

УКРАЇНСЬКИЙ ВІЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Серія: Габілітації ч. 1

ВОЛОДИМИР ЯНІВ

**Психологічні основи
окциденталізму**

*Упорядкував і підготував до друку
д-р Микола Шафовал*



Мюнхен 1996

UKRAINISCHE FREIE UNIVERSITÄT

Reihe: Habilitationes Universitatis Liberae Ucrainensis Vol. 1

WOŁODYMYR JANIW

**Psychologische Grundlagen
des Okzidents**

*Druckvorbereitung
von Dr. Mykola Szafowal*

München 1996

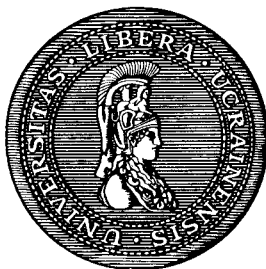
УКРАЇНСЬКИЙ ВІЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Серія: Габілітації ч. 1

ВОЛОДИМИР ЯНІВ

**Психологічні основи
окциденталізму**

*Упорядкував і підготував до друку
д-р Микола Шафвал*



diasporiana.org.ua

Мюнхен 1996

ISBN 3-928687-28-X
© Ukrainische Freie Universität



Bonoducey, Paul

ВСТУПНЕ СЛОВО

Психологічні основи окциденталізму – це габілітаційна праця Володимира Янева, написана в 1947–8 рр.

Суть теми праці – окциденталізм, т. зн. Захід. Автор опрацьовує це поняття з психологічної та культурологічної перспектив за допомогою аналізу літератури та на основі дискусій, що лягли в зародку процесу завершеного в Європейському Співтоваристві. Аналізу фахової літератури Володимир Янів проводить насамперед як українець, що прагне пов'язати питання усвідомлення психологічних основ європеїзму й духової кризи, яку переживала європейська культура в 30-их і 40-их роках, із ролюю України в духовім житті Заходу.

Автор розглядає питання приналежності України до Європи в контексті різниць чи протиставлень, що існують між Європою, Сходом, Росією і Америкою. У праці зокрема чітко виринає питання психокультурної приналежності російського народу. Автор часто звертає увагу на намагання Росії відірвати Україну від її вродання в європейську культуру й взагалі в її духовість.

При читанні праці, дуже виразно вирисовується думка Автора, який пише як українська людина, що сповнена „вірою в свій окциденталізм“ і яка рівночасно „боротьбу з Москвою“ переживає за свій нарід. Саме ця боротьба, як питання бути чи не бути українському народові, була захоотою до спроби Автора розв'язати науково завдання, що його він собі поставив.

Насправді Автор порушує цілий комплекс питань, розгляд яких завершується розпрацьованням питання розуміння післанництва нації в європейськiм контексті. Володимир Янів вважає, що нація, мається на увазі насамперед українська нація, має „шляхом творення спільної, оригінальної культури причинитися до поступу людства й наблизити людство до ідеального стану, де буде повна гармонія індивідуального (...) з загальним і де ця гармонія буде поставлена на службу Богові“ (стор. 186). У часах пошуків – ці рядки є орієнтиром.

Психологічні основи окциденталізму появляються, як перший том нової серії видань Українського Вільного Університету – „Габілітації“ (Habilitationes Universitatis Liberae Ucrainensis Vol. 1)– та в 75 річчя

заснування і безперервної праці цієї своєрідної, єдиної діаспорної установи в світі. Ця праця появляється також в п'ятиліття смерти Автора, який протягом сімнадцяти років був ректором УВУ.

Праця писана „з вірою в Україну і в її будуче“ появляється в п'яту річницю проголошення Самостійности України в надії, що вона буде причинком для наукової дискусії про місце й призначення України на грані Європи і Азії.

д-р Микола Шафовал

Розділ I

ПРОБЛЕМА ЗАХОДУ В НАУЦІ Й У ЖИТТІ

Завданням пред'явленої праці є дати аналізу поняття Заходу. Це завдання виникло з легкого до ствердження парадоксу: відома є низка спроб в'яснити поняттям Заходу, чи пак вірніше протиставленням Заходу Сходові переломові історичні події й найскладніші соціальні явища. Але між кількістю цих в'яснень і рідкими намаганнями дати старанну інтерпретацію поняття існує разюча диспропорція. Приймаючи невиправдано „Захід“ як поняття загальновідоме і samozрозуміле, численні історіософи, філософи, соціологи й історики культури насправді вкладають у нього довільний, суб'єктивний та пливкий зміст. Щобільше: окремі завваги цієї студії¹ мають звернути увагу на те, що термін „Захід“ не є однозначний. З цього погляду вступне з'ясування завдання праці не вдовольє. Бо коли виінтерпретування змісту поняття є саме метовим завданням досліду, то однозначне припорядкування одного, точно визначеного, поняття гомонімному термінові „Захід“ повинно мати місце вже при самому поставленні проблеми. Проте, загальний термін вжито зумисне без точнішого сконкретизування, – згідно з поширеною в літературі звичкою, щоб на прикладі вказати на недостачі такого формулювання. Нерідко вже самі титули книжок приховують загрозу непорозумінь: Присмерк Заходу, Заповіт Сходу, Оборона Окциденту – це ті наголовки, які тільки для втаємниченого асоціюються не з географічними поняттями, а з духовою проблематикою.

Так отже, завдання досліду поширюється й студія в першу чергу (в часовому розумінні) має зайнятися припорядкуванням відповідного поняття до терміну „Захід“, а щойно після цього припорядкування й на його базі дати аналізу даного поняття й визначити його зміст. І це є основне завдання. Бо як навіть, конкретизуючи тему, ствердиться, що задані історичні події чи соціальні явища можна в'яснити

¹ Пор. розділ II.

властивостями Заходу, – чи ще конкретніше: властивостями західної людини, – чи цілком конкретно: духовістю західноєвропейської людини, то одночасно констатувати доведеться, що в той же сам час панує повна нез'ясованість поглядів найповажніших авторів на ті істотні прикмети, органічна цілість яких творить зміст „західної“ духовости. Ці вступні завваги дозволяють на стисліше і одночасно сконденсоване з'ясування завдань праці, ціллю якої є дати аналізу духовости людини Заходу.

Намірена спроба внести ясність у термінологію й довести стислішим прецизуванням думки та конкретизуванням завдань до розмежування понять ураз із рівночасним відшукуванням елементів духовости Заходу та зрозумінням їх сукупности повинна б мати значення для декількох ділянок науки. Можливо навіть, що дотеперішнє свобідне оперування гомонімним терміном і довільна інтерпретація змісту поняття є саме наслідком того, що проблема Заходу являє межову проблему загальної історії, соціології, історії й філософії культури, національної психології чи філософичної антропології, теорії політики, педагогіки й ін., ба що навіть стоїть вона на пограниччі публіцистики. Різні наукові горизонти, різні завдання і різні методи поодиноких ділянок не сприяли однозгідному розумінню європейської духовости. А втім, різні дисципліни мали в першу чергу власні наукові цілі на увазі, а проблемою Заходу займалися тільки принагідно, на маргінесі своїх дослідів, наскільки це було потрібне для вияснення основних питань власної ділянки. Звичайно, в таких ставленні справи відчувається скидання відповідальности на інші наукові гурти й у висліді фактом є, що мало хто почувався до обов'язку завести лад і ясно поставити питання. Це ствердження підкреслює важливість почину, хоч рівночасно вказує на поважні труднощі. Зокрема елімінування публіцистичного, отже ненаукового, становить тому поважну загрозу.

Підкреслюючи важливість розв'язки поставленого завдання для різних ділянок науки, слід мати на увазі наступне:

1.- протиставленням західної і східної духовости вияснюється низка конфліктів (предмет політичної історії) та духових процесів (історія культури), а ментальність Заходу чи евентуальна циклічність культури (в тім числі й сучасної європейської) зумовлює низку явищ, які вимагають основнішої інтерпретації (філософія культури);

2.- протиставлення духовости Сходу і Заходу й зрозуміння ментальности європейця, як виразника духовости Заходу, можуть заіснувати виключно на тлі знання духових процесів, отже, є предметом психології, чи вірніше порівняльної психології

народів або їхніх груп. Згідно з основними з'ясуваннями завдань праці не є її ціллю інтерпретувати поодинокі її явища чи факти, а тільки дати змогу їх належно інтерпретувати, подаючи аналізу західної духовости. Так отже, праця, маючи значення для різних ділянок науки й силою факту стоячи на пограниччі різних ділянок, є в першу чергу студією порівняльної психології і соціопсихології народів;

3.- проблема, від розв'язання якої залежить правильне розуміння минувшини й сучасности, має значення теж для будуччини. Конфлікти чи кризові ситуації ведуть людей до бажання уникнути їх у майбутньому, щоб людство мало запевнену можливість безперервного поступу. Тому недостачі чи хиби Заходу повинні бути усунені чи зрівноважені. Теоретично підготувати це завдання може теорія політики й національна педагогіка.

Ці розрізнення потрібні для зрозуміння центральної постановки проблеми. Воно підкреслює теоретичну важливість розв'язки поставленого завдання. Поруч із ним, однак, є й практична важливість. На неї вказує постійна актуальність проблеми.

Так, нпр., суперечностями між Заходом і Сходом пояснюється у рівній мірі деякі конфлікти ще в античності, як теж у середньовіччі чи навіть у сучасності. Вже в середньошкільному підручнику перські війни є названі „першою головною зустріччю Сходу зі Заходом“, а як властиву їх причину подано „різницю між Азією і Європою“.² Подібно інтерпретується в середньовіччі хрестоносні походи, при чому Захід утотожнюється з територією, охопленою християнською вірою, а Схід – з визнавцями ісламу.³ Вкінці зудар „двох світів“ відбувається на наших очах у виді конфлікту між Європою й большевицькою Росією. Реєстр фактів можна б доповнити іншими, але для підкреслення повсякчасної актуальности проблеми вистачить названня найбільше маркантних, розкинутих упродовж не менше двох і пів тисяч років.

Цей вертикальний перекий (який охоплює різні історичні доби) можна б поповнити горизонтальним (який охоплює різні сфери

² Закшевскі-Барвінський, *Всесвітня історія*, том I, Коломия, 1912; цитата з стор. 80. Звертає увагу загальникове вжиття понять: Схід-Захід, – без належного вияснення. Пор. теж думку Ясперса про персько-грецькі війни в книжці *Духова ситуація*, стор. 82. Теж д-р Дірсен у доповіді „Від Есхіла до Ануя“ (у збірці доповідей: Dr. C. Dyrssen, *Besinnung über dem Abgrund*, Госляр, 1948) стор. 25; він висказує цікаву думку, що контрверсію „Захід-Схід“ можна б пересунути в доісторичні часи, називаючи як перший зразок такої контрверсії троянську війну (пор. стор. 26).

³ Пор. Шубарт, стор. 35.

духового життя). Річ у тому, що суперечності чи різниці на два лади динамізують життя спільнот і стають імпульсом історичних подій: вони зумовлюють гострі удари у виді збройних конфліктів або, навпаки, своєрідне вирівнювання, базоване на трагічним напруженню, яке шляхом внутрішнього неспокою й творчого шукання веде до синтези чи в гіршому випадку – до синкретизму. Збройні конфлікти стають темою загальної чи політичної історії, а духові процеси складаються на поняття історії культури. І як наслідок мирного, хоч нерідко трагічного, проникання двох світів, знаємо зарівно добу синкретичного гелленізму,⁴ як і синтетичного ренесансу.

Для наголошення проблеми для нас, українців, годиться підкреслити, що одним із вирізків боротьби „Окциденту з Орієнтом“ є століття змагань князів із кочовими ордами чи „оборона православної віри“ козаками перед турками і татарами. З другого боку, можна б пригадати проблему „азійського ренесансу“, як спробу сполучити в українській культурі елементи Заходу й Сходу.

Зіставлення конфліктів усвідомлює нам, що з поняттям Заходу й Сходу сполучено теж чуттєве забарвлення й оцінювальні судження. „Захід“ звиклося вважати синонімом усіх позитивів, а західня культура ототожнювалась з вершинами досягнень людського духа.⁵ „Варварами“ греки з погордою звали всіх чужинців у відрізненні до себе,⁶ а згодом утотожнено на швидку руку границі володіння Христової віри з межею поширення справжньої культури й надано європейській культурі знам'я вищости, монопольности й неповторности. Цей факт на століття затемнив образ справжніх відносин, зокрема погляд на ролі арабської культури був навіть для дослідників – цілі століття фальшивий, не згадуючи про погляд пересічного інтелігента ще й у сучасну пору. Ця виразно чуттєво забарвлена оцінка пробивається й сьогодні, може, щоправда, з більшим правом на слушність у віднесенні до большевізму, але погорду Європи слідно теж не виправдано у віднесенні до усього слов'янського світу.⁷ Так отже, „оборона Заходу перед заливом варварства“, чи „збереження вічних правд“ стає сьогодні мобілізуючим чинником і, іноді, агітаційним засобом. Абстрагуючи від рушійної й динамізуючої сили цих гасел, доводиться ствердити, що саме в цих загальниково формульованих гаслах криється велика небезпека затемнювання понять. Уперте

⁴ Пор. Шубарт, стор. 35.

⁵ Критика такого ставлення в Гессе, стор. 338.

⁶ Пор. Шпенглер, II, стор. 208.

⁷ Шубарт на стор. 85 грою слів підкреслює цю погорду, як каже, що „Захід“ зараховує „Slaven zu den Sklaven“.

повторювання назв і термінів і призвичаювання до їх вживання викликають враження їх зрозумілості і ясности.

Проте актуальність проблеми доводить до наступного розрізнення: чиста наука мусить бути далека від пропаганди й її засобів, але близька до життя й актуальних проблем. І справді, більше ніж колинебудь, є на часі дати вірний образ європейської духовости в хвилині загроження тієї духовости впливами Сходу. І збереження чистоти духовости є важливе в момент наближаючого збройного конфлікту двох світів.*

І як говориться в філософічній публіцистиці про завдання поодиноких народів, про їх призначення чи післанництво в назріваючій конфлікті, то так довго ця публіцистика не матиме серйозного тону, а буде тільки ліричним акордом, як довго не опреться на науковий дослід. Подібно теж давній спір української і польської історіософій про право на почесну назву „бастіону Європи на Сході“ чи „передмур'я християнства“, – спір, який набирає нового значення в добу большевицького безбожництва й большевицької ворожості до „гнилого Западу“, не може бути вирішений без наукової аналізи. Треба вкінці вирішити, що, властиво, є основою приналежності до Заходу.

Назріваючий конфлікт і загроза чистоті західноєвропейської духовости є, зокрема, тому непокоячі, що приходять вони в час духової кризи європейської людини, в час захитання її світогляду, в час скептицизму і відвороту, коли дехто питається, чи ще „взагалі Європа в давньому слова значенні існує?“⁸ Свідомість кризи й зв'язаний з нею неспокій і тривога носять доволі загальний характер.⁹ Проте, існує незрозуміла байдужість щодо конечности зміни сучасного стану й повороту до вихідних позицій європеїзму. Положення влучно з'ясовує німецький поет і мислитель Вернер Бергенгрон, висказуючи глибоку думку, що взагалі устійненням поняття „Захід“ ми зачали займатися нещодавно, – що „потреба цього вислову виявилася щойно тоді, як людина усвідомила собі, що те, що має бути словом означуване, більше уже не існувало в усім багатстві колишніх проявів, або бодай було поставлене під запит чи навіть загрожене“.¹⁰ Думка зрозуміла й

* Праця писана під час Холодної війни. Прим. Ред.

⁸ Пор. Гвардіні, стор. 44.

⁹ Пор. цикль статей В. Янева, вміщених у шести числах *Часу* під спільним заголовком: „До проблеми сучасної духової кризи“, а зокрема першу статтю циклю п.з. „Свідомість кризи й важливості проблеми“, *Час*, Фюрт, ч. 42 (159) з 17.X.1948.

¹⁰ Промова на тему „Про духові заложення Заходу“ з нагоди 700-ліття Кельнського собору, *Zeitschrift Dichtung*, Мюнхен, ч. 66 з дня 17.8.1948.

вповні виправдана: як довго європейський світогляд був для пересічного європейця чимось зовсім природним, так довго він не аналізував духових залогень Заходу. Щойно як розклад світогляду усвідомив брак деяких елементів чи довів до захитання структури європейської духовости, почалася аналіза. Це підмічення є причинком до вияснення з'ясованого вгорі хаосу понять. Але воно одночасно визначає завдання. Живий зміст поняття Заходу існує здавен, хоч само абстрактне поняття Заходу устійнюється щойно в моменті заіснування кризи, яка загрожує традиційному розумінню людини й тривалості ладу. А для збереження ладу, світогляду й окресленого типу людини, та для переможення кризи є конечне устійнення поняття Заходу як ідеалу, до якого маємо прямувати.¹¹ Виходячи від ідеалу західньої людини й доходячи до накреслення виховного ідеалу, кладемо основи під нову педагогіку, завданням якої є протидіяти кризі. І успішна боротьба з кризою є так довго немислима, як довго залишаються неусвідомлені психологічні основи європеїзму.

Остання проблема, як попередньо історичні (боротьба України з ордами) чи історіософічні (Україна як бастион Європи на Сході) проблеми, знову веде нас до відшукування зв'язку проблеми з Україною. І це незалежно від того, чи схочемо окреслити ролю України в сучасній кризі західньої духовости¹² чи взагалі окреслити її місце в боротьбі за духовість Заходу, доведеться зупинитися над аналізою поняття Заходу. Бо роля України в духовім життю Окциденту буде різна, залежно від того, чи наша духовість є тотожна чи діаметрально протилежна західній; до речі, є ще одна можливість, що наша духовість вже є синтезою чи є на шляху до синтези західньої і східньої ментальностей. Без устійнення психологічних залогень Окциденту й без відшукування основ нашої національної психології та без переведення на цій основі паралелі немислимі є ніякі заключення. Так отже, проблема, важлива для низки наукових ділянок, має ще й першорядне значення для національної психології українця.

Приналежність України до Європи є однією з найбільш дискутованих проблем нашої історіософії й публіцистики. Пригадаймо тільки прізвища Драгоманова, В. Антоновича, Липинського, Хвильового й Донцова і відчуємо вповні пекучу актуальність проблеми. Але коли ці прізвища підкреслюють розроблення проблематики, яка стосується „основ історичного європеїзму

¹¹ Янів, В., „Причини кризи“, *Час*, ч. 44 (161) з 31.10.1948.

¹² Янів, В., „Україна в авангарді нових ідей“, зокрема уступ: „Місце України в подоланні сучасної духової кризи“, *Час*, Фюрт, ч. 23 (140) з 6.6.1948.

України“,¹³ то все ще бракує нам висвітлення основ психологічного європеїзму України. І було б побажаним, щоб ця праця стала вступом до накреслення цих основ.

Значення відшукування первнів української духовости для національної культури, мистецтва, стилю не приходиться підкреслювати. Але ствердження психологічного окциденталізму України веде нас куди далше. Воно виразно відділяє нас від того сусіда, політичний і духовий імперіялізм якого для нас найбільше загрозливий і який намагається в першу чергу знищити нашу духову відрубність. Психологічний окциденталізм України – це ствердження нашої духової самобутности в віднесенні до Москви й джерело віри в свої сили; це одночасно основа для виховного ідеалу, завданням якого є зберегти майбутні покоління від спроб знищити нашу національну індивідуальність. Психологічний окциденталізм України – це вкінці основа її післанництва на Сході. В цей спосіб тема праці, важлива з теоретичного погляду для науки в зв'язку зі своїм центральним становищем на пограниччі різних ділянок, має одночасно переважне значення для сучасного духового стану Заходу, отже для життя. Нас, українців, цікавить вона, як людей, сповнених вірою в свій окциденталізм, але цікавить також з погляду на нашу боротьбу з Москвою. І в цьому криється заохота до спроби розв'язати поставлене завдання.

¹³ Пор. статтю Б. Крушницького.

Розділ II

ПСИХОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ЗАХОДУ

В першому розділі, при формулюванні теми, зазначено,¹ що термін „Захід“ не є однозначний; тому першим завданням праці мусить бути вказання, яке саме поняття маємо на увазі, говорячи про „проблему Заходу“.

„Захід“ первісно і в основному означає одну з чотирьох частин світу, є поняттям географічним і наскрізь релятивним. Завданням цього поняття є окреслити напрям руху якогось тіла чи положення якоїсь місцевости, але завжди у віднесенні до якоїсь конкретної точки земної кулі. Так отже, довільний пункт земної кулі може бути рівночасно „Заходом“ і „Сходом“, залежно від обсерваційного становища. Тому, напр., є можливий цей позірний парадокс, що „Дикий Захід“, тобто західне побережжя американського континенту, лежить на схід від „Далекого Сходу“ – Японії.

Звичайно, це географічне й релятивне поняття не є предметом студії. Але назви „Дикий Захід“ і „Далекий Схід“ вказують на намагання локалізувати² сторони світу, при чому якийсь пункт приймається за центральний. Це намагання є дуже давнє і сягає початків історичного життя людства, коли, з одного боку, відомий світ був доволі малий і коли, з другого боку, незнаючою була куляста форма Землі. В той час поділ світу на дві часті видавався цілком логічним і природним. Під „Заходом“, отже, розуміємо в першу чергу західну половину античного світу.³ Лінія поділу, при незнанні віддалей, мусіла бігти не так по середині знаного простору, як радше

¹ Стор. 1.

² Це намагання локалізації слідне в розрізненню німецької мови, яка поруч Westen знає ще окреслення Abendland, яке виразно вказує на край, на землю, що лежить на заході. Французька мова цього розрізнення не знає, й l'Occident має дослівно ті самі відтінки, що й український Захід.

³ *Sprach-Brockhaus*, Липськ 1940, стор. 2.

там, де життя було найбуїніше, де відчувався „центр“ світу; якщо ще зважити, що ця лінія повинна була видимо відділювати, тоді доволі логічним буде, що границю між Заходом і Сходом становило Егейське море. Ця лінія є тотожна з розграниченням Азії й Європи. Зовнішні границі, які були однозначні з краєм світу, визначувала уява й мітологія („гераклеві стовпи“).

Так отже „Захід“ є поняттям історично-географічним. На певнім етапі розвою людства відомий світ було поділено на часті й зльокалізовано сторони світу, відповідно до тодішнього знання, з погляду центрально положеної країни. Зльокалізовані сторони світу утотожено з певними країнами. Але з поширенням географічного горизонту, з новими відкриттями мусіла наступити еволюція поняття. Назву „Захід“ треба було або затримати для країн, попередньо утотожнених із „Заходом“, або поширити на всі нововідкриті краї на захід від продовженої на північ і південь центральної лінії поділу.

В дійсності обрано посередню дорогу. І сьогодні дається вирізнити ширше й вужче значення „Заходу“. Границею „Заходу“ в ширшім розумінні будуть західні узбережжя Америки. Важче, натомість, устійнити границі „Заходу“ у вужчій розумінні, в якому історична компонента відіграє поважну роллю. Обмежити поняття „Заходу“ тільки до тих країв, які цією назвою були означувані в античності, було доволі важко, бо це надто далеко відбігало від географічного значення слова; крім цього, не слід забувати, що нововідкриті землі бували часто територіяльно пов'язані з раніш відомими, що процес асиміляції поступав органічно, що відкриття йшли ступенево. Тому теж поняття „Заходу“ поширювалося поволі на сливе цілу Європу й назву Заходу вживається сьогодні всуміш з назвою Європи; при тім, проте, затримує це поняття певне забарвлення, яке не дозволяє вповні утотожити його з географічним поняттям Європи. А втім, і сам термін „Європа“ є пливкий і набирає подвійного значення: поруч із географічним поняттям з точно визначеними границями вживається теж вужчого, з невизначеними територіяльними границями й із специфічним чуттєвим і оцінювальним забарвленням.

Так отже, поняття „Заходу“ й надалі залишається у певному розумінні географічно-історичним поняттям; дехто навіть вважає, що це поняття має виключно географічно-історичний характер.⁴ Що, однак, так не є, на те вказує саме невизначеність границь і подвійне вживання терміну „Європа“. Річ у тому, що деякі нововідкриті краї лежать на перехресті Заходу і Сходу, а що Європа є властиво

⁴ Гріґсбах, стор. 238.

півостровом Азії, важко було перевести в деяких місцях розграничення. З цього погляду куди легше було устійнити границі на Заході. Там границі „Заходу“ в вужчій розумінні є тотожні з границями географічної Європи й то, мабуть, з двох причин

1.- між Європою й Америкою лежить океан;

2.- Америку відкрито нагло й тоді, як поняття Заходу було приблизно викристалізоване.

Це розуміння відрубности Америки й Європи є доволі загальне,⁵ хоч і тут трапляються відхилення й протилежні думки.⁶

На Сході ще досить однозгідно не причисляється до Заходу Росії,⁷ хоч частина її й метрополія лежать географічно в Європі. Але щодо точнішого визначення східніх границь „Заходу“ панує велика розбіжність: одні бачать на Райні,⁸ другі на Ляйті,⁹ треті на Вислі,¹⁰ а четверті раді б їх пересунути ще далі на схід.¹¹

Щобільше: сьогодні ледве хто зараховує Грецію до „Заходу“,¹²

⁵ Америку протиставить Європі Кайзерлінг, *Америка*, стор. 34, 79, 210, 215-216. Подібно Ратенав, *Критика*, стор. 100. Дуже гостро формулює цю думку Otto Seel у книжці *Jacob Burckhardt und die europäische Krise*, Штуттгарт 1948, порівнюючи американця до варвара, що живе без історії (стор. 56).

⁶ Ясперс, може дещо кон'юнктурально в зв'язку з виграною в Другій світовій війні і окупацією Німеччини, стверджує про перенесення точки тяжіння Заходу до Америки й Азії (*Європейський дух*, стор. 7). Крупницький вважає Америку „поширенням Європи“ (стор. 123), а Ортега (*Ребелія*, стор. 90) „пограниччям“. Все ж традиція є ще настільки в тім випадку зобов'язуюча й океан на стільки сильно ділить, що на поважніші труднощі це розграничення не натрапляє.

⁷ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 443; Массіс, стор. 167; Боковнеф, стор. 6; Гессе, стор. 337; Гретшель, стор. 232; навіть дуже проросійськи наставлений Шубарт стор. 35, 61, 73, 206. Правда, і тут треба відмітити протилежну думку Ортеги й Ясперса, хоч Ясперс у цій самій доповіді згодом підкреслює різницю між Росією і Європою.

⁸ Массіс каже (стор. 202): „Німеччина – це Індії Європи“.

⁹ Ратенав, *Критика*, стор. 100.

¹⁰ Шубарт, стор. 45.

¹¹ Крупницький, стор. 122.

¹² Вже на склоні античності й в середньовіччі протиставлено „Східню“ Візантію „Західньому“ Римові, а поділ Церков у XI ст. є вияснюваний протиставленням Сходу й Заходу. Шубарт (стор. 61) пересуває різницю між Римом і Гелладою в античність („Геллада втілює гармонійність, Рим – героїчність“; „Модерне протиставлення Сходу й Заходу сягає своїм корінням до часів напруження між обидвома античними середньоморськими культурами“).

дарма що колись вона була тотожна з ним і вичерпувала це поняття і хоч досьогодні вважається її загальною колискою Європи й доцінюється належно її роллю.¹³

Ця неvistачальність географічно-історичної інтерпретації при визначуванні границь каже дослідникові скерувати увагу на інші можливі аспекти. Бо як протиставленням Заходу й Сходу пояснювано історичні події, то це вправді підкреслює історичну компоненту поняття, але одночасно переносить акцент з географічної інтерпретації на антропологічну. Джерелом різниць, які вели до напружень, могла бути тільки жива людина, а не мертва територія; при тому на боці залишаємо питання, чи ці різниці людей впливали з географічних відмінностей заселених ними країн чи ні. Так отже, під Заходом можемо розуміти певну породу людей, відмінну від інших порід, яка замешкує полосу від Егейського (згл. Адриятського) моря по Атлантийський океан.

Як можемо окреслити цю породу? Найвідомішим поділом людей є раси, але раса нам не причиниться до вияснення поняття. Біла раса заселює, зокрема сьогодні, куди більший простір, ніж Європу. Отже, не кожен білий підпав би під поняття „західньої“ людини, хоч західня людина може бути членом тільки білої раси. Але слід ще згадати, що біла раса між собою виказує дуже значні різниці. Вистачить згадати індійців, щоб усвідомити собі, що напр. між семітами й арійцями¹⁴ існує більша спорідненість, ніж між європейськими й індійськими „індо-європейцями“.¹⁵

Якщо ж взяти расові підгрупи білої раси, то це не розв'язує питання, бо сьогодні раси рідко затримались на більшому терені в повній чистоті.¹⁶ В дальшому приходиться консеквентно ствердити, що різниці раси не шкодять почуттю єдності,¹⁷ але також поняття так

¹³ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 102; *Європейський дух*, стор. 9; Нішіда, стор. 9; Гвардіні, стор. 46; Кайзерлінг, *Америка*, стор. 126, 133; Ортега, *Криза*, стор. 80-81; *Завдання*, стор. 101; Ружемонт, стор. 170.

¹⁴ Арієць має два значення: етнологічне – на означення індо-іранських племен, і расологічне.

¹⁵ Нішіда виказує це на інтерпретації філософії, стор. 5; „Рим і германці є більш віддалені від індійців, ніж від семітів Передньої Азії,“ – каже Шубарт, стор. 21.

¹⁶ Гельпах, стор. 36. Антропологічна карта України Р. Єндика виказує 9 груп, при чому часто на одній полосі живуть всуміш два, а то й три типи.

¹⁷ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 97; *Новопостаючий світ*, стор. 51; Гельпах, стор. 36; Ратенау, *Механіка*, стор. 327.

зв. „чистоти раси“ не визначає ні національної, ні понаднаціональної єдності. Дехто навіть вважає расу явищем похідним від культури.¹⁸

Більше примінення знайшла би спроба визначення східніх границь Заходу на мовній базі. І так доволі однозгідно причислюється до „Європи“ романські й германські народи¹⁹ й доволі однозгідно оспорується приналежність слов'ян.²⁰ Але до повної однозгідності далеко. Дехто утотожнює з Європою тільки три найбільші народи: німців, англійців і французів.²¹ Проте, не бракує голосних протестів щодо зарахування німців до Заходу, причому найбільше пристрасно заступає цю думку Массіс у своїй цікавій *Обороні Окциденту*.²² Шубарт звертає увагу, що інсулярне положення англійців відрізує їх від Європи.²³ Ратенав навпаки вважає „центром світу“ лише германські народи.²⁴

Так отже, найменше застережень викликають романські народи,²⁵ що нерідко вияснюється впливами Риму.²⁶ Але якщо зважити, що навіть з-поміж романських народів піддається під сумнів Іспанію, чи вона вповні може бути причислена до Європи,²⁷ тоді з більших народів

¹⁸ Дюрант, стор. 36.

¹⁹ Гельпах (з відкликом на Ранке), стор. 23.

²⁰ Шубарт, стор. 45.

²¹ Ортега, *Ребелія*, стор. 89; частинно Шубарт, стор. 63.

²² Стор. 126, 167, 202-203; пор. Шубарт про Массіса, на стор. 252. Сам Шубарт (німець) признає, що німці його часу не почувають себе тотожними з Європою, стор. 221-224; на стор. 236 Шубарт каже, що народи Європи відчують „німецьку небезпеку“, бо відчують віддалення німців від християнських ідеалів „як варварство й гунство“. Про те, що німці ближчі до Сходу, ніж інші народи, каже Гессе, стор. 337; Боковнеф називає Німеччину „звеном між Заходом і Сходом“ (стор. 3 і 7).

²³ Стор. 239.

²⁴ *Критика*, стор. 100; як парадокс можна вказати, що Ратенав був жидом, якого вбили нацисти 1922 р. Він каже, що в рівній мірі, як з півночі на південь „ослаблюється германська домішка(!), затемнюються одночасно прикмети, які германство впоїло“. Германці є „школою культурних якостей, які греко-римські країни в більшості затратили, а інші ніколи не посідали“. Подібно він говорить теж у *Механіці*, стор. 265.

²⁵ Массіс, стор. 126. Також Гельпах, хоч і не заперечує приналежності германців, підкреслює передову роль романських народів (стор. 23).

²⁶ Массіс, стор. 167; Ружемонт, стор. 17; Шубарт говорить про вплив Риму загально, теж на німців і англійців (стор. 62).

²⁷ Шубарт, стор. 37, 263. Цікаве є становище еспанця Ортеги, який, вправді, не каже, що Іспанія не належить до Європи, але каже, що „під Європою розуміємо властиво й перше усіх нероздільну трійцю: Францію, Англію й Німеччину“ (*Ребелія*, стор. 89).

безспірно як „західні нації“ можна визнати тільки Францію і Італію.

Не глядячи на розбіжні погляди, з наведеної аналізи й загально поширеного погляду можемо уточнити позитивно, що до „Заходу“ причисляється романські й германські народи. Різні погляди авторів, які обширно наведено, мають вказати, що й цей принцип не може задовольняти при остаточнім устійненні поняття.

