає**. Більше того, вона виказала, що зловживання силою породжує в свою чергу в досі слабкому противникові несподівану силу спротиву, яка зрештою перемагає. Зловживання німців силою підчас війни, їх невмолима жорстокість, їхнє заперечення всякого милосердя до ворога дали їм **спершу** дійсно велику перевагу, але в остаточному розрахунку, що тільки його приймають в політиці під увагу, викликали такий спротив серед населення завойованих країн і такий рух громадської думки в усьому світі, а головне в Америці, що Німеччина мусіла програти.

Ле Бон у цитованій вже книзі "Психологічні навчання Європейської війни", — книзі, що він писав в 1915 р., коли ще німці були переможцями на всіх фронтах, предказував, що Німеччина кінець кінцем буде розбита, і то саме тому, що вона цілком не рахується з психологічними чинниками, себто з почуваннями інших народів.

"Здобути територію якогось народу, — писав він, — ще не вистачає! Щоб його опанувати, треба ще здобути його душу. Коли Ганнібаль знишив під Каннами останню з римських армій, він думав, що остаточно переміг найнебезпечнішого суперника своєї батьківщини, але воля Риму не була зломлена, і не Рим, а Картагена зійшли в кінці з арени світу. Ні один із підбитих Німеччиною народів не відмовився від своєї волі бути вільним. Кожний з них воліє смерть, ніж упокорення. І цієї сили духа вистачає! Не може бути тепер деспота, досить сильного, щоб зломити волю нації, яка не хоче коритися. Про це переконався сам Напо-

леон в Іспанії. Він узяв її міста, знищив її війська, але — хоч і був найбільший завойовник світу, — не переміг в олі іспанського народу...” (с. 355).

Багато років пізніше, німецький філософ Кайзерлінг також відзначав — в своїх “Спогляданнях Південної Америки” 1932 р. — значення психологічного чинника в політиці:

“Ввічливі народи, себто народи, що відносяться уважно до почувань інших, користуються незалежно від переконань і внутрішньої вартости, по всіх усядах, при інших рівних обставинах, більшою силою притягання... Англійці, досить безцеремонні щодо своїх учинків, ніколи не вживають образливих слів” і це тому, що “всякий безпосередній досвід людини — психологічний, і всякі зносини між людьми — першзавсе відносини між душами”, а тому “слова необхідно означають більше, ніж акти: вони більше раниють, і завдають більше радості. Добрі слова можуть направити великі шкоди, бо вони покривають від’ємне враження додатнім враженням, — річ, що її ніколи не можна досягти матеріальною винагородою”.

Ми знаємо, як мало рахувалася з почуваннями інших імперська Німеччина. Расистські теорії націонал - соціалізму засвідчують дуже виразно про те, як мало рахувалася з почуттями інших і Німеччина Гітлера, що виразно трактує всі народи, як нижчі раси, а німецький нарід називає “втіленням найвищої людськості на землі” (Гітлер. Майн Кампф іг. вид. с. 371).

А як дивився націонал - соціалізм на поневолені народи, а зокрема на поневолені Москвою народи не від речі буде нам, українцям, пізнати з таких слів Гітлера:

“Для мене, націоналіста, що оцінює вартість людства

на підставі расизму, визнання **меншої вартости, з точки погляду раси**, отих “пригнічених націй” уже вистачає для того, щоб не зв’язувати їх долі з долею мого народу” (ів. с. 386). “Наш рух не повинен перебирати на себе ролі адвоката інших народів, але мусить зробитися чемпіоном німецького народу . . . Ми не охоронці та протектори “бідних малих народів”, ми — солдати німецької нації” (с. 380). “Ми, націонал - соціялісти, мусимо йти ще далі: право на нову територію може зробитися **обов’язком**, якщо великий нарід, за браком території, може занепасти. Особливо коли справа йде не про якийсь малий муринський народ, але про Німеччину, матір цілого життя, що надала теперішній вигляд цивілізації сучасного світу” (!). “Але коли ми сьогодні говоримо про нові території в Європі, мусимо думати першзавсе за Росію та про держави, нею підбиті”. (с. 381).