Дотеперішні географічна, географічно-історична й антропологічна аналізи довели до наступного ствердження: проблема Заходу є проблемою білої раси замешкуючої Европу, докладніше – романських і германських народів південно-західньої Європи в першу й північно-західньої Європи в дальшу чергу. Все ж труднощі при устійнюванні цього стану й розбіжності авторів у поглядах вказують на konieczність шукати дальших визначень. Немаловажним теж є, що значна частина слов'янського світу почуває себе фактично пов'язаною зі Заходом, під час коли відносна західноєвропейська література станула на протилежнім становищі. Тому треба устійнити: на якій підставі можуть слов'яни почувати себе приналежними до Заходу, чи на якій підставі можна відмовляти їм цього права? На якій підставі можна твердити, що „слов'янський елемент в останнім столітті дійсно вирішно впливає на одинство світової історії?“²⁸ Чим вкінці пояснити, що один і той же край (Грецію) раз причислюють до Заходу, раз – до Сходу? Введений останньо антропологічний аспект і ствердження, що протиставити собі „світи“ можна тільки на підставі різниць між двома людськими породами, ведуть нас до аналізу, що ж властиво є рішальним, що люди між собою різняться. Це питання доведе нас вскорі до розрізнення істотних і неістотних для людини прикмет, отже, в першу чергу до вирізнення прикмет, характеристичних для людини і тільки людини, які є основою її дії. Ясно, отже, що поділ людей може найплідніше перебігати на підставі якостей, що відрізняють їх від органічного й звіринного світу.

Часто основою поділу стають об'єктивізовані від людей чи їх гуртів витвори їх духової праці й творчости. Сукупність тих витворів називаємо культурою. Органічність поодиноких культур привела Фробеніуса, Ортегу і Гассета та Шпенглера до метафізичного заложення про культури як незалежні організми.²⁹ Це заложення доводить Шпенглера до утотожнення „Заходу“ з окресленою культурою.³⁰ Подібну думку розвиває також Шубарт,³¹ а інші

²⁸ Гельпах, стор. 23.

²⁹ Ортега, *Завадання*, стор. 265-266. Подібно Кайзерлінг (*Новопостаючий світ*) говорить про „культуру як духовий організм“ (стор. 19).

³⁰ Нор. II, стор. 202.

³¹ Стор. 17-18, 22.

мислителі теж вважають, що культура може стати основою розгрічення.³²

Культури, як основа поділу народів чи їхніх груп, мають той позитив, що звертають увагу в правильному напрямі – на духовність людей. Але, залишаючи на боці недоведені метафізичні погляди про самостійну „душу культури“, слід ствердити, що довільність формулювання залогень культури в поодиноких авторів є така основна, що вона унеможливує користування теоріями; а втім, так Шпенглер, як і Шубарт були більше захоплені конструюванням своїх теорій культурних циклів, ніж відмічуванням рис європейської культури. Їхні зусилля були спрямовані в напрямі передбачування майбутнього, а не класифікування минулого. Тому Шпенглер бачить кінець 1000-літньої „фавстівської“ культури й дає поради, як найкраще ще використати століття „присмерку“, – а Шубарт жде кінця 500-літнього „еону“ героїчного „прометеїзму“ й вижидає від Росії спасення в надходячій „йоганістичній“ еоні. Вже ці часові обмеження справляють трудність при утотоженню названих культур із „Заходом“, „вік“ якого устійнили ми не на менше як 2500 років. При тому Шпенглер різко відбігає від устійнених поглядів і свою „фавстівську“ культуру чітко протиставить „аполлінській“ (античній) і магічній (арабсько-християнській з часів першого тисячоліття). Всупереч його твердженню загально звиклося приймати, що основою західної культури є саме антична культура³³ й християнство.³⁴

Обмежування „культури“ до окресленого часового відтинку каже знову звернутися до іншого чинника, який міг би визначувати поняття „Заходу“, при чому, однак, аналіза культури може затримати важливу помічну роль. При тому слід зазначити, що „вічність“ Заходу зовсім не потребує заперечувати змінності культур. Ортега і Гассет дуже влучно підмітив, що навіть між двома генераціями є так поважні різниці, що навряд чи вони зможуть вповні себе розуміти,³⁵ а проте ніхто не думає розглядати кожну нову генерацію як окрему

³² Кайзерлінг, *Америка*, стор. 79; Ортега, *Завдання*, стор. 268; Крупницький, стор. 122.

³³ Крім названих місць, про вплив античності на європейську культуру говорять: Зель, стор. 56; Венцль (стор. 5-6), який дуже рішуче оспорує думку Шпенглера

³⁴ Нішіда, стор. 9; Гвардіні, стор. 31; Ясперс, *Європейський дух*, стор. 9; Шубарт, стор. 53, 236; Ружемонт, стор. 17; Массіс утотожнює Європу з римокатолицизмом, стор. 167; Кайзерлінг стверджує спорідненість християнізму з античною культурою, *Америка*, стор. 126, 133.

³⁵ Ортега, *Кризи*, стор. 11; *Завдання*, стор. 30, 124. Подібно Гельпах, стор. 24.

епоху. Річ у тому, що поруч неістотних чи менш істотних змін діють даліше якісь незмінні первні. Сума їх чи вірніше сукупність рішають про тяглість, яка дозволяє нам говорити про „Захід“ з рівним правом у античності, як сьогодні. Це зовсім не перекреслює низки влучних помічень і характеристик Шпенглера чи Шубарта, які ведуть до уточнення деяких безспірних різниць між поодинокими епохами, а тільки ограничує вартість надто далекойдучих заключень.

Проблема культури, як об'єктивізації людської творчості, вказує виразно, що вона є явищем похідним (об'єктивізацією чогось). Тому, як виявилась невистачальність культури для переведення поділу людей, стає досить очевидним, що треба запитатися, чого саме виявом культура є, що її зумовляє, що є первісною якістю.

Заки, однак, це питання буде можна поставити, треба вяснити мимоходом кинену проблему християнізму, який низка мислителів уважала істотним для Заходу. З християнізмом є подібно, як з білою расою. Сьогодні християнізм не покривається з границями Європи, але теж нема європейця, який не виріс би на ґрунті християнізму. Тому християнізм до визначення західної людини може бути помічним, але не вистачальним. Утожднювати Захід з поширенням католицизму, як це пропонує Массіс,³⁶ теж не дасться, бо:

- 1.- вгорі вже стверджено, що згідно з розповсюдженням розумінням, причисляється до Заходу германські народи, а ті в значнім відсотку є протестанської віри;
- 2.- католики є теж поза Європою;
- 3.- вкінці двоконфесійність народів (німці, українці) вказує, що конфесія не є роз'єднуючим чинником, може, в прочім, саме в наслідок науки Христової, з якої випливає засада толеранції.

При висвітленні проблеми менше важливим видається, чи первісно християнство відповідало чи ні Заходові й наскільки Захід перетворив первісну євангельську науку.³⁷ Бо видається річчю з психологічного боку очевидною, що всяка віра різними народами буває різно засимільована й християнство має різні інтерпретації. Його сила полягає в тому, що саме попри різні інтерпретації й льокальні відхилення Христова віра змогла в основному зберегти універсальні риси й причинитись до загального поступу й уморальнення людства. І сьогодні зайве було б спорити (по майже 2000 роках володіння християнізму в Європі); чи християнізм відповідав чи ні

³⁶ Стор. 167.

³⁷ Про труднощі в прийнятті християнства пор. Ортега, *Криза*, стор. 80-81; Нішідда, стор. 4. Про брак християнського елементу в світогляді німця пор. Шубарт, стор. 236.

європейському духові.

Дотеперішня аналіза виказує однозначно складність поняття й неможність визначити його з одного тільки аспекту. До тепер узглядені аспекти дозволяють вносити щораз то нові причинки до дефініції, а все ж усе ще бракує основного. Розмірно найближче до поняття довела аналіза культурного аспекту. З численних дефініцій „культури“ чи не найбільше суттєвий момент для аналізованої проблеми приносить дефініція Кайзерлінга, що розуміє під культурою „життєву форму, як безпосередній виразник духовости.“³⁸ Духовість це є, отже, те первісне, виявом чого є культура.

Це зближує поняття Європи до поняття народу. Бо й для народу і територія, і минуле, й расовий момент, і мовна спільнота мають важливе значення. Але й для народу всі ті елементи не є вистачальними до визначення окремішности. І як дуже не підкреслювати б спільноти віри чи культури, то проте й самої культури не вистачає. І той же Кайзерлінг, який передумовою існування нації вважає „одність стилю“,³⁹ цитує на іншому місці⁴⁰ дефініцію Ренана, з заввагою, що вона згідно з тим, що він –Кайзерлінг– знає, є найкращою. А Ренан під нацією розуміє „душу – спіритуальний принцип. Цю душу становлять дві речі, які, по суті, є нічим більше, ніж одним: одна річ – це посідання на власність багатой спадщини спогадів; друга – це актуальна однодушність, це бажання жити спільно, воля продовжити значення спадщини, отриманої неподільно“. Іншими словами, актуальна свідомість спільного минулого й суб’єктивна воля людини приналежати до Заходу рішають в основному про те, де далось би провести границі Окциденту. Про існування цього почуття одности доволі однозначно говорить література.⁴¹ Звичайно, це почуття одности зокрема чітко виявляється тоді, коли Європа, як цілість, почувається чужою для

³⁸ *Новопостаючий світ*, стор. 19.

³⁹ *Америка*, стор. 96. „Ein Volk im Stile einer Kultur, ein historisches Volk heißt also Nation“ – каже Шпенглер, II, стор. 447.

⁴⁰ *Спектр*, стор. 338. Дефініцію Ренана приймає також Ортега, *Ребелія*, стор. 114. Цитата Ортеги дещо інакша, але підносить ті самі суттєві моменти.

⁴¹ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 440-442, 45; Ортега, *Ребелія*, стор. 119-121; Ясперс, *Європейський дух*, стор. 5, 7; Шубарт, стор. 37; Шпенглер, стор. 11, 203. Початок цієї одности Гвардіні вбачає у звільненні від струсу мандрівки народів (стор. 46-47); Шубарт у „готичному еоні“ (рр. 1000-1500), стор. 25, 53; Ортега – в Ренесансі (*Ребелія*, стор. 119). Массіс бачив ідеал одности Європи в сереньовіччю, (стор. 231); Шубарт останній маркантний вияв знаходить у війнах проти турків (250 літ тому, пор. стор. 48).

якихось „інших світів.“⁴² Це почуття окремішності слід спеціально відмітити в віднесенні до цілих континентів, отже Америки й Азії.⁴³ При тому можна б замітити, що протиставлення до Азії було настільки різке, що воно, мабуть, й стало причиною розрізнення Сходу й Заходу. Вирізком проблеми протиставлення Європи Азії можна б вважати проблему Росії, яка й сама відчувається чимось наскрізь відмінним від „Заходу“⁴⁴ й яку Захід утотожнює з Азією.

Сьогодні у відчутті чужости большевизму до Європи деякі автори вбачають можливість нового імпульсу для об'єднання Заходу під кутом оборони західної культури перед большевизмом.⁴⁵

Це почуття європейської відрубності кульмінує в відчутті расової гордості, вищости й зарозумілості.⁴⁶ Це відчуття проявляється м.ін. в визнаванні Європи до недавня метрополією, підчас коли всі позаєвропейські краї чи часті світу вважалися колоніями.⁴⁷ Ортега і Гассет визнає навіть, що занепад Європи мусів би спричинити розклад моралі в цілому світі.⁴⁸ Це почуття вищости Західня Європа має теж у віднесенні до слов'янського світу. Це ствердження має засадниче значення. Річ у тому, що, як приймемо за основу приналежності до „Заходу“ почуття приналежності чи почуття спільноти, тоді, як бачимо, виявляється іноді засаднича розбіжність між суб'єктивним відчуттям одних і поглядом на цю справу інших. Так, напр. низка слов'янських народів відчуває себе зв'язана з „Заходом“, хоч „Захід“ цього зв'язку не хоче признати. Це м.ін. є проблема України, про яку Крупницький влучно стверджує, що „Україна, належачи фізично до Східньої Європи, належить духово до Західньої Європи“.⁴⁹ Це посередньо і несвідомо підтверджує чужинець – Шубарт, який, як відомо, висказав погляд, що границі Заходу лежать на Вислі.⁵⁰ Підбудовуючи свою теорію щодо приходу „йоганістичного еону“, який має дати синтезу Заходу й Сходу, він стверджує, що доказом можливості цього може бути середньовіччя. Тоді „Росія не втілювала апокаліптичної стихійної ненависти до античної культури“ (всупереч твердженню Шпенглера), тоді теж могла вона „злитись в одну цілість з

⁴² Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 443.

⁴³ Там же, стор. 442, 453.

⁴⁴ Пор. Шубарт, стор. 203.

⁴⁵ Г'ретшель, стор. 222.

⁴⁶ Гессе, стор. 338; Шубарт, стор. 85

⁴⁷ Гвардіні, стор. 44.

⁴⁸ Ортега, *Ребелія*, стор. 89.

⁴⁹ Стор. 122.

⁵⁰ Стор. 45.

однозвучними західними народами“.⁵¹ Щойно потім мала буцімто Росія з одного боку, а Європа – з другого настільки від себе віддалитись, що дійшло до сьогодняшнього образу повного розриву. Помилковість твердження Шубарта полягає в тому, що він помішав поняття і насправді говорить не про Росію, а про Україну.⁵² Цінне ствердження чужинця, яке може правити за аргумент українськості „руської держави Київського періоду“. Україна вже тоді була зв'язана із Заходом, і європейською осталась вона до сьогодні; Росія ні тоді, ні сьогодні не була Заходом. І коли Шубарт стверджує, що про цей період „російської держави“ (в дійсності руської, тобто української держави) Європа нічого не знає, то треба б тільки додати, що, на жаль, не знає.⁵³

Проблема України й деяких інших слов'янських народів (без сумніву, чехів, словаків, поляків і хорватів) вказує недвозначно на незадовільність визначення границь Заходу виключно на почутті приналежності, зокрема, як довго в понятті Заходу є нотка вищевартості. Оцінювання вартості власної чи чужої ніколи не може бути вповні об'єктивним. Не можна, з другого боку, цілком легковажити поглядів інших, а спиратись виключно на суб'єктивним відчутті. Таке намагання має дві недостачі:

1.- воно не має ніяких практичних наслідків і останеться неузгляднене в чужинній літературі, а при впертім повторюванні викликає враження несерйозності. Воно може щонайвище заспокоювати національні амбіції (вірніше присипляти їх, мовляв, ми вже маємо легітимацію приналежності до Заходу), але не вносить ясности в наукове поставлення проблеми;

2.- правдивий образ народу дає нам щойно зіставлення власних суб'єктивних поглядів „з нутра“ із об'єктивними обсерваціями „із зовні“ („як ми себе бачимо“ і „як нас бачать“). Легковаження чужої opinii з вірою чи підкреслюванням власної приналежності до Заходу може бути наслідком задушевних бажань, а не об'єктивного стану.

Внесення психологічного аспекту в визначення приналежності до Заходу посунуло аналізу основно вперед, але обмеження цього аспекту до суб'єктивного відчуття виявилось незадовільним.

⁵¹ Стор. 69.

⁵² „Rußland der Kiewschen Zeit“.

⁵³ „Западники“ і Соловйов старалися найти виправдання для політики Петра I посиланням на київських князів, які шукали опертя на Західню Європу (Шубарт, стор. 70).

Супроти цього остається зробити останній крок: про приналежність до „Заходу“ рiшає сума всiх, чи вiрнiше – комплекс усiх психiчних якостей одиницi чи народу. Так, отже, доходимо до психологiчних залогень Заходу. Захiд – це духова однiсть. I це є саме те розумiння термiну, про який властиво йде. „Що це є Европа?“ – питається Ясперс⁵⁴ i вiдповiдає дальшим питанням: „Чи, може, той малий пiвострiв євразийського континенту, що висувається в Атлантийський океан? Чи, може, в першу чергу духовий принцип на цiй землi? – Принцип Заходу“.

Европа – це не тiльки географiчний комплекс, стверджує Гвардiнi,⁵⁵ не тiльки група народiв, але живуча ентелехiя, дiюча духово постать. Схiд i Захiд – це не тiльки географiчне, але теж духове поняття, – пiдтверджує сливе дослiвно цю ж думку Шубарт,⁵⁶ який нижче додає: „Европа в мiру своїх мiсцевих умовин i сил змагає до iншого людського типу, нiж Схiд“.

Говорячи про народини „фавстiвської“ душi, отже сучасної Європи, Шпенглер пiдкреслює: „Народи не є ані мовними, ані полiтичними, ані зоологiчними, а тiльки духовими спiльнотами“.⁵⁷

„Дух, що панує в даному часi, формує народи“, – вважає Кайзерлiнг.⁵⁸ Вiн протиставить психiчний момент расово-бiологiчному i питається, що, властиво, „спiльного має сьогоднi американець чисто англо-саксонської кровi з англiйцем. Психiчно вiн рiзниться вiд нього куди бiльше, нiж нiмець вiд француза“.

I накинeць думка Ортеги i Гассета⁵⁹ : „Еспанцi, нiмцi, англiйцi, французи є й остануться так дуже рiзні вiд себе, як цього тiльки можна бажати; проте, вони мають ту саму психiчну структуру i є скерованi перш за все на тi самi змiсти. Релiгiя, наука, право, мистецтво, суспiльнiсть i еротичнi вiдчущання є спiльною їм справою. А те все є спiритуальнi субстанцiї“.⁶⁰

Так дiйшли ми до вiдповiдi на питання, поставлене на початку цього роздiлу, – до усталення, яке саме поняття матимемо на увазi,

⁵⁴ *Європейський дух*, стор. 7.

⁵⁵ Стор. 45.

⁵⁶ Стор. 34-35.

⁵⁷ II, стор. 202.

⁵⁸ *Спектр*, стор. 449; думку про рiзницi мiж англо-сакськими народами Кайзерлiнг повторяє ще раз в творi *Америка*, стор. 96.

⁵⁹ *Ребелiя*, стор. 120.

⁶⁰ Нор. Гельпах, стор. 39, 52; Кайзерлiнг, *Новопостаючий свiт*, стор. 51; *Америка*, стор. 33, 131-132; Дюрант, стор. 37; Крупницький, стор. 122; Ратенав, *Критика*, стор. 106; *Механiка*, стор. 143-144, 327; Ортега, *Ребелiя*, стор. 114-115.

говорячи про „Захід“. Проблема Заходу є таким чином проблемою духовости західноєвропейської людини. Говорячи про „Захід“ чи про „Європу“, думаємо про „духову Європу“. Устійнення поняття дозволяє докладно окреслити завдання праці, яка має дати „психологічні основи Заходу“ чи „психологічні основи європейзму“, тобто дати аналізу духовости західноєвропейської людини. Іншими словами, треба ствердити, які є елементи західно-європейської духовости й якого комплексу є вони складовою частиною.

Прийняття психологічного аспекту не заперечує важливости попередньо проаналізованих аспектів, а тільки стверджує їхню невіста-чальність при вирішуванні приналежності до „Європи“ чи до устійнювання її границь.

Для того, резюмуючи, треба ствердити, що, говорячи про психологічні основи Заходу, локалізуємо проблему до Заходу в вужчому розумінні, тобто до південно-західної й північно-західної Європи (географічний момент) і відносимо її до романської і германської спільнот народів індо-європейської раси (антропологічний момент), які розвинулися на основі традицій античного світу й Христової віри (культурно-історичний аспект) та які почуваються приналежними до європейської спільноти народів.

Як бачимо, проблема приналежності слов'ян до західного світу остається відкритою. Розв'язання проблеми вимагає двох кроків: устійнення комплексу європейської духовости й порівняння його з національною психологією поодиноких слов'янських народів. Це завдання похідне до пред'явленої праці, яку можна вважати вступом до порівняльної аналізи. Створена база порівняння дає можливе максимум об'єктивности; у всякому разі вона дає перегляд проблематики й точно устійнені вихідні позиції. Їх можна оспорювати, й дискусія може причинитися до вияснення ситуації, але вихідні позиції дозволяють докладно схопити, про що саме йде мова.

Захід, як психологічна проблема, – це приблизно те саме, що можна б назвати психологічною концепцією народу. Бо теж дефініція нації не може елімінувати географічного, расового, історичного, культурного, мовного і т.п. принципу. І приналежність до нації теж не можна обмежити виключно „до волі до спільного життя й до продовжування традиції“ (Ренан). Видається, що й тут одним з вирішальних чинників буде психологічна структура народу, якій присвячує увагу дещо стилістично скомплікована, але чи не найбільше повна й найбільше фактичному станові відповідаюча дефініція Гельпаха. Психологічна концепція народу при заложеннях цієї праці, як вступу до порівняльної психології народів, є остільки важлива, що творить спільну вихідну позицію. Існує ж бо можливість

точного устійнення й порівняння „прикмет, життєвих змістів і способів вияву“⁶¹ типового „європейця“ й члена конкретного народу.

Психологічна концепція Європи чи народу дозволяє прийняти можливість збереження національної свідомости чи європейської солідарности за границями батьківщини чи Європи. І це підносить вартість теорії, бо саме життя підтверджує її стійність. У цей спосіб проблема Заходу може стати й позаєвропейською (беручи географічно) проблемою, хоч, звичайно, в часово доволі огранічених межах.

Вкінці годиться ще тільки відмітити, що психологічна концепція вводить нас у гущу проблем і тісно в'яється з проблемою території, раси, історії й культури. Про тісний зв'язок між територією й психологією народу чи спільноти народів не приходиться говорити. Можна тільки відмітити два протилежні погляди, мовляв *genius loci* формує психіку людини⁶² чи пак навпаки: людина відповідно до своєї психіки шукає відповідаючого собі місця поселення.⁶³ Припорядкованість окресленої психічної структури до якогось даного расового типу теж є доволі уаргументована,⁶⁴ при чому знов же для фахівців залишимо питання, чи раса зумовлює психічну структуру, чи навпаки – „дух творить расу“.⁶⁵ Тут ідеться тільки про підкреслення зв'язку й про підмічення, що на основі психічної структури можна робити заключення про расу.* Куди очевиднішим є зв'язок психології спільнот з культурою чи історією. А втім, цей зв'язок ближче схарактеризувати дозволить наступний розділ. Ці ж кінцеві завваги дають тільки погляд, який органічний комплекс творять усі компоненти поняття Заходу й наскільки центральне становище серед них займає психологічний аспект розгляду проблеми.

61 Стоп. 3. Нарід це: „Aus beiden Geschlechtern gemengte, in festen Fortpflanzungsordnungen sich stetig erneuernde Menschenmassen, welche räumlich gemeinsam wandern oder siedeln und durch den Besitz oder Erwerb gemeinsamer Eigenschaften, Lebensinhalte und Ausdrucksformen eine Wesensgeschlossenheit aufweisen oder anstreben, durch die sie sich tatsächlich und willentlich als leibseeleische Wesenseinheiten gegen andere solche Einheiten absetzen“.

62 Шубарт стор. 18 і наст.; Кайзерлінг, *Америка*, стор. 38 і наст.

63 Ратенав, *Механіка*, стор. 143.

64 Пор. твердження в L. F. Clauß, *Kultur und Seele*, 1925.

65 Ратенав, *Механіка*, стор. 327. Тенденція сучасної науки є не переоцінювати впливу поняття „раси“ на психіку, що не можна вважати реакцією на націонал-соціалістичні погляди, хоч цитована книжка появилася друком за гітлерівського режиму (1938).

* „Раса“, як культурне поняття. Прим. Ред.

Розділ III

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ

По устійненні поняття Заходу, як духового принципу європейської спільноти народів, залишається друге й основне завдання праці: визначити зміст поняття чи пак накреслити структуру європейської духовости. Це мусить привести в першу чергу до намічення методи досліду.

В основному найлогічніше було б застосувати методу порівняльної психології народів. Що ж могло б видатися простішим, як устійнити, на підставі порівняння духовости поодиноких західноєвропейських націй, спільні характеристичні психічні риси європейської спільноти. Для наглядности можна б згодом протиставити ще психічну структуру європейця духовости Азії, Америки й Африки. Проте намічений шлях неможливий по причині браку відповідного матеріялу: наука порівняльної психології народів не вийшла поза перші спроби й далеко ще до того стану, щоб ми мали науково опрацьовані психології всіх народів, залишаючи на боці факт, що досьогочасні опрацьовання в поважнім відсотку далекі від беззамітности.

Вказаний шлях – це приблизно намагання Кайзерлінґа, спроби якого, при усій їх запліднюючій вартості для майбутніх дослідників, можуть правити за аргумент для щойно зробленого ствердження. Не маючи порівняльного матеріялу, Кайзерлінґ сам вирішив його зібрати. На підставі субтельних, але часто надто суб'єктивних і в різкій формі висказаних, особистих обсервацій, він в коротких есеях старається дати характеристику поодиноких європейських народів (*Спектр*), щоб згодом мати змогу зробити певні синтетичні заключення для порівняння Європи з Америкою (*Америка*) чи з *Новопостаючим світом* (більшевицьким сходом і американізмом).¹ Проте, ствердження

¹ *Новопостаючий світ* появився два роки перед *Спектром*, але слід припустити, що матеріяли до *Спектру* Кайзерлінґ мав уже готові в часі писання першої книжки, бо ці матеріяли (хоч навіть у більшості чисто суб'єктивно-обсерваційного характеру) він мусів збирати роками.

Кайзерлінґа можуть бути, без опертя на попередньо пророблену наукову підбудову, тільки його власними, менше або більше зближеними до правди, але з наукового становища неургументованими поглядами. Інша річ, як матеріял для психології узгляднених Кайзерлінґом народів чи для усталювання духовости європейської спільноти, ці речі мають капітальну вартість, бо Кайзерлінґ відзначається першорядним обсерваційним зміслом і інтуїцією.

Подібно поступає Шубарт, який для протиставлення Європи Росії відчуває потребу наперед схарактеризувати бодай найважливіші європейські народи; тільки в порівнянні з Кайзерлінґом він робить це куди об'єктивніше і стисліше; все ж і його розділи про німців, англійців і французів, не глядячи на незвичайно вірні помічення, носять радше характер матеріялу, ніж наукової синтези.

Звичайно, при збагаченім стані науки, при знанні психології поодиноких народів вказаний шлях синтези буде найбільш природним.

За нинішніх умовин залишається застосувати для накреслення психічної структури Окциденту ті методи, якими послуговується наука при устійнюванні психології поодиноких народів, отже, в першу чергу докладну аналізу історичних розвоєвих тенденцій та культури. Адже саме історіософічні міркування доводили найвідоміших мислителів до часто принагідного стверджування елементів європейської духовости. Це саме знаменує одного з найбільш голосних (хоч далеко не в рівній мірі глибокого) історіософів попередніх десятиліть, Шпенглера,² який, доходячи на підставі цікаво подуманої синхронізації поодиноких історичних і культурних епох до понурого віщування про „присмерк Заходу“, дав низку цінних аналіз „фавстівської“ духовости. Визначний еспанський мислитель, Ортега і Гассет, стверджував у передмові до еспанського перекладу шпенглерівського твору, що ця метода „висіла в повітрі“; як доказ він назвав, що нею послуговувалось, не залежно від себе, трьох історіософів (крім Шпенглера і Ортеги і Гассета, ще й Фробеніус).³ До цієї методи нав'язує в останніх роках професор Лондонського університету, Арнольд Тойнбі.⁴

² Думка про ролю Шпенглера настільки вже викристалізувалася серед наукового світу, що входить до підручників філософії, як напр., до *Історії філософії* Ернста фон Астера, виданої в В-ві Кронера, в 1935 р. (стор. 427-428). Подібно у філософічному словнику д-ра Макса Апеля, виданім як 1031 том *Збірки Гешена* (Берлін, 1948, стор. 215).

³ Ортега, *Загадки*, стор. 266.

⁴ Arnold Toynbee, *A Study of History*.

Порівняльні студії культур мають для порівняльної психології народів величезну вартість з того погляду, що вони вповні підтверджують правильність структурного підходу сучасної психології, при чому треба підмітити, що до цілісного розгляду проблеми історики культури дійшли на більш ніж два десятиліття перед психологами;⁵ а втім, годиться відмітити, що поняття структури в психології було вперше примінено саме у психології народів.

На підставі досліду примітивних африканських культур Фробеніус у переконливий спосіб стверджує, що поодинокі вияви даної ж культури творять із строгою закономірністю завжди точно окреслену сукупність. Так отже, на підставі малого вирізка даної культури можна зробити заключення про цілість культури. „Кожний людський продукт – чи то духовий, чи то матеріальний – має тасмну спорідненість із цілою системою й нормально виступає тільки в сполучі з іншими елементами цієї системи.(....) Поодинокі етнологічні факти є можливі тільки в однім комплексі, який ми звемо культурою. Виривати їх із цього замкненого комплексу значило б те саме, що знищити їх змісл, зробити їх незрозумілими“.⁶

Зі з'ясованого ясно виникає, що такі замкнені комплекси могли постати тільки в наслідок однородних психологічних структур даних племен чи народів, що, отже на підставі сукупности виявів культури чи її вирізків можна робити висновки щодо психічної структури творців чи носіїв цієї культури. Ішло б тільки про ствердження зв'язків між даною психічною функцією і даним вирізком культури чи пак про устійнення, чого одна чи друга форма культури являється

⁵ Виступ Фробеніуса перед 1900. Крюгер виступив із доповіддю про поняття структури у психології на 8-ому Конгресі експериментальної психології. Його доповідь вийшла друком 1924 р.

⁶ Ортега, *Завдання*, стор. 264; він описує докладно методу Фробеніуса. Фробеніус виготовив низку мап, на яких різновидними пунктами відмітив різні форми поладжування тієї самої функції. Напр., збіжжя одні племена громадили в коморах, другі – в підземних ямах; ложа були або впрост на долівках, або на стовпиках; дідичення спиралося або на патріархальну, або на матріархальну систему тощо. В цей спосіб він проаналізував ціле моральне й матеріальне життя африканських народів і дійшов наприкінці до несподіваного ствердження, що пункти не були розкидані по мапі без засади, а, навпаки, далась ствердити закономірність у рівночасній появі окреслених пунктів. Так, напр., матріархальна система дідичення докладно відповідає громадженню збіжжя в коморах і т.д. В кожній околиці був замкнений круг форм даної культури, з чого можна зробити тільки одне заключення, що культура творить замкнену, логічну систему. Так отже, ізольовані етнологічні факти, без зв'язку з комплексом даної культури, є не до помислення (стор. 263-264).

виявом. Іншими словами, йдеться нам про психологічну інтерпретацію поодиноких виявів культури.

При всіх незаперечних позитивах методи інтерпретування історії й виявів культури для устійнення психології європейця слід відмітити, що совісне виконання цього завдання далеко переростає сили одної людини. Аджеж слід пам'ятати, що духове й матеріяльне життя Європи є куди багатше й ускладнене ніж вегетація примітивних народів. А втім, це твердження відноситься до всіх інших т.зв. великих культур, байдуже, як їх схочемо визначувати. Тут, властиво шлях теж повинен би йти посередньо через викриття зв'язку між національними культурами й психологією поодиноких народів і, згодом, через порівняння вислідів підготовчих праць до усталення європейської духової структури. Можна й в інший спосіб успішно обмежити поле досліду, досліджуючи конкретні вирізки культури й порівнюючи їх серед різних народів. Цим шляхом, напр., пішов японець Нішіда, який в першу чергу порівняв у короткій, але вартісній, студії (виданій Пруською Академією Наук у Берліні) східню й західню філософії. При охоплюванні надто великого поля досліду спроба мусить вести, з природи речі, до поверховости чи неуаргументованих поглядів, що, зрештою, траплялося і найбільш всестороннім мислителем.

Все ж навіть надто скорі чи поверхові заключення мають свою велику вартість, як зважити, що порівняння, може, не вповні уаргументованих, але різних поглядів, вносить побажані корективи. Аджеж саме велика кількість дослідників може зрівноважити односторонність одного. Теж немалу вартість у даному випадку слід визнати за зформульованням низки тез, які дають поштовх до причинкарських праць. В причинкарський спосіб можна розробляти чи оспорювати заслабо уаргументовані, але зформульовані й подані до відома тези. І саме ця праця в значній мірі сперлася на зіставленні поглядів сучасних історіософів про елементи західноєвропейської духовости. При тому зокрема запліднюючими були погляди тих мислителів, які протиставляють дві різні духовості.⁷

Але в першу чергу застосовано в праці оригінальну методу аналізу сучасної західноєвропейської духової кризи. При тому слід мати на увазі два наступні моменти:

1.- Не входячи в докладну аналізу поняття кризи, можемо коротко ствердити, що під кризою розуміємо певний

⁷ Європа й Росія: пор. Шубарт і Боковнеф; Європа й Німеччина: пор. Массіс; Європа й більшовизм: пор. Кайзерлінг, *Новоостаючий світ*; Європа й Америка: пор. Кайзерлінг, *Америка*; Європа й Схід: пор. Дюрант.

хворобливий стан суспільности, який постає у наслідок захитання психічної рівноваги. В час кризи відчуваємо якість, не завжди докладно з'ясоване, невдоволення; те невдоволення вказує на брак чогось, що було для нас істотне. Те невдоволення веде до усвідомлення відчутних браків і в той спосіб доходимо до ствердження елементів європейської духовости;

2.- криза є вислідом якихось розвоєвих тенденцій, які дозволяють нам заключати про духовість, зумовлюючи ці тенденції. Так отже, напр., питання про причини кризи веде нас до відшукання одного з центральних елементів європейської духовости. Без певних специфічних властивостей європейської психології не було б дійшло до кризи, згл. вона не мала б тих форм, які вона прийняла. „З Європи останніх століть виник злочасний стан сучасної ситуації світу“, – каже Ясперс.⁸ Без знання європейської психіки не можна зрозуміти кризи, але криза дозволяє нам глибше вникнути в сукупність психічних прикмет. Це, зрештою, є відомим ствердженням загальної психології, що хворобливі стани дозволяють нам глибше вникнути в розуміння нормального стану.⁹

Крім наведених істотних аргументів за приміненням методи аналізу кризи, маємо ще низку практичних моментів:

- 1.- Сучасна духовна криза має доволі багату літературу;
- 2.- в цій літературі аналізу сучасного стану часто збігається з історіософічними увагами, які, як згадано, мають велике значення для устійнювання духовости європейця (так, напр., Шпенглер, частинно Ортега і Гассет, найбільше у *Кризі*);
- 3.- часом є ця література найновіша, спирається на найновіших наукових дослідів і не вміщає балясту перестарілих поглядів;
- 4.- завдяки багатству літератури, поняття, якими оперується, є розмірно однозначно устійнені, чого не можна сказати про історіософічні системи, де автори силкуються дати власні теорії, що потягає за собою різну термінологію. Як, отже, завдання праці окреслено як спробу накреслити психічну структуру європейської спільноти народів, так старались ми методологічно дійти до здійснення завдання в першу чергу шляхом аналізу сучасної духової кризи Європи.

⁸ *Європейський дух*, стор. 20, а в *Духовій ситуації*, стор. 105, подібна думка: „розладдя на Заході є зумовлене самочинно з духового розвою“.

⁹ Пригадати б тільки спробу Кречмера дати типологію пересічних людей, на підставі знання психічних недуг і їх зв'язку з конституцією людини. Від усвідомлення образу психічної недуги –шизофренії– через напівненормальний шизоїдний стан – Кречмер доходить до характеристики шизоїдичної, отже нормальної людини.

Найкраще зіставлення різних поглядів на кризу приносить коротка книжка Лерша,¹⁰ яка визначається зразковою систематикою й ясним формулюванням думок. Вона подає теж важливий бібліографічний матеріал, в значній частині в цій праці використаний. Чи не найбільше праць, присвячених кризі, появилось з-під пера Ортеги і Гассета,¹¹ який своїм фрагментаричним способом писання навітлює в поодиноких працях поодинокі проблеми кризи (приходу до влади маси, технізації і т.п.) Проблемою кризи займається також один із найбільших філософів ХХ ст. Ясперс. Не позбавлені дилетантизму, але свіжі й цікаві, є численні й об'ємисті книжки всестороннього Ратенава, який, властиво, започаткував дискусію на тему кризи своєю книжкою п.з. *До критики часу*, яка вийшла 1912 р.

Методологічні завваження кажуть підкреслити, що поруч основних і всесторонніх праць автор використав ще низку (дванадцять) статей, які появились в наукових журналах. Численність статей вказує на актуальність проблеми. Для дослідника поява статей має ту вартість, що автор короткої статті має змогу більше сконцентруватися на одному питанні й тим маркантніше його підкреслити. Це, звичайно, причинюється до внесення ясности й упорядкування поглядів у данім вирізку цілої проблеми. Використання таких фрагментарних завваг має першорядне значення при спробі більшої синтези, зокрема якщо статті торкаються різнородних питань.

Вкінці ще одна заввага, яка посередньо впливає із вже сказаного, але вимагає виразного підкреслення. Праця стоїть на становищі структурної психології, тобто її першим завданням буде відшукати центральну психічну рису Заходу. І саме в данім випадку найбільше помічною стає аналіза кризової ситуації. Тому теж ця аналіза буде предметом наступного розділу. По відшуканні центральної риси перейдемо до устійнення зв'язків між нею й іншими.

Накреслення психологічних основ окциденталізму має з методологічного боку основне значення для накреслення психології поодиноких європейських народів. Річ у тому, що накреслена психічна структура європейської спільноти народів стає загальним кістяком і слід було б згодом тільки стверджувати, наскільки схема для одного

¹⁰ Пор. В. Янів, „До проблеми кризи“, *Час*, ч. 42 (159).

¹¹ Крім поданих у списку прочитаних книжок, слід відмітити четверту, переклад якої появилася в німецькій мові в часі писання цієї праці: її заголовок *Betrachtungen über die Technik*. Є це одна з новіших речей Ортеги – оригінал появилася 1939 р., його нариси про кризу треба віднести до 1923 р.

чи другого народу відповідає, тобто наскільки психологія одного чи другого народу підтверджує запропоновану синтезу чи, навпаки, наскільки від неї відбігає. При тому важливо ствердити, що саме переведені на одній спільній основі численні студії різних авторів над поодинокими народами можуть внести важливі корективи до запропонованої синтези. Вони ж бо мають змогу використати спільним зусиллям той обширний матеріял, який підготовляють поодинокі студії національної культури чи історіософії, а якого не в силі опанувати одна людина, що має дати синтезу для понаднаціональної спільноти.

Розділ IV

СУЧАСНА ДУХОВА КРИЗА ЯК НАСЛІДОК ВОЛІ ДО ВЛАДИ

Ствердження зв'язку між західноєвропейською духовістю й кризою заставляє з методологічних причин перевести коротку аналізу кризи під точно окресленим аспектом: викриття основних елементів європейської духовости, які вели б нас до зрозуміння психічної структури окцидентальної спільноти народів. Таке конкретне завдання не дозволяє на дигресії й веде до шкіцования тільки тих проблем кризи, які мають безпосереднє відношення до теми.¹

Чи не найкраще в проблему вводить нас сумнів деяких історіософів щодо існування кризи чи пак навіть різке заперечування кризи.² Цей сумнів мусить довести до докладного окреслення, що під кризою розуміємо, щоб могли зайняти становище до критичних думок. Генеза слова має свій корінь у медицині, де це слово означає кульмінаційний момент у насиленню недуги, від якого починається або агонія, або повільна реконвалесценція. В соціології криза має,

¹ По ствердженні тісного зв'язку між кризою й духовістю й по устійненню випливаючих з цього зв'язку методологічних напрямних при збиранні матеріялів і при конструкції поглядів, автор вважав необхідним при підготовці цієї праці наперед з'ясувати основніше головну проблематику кризи в окремім нарисі. Пор. *До проблеми сучасної духової кризи*. З'ясовані тоді думки можуть правити за ширшу аргументацію тверджень цього розділу. Хоч автор розпоряджає в цю пору незрівнянно багатшим порівняльним матеріялом до проблеми кризи, ніж це було в часі писання нарису, самі думки не вимагають суттєвих доповнень ані змін. Звичайно, в укладі різняться цей розділ основно від згаданого нарису, але це є зумовлене конденсованістю форми й фрагментарністю теперішнього викладу.

² Теза кризи має найгарячіших прихильників серед німців, в той час коли мислителі латинської культури висказують поважні, хоч не завжди консеквентні сумніви. Массіс (стор. 126 і нотка 8 на стор. 244) вважає кризу виключно німецькою концепцією на виправдання своєї поразки в 1918 р. Ортега, торкаючись низки проблем кризи, виступає проти песимізму „декадентських теорій“ і віщування занепаду, бо визнає в т.зв. кризі насправді чинник еволюції, базованої на опозиції проти закостенілости XIX ст., яке шажало себе верником поступу (*Ребелія*, стор. 20-28). (*продовження*)

згідно з медичною термінологією, значення ненормального, хворобливого стану. Другою спільною рисою є момент переходу з одного стану в другий, при чому, однак, перехід не мусить носити рівно драматичного, дилематичного характеру „бути чи не бути“; іншими словами, соціологічна криза може мати більш перманентний перебіг. Криза є, отже, недуга на пограниччі двох епох. Джерело непорозуміння лежить у тому, що нерівнослительно підкреслюється обі компоненти поняття. „Є цей перехід з одного стану в другий – каже Гафтман³ через небезпечний пояс, який виявляється бойовою зоною із-за нашаровання старого й нового“. Як бачимо, Гафтман опустив момент хворобливості, ненормальності, а заступив його тільки „небезпечною зоною“. Тому ця дефініція доводить його до наступної критики: „Яке ж це має значення в відношенні до людського роду і його історії? Це є стан, в якому творча людина засадничо знаходиться в кожній хвилині свого життя. Так отже, цей перехід бойової зони є постійним станом“.

Це спостереження є, без сумніву, вірне, тільки ж воно не відноситься до проблеми кризи. У чому ж правильність підмічення Гафтмана? Зміни в житті справді є чимось перманентним. Вони зокрема даються відчуті між двома генераціями. І хоч світ за останніх десять років об'єктивно змінився незвичайно сильно, то це суб'єктивно не відчуває так дуже діюча генерація, але відчуває основно надходяче покоління, яке має цілком інший образ світу, ніж ми.⁴ Це ж є вічно актуальна проблема „батьків і дітей“. Стільки позитивного в ствердженні Гафтмана. Але слово „криза“ не має стверджувати того банального (хоч і не всіма баченого) факту закономірних змін у житті кожної одиниці впродовж сливе цілого життя чи постійного драматичного напруження між поколіннями, а вживаємо його тільки на окреслення якогось ненормального стану. Річ у тому, що іноді нашарування старого й нового відзначається більшою контрадикторичністю, ніж це буває нормально. „Історична криза – це

Але й серед німців зустрічаються голоси перестороги, щоб не вірити надто в теорію кризи. Пор. Гафтман, стор. 113-115. Треба, однак, завважити, що в заперечуванні кризи ні Ортега, ні навіть Массіс не є консеквентні. Ортега дослівно каже (*Криза*, стор. 14), що ми „переживаємо епоху найбільш гострої кризи“, а Массіс говорить (стор. 228), що „Захід зачинає відчувати свою хворобу“. Для характеристики додамо, що Ортега з'ясовує в *Ребелії* кризу радше як еволюцію, а в *Кризі* більше наголошує хворобливість стану.

³ Стор. 112. Слово „Übergang“ на означення кризи є теж у Ортеги (пор. *Криза*, стор. 18) і Шубарта (пор. стор. 17).

⁴ Ортега, *Криза*, стор. 13 і наст., зокрема стор. 28.

така зміна світу, яка від нормальної зміни відрізняється в наступному: за явище нормальне вважаємо, якщо на зміну одної форми світу, обов'язуючої для одної генерації, приходить інша, мало що відмінна від попередньої. На місце вчорашньої системи поглядів приходить інша, сьогоднішня, – тягло, не скоками. Це зумовлює, що основний кістяк світу залишається той сам або є тільки мало що змінений. Це є нормальний стан; про кризу ж говоримо тоді, коли зміна світу лежить у тому, що на місце світу чи системи переконань попередніх генерацій приходить стан, в якому людина залишається без переконань⁵. Ці уточнення Ортеги і Гассета ведуть його коментатора, Е. Р. Курціюса, до наступної (зрештою, неповної) дефініції кризи: ствердження браку віри у власну культуру звемо кризою культури.⁶ В цей спосіб критика Гафтмана являється типовим прикладом безплідної дискусії без попереднього устійнення понять.⁷

Доведення існування історичних криз взагалі не є, звичайно, однозначне зі ствердженням, що криза існує в сучасності. Саме на це питання слід відповісти; і саме для вирішення цього питання мали значення пороблені уточнення. Річ у тому, що треба проаналізувати, чи те, що ми називаємо духовою кризою сучасної Європи, є тільки звичайною проблемою двох генерацій чи трагічним пограниччям двох епох, коли то гине одна віра й народжується друга. Відповідь на це питання має основне значення для головної теми праці, бо дозволяє саме ввійти в суть проблеми Заходу.

Вже чи не однозначне ствердження найповажніших мислителів⁸ сучасности має свою поважну аргументаційну силу за прийняттям тези про

⁵ Ортега, *Криза*, стор. 37.

⁶ У вступі до книжки Ортеги *Завдання*, стор. 14. А втім, і сам Гафтман каже в іншому місці (стор. 114), що під кризою сьогодні розуміємо „сковзнення“ вартостей, прийнятих за обов'язуючі, на манівці сумніву, брак певности, ясних тверджень, запліднюючої сили тощо.

⁷ Теж Грізебах, признаючи, що існує щось наче „перманентна криза“, розуміє виїмковість наших днів, в яких „фатальність і радикальність“ не даються злагіднити (стор. 29).

⁸ Початок кризи переносять ще до половини XVIII ст., коли Руссо на конкурсове питання: „Який є вклад мистецтва і науки в покращання моралі“ відповів, що вони довели до занепаду (Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 8; Шубарт, стор. 29). Ясперс (там же, стор. 11) і за ним Лерш (стор. 12) цитують висказ Гете: „Розумнішим стане людство й второпнішим, але не кращим, не щасливішим, не щідбнішим на чин. Я бачу час, в яким Бог не матиме більше радости з нього й мусітиме його знову знищити для оновленого твору“. Як предвісників кризи Ортега називає (Рибелія, стор. 35) Гегеля, Комта й Ніцше. (*продовження*)

існування кризи, тобто доводить нас до переконання, що ми стоїмо на пограниччі двох епох; проте, без сумніву, є вказана обережність, бо сучасник ніколи не може дати вповні задовільної перспективи в оцінюванні теперішньої. Можна, отже, поставити питання: чи є якась вповні об'єктивна причина, яка робила б імовірною тезу про те, що стоїмо на порозі нової історичної доби? Мабуть, є доволі уаргументованих даних,

Про Ніцше в подібнім зміслі говорить теж Ясперс (*Європейський дух*, стор. 5). Шубарт називає знов Шопенгауера (стор. 29) й російських мислителів XIX ст., так напр., Кирєєвського (стор. 29 і 203), який 1852 р. ствердив, що Европа є на краю своїх можливостей, та Данилевського (стор. 204), який 1871 р. видав книжку *Росія й Европа*. Європейську кризу бачать і підмічують теж і неєвропейці. Так, напр., Массіс називає (стор. 265, нотка 29) погляд японця Окакури, який підмічує кризовість ситуації. Соловйов у 1874 р. видав книжку п.т. *Криза західньої філософії*. Американець Дюрант (стор. 8) теж стверджує занепад Заходу. Більш безпосередній зв'язок з кризою, ніж інші „предвісники“, має Кіркегард (пор. стор. 30) через вплив на екзистенціалістів. На іншому місці (стор. 17), Шубарт називає ще думку Мережковського й Унамуна, а сам окреслює XX ст. як *Zwischenzeit* і передбачає (стор. 311), що „скорого провалу західньої культури не дасться уникнути“. Знов же ж Ясперс, висказуючи власну думку (*Духова ситуація*, стор. 5), підкреслює, що від Першої світової війни всякий є зацікавлений питанням кризи. Це все доводить його до переконання (стор. 106): „Розладдя на Заході є глибше з усіх колибуть відчувтих“. До двох названих Шубартом протестантських теологів долучається Швайцер. З католицьких теологів підкреслює кризовість ситуації Гвардіні (стор. 44). Шпенглер (II, стор. 629) вказує на неповторність сучасної дії. „Струс не був ніколи такий тотальний і радикальний, як сьогодні“, стверджує Грізебах (стор. 25-26), а Ліберт (стор. 5) думає, що „незабаром знатиме кожна дитина, що живемо в часах найтяжчої кризи.“ Ортега думає (*Ребелія*, стор. 87), що занепаду Заходу не потрібно конечно в'язати із Шпенглером. А в *Завданнях* (стор. 35) Ортега змушений до погляду, що й найкращі з-поміж нас, за виїмком незначної горстки, навіть не передчувають, що в нашу епоху світовідчужання Окциденту зробило оборот щонайменше на 90°. Кайзерлінг не належить до песимістів типу Шпенглера, але й він стверджує, що приходить зміна: *Новопостаючий світ*: „Всі традиційні культури в світі гинуть“ (стор. 19, 115). І навіть цілком скептично наставлений до кризи Массіс неоднократно говорить про вияви кризи (стор. 119, 228, 231; його коментатор Меніюс стор. 98). Пор. Гельпах, стор. 127; Гессе, стор. 333. Звичайно, Друга світова війна актуалізує проблему; нпр. Венцль (*Шість тунів*, стор. 12). Лерш у своїй книжці цитує на різних місцях голоси Ортеги і Шпенглера й додає (стор. 9, 13, 87): „В присмерку напівусвідомленого й невизнаного ворухиться у виді безіменного занепокоєння відчуття, що щось не є в порядку“. Не диво, що по Другій світовій війні з'явилося багато статей на цю тему й голосів у них. Пор. Мірчук (стор. 1): „Це вже стало майже банальною, оклепаною фразою, що саме тепер переживаємо кризу світового масштабу“. Гіллер (стор. 571): „Трагіка нашого часу – це диспропорція між спроможністю й хотінням, між можливим і дійсним“. Пор. Кардінер, стор. 46.; Гретшель, стор. 222.

щоб прийняти за початок нової фази людства наглий і блискучий розвій техніки, який довів до „технізації планети“.⁹ Венцль підмічує,¹⁰ що від часів Галілея не знаємо такого поступу, але найбільш захоплюючий образ епохальности наших днів дає Кайзерлінг.¹¹ Стверджуючи, що для поодиноких геологічних діб були характеристичні поодинокі роди звірів (Фоссілії), він каже, що ми переходимо від геологічної доби ссавців у добу людини. „Ніякий великанський савр не надав своїй добі, навіть у куди менших розмірах, того п'ятна, як це робить людина, яка змінює напрям рік і рис тунелі в ланцюгах гір, не говорячи вже про підпорядкування всіх живих сотворінь (...). Сьогодні людина здобула призначене їй у раю місце. Сьогодні є вона царем створіння. Ми живемо тим робом не в добі ссавця, а в добі людини. Якщо ж ми це зрозуміли, то зрозуміємо зразу ж значення доби техніки: це не є одна фаза в розвої людства, а куди більше: говорячи геологічно, стверджуємо, що людина перейшла із ступеня передлюдської епохи в епоху людини. Між добою до часу розвою техніки й між добою техніки існує таке велике розмежування в тягlostі, як між двома довільними геологічними епохами“. Звичайно, – не беремося розцінювати правильности погляду Кайзерлінга, – але яскравість зформульовання про пограниччя двох епох переконує про бодай куди скромніший факт, а саме: людство стоїть на пограниччі двох історичних епох. А пригадати треба, що ці завваги Кайзерлінга писані були до часу нового епохального відкриття – атомної енергії, яка „дозволяє відчути жах загибелі світу“, – ставлячи образ з другого Петрового листа перед очі, „якто стихії, розпечені, ринуть, а земля та діла, що на ній погорять“.¹²

При підкреслюванні ролі техніки слід звернути увагу ще на одну подробицю, яка має першорядне значення для світогляду

⁹ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 105.

¹⁰ *Дві генерації*, стор. 8.

¹¹ *Америка*, стор. 154.

¹² Цитата із Гіллера стор. 569 (образ його з II листа ап. Петра, 3, 10). Ролі техніки підкреслюють ще Шпенглер, II, стор. 629: „Ця техніка залишить слід своїх днів, коли вже все інше пройде й промине; ця фаветівська пристрасть змінила образ земної поверхні“. Винахідники доходять у ділянці техніки до „нечуваного чуда“, каже Хрестіансен, стор. 41. „Техніка принесла із собою найбільш нагальний струс усіх життєвих вартостей, який коли-небудь чоловік переживав“, стверджує Гіллер, стор. 569, який каже далі (стор. 570): „Техніка творить нову дійсність“. Про вплив грандіозного розвою техніки на маси говорить Ортега, *Ребелія*, стор. 56. Венцль (*Шість типів*, стор. 12) думає, що наша техніка більше різниться від техніки часів Наполеона (I 1/2 ст.), ніж техніка Наполеона від техніки Цезаря (I 1/3 ст.). „Щонайбільше, мабуть немає персади, якщо кажеться про техніку часів Бісмарка, отже техніку батьків і дідів наших, що вона більше різниться від нашої, ніж від техніки Олександра“ (60 літ і 23 століття!).

людини, а саме на те, що з розвитком техніки в швидкім темпі поширюється горизонт людини, а світ стає малим. „Організація зв'язку й транспорту та інформації дозволяє на переможення простору в спосіб, який ледве можна було в минулому уявити“.¹³ Це доводить Лерша до порівняння світу наших предків до малого світу дитини, в той час коли наш світ є світом дорослої людини.

Устійнення ролі техніки в сучасному має з декількох причин важливе значення, з яких підмітимо найважливіші для теми:

1.– якщо техніка знайшла таке величезне примінення в світі й якщо вона вийшла з Європи, то можна сказати, що гін до техніки становить одну з основних властивостей Окциденту. Приймаючи це ствердження за доволі очевидне, доводиться однак, замітити, що розвій техніки хочемо радше зачислити до найважливіших об'єктивізованих виявів європейської духовости, а завданням досліду було б викрити більш первісну психічну функцію, зумовлюючу цей розвій, тобто докладно окреслити гін до техніки;

2.– колосальний поступ техніки робить правдоподібним, що переходовий стан, в яким найшлося наше покоління, є куди різкіший ніж це має місце нормально, що, отже, ми маємо до діла не з проблемою двох генерацій, але двох епох. Є, отже, ствердження одної компоненти кризи – межовости, з підкресленням гостроти ситуації. Бракує ще другої компоненти, чи пак є тільки натяк на неї: різкість переходу вказує вправді на ненормальність, але не знаємо ще, в чому саме лежить хворобливість психічного стану сучасних. Різні форми скорого розвою техніки дозволяють відкрити, в чому саме можна бачити захитання психічної рівноваги, а це є для теми основне.

Блискучий розвій техніки вказує безумовно на спрямування уваги людства в одному напрямі. Це, очевидно, мусить спричинити брак доцінювання інших ділянок життя. І так Грізебах каже виразно про „перецінення техніки“, про „занедбаня істотного“.¹⁴ Що ж є те істотне? „Людина дійшла до границі розвою механізації, але одночасно це приводить її до затрати душі“, – відповідає Дірсен,¹⁵ а Шубарт зв'язує затрату душі виразно вже із проблемою Заходу: „Захід подарував людству найбільш продумані форми техніки, державности

¹³ Лерш, стор. 39 і наст. Подібні думки висказує Ортега в IV розділі *Ребелії* (стор. 24-39); теж у *Завданню*, стор. 246 і наст. Ратенав, *Механізація*, стор. 32; *Критика*, стор. 16. Гіллер, стор. 571.

¹⁴ Стор. 29.

¹⁵ Цит. збірка доповідей, стор. 38.

й комунікації, але зрабував йому душу".¹⁶ Це формулювання є надто загальникове. Уточнює думку Ясперс, який підкреслює, що це занедбано науку, яка, замість заспокоювати первісну охоту знання, знизилася до клопотання за технічну ужиточність,¹⁷ а в нас о. Мельник підкреслює момент моралі: „На диво саме тоді, як людський ум спромігся на найбільший механічний конструктивізм, завершений епохальною конструкцією атомної бомби, в моральному житті людини прийшли до слова найдеструктивніші властивості та сили. Обізвалися в ньому чинники етичного розпаду, розкладу та розвалу“.

Ці різні зауваги, зразу надто загальникові, згодом занадто часткові, приневолюють нас звести їх до спільного знаменника, до надрядного поняття. Чому ж можна протиставити техніку? Якщо зважити, що ціллю техніки є поправити матеріяльне буття людини та дозволити їй запанувати над довкіллям, то те тісно зв'язус її з поняттям цивілізації, під якою розуміємо суму матеріяльних засобів для покращання фізичного буття людства й для опанування сил та багатств природи.¹⁸ В цей спосіб здефініювану цивілізацію протиставиться поняттю культури, під якою розуміємо комплекс об'єктивізованих від людини виявів її духової творчості.¹⁹ Це є отже та „душа“, яка „затрачується“. Поняття культури обнімає і науку, згадувану Ясперсом, і мораль, підмічену о. Мельником, і багато ще дечого. Це протиставлення цивілізації і культури доводить до наступного ствердження: звернення уваги в напрямі розвою цивілізації – матеріяльних дібр, довело до занепаду культури – духовних вартостей. Таким чином можемо ствердити, що суттю сучасної духової кризи Європи є захитання душевної рівноваги, є перевага матеріяльного над духовим,²⁰ „перевага цивілізації над

¹⁶ Шубарт, стор. 38, подібно стор. 63, 304.

¹⁷ *Духова ситуація*, стор. 113, подібно стор. 67, 183.

¹⁸ Стор. 6; пор. теж стор. 24, 30, 31.

¹⁹ Цивілізація – це „володіння людських спільнот над багатствами й силами природи для полегшення життя“ (Гельпах, стор. 128).

²⁰ Всі дефініції культури підкреслюють момент духовости. Пор. дефініцію Кайзерлінга. Гельпах: культура – це „визначення й викристалізування життєвих змістів і форм спільноти людей під аспектом найвищої життєвої цінности“ (стор. 128). Французька і англійська мови не знають різниці між словами „культура“ й „цивілізація“, а вживають тільки одного слова „цивілізація“ на означення обох понять. Німецька наука докладно розграничує обидва поняття (Гельпах, стор. 127). Наше мовне відчуття вказує теж на зроблене протиставлення. В німецькій (Швайцер, стор. 21) і українській науках стрічаємося іноді з поняттям культура в ширішій розумінні, яке *(продовження)*

культурою“.²¹ Чи не найвиразніше зформулювання ця думка найшла в Гельпах: „Найприкрішого загострення надано, без сумніву, протиставленню культури й цивілізації щойно в останнім поколінню, в яким зійшлося рафіноване, перед тим навряд чи знане ступеновання матеріальної й технічної сторінки життя й душевна сторозтерзаність, яку названо кризою культури“.²² І про те саме образно, з нав’язанням до Святого Письма, говорить бенедиктинський патер,²³ коли він, утотожуючи цивілізацію з хлібом, а культуру зі словом, підкреслює гостру актуальність перестороги Христа, яка криється в рішучій відмові Спокусникові в пустині: „Є написано (5 Мойс., 8, 3): Не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що походить з уст Божих“.²⁴ Звичайно, це з’ясування сучасної ситуації не має ніяких метафізичних залогень і зовсім не має на меті стверджувати неминучу суперечність і ворожість між цивілізацією й культурою, якої, мовляв, не дасться уникнути; подібно не доводить воно до метафізичного протиставлення духа (в розумінні вищих психічних функцій) душі.²⁵ Саме пов’язання цього протиставлення з кризою вказує не на постійність і неминучість контрадикції культури й

обіймає теж і цивілізацію (о. Мельник, стор. 228: „під загальною назвою ‘культури народу’ треба розуміти стан розвитку в духовій, матеріальній та соціальній ділянках життя, в якому нарід в той час знаходиться“). По причині різного вживання слів виразно підкреслено, якого значення тримається студія.

21 „Ins Materielle versunkene Zivilisation“ каже Меніус у вступі до твору Массіса, стор. 96.

22 Мірчук, стор. 2.

23 Стор. 127.

24 Фішер, стор. 31.

25 Подібно з’ясовують ситуацію й інші мислителі. Шпенглер будує цілу теорію на założенню, що наперед є культура в рості, а потім приходиться до завмирання, яке він утотожнює із цивілізацією (I, стор. 43-44, 153-154, 486). Наша епоха – це стадія цивілізації, отже занепаду, з якого немає виходу (I, стор. 56, 345). Гольцгауер у вступі до малої праці Ратенава (*Механізація*, стор. 5). Швайцер, стор. 1, 9, 13; Массіс формулює цю саму думку дещо інакше з причини іншої термінології французької мови: „Окцидент більше не хвалиться своїм нерозумним поступом, а криза совісти (прим.: замість криза культури), яку він відчуває, скривас в собі невтішне бажання за душевним освободженням“ (стор. 228, подібно теж стор. 119, 229); Ратенав, *Критика*, стор. 80; *Механіка*, стор. 146 і наст.; Венцль, *Дві генерації*, стор. 8-11, 29; Кайзерлінг, *Новопостаючий світ*, стор. 25, 45, 100; *Америка*, стор. 184; Ортега, *Ребелія*, стор. 56, 75; *Завадання*, стор. 108-109; коментатор Ортеги Курціус у вступі до *Завадань*, стор. 14; Лерш, стор. 7.

цивілізації, а на її переходовість, характеристичну для нашої доби. Так отже, маємо стверджені всі елементи, характеристичні для кризової ситуації. Коли розвій техніки і наслідки, зумовлені ним, є настільки далекойдучі, що є всякі об'єктивні позначки, що стоїмо на порозі нової доби, то наглість цього розвою, основність зумовлених змін і захитання рівноваги між культурою й цивілізацією вказують на хворобливість стану і на суб'єктивне відчуття чогось нового. З цієї хворобливости випливають невдоволення, острах, занепокоєння, тривога, бажання зміни, які і в рівній мірі виявляються в філософії межових ситуацій, як у сучасній ліриці.²⁶ Радикальність перемін з такою силою захитала старим, що ми знайшлися в стані повної розгублености й дезорієнтованости та браку віри. „Все сталося проблематичне, все почувається в своїй субстанції zagrożене“ стверджує Ясперс,²⁷ а Ортега і Гассет підкреслює пустку в житті й загубленість людей у власному лабіринті.²⁸ Шпенглер²⁹ не вагається назвати цю добу – „добою нігілізму“, а Кайзерлінг підкреслює, що життя стало без змісту.³⁰ Те, що старша генерація відчуває, як „захитання всіх абсолютних вартостей“,³¹ спричинило, що молода генерація ввійшла в життя, яке позначувалося негативізмом. Вона найшлася у відкритій суперечності з собою, без керми традиційних вартостей.³²

²⁶ Пор. Клягес: „Geist als Widersacher der Seele“. Для уникнення різкоти того протиставлення культури і цивілізації, яке декого доводить до пороблення так далекойдучих висновків, можна спробувати стати на основі французької термінології й утотожити цивілізацію зі сукупністю духових і матеріальних дїбр людства. Тоді не буде вправді протиставлення культури й цивілізації, але не дасться заперечити конечности протиставлення матеріального й духового. Тоді суть кризи лежала б у надмірнім акцентуванні матеріального чинника коштом духового й все одно рівновага є захитана, тільки захитана з нутра, одною складовою частю (матеріальною) цілости (тобто цивілізації, як суми матеріального й духового). Так отже зміна термінології не усуне джерела антиномії й тому краще залишитись при вжитих у головному тексті розрізненнях, які підкреслюють думку.

²⁷ Рільке, напр., дуже виразно у вірші „Відхід блудного сина“ в перекладі Б. Кравцева, *Речі й образи*, 1947, стор. 15.

²⁸ *Духова ситуація*, стор. 67 і подібно далі: „Glaubenslosigkeit in der Welt technischer Apparatur“ (Безвір'я в світі технічних апаратів – прим. Ред.) на стор. 125

²⁹ *Ребелія*, стор. 93, подібно ще на стор. 22, 89 („європейські заповіді втратили силу, а одночасно інші не появляються на обрії“), стор. 95, 126. Ще раз вертається Ортега до цієї самої теми в *Кризі* (стор. 40–41, 91–92) і в *Завдання* (стор. 237).

³⁰ I, стор. 487.

³¹ *Новопостаючий світ*, стор. 44–45.

³² Венцль, *Дві генерації*, стор. 10.

Мимоходом уже в цьому місці можна зазначити, що несупокій, який пливе з браку віри, захитаної непропорційно скорим розвитком матеріальних дібр і спричиненим ним занепадом культури, вказує на одну з основних прикмет європейця, – на конечність мати свою істину. В дальшому ході праці, вже позитивно, буде розроблена ця проблема, а на цьому місці підкреслюємо це як доказ правильності методологічних заłoженнь, тобто дедукування духових елементів європейця з аналізу кризи. Взагалі з диспропорції між розвитком цивілізації й культури дасться випровадити чи не всі далекосяжні наслідки кризи в найрізномродніших ділянках, які, до речі, до основ заторкують світогляд європейця. Відшукування всіх наслідків завело б нас у праці задалеко,³³ а зроблене коротке підкреслення їх зв'язку з диспропорцією розвитком культури й цивілізації вказує на те, що з'ясована диспропорція, як суть кризи, має справді центральне значення для теми.

В цей спосіб, маючи з'ясовану суть кризи, маємо зроблену підбудову під останній крок і можемо запитатися: що ж є причиною надмірного розвитку цивілізації? чим вияснюється гін європейської людини до техніки? При тім питанні, як завжди, треба пам'ятати, що при скомплікованості людського життя ніколи немає тільки якоїсь одної причини, але нам у даному випадку йдеться про відшукування центральної причини, яка дозволяє зрозуміти всі інші. Але для відповіді на питання про причини „гону до техніки“ треба насамперед запитатись: яка ж є ціль техніки? І вже, на підставі дотепер сказаного, мабуть, ясно дасться коротко схарактеризувати ціль техніки у трьох пунктах:

- 1.– опанування сил і багатств природи;
- 2.– поправа добробуту людини;
- 3.– панування над довкіллям і другою людиною.