Приходимо, отже до висновку, що культ успіху, в тій формі, в якій він виявлявся в націонал - соціялістичній Німеччині, веде не до успіху, але до **моральної та фізичної ізоляції, себто до невдачі, неуспіху**.

3. КУЛЬТ УСПІХУ В АМЕРИЦІ

Коли ми перейдемо до американської форми культу успіху, то вона має цілком інакший характер, хоч і виходить теж із тієї самої доктрини “обраности від Бога”.

Тимчасом, як в Німеччині ця “обраність” поширюється на всю націю і має значення головно для культу успіху на полі державному та військовому, в Америці, країні крайнього індивідуалізму та плютократії, ця доктрина “обраности” поширювалася тільки на окремих осіб, і мала на у-

вазі культ успіху матеріального, що виявлявся в збагаченні, в осягненні видатного місця в суспільстві тощо.

Всі важливі форми американського християнства, як засвідчує Кайзерлінг, погоджуються, без огляду на свої глибокі розбіжності, на визнанні матеріального успіху за досить явний вияв милости Божої: людина, приємна Богові, му с и т ь забагатіти, і, навпаки, людина, що не хоче багатіти і задовольняється малим, виявляє замалу релігійну ревність, — тому, природньо, не заслуговує на милість Божу.

“Зрозуміло, — додає Кайзерлінг, — що подібна концепція мусіла сильно стимулювати комерційну діяльність релігійних натур, якими переважно є американці англосаксонського походження, і то тимбільше, що раніше всі банки були в великій мірі забезпечені церквою й давали кредити, відповідно до релігійної ревности та певности клієнта”. (“Подорож одного філософа”, II, Фр. вид. 412).

Американець до 1929 року, — року небувалої фінансової та господарської кризи, був утіленням оптимізму. Ввесь світ забарвлювався для нього в рожеву барву, в якій всі можливості здавалися близькими до осягнення. Досить лиш розвинути відповідну енергію! Ніхто не висловлювався більш призириливо про неаполітанських лаццаронів, що цілими днями вилежувалися на сонці, як саме американці. Мало хто з них здатний був тоді зрозуміти, що в тих лаццаронах треба було вбачати не стільки неробів, як безробітних. Але саме поняття “безробітного” не входило в голову американця, звиклого до величезних просторів вільної країни з необмеженими ресурсами. Американське суспільство було переконане, що кожна талановита людина обов'язково здобуде собі успіх і гроші, а якщо вона їх не має,

— значить вона на те не заслугоує, бо нецікава і безталанна. Одним із головних пропагаторів культу успіху в усьому світі був донедавна кінематограф, який жив переважно американськими фільмами. Перегляньте їх і ви переконаєтеся, що ані в одній з них не можна знайти героя, який влаштував би своє життя без відповідного “успіху” — отримання великого чека на гроші, шлюбу з багатим (чи багатю), щасливого завершення цілої низки пригод і здобуття довір'я власника якогось великого підприємства, що знову таки приводить до доброї “посади” тощо. Якщо “герой” чи “героїня” заслуговують на симпатію публіки, вони обов'язково матимуть “успіх”. І то байдуже в який спосіб!

Американський біржевий і господарський крах 1929 р. сильно вдарив по цій американській формі культу успіху. Мільйони безробітних, що, при найкращому бажанні, не могли знайти засобів не то забагатіти, але просто таки вижитися, виявили, що талановитість, енергія, розум і сила інших чудових прикмет ще не вистачають для того, щоб мати успіх і гроші. Мимоволі почали пригадуватися ймення великих “невдачників”, що, неважаючи на всю свою геніяльність, зазнали слави й успіху тільки після смерті. Відомо, напр., що Абель, найбільший математичний геній світу, вмер із голоду, а його праці залишалися навіть непрочитаними в Парижській Академії, а коли нарешті — дочекалися наукової оцінки, вразили весь учений світ і були видані на державний кошт. Але Абель був вже мертвий! Відомо також доля італійського маляра Модільяні, що загинув у найчорнішій мізерії, тимчасом, як його найменші твори продаються тепер за мільйони...