З цих цілей, до яких прямує техніка, ясно дасться видедукувати причина чи гін до техніки: є це воля людини до влади – основна прикмета європейця й одночасно основна причина сучасної духової кризи.³⁴ Але для повного і належного зрозуміння зв'язку треба зважити ще наступне.

³³ Камю, стор. 4. Подібні думки про брак віри модерної людини ще в о. Мельника, стор. 7, 9, 42; Ратеназ, *Критика*, стор. 106, 137; *Механіка*, стор. 54; Кіркегард, стор. 15, 22-23, 26.

³⁴ Зіставлення всіх наслідків кризи подані в статті „Наслідки кризи“ (загального циклю *До проблеми*), *Час*, ч. 46 (163) з дня 14.XI.1948. Пов'язання наслідків кризи із диспропорцією розвитком культури й цивілізації в статті „Суть кризи“, *Час*, ч. 43 (160) з дня 24.X.1948.

Людина, в порівнянні з іншими сотворіннями приходить на світ, слабо вивінована, в певнім розумінні. В першу чергу заниділи в неї інстинкти. Це зразу ж кидається в очі в порівнянні людини зі звіриною. Крім цього людина є в засаді фізично слаба й не може протиставитися силам природи й довкілля. Людина, отже, з погляду своєї фізичної сили, справности змислів, інстинктів є засуджена на нужденну вегетацію, а то й вимирання. Природа супроти неї є всепотужна й невблаганно грізна. Так з погляду на одиницю; і з погляду на цілий людський рід (species) слід ще відзначити слабу плідність. Те, що рівноважить слабість комах чи нижчих звірят, є здібність розмножуватись у швидкому темпі. Людина ж розмножується так поволі, як роблять це тільки тварини, вивіновані великою силою. „Чисто біологічно є, отже, людина –каже Реверс–³⁵ єством без сенсу; вона є насамперед зі своєї біологічної структури нездібна до життя“. Реферуючи Гелена, Реверс добавляє ще: „Людина приходить на світ у значній мірі у фетальнім ембріональнім стані, вона остається ціле своє життя на ембріональнім ступені і філогенетично, є в порівнянні зі звірятами, архаїчним єством“. В добавок ще „людина не находить собі серед природи, так як, напр., звіря, все те в готовому до ужитку стані, що вона потребує до голої екзистенції, але мусить насамперед у природі сама усе відповідно вишукати, дослідити й старанно спрепарувати“. Ці ствердження доводять Гелена до формули, що людина є по своїй природі культурним єством (значить, що до життя мусить стояти на якімсь ступені розвою культури).

Тезу Гелена можна б зформулювати в інший спосіб, а саме: природа дала людині інші засоби, якими рівноважить її недоліки; цими засобами є розум і інстинкт влади. „Хворобливим витвором природи“ називає Шубарт³⁶ людину й добавляє, що в хвилині, як вона „відчула, що своїх органів не може розвинути, поклалася вона на свій мозок і найшла знаряддя до боротьби за буття. Це була година народин техніки. Це вможливило людині самозабезпечення в зустрічі

³⁵ „На початку був риск і воля до влади, кінцем є бездушна механіка на мілковіддю банальности“ – каже Шубарт, стор. 86, хоч він виразно не розпрацьовує тези. Взагалі можна вправді стрінати багато поглядів на те, що ноля до влади є одним з основних інстинктів людини; проте нема того факту ибудованого в систему для вияснення складніших явищ. Про волю до влади як причину кризи говорить Камю (стор. 8), але в розумінні чисто імперіалістичному – панування над людиною, шляхом терору й війни. „Прамотивом людського буття“ називає волю до влади Лерш (стор. 169).

³⁶ Стор. 9-11.

зі звірем і підсонням“. Ця година народження техніки була попереджена страхом, якого й до сьогодні не позбулась людина Заходу і який переслідує її як марево вічної турботи й клопотання.³⁷ Це вияснює, чому людина, не дивлячись на опанування сил природи й на забезпечення свого існування, не вдовольняється добутиим, а змагає до щораз дальшого розвою техніки.³⁸

Так отже, гін до техніки впливає в першу чергу з інстинкту самозбереження і є спрямований на боротьбу з силами природи й звірятами.³⁹ Цей інстинкт самозбереження проявляється як воля до влади.

Звичайно, можна б зробити застереження, що інстинкт самозбереження був у всіх людей однаково сильний, але, без сумніву, у формі волі до влади й у гоні до техніки найсильніше проявився він у європейця. Можливо, що інші спільноти стояли ближче до природи (інстинкт, змисли), можливо, що вони рівноважили брак гону до техніки більшою біологічною силою (плідність), можливо вкінці, що природа ставила до європейця твердіші вимоги життя, але фактом є, що гін до техніки вийшов з Європи й сьогодні все ще є зв'язаний з білою расою. Фактом є теж, що цілі культури, як, напр., індійська чи частинно арабська, не розвинули тієї експансивності й динамічності, що європейська,⁴⁰ щобільше, не розвинули їх народи, які знаходились у кліматично подібних, а то й суворіших умовах (американські індіани, ескімоси, патагонці.)⁴¹ Деякі раси взагалі не витримують європейського темпу праці, продиктованого технікою чи волею до техніки (індіани в Америці), а деякі (африканські негри) витримують, але тільки під примусом. Навіть японці, які перейняли техніку за посередництвом Америки й які працюватістю, може, перевищують європейців, мають до техніки куди інше внутрішнє наставлення, ніж європейці. Отже, гін до техніки, як наслідок слабости людини і як вияв інстинкту до самозбереження і волі до влади, є первнем європейської культури.

³⁷ Стор. 308-309.

³⁸ Шубарт, стор. 101.

³⁹ Момент первісної слабости людини підкреслює Лерш, стор. 84. Брак інстинкту стверджує Кайзерлінг, *Америка*, стор. 173. Ясперс говорить (*Духова ситуація*, стор. 161), що людині загрожували наперед сили природи фізичною загрозою. Дюрант думає (стор. 64), що слабість людини спричинила її соціальне життя. Він підкреслює теж слабу плідність людини.

⁴⁰ Массіс, стор. 206; Реверс, стор. 7; Ортега, *Ребелія*, стор. 37; Гельпах, стор. 79; Ратенау, *Критика*, стор. 50.

⁴¹ Пасивність індійської й арабської культур підкреслює Шпенглер, I, стор. 429.

Воля до влади перейшла сильну еволюцію – від початкового інстинкту самозбереження до могутньої охоти бути володарем світу. Володіння над силами природи, над простором, над звіриною дає слабкій людині завдяки цивілізаційним засобам почуття безпеки, а потім і почуття власної сили. „Ніколи мікрокосмос не відчував так дуже своєї переваги над макрокосмосом. Адже ж тут діють малі сотворіння, які завдяки своїй духовій силі узалежили від себе неорганічну природу. Ніщо, мабуть, не дорівнює цьому тріумфові“ – ось горде ствердження того факту.⁴² Успіхи родять у людини охоту щораз зусильніше працювати над підкоренням і використанням таємних досі сил. Таким чином, успіхи цивілізації родять гін до дальшого її розвою. Так у висліді гін до влади степенується⁴³ й степенує охоту щораз більше розвивати техніку. Він має запевнити людству добробут, спокій, вдоволення і щастя. Так отже є цей гін спочатку зовсім зрозумілий, узаasadнений і логічний. І спершу виявляється він як сила для людства вповні корисна.

Видедукування з аналізу кризи волі до влади, як основного принципу дії європейця, було основною ціллю цього розділу. Розгляд різних форм волі до влади належить до детальнішої аналізу європейської духовости, йому буде присвячений наступний розділ. Тепер ще тільки для заокруглення треба вказати на дальший зв'язок між гоном до влади і кризою.

Волю до влади скріплює віра людини в призначення людства. Вона починає вважати розвій техніки як частину сповнення наказу: „Зробіть собі землю підчиненою“.⁴⁴ Вона почувається сувереном Землі, але „влада завжди однаково діє на людину. Вона вводить її у спокусу.

⁴² Гельпах, стор. 71. Наступні зауваги про негрів і японців на основі стор. 71-73. Подібно підкреслює Шпенглер (II, стор. 631), що техніка питоменна тільки для Європи. Зокрема він підкреслює, що машина чужа для японців, росіян, індійців і арабів.

⁴³ Шпенглер, II, стор. 630. Пор. теж Ліберт, стор. 24.

⁴⁴ Гін до влади і його степенування підкреслено в наступних авторів. „Справою чести“ називає Ортега (*Ребелія*, стор. 24) охоту „затріумфувати над космічним простором“. Ліберт називає Ніцше і Шопенгауера (на стор. 29), які у волі до життя бачили „всетворчий принцип усіх явищ“. Массіс цитує Шарля Морраса (стор. 120), який вбачає в технічній доступі XIX ст. охоту поширити вплив людської могутності. Теж: Кардінер, стор. 56, 62; Мірчук, стор. 1. Про пристрасть добування говорить лавреат Нобеля, Каррель (цит. Ренерсом, стор. 13). Ратенав (*Критика*, стор. 60) говорить про „манію посідання“, яка спричинює розвій цивілізаційних засобів. „Механічна продукція родить постійно щораз то нові пожадання“ (*Критика*, стор. 64). Про первісність того інстинкту говорить Ратенав у *Критиці*, стор. 139.

І розвій випадків показав, що людина улягла цій спокусі⁴⁵. Це є ця фавстівська небезпека, що сатана в гру вмішав свої руки, щоб винахідників повести на ту гору, з якої він їм всю владу над землею прирік⁴⁶. У висліді воля до влади, спочатку доцільно використовувана до поступу людства й на його благо, стає з часом сліпим, стихійним, неопанованим гоном. Цивілізація, яка спочатку була для людини засобом до опановування сил природи, до запевнення можності спокійної праці й яка стала підставою поступу, перемінюється у засіб неограниченого панування, тиранії. Вона, наче молох, вимагає щораз то нових жертв.

Це є шлях цивілізації від засобу до самоцілі. І цивілізація, як самоціль, доводить до захитання гармонії між духовими й матеріальними засобами й тим самим до кризи. Так коло замикається. Теоретично хотіла волю до влади виправдати філософія Ніцше, з його засадою „потоїбч добра і зла“, з його „переоцінкою всіх вартостей“. *Übermensch* у Ніцше є „вимріяною ціллю розвою“, але ціллю, яка „свій зміст мала тільки в силі, лише у волі до влади, отже насправді не мала ніякого змісту, бо ж ця воля до влади не мала вже більше сама ніякого внутрішнього змістовного цілеспрямування“⁴⁷. Таким чином, і теоретичне виправдування зводиться властиво до апотеози сили як самоцілі, отже, веде в консеквенції до заперечення духовости. Так отже, „ця криза мусіла наступити й вона теж дійсно наступила, як вказує духовий образ сучасности, якщо життя було зі залізною послідовністю тільки на себе скероване, тільки на себе зцентроване“⁴⁸. Ця стихійність розвою ще раз підкреслює, що воля до влади, динамічність, несупокійність, агресивність мусять лежати рішуче в крові європейця,⁴⁹ якщо її не дається спинити, якщо вона, спираючись на розум, стає одночасно запереченням розуму. І в наслідок своєї елементарности сила, яка була благословенням людства, стає його прокльоном. Прообразом цієї суперечности в людині й людстві є створений безсмертною уявою поета фавстівський тип, якого пристрасна жадоба знання вела на бездоріжжя служби демонові; це є візія трагедії Нобеля, Пастера, Плянка, які відкривають нові шляхи, а

⁴⁵ Цю цитату зі Св. Письма ужив Гіллер, стор. 570.

⁴⁶ Цей сам, стор. 575.

⁴⁷ Шпенглер, II, стор. 628.

⁴⁸ Венцль, *Дві генерації*, стор. 11.

⁴⁹ Ліберт, стор. 62. Ратенав у *Критиці* говорить впрост: „Змеханізована продукція перемінилась у самоціль“ (стор. 65), а далі (стор. 101) каже, що „несвідомо поля зробилася самоціллю“. Пор. у *Механізації*, стор. 19.

ці нововідкриті шляхи стають, усупереч волі дослідників і винахідників, загибллю людства. Грізебах слушно зауважує, що „Європа мало що не погинула із-за своїх чеснот“,⁵⁰ тобто із-за охоти вічного поступу, динамічності й працьовитості. І сьогодні менше йдеться про те, як ми маємо опанувати природу. Це ми в великій мірі навчилися, й атомна енергія відкриває впрост есхатологічні аспекти. Сьогодні суть проблеми для нас лежить у тому, як ми „навчимося опановувати опановання природи“.⁵¹ І в цій питанні заключається одночасно проблема виходу з кризової ситуації й найважливіша проблема європейської духовності. Тема якнайбільш актуальна, а проте можна ствердити, що цю проблему давно вже розв'язала християнська наука, яка, як ми бачимо, лягла в основу європейського думання й світосприймання. Думаємо про слова св. Євангелії від св. Матвія: “Яка ж користь людині, що світ цілий здобуде, та душу свою занепасть” (16, 26).

⁵⁰ Кардінер, стор. 62. „Агресивність є в людині вроджена. В протиставленні до інших рас Заходу витворив людський тип, в якого агресивність сильно розвинута“. Гл. Шубарт, стор. 303. Лерш, стор. 170.

⁵¹ Стор. 315.

Розділ V

ВИЯВИ ВОЛІ ДО ВЛАДИ В ДУХОВІЙ ДІЛЯНЦІ

Аналіза сучасної духової кризи Окциденту довела до ствердження, що основним елементом європейської духовости є воля до влади. В матеріальній ділянці буття людини вона виявляється як техніка. Ми бачили, що техніка може бути силою в рівній мірі позитивною, що й негативною: техніка як засіб до створення умовин життя й творчости людини є передумовою поступу й духового розвою; техніка як самоціль, як демонія сліпої влади, захитує рівновагу між духовим і матеріальним буттям, спричинює кризу й є джерелом знищення й руїни.

Можна а ргіогі припустити, що воля до влади, як центральний елемент європейської духовости, має ще більше виявів, які треба пізнати для зрозуміння європейської психічної структури. Знаючи вже в основному вияви волі до влади в матеріальній ділянці буття, поцікавмося її виявами в духовій ділянці.

Не потребує окремого підкреслення, що це „тільки наука й прикладна наука зробили людину в бігу останніх століть паном створіння в нормальному, туземному значенні“.¹ Від свідомости цього факту тільки крок до віри в розум і віри в знання. Це тільки успіхи довели до стану, який фіксує Шпенглер²: „На місце сократівської формули: ‘знання – це чеснота’ – поставив Бекон вислів: ‘знання – це сила’. Тож воля до влади старається підкорити собі цю силу. „Воля до влади, до панування унааявнюється у волі пізнати світ і людину“.³ Є це „духове брання в посідання“.⁴ Наука вже більше не має бути

¹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 155.

² I, стор. 508. Пор. Шубарт, стор. 57: „Тільки для людей героїчної (отже європейської,- згідно з Шубартом європейській культурі 1500-2000 рр. – Прим. Автора) культури знання є силою“.

³ Грізебах, стор. 303.

⁴ Шпенглер, I, стор. 527.

етапом до опанування світу, а стається зі засобу самоціллю, має задоволення ненасичену цікавість.

Цю думку образно, гарно і влучно висказує Шпенглер, коли він дає силуетку одного з найбільших європейських духів, одного з найвсесторонніших геніїв століть – Леонарда да Вінчі: „Він потребує таємниць, щоб їх перемагати. Він потребує далечі для внутрішньої музики своєї душі“.⁵ Можна б лише підкреслити, що наука, як самоціль, як *actus primus*, – це найшляхетніший вияв волі до влади.

Як, отже, виявом волі до влади в матеріальній ділянці є техніка, так у духовій царині подібним виявом є винахідливість. Звичайно, в практичних наслідках це розрізнення не має великого значення, бо ж техніка користується вислідом праці винахідників, а іноді навіть зловживає ними.⁶ Проте, в мотивах діяння є засаднича різниця й саме мотив рішає про те, як скваліфікуємо й куди зарахуємо працю вченого.

Наскільки винахідливість вважається питоменною рисою європейця, свідчить один із найбільш безсмертних творів європейської літератури, *Фауст*, від якого Шпенглер цілу європейську культуру назвав „фавстівською“. „Фавстівський винахідник і відкривник є щось неповторне. Первісна сила його хотіння, плястичність його візії, сталева енергія його практичного думання мусять кожному, хто глядить зі світу іншої культури, видатися несамовитими й незрозумілими, але ці прикмети лежать усім нам у крові. Наша ціла культура має душу відкривника. Відкривати, чого не бачиться, втягати невидиме в кругозір внутрішнього ока, щоб ним заволодіти, це була від першого дня найбільша пристрасть винахідників. Всі їхні великі відкриття дозрівали поволі в глибині – заповіджені й випробовувані передбачливими духами, щоб вкінці здійснитися з конечністю призначення. Всі вони були відомі вже блаженному шуканню монахів ранньої готики...Ці пристрасті винахідники в своїх монаших келіях, які серед молитов і говіння відвойовували в Бога таємницю, відчували це як службу Божу“.⁷

⁵ І, стор. 375.

⁶ „Згадуючи страхіття останньої війни, Плянк висловився, що нам, вченим, при дослідчій роботі ніколи на думку не приходять, для яких каригідних злочинних цілей зловживається наша інтелектуальна праця. А треба знати, що ціла модерна фізика разом з атомовою енергією не до подумання без теорії квантів Плянка“, пор. Мірчук, стор. 3.

⁷ Шпенглер, II, стор. 627-628. Про „насильне розкривання божих таємниць“ європейцями – пор. Шубарт, стор. 55. „Пристрасть знання є так само питоменна для Європи, як величаві висліди наук у модерних дослідах. (продовження)

Подібною була пристрасть середньовічних альхеміків, що скривалася за закритими вікнами, „боязкі, наражені на небезпеку, з лихою совістю, викляті Церквою, оминані суспільністю, диваки без признання і чести“.⁸ Це було оте легендарне завзяття Галілея, котре казало йому повторяти *errig si tuove*.*

Засада структурної психології каже надіятися, що цей гін до влади в духовій сфері буття проявляється не тільки в науці, але й у споріднених царинах європейської творчости. Цей гін бачив Грізебах⁹ у „гордості й волі до формування“, які визначали вже „творчу поставу грека й римлянина. Аристократичний духовий елемент добув собі вплив на всі пристрасті. Він формував богів на Олімпі й жбани та вази щоденного вжитку. Шляхетність тріюмфувала в грецькій і римській культурах над болем і мерзотою“. Шпенглер підкреслює зв'язок бажання розкрити таємниці з мистецтвом, з відкриттям перспективи в малярстві й контрапункту в музиці.¹⁰ Але чи не найкращим образом цієї волі до влади є архітектура, яка в готичних вежах створила безсмертні символи людського пориву вгору – подібно як відкривники й завойовники нових просторів, Колюмб, Васко да Гама, Магеллян, є виразниками гону людини в далечінь. Чи в цих гордих виявах людського генія не криється духовий імперіялізм? І від готики називає Шубарт цілий один свій „еон“ (роки 1000-1500) готичним еоном, а Шпенглер протиставить романсько-готичний стиль, який „виявляє максимум сили й висказу“, „мрійливий арабесці“, яка „заперечує волю“. „З неї виходить сугестивне ділання, яке лежить і в арабській музиці, й у арабському танку“.¹¹ Але якщо готика представляє своєю символікою найбільш акцентовано цей гін угору, то охоту перемоги Грізебах бачить уже в вершках і кольонах старовинних грецьких

Європейська наука звертається без всякого стриму до всього, що тільки дасться подумати. Немає нічого такого, що їй не виплатилось би,“ каже Ясперс (*Європейський дух*, стор. 15). „Саме тому, що Європа є совістю світу, буде вона завжди робити відкриття“ (Ружемонт, стор. 25). „Мало є імпазантніших рис характеру в нашій душолюбній людській роді, як шляхетна цікавість - цей гін до пізнання, що не знає спокою ні спочинку,“ стверджує Дюрант (стор. 126), говорячи про археологічні розкопки переводжені майже виключно європейцями.

⁸ Шубарт, стор. 55, 17.

* Все ж таки рухається. Прим. Ред.

⁹ Стор. 303.

¹⁰ I, стор. 425, 530.

¹¹ I, стор. 307.

святинь,¹² а Шпенглер називає теж ренесансові будівлі „переміненою в камінь волею“.¹³ А що ж іншого можемо сказати про сьогоденні залізо-бетонні конструкції¹⁴ чи про великанські хмародери? Ця воля до влади, заманіфестована в архітектурних стилях, спеціальної плястичности й могутности набирає в місті, як комплексі будівель. Місто – це вияв охоти стати чимось новим, чимось могутнішим, чимось кращим, вищим.¹⁵ Якщо ж зважити, що європейська культура це саме в першу чергу культура міста,¹⁶ то будемо мати ще один доказ, що воля до влади є питоменна для Європи.

Гін до відкривання далечі, що, властиво, є тільки іншою формою символізованого в готиці гону вгору, переносить нас від моменту наукового досліду й винаходу та від мистецтва й архітектурного стилю до пригодницького шукання й відкривання. Так отже, другим важливим виявом волі до влади в духовій ділянці є поруч винахідливости відкривництво.¹⁷ Те, що саме європейці відкривали інші континенти, а не навпаки, свідчить про психічну структуру європейської спільноти.

В тому відкриванню безконечного простору є дві компоненти: одна – це охота пізнати щось невідоме. В цій охоті є вже перемога над знаним, над баченим, над пізнаними зміслами; є перемога над наївною, примітивною уявою про світ. В відкриванні невідомого є патос трансцендентного, а тим самим основа ідеалізму, як одної з основних європейських прикмет. „Перемога над цим наївним світом, – здобуття нового світу, який не є даний окові, але який мусить бути виборений, створила високу поезію сили, неспинної волі, пристрасть

¹² Стор. 57.

¹³ І, стор. 426.

¹⁴ Шпенглер, II, стор. 581.

¹⁵ Шпенглер, II, стор. 111.

¹⁶ Ортега, *Ребелія*, стор. 99 і наст., підкреслює, що вже греки і римляни були зв'язані з містом. Азійська й африканська культура „вегетативна“ – зв'язана з рослинністю. Зокрема називає Ортега, що міської культури не знали так високо розвинуті народи, як індійці, перси, китайці, єгиптяни. Шубарт підкреслює (стор. 154), що європейська культура – це культура міста, а напр. індійська культура – це культура лісу, російська – степу. Також китайська культура не є культурою міста. Ці уточнення підтверджують раніше зроблене ствердження, що позаєвропейські культури не знають волі до влади в тій мірі, як Європа. На стор. 280 Шубарт називає „прометейську“ (сучасну європейську) культуру „культурою міста“. Що Європа (в порівнянні з Азією) має культуру міста, підкреслює теж Кайзерлінг, *Америка*, стор. 54.

¹⁷ Пор. цитату з Гегеля у Ясперса, *Європейський дух*, стор. 7-8.

до поборювання й до ламання спротиву“.¹⁸ І саме це ламання спротиву, іноді власного внутрішнього спротиву, є другою компонентою відкривництва, яке вимагає динамічності. Ця охота до переможення опору й динамічність, потрібна для перемоги, є питоменностями європейської духовости. Без них воля до влади залишалася б незреалізована. А прикмети, що дозволяють здійснювати бажання панувати – ламання перепон і динамічність, родять активність, рішучість, самоствердження.¹⁹ Вони приневолюють людину боротися іноді з власними слабостями, перемагати їх і бажати досконалости.

Це відкривання невідомого, як гін до трансцендентного, є подібно як винахідливість, „чистим актом“, але має теж практичні наслідки, а саме ті, що вкінці „світ зробився малим“, а цей факт має, в свою чергу, світоглядові консеквенції.

Винаходи й відкриття, які можна вважати наслідком зродженого з успіхів переконання людини у могутність розуму, мусять у свою чергу, – навіть у своїй найшляхетнішій формі „чистого акту“ – довести до скріплення віри в розум як сили; так отже, воля до влади, зарівно в матеріальній, як і духовій сфері, веде в Європі до визнання ролі розуму, яке іноді вироджується в перецінювання ролі розуму – в односторонній раціоналізм. Конечність поборювати перепони при здійснюванні намічених цілей веде знову до підкресленого значення волі, чи пак навіть до однобокого волюнтаризму. Таким чином, воля до влади є тісно зв'язана з т.зв. вищими психічними функціями, які німецька наука утотожнює з духом (протиставляючи їх душі). Порівнюючи європейську духовість з іншими, муситься, звичайно, відмітити, що вищі психічні функції грають справді куди вищу роль в Європі, ніж дебудь інде. Це вже, впрочім, впливає з факту, що воля до влади найбільше розвинулася саме в Європі, а воля до влади при біологічній слабості людини може спертися тільки на функціях інтелектуальної надбудови. Але якщо взяти до уваги лише європейця, без протиставлення його іншим, то доведеться ствердити, що в нього ендотимне тло не заниділо. Це стане зразу ж ясне, коли зважиться, що саме воля до влади, хоч і користується основним чином розумом і волею, є силою іраціональною й що поодинокі цілі ставить вона собі неумотивовано. Так отже, й емоціоналізм в Європі є теж відомим. Це зіставлення всіх трьох категорій психічних функцій вказує, що між ними в європейця панує в засаді гармонія, а тільки в часах захитання психічної рівноваги (отже під час кризи) на перший плян висувається

¹⁸ Шпенглер, I, стор. 256, под. I, ст. 421.

¹⁹ Шпенглер, I, стор. 429.

більше одна категорія, то знову друга категорія психічних функцій. Це підкреслюють навіть окреслення історичних чи культурних епох чи рухів. Проблема гармонії психічних функцій (чи, навпаки, їх періодичного захитування) вимагає окремого розгляду, а в зв'язку з проблематикою розділу треба підкреслити, що віра в розум і охота панувати над здобутим знанням ведуть до кінечності упорядкувати знання в систему.²⁰ Так доходить до тих величавих конструкцій, які є сміливою візією людини, які стоять на пограниччі об'єктивного й суб'єктивного, пізнаного й уявленого, гносеологічного реалізму й ідеалізму. „Закони природи – це форми духа, в яких сума поодиноких випадків є споєна в комплекс вищого ступеня: в цей спосіб виявляє дух у цих формах своє володіння над природою“.²¹ І коли Шпенглер порівнює наукові теорії²² з суб'єктивною мрією мистця чи пригодництвом вікінга, то це може довести його до ствердження, що європейцеві дано є бачити „світ як його уяву, як функцію власного я“.²³ І хоч суб'єктивізм Шпенглера в цій ствердженні йде трохи задалеко, то все ж той суб'єктивізм у синтезованню (хай навіть у більш обмежених формах) є для європейця характеристичний. Нагромадження набутого знання веде до його порядкування, щоб можна було над ним тим краще панувати.

Сказане доводить до наступних заключень: воля до влади веде людину до розуміння ладу, порядку, системи. Порядкування, як акт індивідуальний (порядкуючої одиниці), веде до суб'єктивізму чи пак до підкреслення ролі одиниці (індивідуалізм). Вкінці порядкування в спаяні комплекси добутого знання веде до охоти охопити в системах усе знання: в той спосіб доходимо до поняття універсалізму, покищо тільки в сфері „чистого акту“. „Універсалізм – це вимога, що в'яжеться з кожним реченням, кожною формою, кожним пізнанням і кожним оформлюванням клясичної (значить античної – В.Я.) науки і мистецтва. Він характеризує суцільність і замкненість світу. (...)“

²⁰ Грізебах, стор. 302. Подібно Шубарт, стор. 57. „Світ як хаос“, отже, треба упорядкувати, щоб можна було ним володіти.

²¹ Шпенглер, I, стор. 549.

²² „Чи ж поляризоване світлове проміння, мандруючі іони, тікаючі й настрілювані частинки газу, кінетична теорія газів,(...) магнетичні поля, електричний струм і електричні хвилі, чи не є це все-фавстівські візії й мало що не символи найближчого споріднення з романською орнаментикою, готичною тектонікою, їздою вікінгів на незнані моря, тугою Колумба й Коперника за безкінечним?“ (I, стор. 530).

²³ I, стор. 549.

Універсализм вимагає таким чином загального одностайного визнання всіми“.²⁴

Віра в ролю розуму, успіхи в сфері “чистого акту“ й упорядкування добутого знання в універсальні й загальні системи – це ті психічні чинники, які родять в європейця віру в систему знання, наче в незмінну догму. Ці створені системи є символом чогось непорушного, тривкого, загальнообов’язкового. Й вони ведуть європейця до охоти накидувати свою думку, при чому й те накидування своєї думки все ще є в сфері виключно духовій, інтелектуальній. Але одночасно треба підмітити, що тут акт інтелектуального володіння переходить з ділянки володіння над знанням до володіння над духовістю іншої людини. І в цьому вже скривається небезпека, яка веде на манівці насилля, яка переносить центр ваги від позитивної форми володіння до негативної.

Ця охота накидувати думку другим є чисто європейською прикметою.²⁵ Накидування думки в соціяльнім житті спільнот виявляється в творенні прилюдної опінії.²⁶ Ця прилюдна опінія може бути вислідом спеціального плекання, в склад якого входить також виховання. Таку, напр., цілу атмосферу витворило середньовіччя зі своєю схолястиккою. Дехто навіть думас, що це тільки завдяки цій тенденції європейця накидувати думку при допомозі цілої атмосфери, християнство змогло поширитися по цілому світі, чого не можна сказати про ніяку іншу релігію.²⁷ Звичайно, при поширюванні релігії рівнобіжно з накидуванням своєї думки йде теж накидування цілої моралі.²⁸ Те доводить Шпенглера до наступної формули, яка характеризує волю європейця до влади: „Поступай так, наче б

²⁴ Грізебах, стор. 56.

²⁵ Шпенглер вказує (I, стор. 466), що цього накидування не було в античності, наводячи як приклад *αλαδεια* греків. Подібно про стоїків, яких він протиставить сучасним активним соціялістам, I, стор. 508. Але Грізебах підмічує зовсім вірно (стор. 56), що ця охота накидувати думку була вже й у греків, і зокрема в римлян (римське право). Це був би ще один доказ, що античність таки треба пов’язати з європейським думанням, не дивлячись на погляд Шпенглера. Зовсім вірно підмічує Шпенглер (II, стор. 581), що тої душевної динаміки немає в китайців і індійців.

²⁶ Шпенглер (II, стор. 581) підмічує ролю книжки, часопису, проповіді; тепер треба б додати ще радіо і кіно. (Під час писання праці – телебачення існувало лише в експериментальній формі – прим. Ред.).

²⁷ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 474.

²⁸ Шпенглер, I, стор. 468.

принцип твого поступовання мав стати завдяки твоїй волі загальним законом природи“.²⁹ Іноді ця охота проявляється в бажанні наказувати.³⁰

Підкреслений вже вгорі суб'єктивізм розвивається, в зв'язку з тенденцією накидувати думки, волю і світогляд, в егоцентризм. Це ж людина накидує свою волю, це ж вона зачинає вважати себе осередком усього. Людина, як основне, зачинає переживати не космос і Бога, але себе й себе бачить, як основу усього.³¹ Так відбивається воля до влади на одиниці у віднесенні до неї самої. Але воля до влади ще відбивається на світогляді одиниці у віднесенні до зовнішнього світу, який одиниця зачинає утотожнювати із діючою волею. Грізебах уважає акт, діяння в розумінні європейця „участю людини в творчості Бога“. Всі твори людини є для європейця „сповненням доручення, яке вічний Логос дав генісві Європи“.³² А Шпенглер висказує цю ж думку навіть нав'язанням до цього ж образу, але куди сильніше: „Пригадаймо ту сцену *Фавста*, в якій лежить змісл цілого тисячоліття, а в якій довершенодозрілий дух цієї культури євангельську думку 'В началі було слово' знімчує 'В началі був чин'“.³³ Це доводить європейця до динамізму, якому буде ще присвячено осібню місце. Але це доводить теж до консеквенції, що європейська духовість бачить Бога як Всемогучість, як чин. Вже в мистецтві катакомб зображення Христа, як пастиря або рибака, було вскорі заступлено образом володаря, Пантократора. Для підкреслення його могутності (*Maiestas Domini*) на голові Розп'ятого з'являється побіч тернової корони – теж царська.³⁴ Геліянд бачив Спасителя як князя небесних полків, а Христос в Утрехтській псалтирі їде в чотирокінній бойовій колісниці, як тріумфатор над ворогами.³⁵ І так схолястична філософія, як теж Ляйбніц, „чистим актом“ називають саме Бога. Цей останній розуміє під цим окресленням абсолютну чинність.

В цьому розділі з'ясовано досі волю до влади в духовій ділянці буття, як чистий акт. Вона проявляється як винахідливість, як стиль,

²⁹ I, стор. 508.

³⁰ Той же II, стор. 554.

³¹ Шубарт, стор. 57-58.

³² Стор. 309-310.

³³ I, стор. 475.

³⁴ Г'вардіні, стор. 30.

³⁵ Шубарт, стор. 171. Пор. теж Шпенглер про всемогутність і всеприсутність Божу: I, стор. 425, 558, 560; II, стор. 353-354.

як відкривництво. Все це є позитивні вияви, основа творчости людини, її поступу, її розвою. Також впорядкування добутого знання в усеобіймаючих, універсальних системах є наскрізь позитивним явищем. Охота накидувати думку, систему, догму чи мораль, – само по собі явище неутральне, – скриває в собі подвійну небезпеку: поперше, позитивна чи негативна вартість накидування поглядів залежить від того, які це саме погляди (добрі чи злі) накидується, подруге, від способу, в який накидується.

І по цім ствердженні слід перейти до розгляду негативних наслідків елементу європейської духовости, окресленого як „воля до влади“, в ділянці її духових виявів.

Річ у тому, що відкривництво нових земель натрапляє на туземців, які не завжди схильні приймати пришельців. Теж і для накинення своєї думки не завжди вистачає самого переконування. Для накинення своєї волі європейець є схильний вжити насилля, а відкривництво переміняється в завойовництво. Це діється тим легше, що віра в свою догму родить почуття власної вищости й погорду до інших. Так отже, Європа почувається до обов'язку якоїсь місії,³⁶ а ціль має освячувати засоби.

„Всі європейські народи зачинали як завойовники“ – стверджує Кайзерлінг³⁷ і додає: „Етос завойовника – це попросту етос європейця“. Як це зрозуміється, то легко дійти до заключення, що універсалізм європейця в сфері духовій переміняється в універсалізм у сфері політичній. Накидуючи свою думку, європейець хоче одночасно довести до одного світоглядного, а згодом релігійного, державного і т.д. організму. Це є змісл боротьби між папством і цісарством у середньовіччі, остаточною ціллю якої була переміна цілого відомого світу в величезну фєвдальну спільноту. Це був ідеал *civitatis Dei* в пізнішій інтерпретації Миколи I чи Григорія VII, це був ідеал Св. Римської Імперії німецького народу.³⁸

Не приходитьсь підкреслювати, що між універсалізмом і імперіялізмом навряд чи вдасться провести границю. І бажання політичного імперіялізму в європейській духовості не дасться заперечити.³⁹ І так Європа вважає себе й надалі, а бодай вважала себе до Другої світової війни, а беззастережно до Першої світової війни, центром, завданням якого є панувати над розкинутими по світі колоніями.⁴⁰ При

³⁶ Массіс, стор. 185-186.

³⁷ *Спектр*, стор. 265.

³⁸ Шпенглер, II, стор. 462-463.

³⁹ Пор. Шпенглер, I, стор. 272; Меніюс у вступі до твору Массіс, стор. 21.

⁴⁰ Шпенглер, I, стор. 463.

згадці, що європейська воля до влади веде до імперіялізму, можна б ще для протиставлення додати, що місією Сходу, а конкретніше Індій, є саме заперечення імперіялістичних тенденцій. Або скажімо словами індійця: призначення індійця є „своє начиння зі святою водою принести, щоб людський рід успокоїти й очистити і щоб її вогкістю скам'янілий порох століть поблагословити й зробити плідним“. Це має на думку Тагоре статися, „як сила буде стидатися сісти на своєму престолі й буде готова уступити перед любов'ю“.⁴¹

Зупинятися над імперіялізмом, як виявом волі до влади, чи над його класифікацією, як джерела зла, не приходиться. Згадка про імперіялізм тільки доводить до ствердження, що так як у матеріальній, так теж і в духовій сфері, вияви волі до влади можуть бути позитивні й негативні. Треба б ще тільки підкреслити, що це саме в імперіялізмі та його виявах стрічаються обидва моменти: духовий і матеріальний. Бо джерело імперіялізму може коренитися в відкритництві чи теж в охоті накинути погляди чи віру, але доводить до фізичного опанування Землі й засобів ворога, і то чисто матеріальними засобами техніки. І навпаки: руйніщівська сила техніки проявляється з повною силою саме щойно там, де її запряжено на послуги імперіялізму. Це ж є то марево загибелі світу, яке кидає нам на кін винахід атомової бомби, зумовлений жадливими війнами. І війни, як чинники, що викликають незвичайний розвій техніки і завдяки тому захитують рівновагу між культурою й цивілізацією, а, з другого боку, переривають тяглість духового розвою спільнот, в значній мірі спричинилися до того, що сучасна криза з такою силою проявилася саме в нашому столітті. Так отже, й з цього погляду можна підтвердити зроблене в попередньому розділі заключення, що криза є виявом волі до влади. Можна б його ще поширити, що наслідки волі до влади – імперіялізм і війни прискорюють кризу, чи пак загострюють її вияви.

Для пластичности теми можна б тільки підкреслити, що імперіялізм є настільки характеристичний для європейської духовости, що він не знаходить різкого засудження, не зважаючи на руйну, викликану зумовленими імперіялізмом війнами. Шпенглер називає війну „творцем усіх великих діл. Все визначне в струмі життя постало внаслідок перемоги чи невдачі“.⁴²

Резюмуючи, можна б ствердити, що аналіза фактів і зіставлення поглядів передових філософів сучасности доводять до переконання, що воля до влади в своїх позитивних і негативних, духових і

⁴¹ Цитата з Тагоре на підставі Массіса, стор. 183-184.

⁴² II, стор. 448.

матеріальних виявах є елементарною характеристичною рисою європейської духовости. Декілька разів підкреслювали цю думку протиставлення духовости інших культур, чи пак інших духових спільнот. Можна сказати, що найяскравішим протиставленням „Заходу“ є „Схід“ з повним запереченням волі до влади, хотіння індивідуальности, як це пропагує буддизм у образі Нірвани.⁴³ Проте, історичні факти перестерігають, що не слід занадто узагальнювати. Адже ж фактом є, що саме зі Сходу струшували світлом із стихійною силою наїзди Аттіли, Золотої Орди чи Тамерляна. Годиться, однак, підмітити, що всі названі випадки мали радше вулканічний, стихійний характер, Сходові не ставало у погоні до влади послідовности, яка перетриває століття. Сьогодні по низці орд залишилися тільки назви. Але навіть залишаючи на боці цей факт, можна зробити ще й інше підмічення: на Сході воля до влади ніколи не виступає у всій гамі різнорідних нюансів. І так, у першу чергу, Сходові не стає волі опанувати світ матеріальними засобами техніки. Деякі глибокі знавці Росії підкреслюють, що навіть Росія, не дивлячись на гігантські зусилля большевиків, засадничо вороже ставиться до спроб технізації краю.⁴⁴ Але поза Росією, яку, до речі, треба вважати пограниччям, не знаємо краю „Близького Сходу“ чи континентальної Азії, який мав би зрозуміння для техніки (Японії можна б визначити місце подібне до Росії, зваживши її інсулярне положення й межовість з Америкою. А втім, згадано вже, що Японія духово сприймає техніку інакше, ніж ми). І воля до влади Сходу обмежується до брутальних, імперіялістичних походів чи евентуально виявляється в деспотії східних тираній. Ці наїзди чи тиранії не є злагіднювані духовою компонентою, цим шляхетним гоном до трансцендентного, який відмічено в założеннях європеїзму. А трансценденталізм Сходу є чисто пасивний (Індії). Тому на Сході трансценденталізм виключається з насиллям і навпаки. Запримічену на Сході брутальність бачимо теж у росіянина, зокрема в російського мішанця татарського походження.⁴⁵

Як Схід являється абсолютним запереченням гону до техніки, так навпаки Америка знає гін до техніки чи не в перебільшених розмірах. Зате бракує Америці „духового імперіялізму“.

⁴³ Про те, що ідеал Нірвани є характеристичним теж для росіян, говорить Массіс (стор. 261, нотка 8).

⁴⁴ Шубарт, а також Массіс (стор. 152), підкреслюють думку Горького, що російський селянин не має того бажання опанувати доккілля, що європейець.

⁴⁵ Боковнеф, стор. 31 і наст.

Ці підкреслення поодиноких виявів волі до влади на Сході чи в Америці із їхніми різкими однобокостями вказують на те, що в Європі всі ті вияви є в певній рівновазі, а якщо рівновага захитується, тоді доходить до кризи. Ми виразно підкреслили в попереднім розділі захитання європейської духової рівноваги в сучасному в бік техніки, й це зближує Європу в стані її кризової ситуації до Америки; одночасно, однак, остання війна, зокрема володіння націонал-соціалізму, вказує, що рівновага захиталася теж у бік бруталного вияву імперіялізму; тут можна б добачуватися впливу Азії, зокрема більшовизму. Але це зближення Європи, з одного боку, до Азії, а з другого – до Америки коштує їй її гегемонії і затрати найгарніших рис духовости. Майбутнє Європи залежить від того, чи зуміє вона висвободитися з-під впливів сусідніх континентів і чи її воля до влади не буде виявлятися тільки односторонньо, але буде теж „чистим актом“, бажанням поступу, гоном у височінь.

Завданням цього розділу було з'ясувати вияви волі до влади європейця в духовій сфері буття й підкреслити їх зв'язок з виявами волі до влади в матеріальній сфері (момент війни, веденої технічними засобами). Одночасно накреслено в логічним зв'язку низку похідних елементів європейської духовости й виявлено їх зв'язок з волею до влади; це наголошує центральне становище волі до влади в комплексі європейської духовости й дозволяє дійти до психічної структури європейця. З погляду важливости пороблених стверджень для дальших розділів цієї праці, хочемо їх ще раз на прикінці розділу зібрати й пригадати. Воля до влади в формі гону до опанування невідомого й далечі переминається в тугу за трансцендентним і є основою європейського ідеалізму. В персональній площині родить вона при опануванні далечі конечність поборювати перешкоди й викликає динамізм та охоту до його степенування, отже до самодосконалення. Самодосконалення вимагає теж охота накидувати свою волю іншим, від яких накидуюча воля одиниця мусить бути краща, ліпша. Цей гін до самодосконалення, зусильна праця над упорядкуванням світу в системі й віра в призначення людини ведуть до егоцентризму й індивідуалізму. Порядкування ж наукових дослідів у системі для кращого їх засвоєння є основою розуміння ладу й порядку. Цей лад, як постійна форма буття, зумовляє гармонію, яка проявляється теж у гармонії між матеріальними й духовими виявами волі до влади й трьома категоріями психічних функцій людини. Бо вправді успіхи розуму ведуть європейця до віри в розум і підкреслювання значення розуму, а успіхи активності спричинюють доцінювання волі, проте, рідко тільки доходить до однобокого раціоналізму чи волюнтаризму, а навіть рідко до абсолютної переваги

„інтелектуальної надбудови“. Емоціоналізм і іраціоналізм європейця не допускають до захитання рівноваги, і у нормальній ситуації між „духом“ і „душею“ європейця існує рівновага. Почуття сили, яке пливе з цієї рівноваги, віра в розум і системи, ним побудовані, ведуть до неповорушного світогляду, до догматизму. Це є зв'язок поодиноких елементів європейської духовости з волею до влади, так, як він був шкіцований у цім розділі. Ці елементи вимагають ширшого насвітлення й дадуться уаргументувати ще іншими елементами європейської духовости чи пак пов'язати ще з іншими елементами: у цьому взаємному пов'язанні саме суть кожної структури.

На цьому місці треба б тільки підкреслити ще один зв'язок; ми бачили, що вияви волі до влади так у духовій, як теж у матеріяльній площині виявляли розбіжну тенденцію: до доброго і злого. Це вказувало б на ще один елемент європейської духовости: на контрастовість. Знаючи її покищо як один з елементів на підставі її виявів мусимо запитатися: де джерело того елемента і як дасться його вбудувати в комплекс? Але відповідь на це питання тематично входить до наступного розділу.

Розділ VI

КОНТРАСТОВІСТЬ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ДУХОВОСТІ Є ВИПЛИВОМ ЇЇ ДИНАМІЗМУ

Зв'язок між волею до влади й активністю є настільки очевидний, що не потребує аргументації. Прямування до влади без активності (тобто „неактивна воля до влади“) – це рід *contradictio in adiecto*. Цей тісний зв'язок мало що не уповажнює до погляду, що воля до влади й активність – це тільки різні аспекти обсервації одної й тої самої речі. Правда, випровадження волі до влади із слабости людини, отже з інстинкту самозбереження, вказує на те, що воля до влади є більше первісним, а активність – похідним психічним елементом, але це розрізнення має більше логічне чи генетичне, а не актуально практичне значення. Істотніше є, що обсяг поняття „активність“ є ширший, ніж обсяг поняття „воля до влади“, хоч і не дуже, якщо зважити, що в попереднім розділі до виявів волі до влади зачислено й „чисті акти“ винахідливості чи відкривництва.

Ці зауваження дозволять зрозуміти, що важко є точно розмежувати аналізу волі до влади й аналізу активності.¹ І в попереднім розділі виразно підкреслено, що воля до влади виявляється в активності; аналіза охоти до панування однозначно виявила, що воля до влади зродила апотеозу чину. Акцентування чину мусить довести до дальшого степенування активності, до динамічності.

Європейському динамізмові присвячені наступні рядки. Робимо це з того погляду (незалежно від того, чи динамізм вважатимемо тільки аспектом обсервації чи самостійним психічним елементом), що аналіза динамічності дозволяє глибше вникнути в психічну структуру європейця, а зокрема чіткіше протиставити її духовості Сходу й Росії. Річ у тому, що воля до влади, як конкретизація інстинкту

¹ Тісний зв'язок між волею до влади й „конечністю дії,“ чи „життєвою енергією“ підкреслює Шпенглер, II, стор. 549.

самозбереження слабкої людини, викликає враження, начебто вона мусить, як інстинкт, проявлятися у всіх людей. Крім цього, треба пам'ятати, що волю до влади надто часто, хоч і не виправдано, утотожують з найбільше маркантними її виявами у виді імперіялізму й зв'язаних з ним насильницьких воєн. Це затемнює розрізнення між Європою і Азією, бо, як зазначено, Азія теж знає часи елементарних струсів у виді наїздів на Європу. Тимчасом протиставлення європейського динамізму й азіатського пасивізму є настільки маркантне, що воно може основно причинитися до визначення східних границь Європи. І коли історичні катаклізми типу походів Аттилі, Батухана й Тамерляна, не глядячи на їх силу, належать радше до виїмків, то пасивізм азійської духовости є чимось постійним.

Як глибоко динамізм зрісся з європейською духовістю, про те переконують нас погляди модерних філософів. У них стрічаємося з динамічною концепцією людини, держави, космосу, релігії. Зреферування кількох думок потвердить це. „Активність рішає про те, чим є людина“, – каже Шпенглер² і думас, що динамічність визначає характер. Для Ортеги і Гассета³ „людина є не річчю, а драмою, життям“; „щоб жити, їй треба діяти, й дію насамперед є вже рішення, що саме маємо діяти“. На іншому місці⁴ Ортега і Гассет утотожуює дію із шляхетністю й динамізм є для нього основою поділу людей на аристократію і масу. Не диво, що й концепція держави є в нього⁵ динамічна й під нею він розуміє „волю спільно щось робити“, – так що держави не дасться обмежити фізичними границями. Основою космогонії Лерша⁶ є творча дія, яку він утотожуює із „вживанням у світ“. Динамізм дістає іноді трансцендентне забарвлення, й, напр., Массіс вбачає джерело динамізму у Божій волі, яка „апелює до наших сил і їх помножує завдяки непереможній силі своєї любови аж до границь можливого й поза ці границі“. Заохоту до дії вбачає Массіс у цитаті св. Письма: „Мій Батько не перестася діяти – і я дію також“.⁷ Вкінці ж Шубарт стверджує,⁸ що „Гюйо жадав, щоб молитву заступити чином“, а „Гейббель бачив у чині єдину дорогу до Бога“.

² І, стор. 427.

³ Криза, стор. 20. Людина як драма – теж у Ліберта, стор. 62.

⁴ Ребелія, стор. 42-43.

⁵ Ребелія, стор. 108.

⁶ Стор 109: „Hineinleben in die Welt“.

⁷ Стор. 209.

⁸ Стор. 119.

Ця динамічність посувається так далеко, що нею виправдується навіть помилки, бо попри них можемо завдяки творчій поставі напевно почванитися „не тільки більшими матеріальними, але й більшими духовими й етичними досягненнями, ніж ті, які стоять під знаком світогляду безчинности“.⁹

Як динамічність, що її чи не першим звеличником був Геракліт, опановує всі ділянки людського життя, то вона мусить найти свої відбитки теж у мистецтві, – зовсім подібно, як воля до влади виявилась в готичних вежах. А втім, саме мистецтво виказує теж близьку спорідненість волі до влади й динамічності, бо можна сказати, що всі вияви волі до влади в мистецтві є теж висказом динамічності; проте й у мистецтві виявляється, що засяг поняття „динамічність“ є ширший від засягу поняття „воля до влади“, бо не всі вияви динамізму у мистецтві репрезентують одночасно гін до влади. З влучно зібраних помічень Шпенглера про європейське мистецтво, вкажемо на елементи динамічності у мистецтві, яке, зокрема на півночі Європи осягає „дикий неспокій“.¹⁰ В європейськiм малярстві хочеться здебільшого бачити не спокій завершеного стану, а вічне ставання, акценти темпераменту, рух, духовий ріст (як, напр., у пізніх образах Тіціана¹¹). Динамізм є у вольовості портретів Рембрандта,¹² є теж у модерному імпресіонізмі.¹³ Волюнтаризм рембрандтівських портретів бачимо в мікельанджелівських невільниках з гробниці папи Юлія,¹⁴ а цей рух Буонаротті, проявлений у „диких фрагментах“, говорить про боротьбу сили з масою. Його твори отримують вимір „чогось хвилюючого, натискаючого; пропорція уступає перед мелодією, статика перед динамікою“.¹⁵ В такий спосіб різьба й архітектура Мікель-Анджеля дістає прикмети найбільш нематеріального з мистецтв – музики, яка,

⁹ Погляд протестантського теолога Швайцера, стор. 61. Дослівно цю саму думку висловлює Шубарт (стор. 117), який цитує точку службового регуляміну пруського війська (з-перед 1914 р.), яка каже, що в війні „залишення всякої дії є гірше, ніж фальшивий вибір засобів“. Шубарт додає, що цей регулямін висказує загальну західноєвропейську думку.

¹⁰ I, стор. 323.

¹¹ I, стор. 342. Це саме підмічує Ясперс (*Духова ситуація*), хоч і не у віднесенні до мистецтва: „Дійсність не є щось триваюче, а мусить бути схоплена при допомозі пізнання, яке є одночасно чинним встраванням і дією“ (пор. стор. 15).

¹² I, стор. 486.

¹³ I, стор. 386.

¹⁴ I, стор. 486.

¹⁵ I, стор. 372-373.

до речі, сама теж є в Європі динамічна, зокрема у церковних фугах XVIII ст.¹⁶ чи в творах Баха і Бетговена.¹⁷

Можна переходити по черзі інші ділянки життя і скрізь підмічувати подібні вияви динамічності, але для належного образу вистачає вже сказаного. Підкреслення, що динамізм опановує в Європі всі ділянки життя (напр., поруч духових ділянок, теж господарські¹⁸), веде до протиставлення Європи Америці, про що нижче.

При такій концепції життя навіть біль має в Європі свою ціну, бо біль є джерелом визволення нового динамізму, що підмічує Ясперс,¹⁹ цитуючи висказ Гегеля: „Терпіння не веде тут до ступіння в зношенні сліпого фатум, але родить безконечну енергію туги“.

Це все веде до етосу праці, до темпу, до вічного поспіху. Із зовні, з-поза Європи, може видаватись, начебто європейець „зі своєю працею пересаджував, начебто він її вартість і успіх перебільшував“.²⁰ Проте, „мотив праці завжди останеться європейською совістю“.²¹ Цей етос праці в останньому часі ще скріпився, що, напр., стверджує Ортега і Гассет,²² коли каже, що XIX ст. „зробило працю своїм божеством“. Найсильніше цей етос праці розвинувся на півночі Європи.²³

Динамізм Європи є настільки сильний і неповторний, що запевнює їй зовсім окреме місце серед усіх частин світу й серед усіх епох. Шпенглер займається протиставленням Європи давнім культурам, і найбільше відрізняються, на його думку, від Європи „строго пасивні“ культури Арабії і Індії.²⁴ Менше пасивні були, на думку Шпенглера, культури Китаю, Єгипту і Вавилону, проте й вони в порівнянні з сучасною Європою стоять щодо динамізму позаду. Так,

¹⁶ I, стор. 555.

¹⁷ I, стор. 486.

¹⁸ Шпенглер підмічує (II, стор. 587) динамізм європейського господарського життя.

¹⁹ *Європейський дух*, стор. 13-14. Думка Гегеля про жидів, але її Ясперс застосовує до Європи.

²⁰ Грізебах, стор. 312.

²¹ Той сам, стор. 323; Массіс стверджує, що квієтизм Європі невідомий (стор. 201, 206). Пор. теж Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 13; Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 15-16.

²² *Завдання*, стор. 105.

²³ Гельпах, стор. 71-72.

²⁴ I, стор. 429; зокрема ще раз (I, стор. 476) підкреслює неприємливність науки про Нірвану. Шпенглер протиставить, теж і з погляду динамізму „фавстівську“ культуру античній („аполлінській“), але тут треба прийняти радше різницю квантитативну (населення), не квалітативну, мовляв, греки й римляни не мали динамізму.

напр., архітектурний стиль Єгипту є в порівнянні з європейським „закостенілий і незмінний“; він „потоїбіч пристрасти“.²⁵ Теж господарство Європи є динамічніше, ніж у колишніх культурах Китаю чи Єгипту.²⁶

Дуже різко відмежовує від Європи Азію саме її пасивізм, „азійське багно“, стагнація.²⁷ Вистачить пригадати декілька думок з філософії Будди, щоб це собі усвідомити. „Хочеш бути досконалим – каже Будда – то потуши дію буття й хотіння“.²⁸ Індії зі своїм ідеалом Нірвани, звичайно, є символом цієї азійської пасивності.²⁹ Це відчуття далеке від нашого сприймання життя й нашої віри в трансцендентність. „Європа без своєї праці – це не Європа, каже Грізебах³⁰ – й чужинець відчує це зразу, як стане на європейській землі. Європейець не знає дозвілля в тих розмірах, як, напр., азіяц, його сусід“. А порівнюючи Нірвану з християнізмом, Массіс каже³¹: „Для християнина навпаки досконалість є любов'ю до живого Бога, який є чистим актом, вічним буттям, предметом найбільшого пожадання“.

Це протиставлення Європи й Азії веде до визначення місця Росії. Де ж її місце, питаємо; тут чи там, чи, може, є ще третя можливість? Ціла низка мислителів підкреслює пасивність Росії, яка нагадує Індії.³² Массіс навіть цитує думку Воює,³³ який порівнює ідеал російських ідеалістів з ідеалом Нірвани. „Хто завжди діє, той творить і нищить водночас (...). Не думати і не діяти – це значить зійти з дороги призначення, тому витворові добра і зла; а що зло їх (тобто росіян) ворухить більше, ніж добро, шукають вони схоронища в утечі в ніщо“. Це є та основна подібність у психіці росіянина й індійця. І Массіс додає до наведеної цитати думку від себе, що росіяни видумали власний термін на поняття Нірвани – „нігілізм“.

Пасивізм є в російській вірі у Бога. На пасивність російської православної Церкви в протиставленні до католицизму чи євангелізму вказували Соловйов і Бердяєв.³⁴ Ласка Божа не вимагає,

²⁵ I, стор. 277.

²⁶ II, стор. 618.

²⁷ Массіс, стор. 181.

²⁸ За Массісом, стор. 208-209.

²⁹ Ратенав, *Механіка*, стор. 201; Ортега, *Завдання*, стор. 72-73.

³⁰ Стор. 299.

³¹ Стор. 208-209.

³² Боковнеф, стор. 37; Шубарт, стор. 93. Росія близька Індіям і Китаєві.

³³ В нотці 8 на стор. 261.

³⁴ Боковнеф, стор. 56.

по їх віруванню, постійних духових актів,³⁵ і тому в житті росіянин хоче пасивно „терпіти й переносити“,³⁶ а Захід – активно „утриматися наперекір усякому насиллю“. На Заході є „туга людини у вишину до Бога, – людини, яка чується самостійною силою“. На Сході ж є „слухняне заглиблення під божий покров“. В консеквенції: тут до небес вистрілюючі собори, а там візантійська копула, що опікунчо розпростерлася над вірними.³⁷

Цей пасивізм з окремою силою відбивається на монашім житті. В Росії ідеал анахорета, стовпника затемнює ідеал бенедиктинського монаха з його приповідковою працьовитістю. Втеча російського ченця від світу, від духового чи фізичного зайняття, зближує його до тибетського монаха.³⁸

З цього погляду куди інакша психічна постава на Україні, де монахам Києво-Печерської Лаври були добре відомі діла християнського милосердя, які казали їм розвинути харитативну діяльність.³⁹

Російський пасивізм проявляється вкінці теж у незнанні етосу праці, що зокрема різко впадає у вічі при порівнянні росіянина з німцем.⁴⁰ Пасивізм російського народу підпав, мабуть, у останніх десятиліттях значній еволюції під большевицьким режимом, який відзначається всіма властивостями волюнтаризму. Проте, робити з цього вже тепер якісь висновки, крім виразного підкреслення тенденції, важко. Річ у тому, що духовість народів не міняється нагло, хоч можна приневолити нарід до більшої активності, ніж це лежить у його психічній настанові. Треба, отже, щоб минув деякий час, щоб ствердити, чи актуальна активність росіян є тільки виявом накиненого примусу чи теж основних перемін національної психології. З другого боку, саме большевизм може бути доказом пасивізму загалу, який не вміє здобутися на акт протесту проти деспотії горстки узурпаторів, що призвела нарід до нужди, кріпацтва й протиприродного зусилля.

Це порівняння європейського динамізму зі загиблими культурами та протиставлення європейської активності й азійської пасивності можна ще доповнити паралелею між Європою й

³⁵ Той сам, стор. 53.

³⁶ Культ терпіння в росіян найшов добре опрацьовання у Шубарта, стор. 77, 89, 91, 126.

³⁷ Боковнеф, стор. 56.

³⁸ Массіс, стор. 160 з покликанням на Леруа Боліс. Контемплятивність і пасивність монашого чину в Росії підкреслює теж Боковнеф, стор. 52-53.

³⁹ Массіс, стор. 256, нотка 25.

⁴⁰ Шубарт, стор. 234-235, теж стор. 112.

Америкою. Доволі легко можна ствердити, що незвичайний динамізм американців на господарським полі є доволі однобокий і з ним не йде в парі однаковий динамізм у духовій ділянці.⁴¹ Але й навіть цей однобокий динамізм, на думку Кайзерлінга, є тільки накидуваний ініціативою малої горстки людей і в пересічі навіть і на цьому полі американець не має тої переваги над європейцем, як це на перший погляд видається. Італійський філософ Люїджі Валлі вважає, що однобокий розвій Америки доведе незабаром до певної статичності, хоч сьогодні Америка визначається динамізмом у господарському житті.⁴²

З'ясована активність європейців дозволяє прийняти з аксіоматичною певністю, що динамізм, як диспозиція, є для Європи питомий. Чинник волі є в Європі куди сильніше підкреслений, ніж денебудь інде.

Це, очевидно, має свої консеквенції, які теж дадуться по заіснуванні а posteriori відедукувати з динамізму. Механіка динамізму завжди звертає увагу в однім напрямі. Активність в одному напрямі потягає за собою пасивність у другому. Розвій одних вартостей, функцій, психічних елементів є тому отриманий із рівночасним занидінням других. Це ми бачили вже при захопленні Європи цивілізаційними засобами, що довело до занепаду культурних вартостей.

Зусильне прямування в одному напрямі використовує, очевидно, розум до вказання шляхів, які ведуть у тому наміреному напрямі, але й доводить до виелемінування розуму, наскільки він віддаляється від наміченої цілі. При динамізмі воля зчаста стає іраціональною, сліпою.

Так отже, динамізм веде насамперед до однобокості й захитує рівновагу. Але захитання рівноваги звертає увагу на конечність протидії: воно зумовлює гегелівську діалектику, чи „розвій по спіралі“ в тезах і антитезах. Таким чином життя Європи є повне напружень і контрастів, і то настільки більше, наскільки Європа є динамічніша, ніж інші континенти. „Кожний сильний рух, – каже Кайзерлінг – викликає рефлексорично відповідну протидію в протилежнім напрямі; кожне намагання до уніфікації викликає компенсційні намагання підкреслювати різниці. Дух суперечності є, по суті, нервом життя. Якщо запанує універсалістичний світогляд, то він одночасно зумовляє індивідуалізм“.⁴³

⁴¹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 106, 445.

⁴² Думку Люїджі Валлі подає Кайзерлінг, *Америка*, стор. 257.

⁴³ *Новопостаючий світ*, стор. 66.

Ця контрастивість виступає в протиставленні різних історичних чи культурних діб⁴⁴ (сантименталізм, раціоналізм, Sturm und Drang, романтизм, позитивізм і т.д.); вона виступає в одній добі у протиставленні спільнот чи рухів, вона виступає в кожній одиниці, й то так у її розвої, як теж у часі тривання одної розвоєвої фази. Яке величезне значення має ця контрастивість для розвитку людини й людства, не приходить ся підкреслювати. Вона рівночасно підкреслює многогранність, райдужність європейської духовости. Така гама знюансованих поглядів, здиференційованих почувань і бажань може бути зумовлена тільки величезною динамікою, яка не дозволяє в працюватій синтезі нівелювати контрадикції. „Ніколи в людському житті, – думає Ортега і Гассет⁴⁵– не бракує обидвох дименсій: культури⁴⁶ і спонтанности. Проте, тільки в Європі дійшли вони до повної диференціяції й змагають у так дуже протилежних напрямках, що вони в наслідку стали бігунами“. Ролю ж цієї диференціяції у збільшенні „внутрішнього багатства й величини Європи“ підкреслює італійський філософ Люїджі Валлі. Те багатство завдячує своє буття „напруженню, яке впливає з різних до основ і суперечних принципів: християнської релігії, етосу войовничости, технічної підприємливости.⁴⁷ Для тих принципів немає спільного знаменника,⁴⁸ але кожний з тих принципів здійснює одну з основних позитивних тенденцій людства. Вклад Європи в загальну скарбницю є неповторний, бо співдія тих в основі непосднальних тенденцій виключає односторонній розвій і заспокоєння себе в якомусь кінцевому статичному стані“.

Європеєць так сильно хоче дії, що він не має часу на її аргументацію. „Як мало призадуми, – каже Швайцер– є в західньому гоні до дії, показується в хвилині, коли європеєць має контрверсію з далекосхіднім думанням. Воно зупинилося при шуканні змислу життя й накидає нам питання про змисл нашої безсупокійности; цьому ж питанню ми так дуже вперто сходимо з дороги.(...) Ми відчуваємо незадовільність і помилковість ідеалу безділля. Інстинктивно ми є свідомі, що наша воля поступати вперед має своє право не тільки в ділянці духового досконалення особистости, але й у ділянці загального й матеріяльного“.⁴⁹

⁴⁴ Пор. подібну думку Християнсена, стор. 37.

⁴⁵ *Завдання*, стор. 71.

⁴⁶ Ортега вживає тут поняття „культура“ в значенні суми раціональних чинників, а поняття „спонтанність“ в значенні іраціональних моментів.

⁴⁷ Цитований Кайзерлінгом, *Америка*, стор. 256-257.

⁴⁸ Засильне твердження.

⁴⁹ Швайцер, стор. 61.

Зокрема різко виявляється європейська контрастивість там, де стрічаємося з оцінкою виявів, де протиставляються собі добро і зло – в людині, в спільнотах, у добах. А ми вже бачили, що воля до влади, основний елемент європейської духовости, мала тенденцію виявлятися як у матеріальній ділянці, так і в духовій сфері у контрадикторичній постаті добра і зла. Тепер розуміємо, що європейська контрастивість, нерідко її контрадикторичність, – це наслідок динамізму. Про те думав Лерш, коли говорив, що „людина є сама собою найбільш загрожена істота, і що в неї шанса є одночасно загрозою“.⁵⁰ Тільки твердження Лерша треба б остільки змодифікувати, що шанса й одночасно загрозовість людської дії не є чимось „специфічно людським“, а тільки специфічно європейським. Ця ж специфічність впливає з динамізму Європи.

Хоч контрастивість з'ясовано як похідний елемент європейської духовости (похідний елемент від динамізму), то це не заперечує, що сьогодні контрастивість для Європи є чимось істотним. Століття контрастових ситуацій⁵¹ в тім напрямі уформували психіку європейця так, що сьогодні він може розвиватися і жити тільки в напруженню суперечностей, і сьогодні контрасти нерідко зумовляють динамізм, який їх первісно зумовив.