З другого боку, якщо трагічні події у Німеччині вика-

зали недвозначно, скільки моральної гнилизни загіздилося було в найвищих рангах народу й партії, які ніби мали б, мовляв Гітлер, “персоніфікувати найвищу людськість світу”, то й фінансова та господарська криза, що почалася в 1929 р. в Америці, виказала також недвозначно, що всі оті “бизнесмени”, банкири, комерсанти й промисловці, які нібито тішилися, відповідно до американської релігійної концепції, спеціальною “милостью Божою” і тому мали перед тим величезний матеріальний успіх у всіх справах, нараз опинилися не лише самі на бруку, але — що далеко важливіше! — потягнули за собою в своїй руїні, тисячі й тисячі людей, які довірили були їх “бизнесам” свої зароблені гроші.

Містичний престиж, який довгий час оточував їх робітні, зник без сліду. Вони перестали бути національними “героями”, яким ніби належав світ, і запотребували навіть оборони перед тою міщанською масою, яка віддавши шедру данину культові їхнього успіху, обвинувачувала їх тепер і в таких злочинах, в яких вони дійсно Богу духа були винні.

Бо в тому культі успіху, який був такий характерний для Америки, виявляється природна нездатність мас глибоко думати, довго пам’ятати та критично спостерігати. Вона віддається цілковито впливам моменту, захоплюється блискучою зовнішністю, пожадливо впивається подробицями золотої легенди, що супроводить кожний успіх, але з такою самою легкістю скидає недавніх своїх божків із п’єдесталів в болото та густо вимашує їх багном.

4. СИЛА ДУХА.

Придивившись, отже, до тих форм культу успіху, що

знайшли найхарактерніший вияв в Німеччині та в Сполучених Штатах Америки, мусимо визнати, що для українського народу, який зазнав у своєму минулому більше чорних, ніж блискучих моментів, цілковито чужі, як німецька доктрина обраних вищих народів, що ніби завжди заслуговують на успіх і можуть тому не рахуватися з почуттями й інтересами інших тимчасово менш щасливих народів, і допускаються тому нечуваних жорстокостей та справжнього варварства; так і американсько - кальвіністичне безкритичне обожування всяких "щасливців", що приходять до успіху будь якими і часто до- сить таки брудними шляхами.

Для нас, далеких від злобної заздрости невдачників і так- само далеких від підлесливого відношення до всяких "удачни- ків" культ успіху має **тільки тоді** своє виправдання, коли він означає культ твердості характеру, **культ витривалости, що ніколи ніякою невдачею не зраджується**, що наперед знає, **що всякий заслужений успіх вимагає великих жертв і зусиль**, і **що воліє впасти, аніж вжити для своєї цілі негідних, нечистих за- собів**. Для нас культ успіху — це культ мучеників і героїв, культ святих, що своєю смертю смерть перемагають, це культ Христа, що розп'ятий 2000 літ тому, продовжує жити й діяти в усе чисельніших мільйонах людських душ, — зроджу- ючи любов, осуджуючи всяке насильство.

Так, для нас культ успіху, це не культ успіху матеріяль- ного, що закінчується із смертю щасливця, не залишаючи за собою нічого, крім сварок спадкоємців над його ще свіжою могилою, — ні, це **культ правди, культ ідеї, що, власне си- лою своєї правдивости, своєї чистоти й святости перемагає всі матеріяльні перешкоди, перемагає саму смерть, і знахо- дить святиню в серцях все більшого числа визнавців**.