Ясперс думає,⁵² що „Європа робиться своєму розумінню сьогодні невірною там, де вона загублює свою контрастивість і успокоюється“⁵³ (...) Натомість Європа є знову тут, як вона вповні сил, у свободнім напруженні контрастів, зберігає свої можливості й у зміні ситуацій із свого праджерела наново стається без обмежень творча.“ „Європа в кожній ситуації розвинула контрастову до неї. Це є їй, мабуть, питоме тільки тому, що вона потенційно усім є“.⁵⁴ В дальшому Ясперс перечислює низку контрастів, як, наприклад, тривкий лад і неспокій революції, консерватизм і найрадикальніше новаторство,

⁵⁰ Думка Лерша про раціоналізацію (стор. 85), в якій Лерш бачив позитиви й негативи.

⁵¹ Грізебах (стор. 70 і наст.) вказує, що цей неспокій був уже напевно в античності, яка свій клясичний спокій окуплювала великою боротьбою. „При кожній величавій будівлі й системі думок крився жадливий сумнів“. „Старинний філософ був носієм несупкоюю“. У старинних був „лятентний страшний скептицизм, який захитував їхнім догматизмом“ і т.д.

⁵² *Європейський дух*, стор. 12.

⁵³ Стор. 11.

⁵⁴ *Духова ситуація*, стор. 132. Дух і плоть, душа і тіло, розсудок і пожадливість, обов'язок і склонність, чин і думки. Отже, в контрастах бачить європейець „все те, що він робить і що робити наміряє“.

суспільництво й прилюдне життя та найінтимніше особисте й приватне відмежування; суперечності між державою й Церквою, націями й державою, германськими й романськими народами, католицизмом і протестантською вірою, теологією й філософією, світом і трансценденцією, наукою й вірою тощо. На іншому місці⁵⁵ приносить Ясперс ще інше зіставлення подібних контрастів.

Дуже різко поділив світ середньовічної Європи Шпенглер на дві половини – на світ Бога й чорта. Поруч із величавими соборами буде інквізиція шибеницю й колесо для четвертування, як символ протиставлення доброго й злого, яке діє навіть в одній і тій самій людині.⁵⁶ А на іншому місці⁵⁷ він каже, що навіть папи послуговувалися не раз „катехизмом успіху“, хоч він заперечував катехизм моралі. Лютер, на думку Шубарта,⁵⁸ хотів бачити людину повною покори і свідомости своєї слабости перед Богом, але одночасно гордою, чинною, войовничою перед світом, а Массіс іронічно протиставить ідеалізм німецької філософії і цинізм та бруталність німецького мілітаризму.⁵⁹ Коли ж ще вкінці разом з Лібертом зважити,⁶⁰ що „життя є й залишиться безконечною драмою, повною трагічних і комічних рис“, то справді можемо з Кайзерлінгом „з пільгою визнати, що на Землі ніде не маємо багатшої різнорідности, як на цім малім півострові азійського континенту, який ми, європейці, замешкуємо; навіть у Індіях ні, не глядячи на пестрість тої частини Землі (...) Це ж саме субстанція є в Європі в поодиноких народів так прекрасно різна“.⁶¹

Однозначне ствердження різноманітности й контрастности Європи доводить ще до короткого порівняння Європи під цим аспектом із іншими частинами світу. Дуже легке порівняння з Америкою, яку вправді називають „країною неймовірних можливостей,“ але в якій контрастности нема, що в капітальний спосіб підкреслює Кайзерлінг в *Америці* й що стверджує в двох

⁵⁵ II, стор. 356-357. Подібна думка (протиставлення Бога й чорта) у Шубарта, стор. 55.

⁵⁶ II, стор. 553.

⁵⁷ Стор. 58. Гордість і покору в європейця підкреслює теж Грізебах, стор. 309, який підмічує також одночасність радості й меланхолії.

⁵⁸ Стор. 247 у нотці 20.

⁵⁹ Стор. 62.

⁶⁰ *Спектр*, стор. 439. Пор. теж Кайзерлінг, *Новопостаючий світ*, стор. 9; Ратенав, *Механіка*, стор. 213.

⁶¹ Стор. 22.

коротких реченнях Ружемонт⁶²: „На початку європейської релігії, культури й моралі стоїть принцип заперечення, плідного роздвоєння, творчого спротиву. Навпаки, початок обох нових країв (тобто США і ССРСР) є опанований думкою уніфікації людини“. І саме цей брак контрастивості Америки (символом якої могли б бути кількометроводовгі прості вулиці й стандартизація в цілому промислі) підтверджує попередньо зроблене заключення, що Америка не знає європейського динамізму і що їй однобокий господарський динамізм загрожує пасивністю, позначки якої щораз більше множаться.

Куди більше скомплікована аналіза контрастивості життя в Росії. Вправді ствердження Ружемонта ставить Росію в один ряд з Америкою, й навіть треба ствердити, що ідея колгоспів, комунізму і т.д. куди сильніше підкреслює спроби уніфікації Росії, ніж це дається в Америці. Цей факт підтверджував би вповні і брак різномірності, й до крайніх меж посунену пасивність.

Але не можна аналізувати духовості народу тільки на одному відтинку його історії. А вже доволі поверхове знання історії Росії залишає враження саме контрастів і суперечностей. Це поверховне враження вповні підтверджують основні аналізи глибоких знавців російського життя, які однозгідно підмічують, що контрасти в Росії замарковані куди сильніше, ніж в Європі. І це однозгідно стверджують не лише росіяни, але й чужинці, навіть найбільш прихильні до Росії.

Так, напр., Боковнеф приносить аналізу помічень Тургенева: „Росіянин може цілу ніч вести безконечні диспути із другом при стакані чаю про соціальні злидні свого народу, але при тому в діточо-наївному егоїзмі він одночасно розбуджуватиме свого змореного сонністю слугу й жадатиме, щоб той пильнував самовару і щоб панове мали чай. Він не бачить найближчого доквілля, як душа в нього виповниться почуванням, а при тому це почування є в нього до основ щире. Це належить до найглибших істотних рис слов'янина, що він терпить при заприміченню чужого горя, але його співчуття впливає і керує тільки почуваннями, а не вчинками“.⁶³ В цій цитаті є виразно підкреслена контрастивість, але одночасно теж пасивність, брак волі.

Гессе підкреслює,⁶⁴ що в росіянина все є „попри“ себе. Він є істерик, пияк, злочинець, поет, святий – все в одній особі.

⁶² Стор. 18.

⁶³ Стор. 335-336.

⁶⁴ Стор. 93. „Росіянинові є ‘середина’ не по душі. В нього бракує посереднє знєно, що ступлює крайні суперечності; в нього контрасти стоять поруч (.....).
(*продолження*)

Інтерпретація геніяльної фантазії Достоєвського – Карамазова веде Гессе до ствердження, що Карамазов є вбивник і суддя, крайній егоїст, здібний до найвищої посвяти, брутальний дикун з найніжнішою душею. „В цій людині є ззовні і внутрі, добро і зло, Бог і сатана, усе поруч...“ „Вона любить усе і ніщо, боїться всього й нічого, робить усе і ніщо. Ця людина є праматерія, неоформлена душевна субстанція“. Ці контрасти є настільки загальні й настільки кидаються в вічі, що вони доводять Шубарта⁶⁵ до сливе тих самих образів, що й Гессе, хоч він спирає свою аналізу на інших обсерваціях.

Ствердження контрастів у Росії заставляє нас поставити питання: як же це так дається погодити контрасти з підміченою пасивністю, коли ми одночасно контрастовість Європи виводили саме з її динамізму? Причина російських контрастів лежить деінде, й, мабуть, є дві основні причини контрастовости росіянина. Перша – це пограниччя Росії на межі Заходу і Сходу. В російській психіці одночасно знаходяться поруч елементи духовости Європи й Азії, незгармонізовані, без узгіднення. Цей брак тенденції до узгіднювання тільки ще більше підкреслює пасивність росіянина. Друга причина – це дві расові компоненти (дві основні, бо всіх їх куди більше) російського народу: татарська й слов'янська. Перевага почувань без волі в слов'янського типу в зустрічі з перевагою волі без почувань і без одуховлення в татарського типу⁶⁶ – це є джерело вічних контрастів і конфліктів. При тому контрастовість вдачі росіянина може бути наслідком фізичного змішання рас чи теж механічного перемішання обох типів на одному просторі. Довге співжиття веде до уподібнення психіки, яка переймає протилежні якості. Так отже, не тільки національна психологія є якоюсь „середньою“ психічних структур двох типів, але й індивідуальна духовість кожної одиниці виказує перемішання елементів. І знов же й тут пасивність російської вдачі

Дикість поруч із ніжністю серця, брутальність поруч сантиментальности, пожадливість поруч аскези, гріх поруч святости. Росія є край неограничених життєвих можливостей. В Росії гонять за собою почування. Настрій нагло без причини перекидається в протилежний. У багатьох російських співах і танках радість безпосередньо переходить у меланхолію. Іван IV мордував удень, але ввечері розбивав собі чоло до крові в щирім розкаянні об плити своєї каплиці, щоб наступного дня шаліти знову. Як несамовито близько є в драмі Горького *На дні* Бог і горілка, музика й убивство. Зміна екстремів надає російському характерові рис чогось примхливо жіночого.“

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Докладну характеристику обох типів приносить Боковнеф, стор. 16 і наст. На стор. 34 він каже: „Навряд чи дасться уявити собі більші суперечності, як між татарським і слов'янським типом“.

стоїть на перешкоді до усупільнення поодиноких елементів у органічній структурі, але поодинокі контрастові елементи стоять саме „поруч“ зі собою.

Коротко порівнюючи контрастовість Європи й Росії, можна сказати, що перша робить враження чогось органічного, друга – навпаки.

Як же ж пояснити контрастовість душі росіянина із намаганнями большевицького режиму до уніфікації? В цьому є ще один доказ пасивности народу, що він не противиться новій тенденції, хоч вона для нього в основному протиприродна; з другого боку, уніфікаційні тенденції можуть бути саме наслідком контрастовости вдачі (уніфікація як різке заперечення контрастовости дозволяє саме заключати про контрастовість вдачі, яка виявляється в екстремах). Але це тільки мимоходом, бо не є завданням студії давати психологію російського народу, а накреслити структуру європейської духовости. І тільки для підкреслення поодиноких елементів психологічного європеїзму даємо для протиставлення паралелю з сусідніми духовостями. І з цього погляду нам вповні вистачить повторити, що Європа є наскрізь динамічна, Схід і Росія – наскрізь пасивні. Динамізм Європи веде її до контрастовости. Контрастовою є теж Росія, але є різні вияви одної і другої контрастовости, як різні причини їх зумовили. І це мусить призвести нас до основнішої аналізи. Підкреслена органічність європейської контрастовости каже добавуватися якоїсь рівноваги між європейськими контрастами. Це призведе нас до концепції європейської гармонії контрастів, якої аж ніяк не знайдемо в Росії; названа концепція неоднократно приведе ще до переведення паралелі накреслення обох родів контрастів, але вже з іншого аспекту. Все ж, заки зможемо прийти до засад європейської гармонії, мусимо застановитися, де є її джерело.

Розділ VII

ДОГМАТИЗМ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ І ІДЕАЛІЗМ У ХРИСТІЯНІЗМІ Й ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ДУХОВОСТІ

Зроджена з інстинкту самозбереження, воля до влади ставить людину в численних своїх виявах в обличчі смерті; зокрема демонія влади у виді кривавих воєн часто являється запереченням буття й жадає переможення в собі інстинкту самозбереження.¹

Також другий основний елемент європейської духовості – динамізм, який часто перемінюється в сліпу, неопановану дію, – веде людину на ризик. Ця чи не найбільша контрадикція вимагає вяснення. Але вона не тільки в теоретичному досліді вимагає відповіді, вона доводить кожну людину до основного питання: в ім'я чого це діється, що маємо побороти в собі найбільш первісний інстинкт?

„Наше життя – багатогранне. До нього можна підходити і його можна оцінювати з усяких боків. Але є в ньому один пункт, від якого залежна вся його вартість.(...) Він свідчить про правдиву ціну життя, про його справжню вартість. Цей пункт – це відповідь на питання: в ім'я чого? Який сенс має наше життя? Який змісл ми віднайшли для нашої життєвої боротьби“. Так питається мислитель-теолог.² Але цей самий запит віднайдемо в рядках поета:

Чому ж? чому я прагну безупину,

Щоб ранами кривавилися дні,

Щоб човен мій нестримно в бурю ринує?³

¹ Воля до влади жадає жертви життя не тільки в своїх злих виявах, але й у своїх найшляхетніших формах. Опановування сил природи, зокрема пошестей, не раз жадали жертви життя; з цього погляду геройство вчених є куди більше, ніж геройство чільних постатей імперіалістичних воєн. Подібно відкривництво нових світів, незнаних морів, стратосфери вимагає жертви життя.

² О. Мельник, стор. 21.

³ Б. Кранців, *Остання осінь*, вірш, поміщений в одноіменній збірці.

І ці питання доводять нас до ствердження, що жертва життя,⁴ що пристрасна дія⁵ є неможливі без віри в щось, без упорядкованої системи вартостей і переконань, без світогляду, який має абсолютну вартість. Так отже, європейська воля до влади і європейський динамізм були б немислимі без догматизму. Різні можуть бути догми, але без догми європейець жити не може.⁶ Чим пристрасніша воля до влади, тим більша конечність догми, тим більше догматизм укорінений в даній духовості.

Але до догматизму веде європейця не тільки питання, в ім'я чого має він жертвувати чи наражувати своє життя, в ім'я чого має він безупину перемагати труднощі чи зрікатися ситого дозвілля. Ми бачили вже,⁷ що опанування сил природи не є можливе без упорядкування добутого знання в систему. Це упорядкування вимагає якогось апріористичного переконання. „Із вступленням у життя – стверджує Ортега⁸ – находжуся серед доквілля, посеред хаотичного й

⁴ Хрстіансен, стор. 110: „Всі часи вище напружених цілей знають ієрархію вартостей; їм видається раціональним, що засоби, потрібні до життя, ба навіть само життя наражується й жертвується в ім'я чогось, що має вищу вартість, отже в ім'я чогось, що стоїть понад особистим 'я' і 'ти'“. Дуже добре з'ясовує важку ситуацію молодого французького покоління в часі Другої світової війни стаття Камю: їм доводилося жертвувати життя за щось, у що вони не вірили. Щойно в часі боротьби, віч-на-віч зі смертю, добувало собі покоління віру. Для нас ствердження Камю може бути виясненням катастрофи французького народу в травні й червні 1940 р.

⁵ „Без спільної істини не буде можна нічого вдіяти“ – стверджує Массіс, стор. 235. „Без заповідей, які пов'язують нас до окресленого способу життя, останеться наше життя тільки готовністю до чогось. Це є жакливе душевне положення, в якому опинилась сьогодні наша найкраща молодь. Чиста, бо чується вона свобідна, вільна від оков, почувається вона одночасно пустою“ – стверджує Ортега, *Ребелія*, стор. 90 (подібно стор. 94). На іншому місці (*Криза*, стор. 21) він аналізує, що до дії треба рішення, що саме діяти. „Щоб це вирішити, треба насамперед мати загальну інтерпретацію доквілля, створити системи переконань про те, чим саме є доквілля, що служить як фон дії, щоб могли поміж об'єктами діяти й на них діяти“.

⁶ „Людина бачить (в противенстві до звірини – прим. В. Я.) завжди більше доріг. Без дороговказу, без вказання цілі, без сигналу, без усвідомленого досвіду (традиція) вона не є в стані, вести свою голу екзистенцію. Щойно на підставі унапрямуючої ідеї (релігії) побудована культура рішає про здібність раси до історичної дії“, Реверс, стор. 79.

⁷ Стор. 63.

⁸ *Криза*, стор. 71. Для Шпенглера ціла фавстівська наука носить догматичний характер. I, стор. 588

колючого буття речей; серед них загублюся (...) Вже не знаю, чого я справді бажаю, чи чого не бажаю, що почуваю й чого не почуваю, в що вірю й в що не вірю“. Такий стан вдається, на його думку, опанувати, якщо людина має свої переконання, отже те, що ми назвали догмою. Але догма потрібна не тільки як дороговказ до порядкування знання для здійснення охоти до панування. Уложене в системи знання в свою чергу веде до догми. Успіхи, які з цього упорядкування випливають, родять віру в системи, які набирають характеру догми й які щораз більше наближаються до універсальних систем з претенсією на загально-обов'язуючість.⁹

Так охота здобути признання для відкритих систем, як теж відома вже охота¹⁰ накидувати свою думку, мусять теж привести до аргументації, чому саме інші мають нашій думці підкоритися. Ми накидуємо наші погляди іншим в ім'я якоїсь догми. Таким чином, без догми є не тільки неможлива боротьба й ризик життя, але не до помислення є теж опанування сил природи чи накидування думки.

„Немає володіння без життєвої програми“ – каже Ортега,¹¹ а Ратенав¹² уважає, що релігії втратили свою силу через надмірну толеранцію – через захитання догми, „бо догматична істина є виключна; що їй суперечить, є помилка й лож, якщо дозволяється конкурентну науку або навіть скріплюється її через примирення, то тоді Богом дана певність перемінюється в предмет, який може народитися, – у предмет географії або вільного вибору, і в цей спосіб певність стає знищена“.

Навіть війна ведеться в ім'я якоїсь дійсної, існуючої чи ad hoc створеної догми. І в кого ця догма більше узасаднена, той має поважний козир у руках, доказом цього хоч би остання світова війна.

Норми, засади („догми“) Ортега і Гассет¹³ і Гельпах вважають основою культури. І тому правдива культура мусить бути теж нетолерантна. Культура в повному розквіті не переносить літепlosti релятивізму.¹⁴

Цей догматизм у найважливіших ділянках нашого життя вказує на те, наскільки він являється впливом аналізованої структури,

⁹ Гельпах, стор. 146; Грізебах, стор. 56.

¹⁰ Стор. 63.

¹¹ Ребелія, стор. 94.

¹² *Механіка*, стор. 11-12. Подібно Реверс, стор. 80, цитує психіатра Р. Геєра, який твердить, що католицька Церква так довго була могутня, як довго її догми були ненарушені.

¹³ Ребелія, стор. 47.

¹⁴ Гельпах, стор. 146-147.

зокрема, якщо без догматизму захитуються основи волі до влади, в усіх її виявах, і динамізму – двох елементів європейської духовости, які названо підставовими.

„Тут (тобто в Європі – прим. В. Я.) наказується й жадається послуху“, – каже Шпенглер.¹⁵ „В цьому є вповні однозгідні зі собою Лютер і Ніцше, папи й дарвіністи, сзуїти й соціялісти. Їхня мораль починається з претенсією на загальну й тривалу обов’язуючість. Це належить до конечностей фавстівського буття. Хто інакше думає, почуває, хоче, той є злий, апостат, ворог, якого поборюється без милосердя. Людина мусить, держава мусить, суспільство мусить. Ця форма моралі є для нас самозрозуміла“.

Така інтерпретація дозволяє нам зрозуміти суцільність світогляду, а тим самим вершок щастя середньовіччя, яке знало „таємниці й чудеса, але не знало сумніву й тому не знало розпачу“.¹⁶ Бо догма дає душевний спокій, упорядкованість, почуття постійности.¹⁷

Потреба догми була відома ще перед середньовіччям. Її відчували ще в античному світі,¹⁸ що найшло своє плястичне зформулювання в клясичному висказі: *Fiat iustitia, pereat mundus*. Лише середньовіччя свій догматизм найбільше послідовно перевело.

¹⁵ І, стор. 465; пор. теж І, стор. 585-587. Подібно Ортега, *Ребелія*, стор. 89.

¹⁶ Шубарт, стор. 55.

¹⁷ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 5.

¹⁸ Шубарт (стор. 144) каже про європейця: „Він поступає згідно з правдиво римською засадою: хай загине світ, щоб тільки була справедливість. Значить, хай живе річ (ідея, догма – прим. В. Я.), а що нам залежить на людині? Якщо він чинить щось безоглядне, або безсенсовне, то виправдується, що він тільки виповнює свій обов’язок. У цей спосіб є для нього ціла справа вичерпана“. Кайзерлінг (*Спектр*, стор. 225) бачить у цитаті молодого фашиста відзвук старого Риму: „Ми потребуємо істини, певности, світла. Ми мусимо чути певний ґрунт під ногами (...) Так звана духова свобода не дала нам ніякої певности на місце старинної істини, бо вона зуміла дати тільки „принципи“. До цієї цитати Кайзерлінг додає думку: „Не інакше оцінив би ліберально-демократичну еру старовинний римлянин. Йому бракувала всяка проблематика. Істина була для нього на те, щоб дати життю певну основу, дії – ясні напрямні“. (Ясперс бачить у фашизмі надолуження в момент захитання догматизму – *Духова ситуація*, стор. 79). Про догматизм-греків і римлян дуже категорично висказується Грізебах, стор. 56. Як відомо, тільки Шпенглер заступає іншу думку, згідно зі своєю тезою про абсолютну непом’єднаність античности й фавстівської культури. Проте, його аргументи в цій ділянці мало переконливі (пор. І, стор. 465-466). Він твердить, що Епікурові байдуже було, що робили інші й він не накидував думки, але Епікур не є характеристичний для цілої античности.

Брак догми завжди мусить викликати в Європі поважне захитання нормального розвою, перед яким уми розпачливо бороняться. „Ліпше жити з ілюзією якоїсь розв'язки, ніж глядіти в ніщо“, – каже Шпенглер.¹⁹ Цю думку підтверджує Ясперс,²⁰ кажучи, що люди змагають до витворення сурогату догми, як її втратять. Звідси той жах найсвітліших умів,²¹ з яким стрічаємося, коли обов'язуюча догма захитується. Якщо ж захитання життєвої догми, начального принципу нашого світогляду, є основне й тривале, тоді приходиться до кризи.²² А втім, уже навіть при дефініції кризи, як один з найважливіших її чинників, підмічено саме захитання поглядів.

Тісний зв'язок і взаємна співзалежність основних елементів європейської духовости з догматизмом, вияви догматизму в Європі від початків історичного життя, захитання європейської рівноваги в наслідок втрати віри в догму, вказують на те, наскільки догматизм для європейця є питоменний. Цю питоменність підкреслила також література. Остається ще тільки запитати: як же ж з догматизмом у сусідніх зонах? Низка поглядів мислителів збігається в тому, що так Схід, як і Росія, як теж вкінці Америка відрізняються від Європи бездогматичністю.

Массіс²³ вважає, що для Сходу є питоменний „агностичний релятивізм“, отже заперечення догматизму, а Ратенав радить не перецінювати „жовтої небезпеки“²⁴ чи небезпеки Далекого Сходу,²⁵ бо ці зони є менше здібні до витворення ідеї, ніж Європа, а без ідеї нема

¹⁹ II, стор. 17.

²⁰ *Духова ситуація*, стор. 79.

²¹ Пор. стор. 50, нотка 7 праці, де названо низку „предвісників“ кризи. Цей жах захитання догми добре зформулював Ніцше, а характеристичне є, що цей висказ цитус Ясперс, а за ним Лерш (стор.12-13) „Води“ („Gewässer“ в оригіналі) релігії відпливають і залишають багна й ставки по собі; нації діляться знову на ворожі табори (...) Наука (...) розціпляється й зрікається своєї твердої віри (...) все сприяє надходячому варварству (...) ніщо не стоїть на твердих ногах і незахитаній вірі“ і т.д.

²² Що брак догми веде до кризи, це стверджують м.ін. наступні місця: Лерш, стор. 8 (з відкликом на Гаммахера й Ортегу), стор. 144; Грізебах, стор. 28; Ліберт, стор. 9, („Криза сучасности лежить у великій мірі в цім бездоннім браку абсолютної норми, в браку вартости, що стояла б потойбіч проблематики й діалектики“); Ясперс, стор. 162; Ратенав, *Механіка*, стор. 16.

²³ З посилкою на Sylvain Lévy, стор. 200.

²⁴ *Критика*, стор. 56.

²⁵ *Механіка*, стор. 335.

панування. Про бездогматичність Індій говорить Шпенглер²⁶ і посередньо Массіс,²⁷ який стверджує, що для Індій питоменні є ереси (заперечення догми), які постають у безконечному процесі. Вкінці про росіян стверджує Шубарт,²⁸ що вони в релігії схилиються до містики, яка не знає догми, а його думку потверджує критика Массісом Достоевського,²⁹ який наткнувся на „зимну догматику законів Церкви (читай: католицької Церкви), в якій втілилося римське право й римська держава“. Брак ідеалу в Америці підмічує знову Кайзерлінг, зокрема на підставі аналізу праці судді Ліндсея; Ліндсей без вагання відкидає ідеї, які він вважає перестарілими, але на їх місце не дає нічого нового.³⁰

Найдена догма – відповідь на питання *в ім'я чого*, і питоменний для європейської духовости догматизм – віра в свою догму й послідовність при її здійснюванні, спричинюють те, що європейський динамізм розбиває межі.

Що це значить? В негативному керований догмою динамізм веде до руїни, в позитивному – до переможення обмеженого: до виступлення понад себе самого: „Життя посідає трансцендентний вимір, в якому само понад себе виходить, щоб брати участь у чомусь, що вже більше не є життям. Життя є, як сказав Зіммель, завжди одночасно щось більше, ніж життя“.³¹

Символізуючий волю до панування гін угору³² чи туга далечі поволі переминяється в гін у безконечне. Відкриття невідомого родить віру в існування невідомого й в істотність невідомого. Це веде до обмеження ролі зміслів і до віри в позазміслову, відкрите чи об'явлене. „Правдивий світ не той, для ока зримий“ – каже поет³³ і висказує в той спосіб загальну європейську віру.³⁴ Таким чином

26 I, стор. 465.

27 Стор. 180.

28 Стор. 116.

29 Стор. 170. Недогматичність росіянина в релігійному житті підкреслює теж Кайзерлінг, *Америка*, стор. 459.

30 Кайзерлінг, *Америка*, стор. 217-218. Пор. теж аргументацію браків ідеалів у Америці, В. Янів, *Україна в авангарді*.

31 Курціус у вступі до Ортеги, *Завдання*, стор. 13.

32 „Himmelsstürmer“ називає Кайзерлінг європейця, пор. *Америка*, стор. 310.

33 Юрій Клен, „Софія“, стор. 93 збірки *Каравели*.

34 Шпенглер, I, стор. 129. „Бо треба саме зрозуміти, що дійсність є не тільки зміслена дійсність, що навпаки – психіка може здійснювати свої дії в цілком інших, ніж тільки зміслових, творах“.

пробудилося в людині „внутрішнє око“³⁵ й вона вступила на шлях абстрактного думання, яке відкрило перед нею нові обрії. Абстрактне думання дозволяє відірватися від землі й „кожна до кінця додумана думка веде в позаземське (...) Кожний крок нашої дії є подвійний: наполовину земський, наполовину трансцендентний. Ми турбуємось сучасним і майбутнім, життям і смертю, дійсністю і сном“.³⁶

Таким чином змагання до поширення й переможення простору, символізоване прекрасною „фавстівською думкою“ Леонарда злетіти понад землю,³⁷ переможення наглядності абстракцією й змагання до поширення часовости ведуть нас до величної концепції безконечности простору,³⁸ часу й сили.

Європейський динамізм в оперті на догматизм веде нас ген поза Землю, до Бога. А це дає скріплення й самому догматизмові, й динамізмові. Бо ідея Бога в європейській інтерпретації мусіла скоро набрати рис всемогутности, джерела всякої динаміки. „Він неособовий принцип, не до уявлення, не до схоплення, таємничий, повен наглядної абстракційности“.³⁹ Тож на такий динамічний принцип сперта догма, тож віра в цей всемогутній принцип мусіла сама відзначатися непохитністю й справді могла мати універсальні тенденції. Бо передумовою правдивого універсалізму мусить бути трансценденталізм,⁴⁰ який надає йому змисл і вартість.

Три основні й взаємно тісно пов'язані елементи європейської духовости: динамізм, догматизм і трансценденталізм ведуть нас до дальшого, незаперечного елементу – до ідеалізму, й то в усіх його формах.

³⁵ Там же, стор. 127.

³⁶ Ратенав, *Механіка*, стор. 11.

³⁷ Шпенглер, I, стор. 375.

³⁸ „Простір є в своїй істоті трансцендентний. Він промовляє до уяви. Він репрезентує ідею“, Шпенглер, I, стор. 332. Шпенглер вказує, як гін до абстракції дійшов до поняття безконечности в ділянці чисел (I, стор. 124); як перемінив евклідову геометрію в абстрактну функцію (I, стор. 317), як довів у малярстві до надання барвам споріднености з музичними тонами. В малярстві набирає значення обрій, в якому спливаєтьсся земля й небо, а фон домінує над конкретним (I, стор. 328). Риса трансцендентности щораз більше виборює собі місце в музиці (I, стор. 318). Європейський гін до безконечности підкреслює теж Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 136, а символізм готики, як виразу чогось невловимого, підкреслює Шубарт, стор. 55.

³⁹ Шпенглер, I, стор. 554.

⁴⁰ Пор. думку Грізебаха, стор. 58: „Все, що має мати універсальне значення, мусить бути незалежне від спеціально окресленого ґрунту (...). Всі ідеальні твори, ідеали, пратипи мають щось неземське (...). Вони є скрізь і ніде. Що має бути законом і формою світу, має право скрізь мешкати й панувати“.

Догматичний спосіб світосприймання веде до заперечення історичного матеріалізму з його інтерпретацією ідей, як продукту господарських відносин, а навпаки родить віру в рушійну силу ідей. Догматизм і ідеалізм у розумінні динамізуючої вартості ідей в історії – це два аспекти обсервації того самого явища. Як догматизм підкреслює суб'єктивну віру в загальнообов'язковість і незмінність ідеї, так ідеалізм підкреслює її об'єктивну вартість у формуванні життя.

„Матеріальна сила (отже сума матеріальних засобів – прим. В. Я.) – каже Кайзерлінг⁴¹ сама по собі не приносить користі; в цьому випадку рішає брутальне насилля, що в цивілізованих суспільностях є рідким виїмком. Вона набирає значення щойно тоді, коли у неї віряться як у вирішний фактор: в Європі ніколи не дійшло до цього“. А ще радикальніше формулює думку Ратенав: „Влада не лежить у руках багатих, але в руках сильних; сильними ж є ті, що шукають, а могутні ті, які снять“.⁴² Що ж є цим сном, як не ідея, переіменована вірою в неї в догму.

Догматизм в'яжеться теж тісно з ідеалізмом у етичному розумінні; бо підпорядкування догмі свідчить про існування етичного принципу в людині й веде до переконання про перевагу морального принципу. Це переконання веде, в зв'язку з динамізмом європейця й його рішеністю на смерть в ім'я догми, до ідеалістичної постави: до рішеності на жертву для перемоги правди, – до героїзму. Цей героїзм у Європі слідний у великім, але він теж слідний у малім. Тільки етично-ідеалістична постава в житті могла довести до цих величавих фактів будови готичних соборів у часі примітивного розвою техніки, коли то віруючі накладали на себе в дослівному й переносному значенні великанські тягарі й приступали до праці, як безіменні члени одної спільноти.⁴³

Трансценденталізм, як переможення обмеженого й зміслового, веде до ідеалізму гносеологічного, вправді напевно не в його крайньому суб'єктивістично-соліпсистичному зформульованні, але в поміркованому визнанні, що ми ніколи не звільнимся від нашої суб'єктивної форми думання і що „об'єктивний світ“ бачитимемо завжди тільки при допомозі суб'єктивної інтерпретації.

Визнання духового елементу за принцип дії, за основу етичної вартості, за пізнавальний суб'єкт веде консеквентно до прийняття

⁴¹ Америка, стор. 294.

⁴² Механіка, стор. 315.

⁴³ Шпенглер I, стор. 264 і наст. Кайзерлінг (*Спектр*, стор. 216-217) каже: „Принцип героїзму є найвищим принципом, на підставі якого взагалі народи можуть жити“. Про етичний ідеалізм говорить також Кайзерлінг: *Америка*, стор. 453.

метафізичного ідеалізму, до погляду про перевагу психічного чинника над матеріальним чи до переконання, що усе справді дійсне є в своїй істоті тільки духовим. А втім, метафізичний ідеалізм можна б визнати тільки другим аспектом обсервації того психічного чинника, який був розглянений під назвою трансценденталізму; тільки трансценденталізм говорить про дію, яка веде нас понад і поза землю до чистої духовости, а метафізичний ідеалізм – про переконання в істотність чистої духовости.⁴⁴

Це ідеалістичне світосприймання веде до ідеалістичної концепції людини, яка найбільше послідовно була розроблена в середньовіччі, а суть якої далось би схарактеризувати, так: „дух є не лише так само конкретна й дійсна частина людини, як тіло, але насправді він є конкретний“.⁴⁵

Звичайно, при ідеалістичній концепції людини мусить бути теж ідеалістична концепція її завдання. Не диво отже, що людина так довго зберігає свою вартість, як довго вона є вповні своїх духових сил. І справді, кожний творчий дух мусить признати рацію, що „людина дійсно може вмерти, якщо для неї життя втратить духовий змісл, або якщо духова частина потерпить шкоду“.⁴⁶

Ідеалізм з'ясовувано досі як другий аспект обсервації психічних елементів, які являються похідними явищами динамізму (догматизм, трансценденталізм), чи пак як явище похідне від динамізму (етична постава готовності до жертви, зумовленої динамізмом). Але між динамізмом і ідеалізмом існує взагалі, мабуть, настільки тісний зв'язок, що динамічне світосприймання вимагає ідеалізму. Про те переконують останні десятиліття розвою науки, зокрема фізики, добре з'ясування чого дає Ортега і Гассет, кажучи⁴⁷: „Матерія теж

⁴⁴ Факт питоменности метафізичного ідеалізму для Європи підкреслює Шпенглер, I, стор. 259; на іншому місці (II, стор. 630) він навіть дає ідеалістичну інтерпретацію тих матеріальних засобів, які довели до захитання рівноваги між цивілізацією й культурою. Він каже про машини, що вони стаються щораз більше „аскетичні, містичні, езотеричні. Вони обіймають землю безконечним плетивом майстерних сил, струмів напружень. Їх тіло стає щораз одуховленіше, мовчазніше. Ці колеса, вальці, підойми, більш уже не говорять. Все вирішальніше усувається в нутро“. Пор. теж Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 452, 472, 486; *Америка*, стор. 288, 452-453; Ортега, *Завдання*, стор. 272.

⁴⁵ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 452.

⁴⁶ Там же, стор. 453. Кайзерлінг при тому додає, що в ідеалістично наставленій людині фізичне здоров'я чи недуга залежать не тільки від психічних умов, але й від спірітуальних.

⁴⁷ *Криза*, стор. 122. Ці слова сказані з нагоди протиставлення фізики XIX століття фізиці нашої доби.

виявляється тепер як щось рухливе, що малоощо не є історією, а навряд чи є цупким буттям. Ані світ ані людина не є (в розумінні завершеного буття, яке не знає руху, еволюції⁴⁸ – прим. В. Я.): все є в дорозі, все приходить відкілясь, прямує кудись, не відомо куди. Відомо тільки, що це є зміна, виміна, мандрівка“. Ці ствердження сучасного стану науки доводять Ортегу і Гассета до наступних світоглядових консеквенцій, які ще більше підкреслюють динамізм: „Треба творити нові чесноти в людині, які їй дозволяють бути енергійною й веселою посеред радикального несупокою. Нашою девізою має бути: *Mobilis in mobili*. І сьогодні цілий світ стоїть під враженням динамічності матерії від часів Гірошіми й Бікіні.“⁴⁹ „Від таємничої системи побуджування атому вже недалеко до того, щоб слова динаміка й побудження інтерпретувати в змислі первісного душевного побудження, зокрема як ствердження хвиль у найменших, можливих до осягнення, частинах матерії є однозначне з розпрямленням матерії в справді щось незрозуміле й неозначене. І тому й тут тільки крок до інтерпретації гри хвиль в атомі як гри волі,⁵⁰ як вияву волі світу або хотіння світу, які є всім іншим, але не мертвою машиновістю“.

Тісна співзалежність між динамізмом і ідеалізмом веде нас ще до одного підмічення, яке може бути ілюстрацією зробленого в попереднім розділі ствердження, що динамізм є джерелом контрастів у житті й у поглядах. Подібно мається і в даному випадку. Динамізм довів у минулому столітті до блискучого розвою науки, до винаходу низки об'єктивізованих матеріяльних засобів, відомих під назвою „техніки“. Цей розвій в останній фазі був уже чимось більше, ніж тільки здійснюванням волі до влади. Це людина-винахідник, людина-творець захопилася динамікою вислідів і йшла під впливом патосу нестримно вперед до щораз дальших, величніших, фантастичніших вислідів і переміняла світ у витвір своєї фантазії. Цей, зумовлений ідеалістично-динамічним світосприйманням, стан довів до такої могутності матеріяльних засобів (техніки), що вони стали запереченням ідеалізму й висунули на перший плян значення матеріяльного. Звичайно, цей стан не міг довго тривати, бо він був наслідком парадоксального нерозрізнювання істотного й неістотного, квантитативного (розвій матеріяльних засобів) і квалітативного (те, що

⁴⁸ В німецькому перекладі: „Weder der Mensch noch die Welt sind“.

⁴⁹ В цьому спрецизуванні думка Нойгойзлера (думка, властиво, „існує в повітрі“), цитата з якого наступає.

⁵⁰ Гра слів „Wellenspiel“ і „Willenspiel“, якої по-українськи не дасться передати.

зумовлює цей розвій); проте, як факт, треба це відмітити, бо його можна піднести як заміт проти ідеалізму Європи. Цей парадокс Кайзерлінг⁵¹ опрокидує у наступний спосіб: заіснувавши стан створення такої кількості фактів „повинен був довести людям, що не факти є для людства останньою інстанцією. Бо ж ці факти створив він, з пункту бачення свого світогляду, тобто в тому часі матеріялістичного, з ‘нічого’ (...) Всі великі винаходи були насамперед чисті ідеї, які щойно згодом перетворилися у ‘факти’. Таким чином, чаклун доісторичних часів, який у цілому менше довершив ніж модерний винахідник, був у своїй психічній настанові ближче до правди, ніж винахідник (тому, що він вірив, що творить із нічого, а винахідник сьогодні сумнівається у власній творчості – прим. В. Я.). Наше сьогоднішнє панування над природою є магією; воно є ніщо інше, як тільки переіменована у факти фантазія“. Звичайно, що європейський світогляд в основному станув на становищі цитованих засад Кайзерлінга, тим паче, що розвій науки підтвердив радше правильність ідеалістичного світогляду.⁵²

Як є з поширенням ідеалізму поза Європою? Основна студія Кайзерлінга про Америку підтверджує досить розповсюджений погляд, що Америка є наскрізь матеріялістична.⁵³ Ніколи не вірила Європа, стверджує він,⁵⁴ в фінансову силу, як останню інстанцію. „Покланятися цій дивачній вірі належить до оригінальності З’єднаних Держав (...) В Америці справді вірять, що багатий чоловік має спеціальну вартість. В Америці грошова пожертва справді дає основу для моральних вимог. Навіть у післявоєнній Європі не прийшло б на думку ніякому меценатові, який фундував науковий інститут, щоб він вірив, що він у цей спосіб набув право керувати працею інституту. Навіть у післявоєнній Європі не прийшло б на думку найбільше приземно думаючій багатій жінці, щоб вона, виходячи заміж за неможливого чоловіка, купувала його собі і тому могла мати претенсії на посідання його“. Цитата є настільки характеристична, що трапляє в суть переконань пересічного європейця. Годиться відмітити теж, що однобокий динамізм американців веде їх до перецінювання фактів,⁵⁵ отже організацій, інституцій, техніки і т.д.; однобокість цього

⁵¹ Америка, стор. 440.

⁵² Пор. Венцль, *Дві генерації*, стор. 23 і наст. Про подібне становище біологічних наук Нойгойзлер, стор. 6.

⁵³ Америка, стор. 257; в зв’язку з бігевіоризмом стор. 164 і наст.

⁵⁴ Стор. 284.

⁵⁵ Там же, стор. 441. Про матеріалізм американців говорить Кайзерлінг теж у *Спектрі* („дух в Америці без значення“, стор. 479).

динамізму не дозволяє американцеві знайти того виходу із ситуації, який знаходить європеєць.

Офіційний матеріалізм большевицького Союзу веде до підкреслення аналогій між матеріалізмом ССРСР і ЗСА.⁵⁶ Важніше, однак, було б ствердження про стан у Росії з-перед часів революції. І справді, існування матеріалістичного елемента стверджує Костомаров,⁵⁷ а Кайзерлінг⁵⁸ підкреслює брак ідеалізму в передреволюційної інтелігенції Росії. Він підмічує такі, суперечні з ідеалізмом психічні елементи, як позитивізм, антитрансценденталізм, утилітаризм і т.п. При тім покликується на вислів Толстого, що, мовляв, пара чобіт варта більше, ніж цілий Шекспір. Навіть у релігійних сектах ішло про здійснювання царства небесного на землі, отже про вартості утилітарні, а не ідеальні чи трансцендентні. Цей брак ідеалізму зокрема різко дається зауважити у селянина.⁵⁹

Натомість зустрічаємося з ідеалізмом в Азії, але там він виступає у куди різкіших формах, ніж у Європі. Массіс цитує висказ Окакури, що „Азія є ніщо, якщо вона не є духовою“.⁶⁰ Мабуть, найбільш істотним моментом розрізнення буде те, що Азія взагалі доходить (у першу чергу в Індіях) до заперечення тіла,⁶¹ отже в консеквенції до повного моністичного спірітуалізму, під час коли Захід (зрештою, згідно з наукою Церкви) є дуалістичний. В Індіях ідеалізм доходить до крайнього гносеологічного соліпсизму.⁶²

Це порівняння європейського ідеалізму зі східним вказує на одну рису європейської духовости, яка існує поруч із ідеалізмом і яка не дозволяє йому переступити певні межі. Ця риса належить до роду контрастових елементів, на які Європа така багата. Такою рисою є почуття реальности, яке є, без сумніву, впливом волі до влади. Хто хоче панувати над космосом, може і навіть мусить мати власну порядкуючу концепцію, але мусить теж рахуватись з об'єктивними даними, які треба узгляднити в системах. Теж охота панувати над другими виключає надто далеко посунений суб'єктивізм в аналізі

⁵⁶ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 481 і наст.

⁵⁷ Чижевський стор. 118.

⁵⁸ *Спектр*, стор. 484.

⁵⁹ Там же, стор. 276-277; ідеалістично було наставлене в Росії дворянство, яке культурно не було перемішане з фінсько-монгольськими племенами.

⁶⁰ Стор. 183.

⁶¹ Массіс, стор. 185.

⁶² Той сам, стор. 279 нотка 25 з покликанням на Sylvain Lévy.

існуючого, а мусить спиратися на об'єктивні дані.⁶³ Так воля до влади розвинула дві необхідні компоненти, які позірно йдуть у протилежних напрямках, але які в дійсності доповнюють й одна одну скріплюють, виключаючи однобокість. Пристрасна воля, динамізм, ідеалізм мають своє доповнення в реалізмі, про місце якого в структурі ще буде мова. Тут хочемо тільки підкреслити його в зв'язку з ідеалізмом для визначення характеру європейського ідеалізму.

Ясперс⁶⁴ вважає змісл реальности одним із трьох основних елементів європейської духовости (поруч із раціоналізмом і індивідуалізмом). „В зіставленні з орієнтальним безсвітянством і випливаючою з нього можливістю 'нічого', як властивого буття, не можна поминути західній людині світа, як фактичної дійсности у часі. Тільки завдяки їй, а не попри неї добуває вона певність.“

І зовсім аналогічно відчувають різницю між Заходом і Сходом представники Орієнту. Нішіда⁶⁵ як принцип розрізнення європейської й азійської культур приймає, що для Європи є характеристичне 'Буття', а для Азії 'Ніщо'. Європа є „навантажена формою“, а Азія безформна. Принципу формування, обмежування Нішіда дошукується вже у грецьким думанню, й в грецьким думанні є основа європейського реалізму. Це саме стверджує Ортега і Гассет,⁶⁶ добавуючись, що божество Сходу стоїть у „діалектичнім запереченні натурального й людського“, під час, коли в Європі божество завжди було не запереченням дійсности, а „суперлятивом природної дійсности“.

З погляду відчування дійсности росіянин належить до Азії. Російська культура, каже Нішіда⁶⁷ – виказує „орієнтальний кольорит“, вона має зрозуміння для „значення культури 'нічого'“. Згодом він

⁶³ Про державного мужа Шпенглер каже (II, стор. 552), що він мусить мати око чуле на те, що „можливе“. Дальше (II, стор. 556 і наст.) характеризує він „політику, як мистецтво можливого“. Відповідно до частих змін вимагає кожне нове положення „еластичности“, а еластичність включає закостенілий суб'єктивізм. Кайзерлінг (*Новопостаючий світ*, стор. 110) стверджує, що всі великі духи були реалістами, бо інакше нічого не змогли б досягнути. Шубарт (стор. 246) характеризує англійців, як мистців компромісу і як реалістів.

⁶⁴ *Духова ситуація*, стор. 15. Реалізм європейця підкреслений є у Шубарта, стор. 85.

⁶⁵ Стор. 3 і наст. На підставі попередньо сказаного не слід утотожнювати буття з матерією, але слід підкреслити, що буття є динамічним принципом з індивідуальним обличчям, а не „ніщо“.

⁶⁶ *Кризи*, стор. 94.

⁶⁷ Стор. 11.

покликується на „найглибшу темноту романів Достоєвського“, щоб дійти до різкого протиставлення культури Росії й Греції. Ствердження Нішіда вповні згідні з аналізою Шубарта,⁶⁸ який, до речі, не погоджується зі з'ясованим угорі поглядом про матеріалізм і приземленість росіянина. Підкреслюючи, однак, трансценденталізм росіянина, він доходить до переконання, що той трансценденталізм є вповні азійського типу (з затратою почуття реальності). Російське невдоволення зі світу веде до неґації світу. Але відірвання росіянина від землі грозить йому небезпекою, що він загубиться в мряці.⁶⁹ Ця розпливчастість у мряці грозить, зрештою, цілому Сходові. Шубарт доходить теж до підмічення постатей Достоєвського, як виразників того браку реалізму; зокрема на постаті Мишкіна,⁷⁰ а ще краще на постаті „Юродивих“ і відношення російського простолюддя й літератури до них можна студіювати пропасть, яка ділить Європу від Росії, але одночасно бачимо різне ставлення до реалізму. Юродивий в Росії – це святець, „якому не вільно нічого зробити, як він у люті вб'є людину, а як він у своїм лукавстві спалить ціле село, не станеться йому нічого; це вважається як допуст, що його треба знести, а було б визнане за гріх, якщо б хтось хотів його, як це сталось би в Європі, посадити, як шкідника спільноти, до в'язниці“.⁷¹

Розуміння життєвого реалізму стрічається в Європі навіть у сполучі з найбільш трансцендентальними поняттями. Зокрема французи кладуть натиск на тверезість і ясність. Массіс, напр., жадає, щоб у християнізмі був положений натиск на зрозумілість,⁷² а на іншому місці⁷³ він каже, що християнізм знаменує змісл можливого й неможливого, що є невідоме Азії, виданій одностайній виключності, крутежеві неограниченого. А Меніус⁷⁴ жадає, що не вистачить констатувати, що іноді існують розбіжності між життям і ідеалом, бо неможливість осягти ідеал може привести до внутрішніх конфліктів і грижі совісти. А тому треба змагати до погодження ідеалу й життя і погодити небесне зі земським. Це є клясичний приклад реалізму.

Європейський реалізм вплив з волі до влади, але вже наведені короткі замітки вказують на те, що він одночасно ставить волі до влади певні границі. Річ у тому, що зваження можливого й неможливого

⁶⁸ Стор. 75.

⁶⁹ Шубарт, стор. 85.

⁷⁰ Стор. 266.

⁷¹ Боковнеф, стор. 17.

⁷² Стор. 217.

⁷³ Стор. 215.

⁷⁴ У передмові до німецького перекладу книжки Массіса, стор. 40.

виключає сліпий гін за всяку ціну. Реалізм доводить до застанови, чи воля до влади за даних умовин дасться зреалізувати. Він порівнює користи й втрати. Звичайно, в житті відбувається гра сил, іноді воля до влади схиляється більше до сліпого гону, іноді реалізм веде майже до стабільності. Прикладом того може стати Америка, де реалізм диктує межі політичній дії. На прикладі Америки й у порівнянні Америки з Європою бачимо, що в Європі реалізм має тільки регулююче значення, але не виключає волі до влади. Це регулююче значення реалізму спостерігаємо й в ділянці трансценденталізму й динамізму. Але по суті регулююча роля реалізму становить вже іншу проблему – європейської гармонії, аналізу якої дамо на дальшому місці.

Тут треба ще вказати на консеквенції, що випливають із тих трьох духових елементів, які ми в ньому проаналізували: що від догматизму, трансценденталізму й ідеалізму веде пряма дорога до християнізму, не вимагає ширшої аргументації. Це вже вказує, наскільки християнізм є питомений для європейської духовости. Сьогодні важко проаналізувати, наскільки ці три елементи викристалізувались остаточно під впливом християнської віри, але не підпадає сумнівові, що вони є предметом історичної еволюції й що християнство мусіло причинитися до їхнього скріплення.⁷⁵ Проте, з другого боку, виказання, наскільки тісно пов'язані ці елементи з цілою європейською структурою, наскільки вони в'яжуться з дохристиянською добою Європи, наскільки вони обов'язуючі навіть у часи захитання християнства, впевнює нас, що християнізм має свою підбудову в європейській ментальності вже в хвилину своїх народин.⁷⁶ І тільки те може вяснити, що християнство, за походженням релігія неєвропейська, зуміло так сильно закорінитися в Європі, що сьогодні його мало що не утотожнюється з Європою, а вже з певністю

⁷⁵ Ліберт цитує на стор. 26 думку Трельтша, який каже, що „значення християнства лежить передусім у тому, що ми тільки через нього сталися тим, чим є, і тільки в ньому затримали релігійні сили, яких ми потребуємо“. Подібно стверджує Гвардіні, стор. 34: „З усього можна б вивнескувати, що Захід, що Європа є тим, чим є, завдяки християнізмові. Це істина, яку Новаліс проголосив 1799 р. у своїм насиченім пророкою силою фрагменті *Християнство або Європа*“.

⁷⁶ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 192, каже: „Можливо, європейські народи в цілому проявили менше жорстокости, ніж численні народи Азії, але це стосується їх вже тоді, коли вони стали християнами“. А їхню жорстокість, при всій пристрасній волі до влади й динамізмі, зміг обмежити тільки „чистий акт“ трансценденталізму – гону до ідеалу, в отриманні з вірою в порядкуючу догму й з ідеалізмом.

твердиться, що якщо „Європа відлучилась би від Христа, тоді перестала б вона бути собою“.⁷⁷

Деякі мислителі визнають, що це загалом „належить вже до природи людини почувати над собою щось премогутнє, незрозуміле, від чого вона залежна й у чім бачить свій покров“.⁷⁸ Але вже концепція всемогучости Бога тісно в'яжеться з гоном саме європейця в позасвітні простори.⁷⁹ Змагання до системи, до універсалізму, чи до того, що Шпенглер називас „одним простором“, підготовляє розуміння одного Бога, є основою монотеїзму. І це змагання до одности бачимо в „чуді Евхаристії“, коли це всі християни по цілому світі перемінюються в одно містичне тіло Христове, коли то одна жертва злучас розкиданих по цілому світі в одну громаду.

Коли ж вкінці звернути увагу на динамічну концепцію *ecclesiae militantis*,* коли пригадати героїв, святих, аскетів, священомучеників, катакомби й хрестоносні походи чи *Civitas Dei* св. Августина, тоді іманентність християнзму для Європи видається вповні доведена. „Сниться нам новий релігійний орден, який колись зродиться з доглибних потреб часу, який розбурхас серця, збудить душі для Христового слова й приведе наш світ знову до культури. Бо і з-внутри й згори мусить бути життя душі новою кров'ю напоєне“.⁸⁰ Це є та глибока туга, яка нам, українцям каже сподіватися нового Петра з

⁷⁷ Гвардіні, стор. 34.

⁷⁸ Лерш, стор. 64; подібно теж стор. 93. Майже дослівно те саме каже Шпенглер I, стор. 584. Це ствердження вимагає обмеження, так, напр., пігмеї в Африці, карлики з Камеруну знали злосливі божества, але їх не почитали. Ведда на Цейлоні припускали можливість існування Бога, але не знали молитов, ні релігійного культу. Подібно індіани в Америці. Ескімоси й зулуси не журилися походженням світу (Дюрант, стор. 91). Це вказує на те, що навіть те загальне відчуття Бога є більш іманентне Європі, ніж низці позаєвропейських народів. А втім, думка Лерша і Шпенглера може бути інтерпретована тільки з узянням європейськості їхнього думання.

⁷⁹ Шпенглер підкреслює (I, стор. 548), що для європейського світогляду є *unendliche Gottheit* – безмежне божество тим самим, що сила в його образі природи, а воля в його психічній структурі. Це веде його до ствердження, що основ сучасної фізики треба шукати „перед народженням першого фізика“; вони були *im frühesten religiösen Weltbewußtsein dieser Kultur* – в первісній релігійній свідомості цієї культури.

* Войовнича церква. Прим. Ред.

⁸⁰ Шпенглер, I, стор. 258.

Амісну – тим разом із степів України, щоб зрушити світ на прою з безбожницьким большевизмом.⁸¹

Ця іманентність християнської віри для Європи мусіла довести до того, що християнізм опанував усі ділянки життя⁸² й що „європейська душа, ціле сприймання світу й життя, всі осуди й системи вартостей, аж до європейського розуміння науки, є оформлені християнською думкою. (...) Християнський лад, його живі фундаменти є так тісно зв'язані з нашою внутрішньою істотою, що навіть наші помилки стараються вбирати у його велич“.⁸³ І не диво, що питоменність християнізму для Європи підкреслює низка історіософів,⁸⁴ а Шубарт⁸⁵ добачується джерела всіх великих європейських гасел (цивілізація, людство, гуманність, свобода, демократія, братерство) у „готичному еоні“ християнізму.

Це європейське тло християнізму виходить зокрема рельєсно в порівнянні з іншою християнською країною, яка, однак, не належить до Європи, отже Росією. На загал Росію вважали глибоко релігійною країною аж до часу приходу до влади большевизму. Звичайно, большевизм ніколи не зміг би найти опори в російським народі, чи пак не зміг би вести своєї безбожницької акції, якщо б безвір'я не мало давнішого коріння. І справді, аналіза християнізму російського народу доводить до переконання, що в Росії зберігся в суті політеїзм,⁸⁶

⁸¹ Массіс, стор. 236. Динамізм (*Erotische Dynamik*) західноєвропейської Церкви (насамперед римокатолицької) підкреслює Бердяєв. З цієї динаміки Церкви пояснюється, на його думку, „лицарська сила й культура Заходу і ціла краса європейської культури“ (за Боковнефим, стор. 57).

⁸² „Криваві смолоскипи“, стаття в тижневику *Християнський голос*, Мюнхен, ч. 20 з 20.V.1949.

⁸³ Массіс, стор. 212: „Ціле моральне, соціальне, політичне життя Заходу впливає з цього метафізичного й релігійного джерела в усіх своїх виявах, які мають у собі щось запліднююче й діюче“.

⁸⁴ Массіс, стор. 213.

⁸⁵ Меніюс у вступі до перекладу Массіса цитує (стор. 57) думку Поля Валері, що Європою є кожний край а) романізований, б) християнізований і в) підданий дисципліні грецької думки. Вплив Біблії на європейську духовність підкреслює Ясперс, *Європейський гук*, стор. 28. Критично наставлений до християнства, Грізебах стверджує (стор. 307), що Європа є синтезом античності й християнізму. Шубарт (стор. 230) вияснює антисемітизм Європи її озлобленням проти народу, що вбив Христа й засудив себе в цей спосіб на проклін. Ця ненависть мусить впливати з глибокої любови до християнізму. Пор. теж Ружемонт, стор. 17.

⁸⁶ Стор. 236.

а, зокрема, Росія затримала спільну зі Сходом віру в двоподіл влади між принципами добра і зла.⁸⁷ Цей політеїзм переноситься у віру в силу предметів почитання й доводить аж до своєрідного релігійного матеріалізму, коли то простолюду вірило, що з образу випливає якась магічна сила при дотику.⁸⁸ При такій концепції релігія ставала утилітарною, а її джерелом був тільки страх перед могутнім злом. При магії завжди більшу ролю від віри грає сам культ, а про перевагу обрядовості⁸⁹ в російській церкві говорилося навіть тоді, коли переконання в релігійність російського народу було доволі поширене. Обрядовщина, в отриманні з бездогматичністю й залишками чи нахилом до політеїзму, є джерелом сектанства, яке вкінці доводить до заперечення християнства й релігії. „Найдивачніші збочення, які бувають розповсюджені через незлічені секти, вселилися в його (тобто росіянина) пожадливу й розбиту душу. Немає ніякої глупости й неморальности, яка не мала б своїх учнів і прихильників у цім несвідомім народі“.⁹⁰ Про пасивність релігії у росіян була мова раніше. Тепер ще слід подати, чому росіяни, не дивлячись на наведені факти, викликали враження побожних. Найкраще вияснення приносить Шубарт, хоч він і не вповні поділяє погляд, що росіяни є нерелігійні. Він відмічує,⁹¹ що в релігійному відчутті є дві компоненти: а.– розумова догма й б.– чуттєва віра. В Європі захитується чуттєва компонента, й тому вона робить враження невіруючої навіть тоді, як вірить; в Росії, навпаки, є патос релігійний, але брак догми. Тому Росія робить враження віруючої, навіть тоді, коли вона атеїстична. До цього розрізнення можна б завважити, що приповідкове російське „богоіскательство“ – це вже в істоті безвір'я (пощо ж „шукати Бога“, якщо Він є даний нам). Але пристрасть цього шукання, але патос, з яким шукається, роблять справді враження віри. Ствердження Шубарта вповні згідне із зробленим підміченням про бездогматичність росіянина (як рису його „східнього“ світовідчуття), а перевага чуттєвого елемента підкреслює теж замилювання до обрядовості із занедбанням змісту (догми).

⁸⁷ Массіс, стор. 255, нотка 19; Боковнеф, стор. 40.

⁸⁸ Массіс, стор. 172, вказує, що в Росії затримався рід маніхеїзму, який має схожості з перською вірою, де бóg зла рівногогутній з богом добра. Подібно Боковнеф, стор. 40. Порівняйте також праці проф. Мірчука про демонологію росіян.

⁸⁹ Боковнеф, стор. 41.

⁹⁰ Перевага обрядовості підкреслена в Боковнефа, стор. 40.

⁹¹ Массіс, стор. 157.

При ствердженні іманентності християнізму для європейської духовності не можна пройти побіч деяких суперечностей, які доводять навіть Грізебаха до ствердження, що „християнські домагання не дадуться теоретично здійснити, бо вони суперечать насамперед людській натурі й усій розсудливості“.⁹² Це, звичайно, каже він про людську природу взагалі, але тим самим говорить про природу європейця (хоч рівночасно стверджує, що християнізм має вирішний вплив на Європу). Як такі протиприродні намагання він називає любов до будь-якого ближнього й до ворога, заклик до багатого молодця, щоб роздав майно убогим і йшов за Христом, приклад Христа на хресті тощо. Спокійно можна назвати в цій стилі дальші „суперечності“, напр. християнську покору, визнання гріхів тощо. Не є завданням цієї праці оспорювати ці твердження чи навіть вказувати, що „протиприродність“ була заперечена фактом, що цілі століття жили в цій суворій внутрішній дисципліні. Натомість до теми праці належить, що справді є такі накази християнізму, які важко погодити з первісною структурою європейця, – так як її досі накреслено. Зокрема, з християнізмом ніяк не дасться погодити основного елементу – волі до влади в найбільш радикальній формі безоглядного техніцизму й імперіялістичного насилля. Тут годиться замітити наступне: Христова наука – це ідеал, і то ідеал, який має мати універсальне значення. Природно, отже, що в цьому ідеалі одні первні більше відповідають європейській структурі, інші – менше (але не можна твердити, що вони є протиприродні). Вистачить ствердити, що основні елементи християнізму й європейізму покриваються зі собою. Це рішило про первісний успіх. Дальша роля християнізму була вже ушляхетнюючо вплинути й на ті духові елементи європейської духовності, які були на перший погляд непеєднальні з християнізмом. Наскільки це християнізму вдалось, цього розцінка переходить межі праці, але коротка цитата з Кайзерлінга⁹³ достатньо, мабуть, навітлить цю проблему: „Агресивний, завойовницький і виразно звернений обличчям до світу⁹⁴ європейець був би напевно стався гіршою людиною, ніж він є, якщо він не вірив би впродовж довгих століть у християнські ідеали“. То ж бо й є *consuetudo altera natura*, але

⁹² Стор. 155 і наст.

⁹³ Стор. 83.

⁹⁴ *Америка*, стор. 90. Це останнє зформування викликає застереження. Трансценденталізм європейця видається досить сильно обгрунтований. Це місце треба б інтерпретувати в дусі того, що в студії ми назвали зміслом реальності, який не виключається з трансценденталізмом.

ця „*consuetudo*“ мусіла спертись на вже існуючих тотожних елементах, щоб елімінувати суперечності, щоб ушляхетнити. І цих тотожних елементів було доволі багато й вони основно входили в структуру.

І головне завдання християнізму в Європі було, є й останеться, щоб, спираючись на спільних первнях, елімінувати розбіжні, щоб, спираючись на добро, викорінювати зло. Говорячи конкретніше, завданням християнізму є опанувати волю до влади й спрямувати її у відповідне русло. Бо елімінувати її зовсім не потрібно: вона ж є джерелом того, що найцінніше в людині – правдивого поступу, завданням якого є наближувати здійснення призначення людини (до чого потрібні й матеріальні засоби, й „чисті акти“ володіння людської духовости над довкіллям, а навіть панування над тими людьми чи спільнотами, що волі до поступу противились би).

І тут знову мостом, який лучить християнізм з європеїзмом, є динамічна концепція християнізму, яка не заперечує боротьби, а, навпаки, вимагає її в деяких випадках: починається від боротьби людини з собою, а кінчається на проблемі *ecclesiae militantis*. „Людина завжди блукає над пропастью, що під тонкою поволокою скривається. Життя на цім світі є постійна розпачлива боротьба з дияволом, в якій кожний поодинокий член воюючої Церкви мусить взяти активну участь, мусить боронитися, мусить скласти свою лицарську пробу“.⁹⁵ Ось правдиво європейське *confession de foi*, якому нічого закинути не можна з християнського боку. Навпаки. Тут знову сходяться повні світогляд Європи й Христової науки. Бо воля до влади може бути й у християнізмі, а річ тільки у формі.

І при тім тіснім пов'язанні християнської релігії й європейської духовости повні ясним мусить бути, що всяке захитання релігії мусить вести до європейської духової кризи й, навпаки, захитання європейського світогляду мусить потрясти релігією в Європі. І тому, як шлях до виходу з кризової ситуації, треба підкреслити чи не насамперед гасло повороту до Бога.

⁹⁵ Шпенглер, II, стор. 355.

Розділ VIII

ВИЯВИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ІНДИВІДУАЛІЗМУ

Є дві можливі інтерпретації історичних фактів: індивідуалістична і колективістична.¹ Перша стоїть на становищі рішального значення в історії одиниці, друга – загалу. Перша висказує думку, що „вся творча оригінальність має своє коріння в одиниці й немає іншого зрозуміння чогось, як тільки особисте“;² цю думку можна висказати коротше: „Мужі є творцями історії“.³ Другий погляд є цілком протилежний і заперечує ролю індивідуальности, а на її місце ставить вищу силу й керований нею колектив або сам таки колектив. „Людина в обличчі Бога (а в випадку атеїзму можна заступити „Бога“ „судьбою“, „космосом“, „матерією“ – відповідно до світогляду – В.Я.) це морська хвиля, яка приходить і проминає й лише на коротку мить має своє позірне самостійне буття“.⁴ Заперечення ролі індивідуальности находимо в дуже плястичній формі у Льва Толстого,⁵ для якого значення особистости є маною. Т. зв. великі постаті історії є лише етикетками, які дають ім'я подіям, але в дійсності не мають до них жадного відношення. Напр. Наполеон є подібний, на думку Толстого, до дитини, яка тримаючи в руках ремінь від вікна карети, уявляє собі, що керує кіньми. Наполеон не є ніяким героєм і ніяким полководцем, а наперед випрацьований плян битви є самообманом, німецькою педантерією. Але Кутузов, що склав руки бездільно, залишаючи біг дій, є мудрець. Він оставив Богові дію. Його стратегія, яка є куди більша, ніж Наполеонова, лежить у тому,

¹ Пор. Ортега, *Завдання*, стор. 28.

² Зформулювання Кайзерлінга (*Спектр*, стор. 475), який поділяє саме цю інтерпретацію (Пор. *Америка*, стор. 138, 191).

³ Доволі загально поширений висказ, цит. Шубартом (стор. 247), який має застереження до такого розуміння історичної дії.

⁴ Зформулювання Боковнефим (стор. 55) класичного погляду російського світогляду.

⁵ Теж у зформулюванню Боковнефа, стор. 53.