Коли б ми прийняли німецьку доктрину культу успіху

з його вищими обраними народами, ми повинні б були давно вже поставити хрест над усім українським національним рухом. — але ми того хреста не тільки не ставимо, а навпаки, неважаючи на всі невдачі, відчуваємо, що духово р о с т е м о , що українська національна ідея все більше здобуває світ.

Коли б ми прийняли американську доктрину культу матеріального успіху окремих одиниць, ми повинні б були давно забути про всіх тих наших мучеників і героїв, що, забуваючи про особисті вигоди, приносили матеріальні добра, й саме життя своє, на вітар нашої замученої Батьківщини, ми повинні б були вшановувати пам'ять не Петлюри й Коновальця, а всіх тих кар'єровичів, малоросів, мовляв Шевченко, “З бронзовими гудзиками”, що “по московськи так і ценькають...” все оте “варшавське сміття”, всю оту “грязь Москви...”

Але ми цього не робимо. Бо для нас культ успіху — це культ нашої української правди, це культ нашої національної витривалости, це культ героїв, що вмирають, але насильству гнобителів не піддаються...

К і н е ц ь

ІНШІ КНИЖКИ ЄВГЕНА ОНАЦЬКОГО:

В Українській мові:

- Імперіялізм Духа. Перемишль, 1932. с. 27.
Чарівне коло та Ритуальне оголення. Париж, 1938. с. 56.
Українська дипломатична Місія в Італії. Прага 1941. с. 21.
Основи суспільного ладу. Прага 1941. с. 57.
Основи суспільного ладу. Б. Айрес. 1949 с. 71.
Сторінки з Римського Щоденника:
 т. I. Італія і Фашизм. Прага. 1942. с. 230.
 т. II. Навкруги Ватикану. Прага 1943. с. 180.
В Вавилонському полоні. Б. Айрес 1949 с. 131.
Наше національне ім'я. Наш національний герб. Б. Айрес
 1949. с. 40.
Творче життя й геройська смерть Олени Теліги. Б. Айрес
 1949. с. 12.

В італійській мові:

- Russia e Ucraina. Roma, 1929. pp. 40.
Intorno alla morte. Credenze, usi e costumi del Popolo
 Ucraino. Roma, 1929. pp. 26.
Il circolo magico nelle credenze e negli usi del Popolo
 Ucraino. Roma, 1930. pp. 21.
L'Equilibrio Europeo ed il Problema Ucraino. Roma, 1932
 pp. 16.
Residui di cosmogonie antiche nel folklore ucraino. Roma,
 1932. pp. 29.
L'Ucraina ed i limiti dell'Europa. Napoli. 1936. pp. 16.
La terminologia etnica dell'Europa Orientale. Napoli, 1936.
 pp. 24.
Grammatica Ucraina teorico - practica. Napoli, 1937. pp. 290.
 e 12 Illustrazioni.
Vocabolario Ucraino - Italiano. Roma, 1941. pp. 1741.
Studi di Storia e di Cultura Ucraina. Roma 1939. pp. 176

« П О Р О Г И »

ЛІТЕРАТУРНО - МИСТЕЦЬКИЙ ЖУРНАЛ

Casilla de Correo 3184

Buenos Aires — Argentina

КНИЖКИ ЄВГ. ОНАЦЬКОГО ГОТОВІ ДО ДРУКУ:

- Великий словник італійсько - український.
- Енциклопедія символів, вірувань і обрядів українського народу.
- Італійська україніка (до 1943 р.).

УКРАЇНСЬКЕ ВИДАВНИЦТВО

« П Е Р Е М О Г А »

25 de Mayo 479, Local 26

Buenos Aires — Argentina

- * Купує оригінали
- * Друкує книжки
- Постачає книжки книгарням по гуртових цінах.
- * Купує і відпродує наклади
- Приймає представництва на Півд. Америку закордонних В-ств.

Tall. Graf. "CHAMPION" Joaquín V. Gonzalez 2375

Т. № 50 - 7375