що він не перешкоджає недоречно божій дії, стаючи йому впоперек дороги. Коли ще раніше антиіндивідуалістична інтерпретація приймала на місце одиниці Бога, то сьогодні вона стає виразно на принципі „колективної людини“, механічного апарату й доходить іноді навіть до погляду, що хто зна, чи колись не дасться взагалі людини штучно зробити.⁶

Індивідуалістична інтерпретація є характеристична для Європи, а колективістична для Азії, Америки й, – як вже навіть із наведених цитат видно, для Росії. Виразне протиставлення Заходу і Сходу є помітне чи не при кожному елементі духовости, але протиставлення одиниці й колективу належить до найбільш характеристичних (поруч протиставлень динамізму й пасивізму та догматизму й агностицизму). „Основна й істотна різниця між Орієнтом і Окцидентом лежить у розбіжній ідеї, яку собі витворили ці світи про відношення до всесвіту: на Заході людина має волю до буття. Вона не хоче погодитися, що людська особистість є залежна тільки від природи, яка для азійця є оманливою грою живої форми і яка все життя перемішує в безлічі двозначностей“.⁷ „Індивідуальність видається Сходові празлом, від якого треба увільнитися, щоб досягнути щастя, яке він може знайти в оманливій трансценденції, якщо не в чистім агностицизмі, непізнавальности, де немає ні Бога, ні душі, ні суб'єкту, ні об'єкту, а тільки пливучий струм речей“.⁸

Тут джерело вірувань про Маю⁹ чи про Нірвану, однозначну з розплиненням індивідуальности в універсумі.¹⁰ Тут джерело колективної свідомости індійського святого¹¹, яка веде до того, що навіть святі книги й філософські твори постають анонімно, збірною працею, як спільне добро усіх.¹² Подібна негачія індивідуальности, як у Індіях, стрічається в Китаю.¹³

Росію до Азії, поруч безлічі спільних рис духовости, зближує теж колективне розуміння історії, на яке вказує хоч би найбільший

⁶ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 195–196. Думка про можливість штучного роблення людей офіційного советського історіософа Проковського, цитованого Кайзерлінгом.

⁷ Массіс, стор. 204.

⁸ Той сам, стор. 207.

⁹ Той сам, стор. 203.

¹⁰ Ортега, *Завдання*, стор. 84.

¹¹ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 489.

¹² Шпенглер. Про негачію особовости в Індіях говорить теж Нішїда, стор. 6.

¹³ Нішїда, стор. 9; про антиіндивідуалістичне наставлення Китаю говорить теж Кайзерлінг, *Америка*, стор. 251, порівнюючи китайців з американцями.

експеримент останніх десятиліть – заведення колективізації. Але апотеоза маси в Росії куди давніша, ніж большевицька революція; докладна аналіза нахилу до колективізму могла б вказати, наскільки комуністичний світогляд з його запереченням індивідуальності відповідає душі росіянина, що стверджують безсторонні чужинці, й то в час, коли не можна було їх посуджувати в агітаційних намірах. Так, напр., Кайзерлінг¹⁴ каже, що „європейська доба Росії проминула. І передусім залишиться вона колективістичною. Комунізм був ідеалом кожного росіянина, байдуже в якій формі“. Схильність росіянина жити в колективах, напр. в артілі, підмічує Боковнеф¹⁵, але треба б сягнути куди далше – в часи середньовіччя, до общин, селянських спільнот, „міру“.

Замилування росіянина до колективу чи його ненависть до індивідуалізму підкреслено в науці досить вчасно. Одним з перших підмітив її Костомаров,¹⁶ протиставляючи панування „загальности“ у росіян замилуванню до особистої волі українців. Ідею „уравніловки“ підмічують самі росіяни, теж ще в ХІХ ст.¹⁷ Ці факти доводять Кайзерлінга¹⁸ до заключення, що ідеал праці в росіянина „нічого так дуже не нагадує, як стан на римській трилавній галері, на якій невільники, змінювані щодекілька годин, веслували під такт ударів молотка наставника“.

Вже сам краєвид Росії своєю монотонністю, назнаменував душу росіянина. Безконечна сіра рівнина, безконечне плесо лінивих вод, сіре, понуре, північне небо не сприяють витворенню індивідуальности, й пісня надволзьких рибалок чи бродяг є однотонна, безбарвна і сумна, як природа. Пустка простору вливається в пустку людини.¹⁹

Ідеал сірої маси тісно в'яжеться з цілою структурою росіянина, а зокрема з пасивністю, що добре з'ясовує наступний образ молитви: „Пасивна співучість у Богослужбі, само тільки співслухання, співглядження на церковну церемонію разом з цілою громадою видається більше вартісним, ніж навіть палка, але самотня, молитва“.²⁰

¹⁴ *Спектр*, стор. 485.

¹⁵ Стор. 57.

¹⁶ Чижевський, стор. 118.

¹⁷ Леонтьєв, який помер 1891 р., пор. Гретшель, стор. 225.

¹⁸ *Спектр*, стор. 482.

¹⁹ Вплив природи на душу росіянина підмічує Массіс, ст. 153, який приносить теж відповідну цитату з Горького (з його студії *Ленін і російський селянин*); Боковнеф, стор. 23. Пор. теж В. Янів: „Думки з нагоди крутянського бою“, *Час*, ч. 4 (174) з 30 січня 1949.

²⁰ Боковнеф, стор. 27.

Різке заперечення індивідуальности стрічається теж у Америці. „Горе тому, – каже Кайзерлінг про Америку–, хто виростає понад пересіч“,²¹ а в іншому місці²² він стверджує, що „ідеал однакового думання, однакового відчування стає нестриманою дійсністю“. І, без сумніву, найбільше вражати мусить, що „всі уродженці могутнього континенту, офіційний закон якого проголошує гасло вільної дороги для здібного, належать до одного типу“.²³ Це відбувається в значній мірі під впливом технізації, гаслом якої є серійність, стандартизація, однородність. Вкінці ідеалом людини для Америки є „екземпляр із одної серії“.²⁴ І мабуть, саме з цього погляду насувається найбільше порівнянь між Росією й Америкою. „У обох нових державах“ ідеться про „уодностайнення людини“, про „виелімінуння противенств“, про „перемогу добре наоливленої безісторичної“, недраматичної організації.²⁵

Цей ідеал людини допровадив у Америці до цікавого психологічного, а в заложеннях теж філософічного напрямку, відомого під назвою бігевіоризму (школа науки про поведінку – пр. редактора), який зводить усе психічне життя до звичайних призвичаснь, зумовлених часто повторюваними реакціями. Консеквенції того погляду такі: людина – це, властиво, тільки звірина між іншими родами звірят, духова ініціатива не грає ніякої ролі, вільна воля не існує, всі призвичасння можна витворити в людині на підставі зовнішніх впливів. Твердження бігевіористів настільки відповідали американській ментальності, що, властиво, „можна сказати, що типово американський світогляд найшов свій відповідний висказ у площині теорії“ і що кожний сьгоднішній репрезентативний американець є внутрішньо бігевіорист, байдуже, чи він це знає, чи ні“.²⁶ Бігевіоризм найшов відгук у Росії, що тільки підтверджує спорідненість колективістичного наставлення.

Антиіндивідуалістичну рису американця дасться вияснити м. ін. теж історично (на зв'язок з технізацією й ідеалом „серійности“ вказано вище; це вияснення є чисто психологічного характеру), а саме: до

²¹ *Спектр*, стор. 268.

²² Стор. 479.

²³ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 357.

²⁴ Ружемонт, стор. 23.

²⁵ Той сам, стор. 22. Цю саму думку підносить Кайзерлінг, *Америка*, стор. 139, а паралелю між СССР і США (з погляду протиіндивідуалістичного наставлення) переводить теж на стор. 358, пор. теж *Спектр*, стор. 481, 487.

²⁶ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 162; взагалі з'ясовує Кайзерлінг бігевіористичну теорію й її поширення в Америці, почавши з 160 ст.

Америку тікали люди перед переслідуваннями і перед усіма видами нерівності. Ідеал нової батьківщини представлявся як абсолютна рівність,²⁷ що по століттях довело до сірої одноманітності.

Підкресливши різко аналогію між США й СРСР, не слід забути й про різниці, про які говорить теж Кайзерлінг,²⁸ мовляв, „у Росії має одиниця для добра загалу гинути. Нічого подібного не помічаємо в Америці. Те, що російський соціалізм намагається досягнути шляхом терору й примусу, те саме здійснюється в Америці добровільно й само по собі“.

В цій розділі відмінність позаєвропейських структур було вказане з того погляду ширше з'ясувати, що щодо індивідуалістичного світосприймання Європа займає, як з наведених різниць бачимо, рішучо виїмкове становище й поза Європою ніде в світі не розвинувся індивідуалізм. Колективістична концепція не тільки відрізняє від Європи Азію, Америку й Росію, але теж сильно в'яже їх зі собою. Тому немає іншого психічного елемента, який так дуже надавався би до протиставлення Європи – неєвропі, як саме індивідуалізм, бо є вправді багато елементів, які різнять Європу чи то від Америки, чи то від Азії, чи то від Росії, але мало є таких, що різнять Європу від усіх трьох названих духовостей нараз.

Як ми бачили, Росію і Азію лучить багато спільних рис – в протиставленні їх до Європи, але не багато є таких спільних рис, які в'язали б Росію й Азію з Америкою. Ми відмітили досі бездогматичність, матеріалізм, який лучить Росію з Америкою, відрізняє її від ідеалістичної Азії.

Це виїмкове становище Європи між Сходом і Заходом підмічує Ружемонт, коли підкреслює, що „європейським героєм є той, який у драматичнім напруженні доходить до вершин совісти й значення: святий, містик, мученик. Всупереч тому американський чи російський герой є той, що найбільше відповідає поширеному ідеалові щастя, що має успіх і що не терпить, бо він вповні достосувався до довкілля. Зразок людини в нас – це виїмкова, визначна людина; для них натомість ідеалом є пересічна людина, *common man*, матеріал або продукт статистики“.²⁹

Але це ще мало підкреслити індивідуалізм, як характеристичну рису європейського світогляду, й вказати, що цієї риси немає в інших. Це ще не підкреслює того, що без індивідуалізму Європа взагалі перестає бути собою.

²⁷ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 57.

²⁸ *Америка*, стор. 202.

²⁹ Стор. 22-23.

*Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit,*

висказує Гете погляд навіть пересічного європейця, а Кайзерлінг стверджує: „Якщо колись прийшло б до того, що принципи влади й авторитету мали б бути на постійно відділені від особистої вартости й спаяні насиллям, рутиною й урядничим апаратом, то це рівнялось би в індивідуалістичній Європі з кінцем європейської переваги й з остаточною перемогою мертвої матерії“.³⁰

Існування європейського індивідуалізму можна ствердити (подібно як існування великої кількості елементів європейської духовости) ще в античності. Вже античність знаходить свою істоту „в міті про генія, тобто у вірі в щось прапервісне, праістотне й вічне. Модерна віра в генія є спадщиною античности. Згідно з цією вірою, для людини існує можливість –завдяки її духовій силі– участі в творенні світу (...) Участь у цім прапервіснім, вічнім, творчім акті є рівнозначна зі свободою й правдивою гуманністю“.³¹

Що саме індивідуалізм так різко відділює Європу від Азії й Америки, те каже сподіватися, що індивідуалізм є з європейською духовою структурою дуже тісно пов'язаний і тим самим дається логічно випровадити з інших психічних елементів, впливаючи зі свого боку на їх скріплення.

Логічно мусить вже основний елемент європейської духовости –воля до влади– довести до поняття індивідуальности. Вправді над природою чи над гуртами можуть панувати гурти. Але іманентність волі до влади в кожній одиниці мусить вкінці поставити одиницю проти одиниці. Бо як формою волі до влади названо м.ін. накидування думки й волі, то консеквентно, –при зваженні сили хотіння–, треба дійти до погляду, що це кожна одиниця „або бодай велика кількість одиниць схоче свою індивідуальну думку, волю, віру, систему накинути. При протилежних прямунаннях різних одиниць, доходить до суперництва, до конечности оборони свого становища, що впливає на скріплення й уплястичнення індивідуального обличчя. А

³⁰ Америка, стор. 350; подібні думки висказує Кайзерлінг у *Спектрі*, стор. 308, 409. Хрстіансен думає (стор. 93), що комунізм в індивідуалістичній Англії немислимий; а втім, Хрстіансен передбачає упадок комунізму, бо він протиприродний. Це твердження треба обмежити, бо протиприродний він для Європи, але цілком природний для Росії. Про значення індивідуалізму для Європи говорять ще: Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 15; Шубарт, стор. 56–57, 110.

³¹ Цитата з Грізебаха, стор. 59. Існування індивідуалізму в античності підкреслюють Кіркегард, стор. 32; Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 15, 174; Ратенав, *Критика*, стор. 26; Дюрант, стор. 995; Боковнесф (про греків) стор. 23.

втім як можна було б припустити, що волю накидувати вміють гурти, якщо цього не вміють робити одиниці.

Сила Європи – в вартості її одиниць. Тому в Європі розвинувся погляд, що Європа має найбільші вигляди на духове панування, що „духовість може лише там панувати, де весь натиск лежить на одиниці й на її вартості. Всі вартості є персональні (...) Володіння духа втримується й падає зі зрозумінням, що значення приписується одиниці і тільки їй. Це значення сьогодні зрозуміле тільки в Європі“.³²

І це не випадок, що індивідуалізм і воля до влади розвиваються рівнобіжно на тому самому місці й тільки на ньому. Брак волі до влади (чи пак слабе насилення волі до влади) не сприяє витворенню індивідуалізму. Де не хочеться накидувати своєї думки, панує пересічність як ідеал. А в Америці навіть рівність, пересічність, затирання індивідуалізму коріниться в ненависті до пануючих, до можних, до сильних, перед якими колонізатори Америки тікали з Європи. І індивідуальність щойно тоді є індивідуальністю, як уміє свою думку оборонити, а тим самим накинута. Так, властиво, вже в понятті індивідуальності є, як компонента, воля до влади, а визнаємо індивідуальність похідним явищем тому, що воля до влади генетично, як більш інстинктовна, звіринна, є перша. Остання заввага подана з того погляду, що від розвою індивідуальності залежить у свою чергу скріплення волі до влади: зумовлена волею до влади індивідуальність степенує силу волі до влади. Це, звичайно, підкреслює тісний зв'язок між обома елементами, але одночасно може викликати враження, що воля до влади є похідним елементом індивідуалізму. Вистачить пригадати, що навіть у нединамічній, пасивній, бездогматичній і агностицистичній Азії проявлялася воля до влади тоді, як появлялися в ній індивідуальності типу Аттіли, Бату-хана, Тімур-ленка (Тамерляна) і т.п., які ставили Європу край прірви.

Останній приклад вказує, що зв'язок між волею до влади й індивідуалізмом можна виказати не лише логічно, але й емпірично, вказуючи на факти. Для нас воля до влади у всіх своїх виявах в'яжеться завжди не так з фактом чи з гуртом, як з конкретною особою (Олександр Великий, Колюмб, Гутенберг, Пастер). Зокрема всі великі винаходи (без яких нема опанування природи) не до подумання без одиниці, в уяві якої вони вперше заіснували.

Як заміт проти в'язання одиниці з фактом може бути висунений момент рівночасних відкриттів того самого явища двома чи більше дослідниками, з чого можна виміркувати, що це „випадок“, що саме

³² Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 475.

„х“ чи „у“ „вдалося“ зробити дане відкриття. Це є відкривання того, що „висить у повітрі“. Воно робить враження якоїсь фатальної (чи благословенної) конечности. Але при тому забувається, що „проблеми, які висять у повітрі“, є наслідком довгих підготовчих праць, які визначають шлях у майбутнє. І відкриття факту круглоти Землі зумовило плян, – дістатись до положеної на схід від Європи Азії, пливучи на захід. Подібно розбиття атома вказало вже шлях до атомової бомби і т.д. І здається доволі правдоподібним, що людство скоріше чи пізніше було б мусіло дійти силою конечности до відкриття Америки чи атомової бомби, але, що „мусіло“ воно дійти щойно тоді, як найшло ключ (круглість Землі чи розбиття атома), а відшукання ключа носить вже риси індивідуальности. І вправді можливо, що, йдучи тим самим шляхом і спираючись на тих самих даних, численні дослідники можуть доходити „випадково“ й рівночасно до того самого осягу (як „хвилі морські“ доходять до берега, не маючи своєї „індивідуальности“). Але не можна забувати, що ті, які приготувляли матеріял, які вказували шлях і т.п., доходили до своїх винаходів не випадково, не збірно, а вповні оригінально. І навіть легендарне яблуко Ньютона не свідчить проти індивідуальности, бо яблука падали й перед Ньютоном, але треба було бути саме Ньютоном, щоб з „випадку“ дійти до конклюдії й засад притягання Землі. І вправді за синтетичним золотом шукали вже середньовічні альхіміки й хтось міг би зробити заключення, що до винаходу прийти „мусіли“ й що це „випадок“, хто винахід зробив. Але, мабуть, випадком назвати годі ті століття зусиль, що відділяють першу думку від здійснення, ті століття, насичені сотнями винаходів. І навіть у фантазії альхіміків є щось індивідуальне, – це є той фанатизм віри, який перетривав століття й ставав надхненням ученим, наслідникам дивачних фантастів.

А втім, навіть ідеї, що „висіли в повітрі“, часто вимагали до реалізації сильної індивідуальности. І хоч Колюмб жив у добу відкривання шляхів, проте мусів перемогти для здійснення свого пляну й недовір'я, й насміх, і навіть кпини. Звичайно, наведений приклад Аттіли чи Тімур-ленка мусить бути найбільше переконливий, як аргумент за індивідуалістичною інтерпретацією історії, бо середовище названих постатей не знає подібних їм індивідуальностей і це не „випадково“ причеплено до них події, які без них був би хтось інший очолив. Саме в тому річ, що, може, замість Цезаря міг прийти Помпей, а Антоній замість Октавіяна, але поруч названих азійських провідників є пустка. Навіть їхні держави розпалися по їх смерті, а роля гунів, як народу, по смерті Аттіли ввагалі скінчилася.

Коллективістична інтерпретація історії на довшу мету є можлива лише там, де нічого не діється.

А втім, для європейського способу думання є так очевидним, що воля до влади може зреалізуватися тільки за почином одиниці, що важко навіть усвідомити собі, які могли б бути заміти. І замість широкої аргументації європейець просто стверджує свою віру як аксіому, як факт.

„Без підкреслення свого я людина не могла би втриматися на світі“,³³ – „Універсалізм вимагає, як необхідного кореляту, степенювання значення одиниці“,³⁴ „незрівнянна ризиковність модерної науки й техніки (...) є можлива тільки на базі особистої незалежності“³⁵ – це є ті аксіоматичні ствердження.

Іноді на місце тих аксіоматичних стверджень приходять приклади типу: „Старшина є тим, що перемиляє боягузів у героїв чи навпаки“ чи „Міродайним є винахідник парової машини, а не паляч“.³⁶

Воля до влади, яка здійснюється за почином одиниці, заставляє ще до наступного розважання. Одиниця сама супроти ворожої собі, хоч і менше ініціативної маси, чи навіть супроти інертної маси нічого не вдіє. Вона може діяти щойно при допомозі якоїсь кількості подібних до себе одиниць, яким наперед свою думку накидує чи з якими свою думку узгіднює. Це накидування думки може бути переведене в дуже оглядний спосіб (сугестії, творення прилюдної opinii, виховання тощо). Так отже, між загалом і одиницею стоїть ще якась група. Зроблене ствердження веде нас до поняття ініціативної меншости; ця проблема виступає часто теж під назвою „проводу й маси“, еліти, аристократії й т.п.

„Маси зачинають ворухитися щойно завдяки провідникам, – стверджує цю думку Ясперс, – які їм сугерують чого вони хочуть. Історію творять меншини“.³⁷ „Політичною здібністю маси є ніщо більше, як довір'я до проводу“,³⁸ висказує це на інший лад Шпенглер, який підкреслює важливість цього ствердження для війська, народів, станів, партій.

³³ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 191.

³⁴ Кайзерлінг, *Новопостаючий світ*, стор. 70.

³⁵ Гвардіні, стор. 32.

³⁶ Шпенглер, II, стор. 551, згл. II, стор. 619.

³⁷ *Духова ситуація*, стор. 176.

³⁸ II, стор. 551. Про проблему проводу й маси Шпенглер говорить ще: II, стор. 206 і наст., II; стор. 458, II, стор. 619.

Вже зі сказаного досі впливає ясно, що європейська духовність стоїть на становищі елітарності, при чому іноді доходить до витворення цілої ієрархії провідників.³⁹ Цю елітарність плекала вже геллено-латинська культура.⁴⁰ І сила Європи лежить саме у тому, що вона виплекала достаточні сильні числом і динамізмом еліти. Бо вкінці поодинокі індивідуальності знаходяться теж і на Сході, і в Америці, хоч і не втішаються там спеціальним культом. Вони губляться перед колективом. В Європі ж саме еліти надають обличчя континентові. На їх тлі й при їх допомозі може дійти до певного розвою одиниця, й цих одиниць є завжди поважне число, а еліти бувають теж сильні й добре організовані.

Подібно, як воля до влади, так і динамізм є тісно зв'язаний з індивідуалізмом:

1.- при динамізмі шукаємо за остаточним джерелом динамізму й находимо його в людині, яка є „носієм принципу ініціативи й зміни. В противенстві до того група є по суті консервативна, статична й ексклюзивна“.⁴¹

2.- Динамічна концепція життя вимагає теж динамічної концепції людини,⁴² а динаміка мусить вести до індивідуалізму. „Для нас люди не є тілами, але одиницями сили“ – стверджує Шпенглер⁴³ і ці творчі одиниці сили, як організатори, винахідники й підприємці діють на інші виконуючі сили, „дають їм напрям, завдання і засоби до власної дії“.

Ортега і Гассет⁴⁴ підмічує в житті індивідуальності ролі внутрішньої динаміки, яка веде до остаточного оформлення особовости й надає їй правдиву вартість. „Не той є вибранцем, хто підіймає невинувато претенсії й почуває себе кращим за других, але цей, хто більше вимагає від себе (момент чисто індивідуальний – В.Я.), навіть тоді, якщо він не може сповнити цих вищих вимог. Людство можна поділити – і цей поділ трапляє в щось істотне – на таких, які багато від себе вимагають і накладають на себе тягарі й

³⁹ Ролі еліти взагалі та її значення для Європи підкреслюють крім названих: Ортега, *Ребелія*, стор. 7, 76; *Завдання*, стор. 28, 127-128; Ратенав, *Критика*, стор. 26, 83; *Механізація*, стор. 30; Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 159 (підкреслює зокрема „аристократичність“ угрів і „елітарність“ французів).

⁴⁰ Менюс у вступі до книжки Массіса, стор. 51 (цитата твору Roger Dumont, *L'ordre européen*).

⁴¹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 213.

⁴² Пор. стор. 57-58 цієї праці.

⁴³ II, стор. 97.

⁴⁴ *Ребелія*, стор. 8. Подібно теж на стор. 41.

обов'язки, і на інших, які не жадають від себе нічого надзвичайного, які вдоволяються животінням від моменту до моменту, які не відчувають гону понад себе (момент динамізуючий – В.Я.), – поплавці, хитані шквалом“.

Приходимо до виказання зв'язку між індивідуалізмом і трансценденталізмом. Ми знаємо вже гін європейця до безконечности, понад себе й понад землю.⁴⁵ Трансценденталізм веде азіята до загублености у всесвіті; він розпливається в Нірвану. Європейець не хоче загубитися. Європейець хоче безконечний простір опанувати. Тоді мусить він себе – мікрокосмос – протиставити макрокосмосові, яка б різниця величини між ними не була. Величину зрівноважує функція людини. Людина є малим пунктом, але центральним пунктом, „динамічним центром у безконечности“. В цім центрі є „унапрямлена енергія“ й вона є уосібленням волі до влади.⁴⁶ Антропоцентризм у всесвіті був логічно частково виправданий докоперніканським поглядом на світ. Але для європейського індивідуалізму в отриманні з трансценденталізмом є характеристичний факт, що геліоцентрична коперніканська система не змінила погляду людини.⁴⁷ Віра в центральне становище індивідуальности залишилася і по спричиненій Коперніком ребелії поглядів і в консеквенції веде навіть до надання Богові людських рис.⁴⁸

Теж і догматизм в'яжеється сильно з індивідуалізмом. Думка, яка має перемінитися у догму з виразно закресленими обрисами, мусить бути кимось конкретним остаточно оформлена. Взагалі в Європі почуття особистої духової власности є високо розвинене. За думкою стоїть людина, яка за неї відповідає, а думка є мірилом її внутрішньої вартости.

Як типовий приклад європейської віри в зв'язок переконання й індивідуальности, можна навести приклад Ортеги і Гассета.⁴⁹ „Є конечним, щоб переконання були дійсно мої, т.зн. щоб я їх приймав,

⁴⁵ Пор. ст. 76 цієї праці.

⁴⁶ Наведені в лапках вискази є ужиті за Шпенглером, I, стор. 452. Пор. теж II, стор. 359, 359 (нотка). Дуже подібно до Шпенглера окреслює людину як центральний пункт Шубарт, стор. 56-57. Першим ступенем до того, щоб не загубитися у всесвіті, є потреба не загубитися у масі, що підкреслює Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 62.

⁴⁷ Цей факт доводить Шубарта (стор. 65) до ствердження, що в житті людини сильніше, ніж логіка, діють підсвідомі сили.

⁴⁸ Реверс, стор. 81.

⁴⁹ *Кри.ш.*, стор. 44.

будучи ними вповні переконаний. Це є можливе тільки тоді, як я їх до основ передумаю і якщо вони зформулювалися тільки завдяки неохитній евідентності. Якщо так, то цієї евідентності ніхто не може мені дати готової, а тільки вона постає в мені, коли я для себе самого аналізую проблему, про яку йде, як я сам з нею остаюся й творю собі сам переконання (...) Різні думки падають мені у відповідь на одне питання, але я сам мушу дійти з ними до ладу, щоб побачити, котра саме мене переконує, котра саме є моїм поглядом. Переконання, яке є мною самим створене і яке є основою моєї евідентності, є дійсно моїм переконанням. Воно вміщає те, що я дійсно й поправді про цей предмет думаю. Якщо ж я так думаю, то я сам зі собою погоджуюся, я є сам собою. І всі ті діла, які мою поставу, моє життя, мою справжню настанову творять і мотивують, є дійсно моїм життям“. В цитаті звертають увагу слова „я“ і „мій“, які виступають у всіх відмінках і видах і викликають вкінці враження зайвого плеоназму, але ціла цитата добре підкреслює це вперте намагання добути індивідуальну думку, дійти до свого власного погляду, витворити собі неповторний і оригінальний підхід.

Коли ж індивідуальність є так сильно пов'язана з усіма важливішими елементами європейської духовости, то ясно, що ціла європейська творча дія,⁵⁰ що поступ Європи,⁵¹ що її культура,⁵² що вклад цінностей у розбудову людства є можливі тільки через індивідуальність і завдяки індивідуальності.

В ствердженні позитивним звучить те в Кайзерлінга: „Людське життя доходить до найвищого розвою скрізь там, де є розвинута вповні особистість, яка є свідомо своєї неповторности, як теж вартости своєї неповторности“.⁵³ Це саме висказує Швайцер у негативній формі: „Де колектив сильніше впливає на одиницю, ніж навпаки, постає занепад, бо тоді велич, від якої все залежить, – бо тоді духовна й етична вартість одиниці є силою факту обмежена. Тоді наступає

⁵⁰ Кайзерлінг стверджує (*Америка*, стор. 191), що „без підкреслення свого ‘я’ людина не могла б устоятися“.

⁵¹ Кайзерлінг, *Новопостаючий світ*, стор. 16: „Віднова людства можлива тільки через індивідуальність“.

⁵² Грізебах, стор. 308-9: „Іманентний Логос (...) як рушійний мотив цілої культури стає одночасно ідеалом особистости, яка хоче шляхом своєї спонтанної дії дійти до панування над світом творчого духа. Вона творить гарний світ поезії й мистецтва й започатковує змагання духів, яке має значення для історії“. Зв'язок індивідуалізму й культури підкреслює теж Швайцер, стор. 9 і наст.

⁵³ *Америка*, стор. 138.

обездуховлення, зник етичності суспільства, із-за чого суспільство стає нездібним зрозуміти й розв'язати актуальні проблеми“.⁵⁴

Коротко: на думку європейця, індивідуалізм має різнити людину від речі (суб'єкт від об'єкту),⁵⁵ індивідуалізм рішає про вартість людини.⁵⁶

З дотепер сказаного приходимо до переконання, як дуже сприяв індивідуалізм прийняттю й поширенню християнства в Європі, яке є релігією наскрізь індивідуалістичною. Вже заложення індивідуальної людської душі⁵⁷ відповідало індивідуалізові європейця. Але теж ціла теорія спасення людської душі вимагає індивідуалізму. Про спасення душі, яке є вершком призначення, рішає особиста вартість, свободне рішення, свободна воля й індивідуальне зусилля. На тих основах спирається ідеал боротьби за здійснення призначення людини, внутрішня конечність самовдосконалення.

Побожність Сходу пасивна, як і ціла східня духовість, лежить у визнанні божої волі й у сліпим підпорядкуванні їй (фаталізм ісламу). В арабській духовості людина є тільки сліпим свідком боротьби двох сил у власному нутрі: добра й зла.⁵⁸ Європейець у цю боротьбу активно сам встриває й має обов'язок сам встривати й її вирішувати. Шпенглер⁵⁹ влучно підмічує, наскільки європейській духовості відповідає сповідь, яка є чи не найбільш індивідуальною й активною тайною. Бо до сповіді треба індивідуальної волі, рішеності на викорінення зла в собі, перехилення терези добра. В сповіді людина сама стоїть перед Богом. Вона сама іспитує свою совість. Вона сама мусить тут розважити своє минуле. Тому сповідь підкреслює індивідуальну вартість людини. Через сповідь вона стає тим, чим є, даючи свою автобіографію, що вимагає творчої активності. Ідея індивідуалізму переведена зокрема в католицизмі з великою послідовністю, який визнає непомильність папи,

⁵⁴ Стор. 46.

⁵⁵ Говорячи про несприйнятливий для Європи ідеал Америки (бачити в людях тільки стандартизований товар) стверджує Кайзерлінг (*Америка*, стор. 353), що „нормовані автомобілі є річчю розумною й доброю, але нормовані люди є *untermenschliche Erscheinung*“.

⁵⁶ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 178: „Людина, не як представник своєї породи, але як можлива екзистенція (як буття, що змагає до вищого – В.Я.) заслуговує на признання“.

⁵⁷ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 475: „Особисту вартість людської душі проклямував Христос, як учив, що ніщо в світі не зрівноважить шкоди на власній душі“.

⁵⁸ Шпенглер, II, стор. 292-293. Пор. Детермінізм виступає теж у науці буддизму, Массіс, стор. 200.

⁵⁹ II, стор. 359 і наст.

отже індивідуальності, під час коли на Сході радше клалося натиск на consensus усіх вірних,⁶⁰ колективу.

В висліді мислителі підкреслюють залежність етичного принципу від одиниці,⁶¹ бо він має вартість і змісл тільки через вільне рішення.⁶² Таким чином акцентується свобідну волю, до якої веде нас відчуття відповідальности за гріх.⁶³

Індивідуалізм християнізму доводить Кайзерлінга⁶⁴ до цікавої конклюдії, що Ісус і більшість святих „не були ніколи, наче ці російські аристократи, які не могли витримати свого упривілейованого становища і тому все роздаровували і розпливалися у сірій масі, замість того, щоб своє становище використати до піднесення маси“.

Ми підмітили, наскільки європейський індивідуалізм сприяв прийняттю індивідуалістичного християнізму. Але треба зазначити, що християнізм спричинився до остаточного скристалізовання індивідуалізму й до його скріплення, даючи йому виправдання на базі божественної науки. А філософічне оформлення індивідуалізму в дусі християнської науки дав уже на вступі середньовіччя св. Августин. Нішіда вважає, що ніхто не пішов дальше від св. Августина в обоснуванні засад індивідуалізму.⁶⁵ Таким чином християнізм, для якого іманентність індивідуалізму, відомого в Європі вже в передхристиянських часах антики,⁶⁶ створила відповідний світоглядний ґрунт, мусіло завдяки остаточній теоретичній кристалізації індивідуалізму скріпити його в Європі в нечуваній мірі. Тому в європейським індивідуалізмі можемо відрізнити дві виразні компоненти: психологічну (тобто зв'язок індивідуалізму з європейською духовою структурою) і історичну (скріплення індивідуалізму в наслідок діяння історичних факторів, передусім християнізму).

Християнізм вказав виразно на деякі похідні психічні елементи європейського індивідуалізму, а саме: на відчуття свобідної волі й відповідальности. З цими рисами стрічаємося й поза релігійним життям. Поруч з ними важливе значення для індивідуалізму мають ще почуття особистої гідности й ініціатива.

⁶⁰ „Етичний принцип здійснюється тільки в одиниці“ – Швайцер, стор. 46.

⁶¹ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 475.

⁶² Нішіда, стор. 5. „Вічну відповідальність“ підкреслює Гвардіні, стор. 22.

⁶³ *Америка*, стор. 190-191.

⁶⁴ Стор. 5.

⁶⁵ Пор. ст. 94 цієї праці.

⁶⁶ Шпенглер, II, стор. 359.

Свобідна воля людини є внутрішньою передумовою заіснування індивідуалізму. „Мати право свободно хотіти – це є одинокий дарунок, про який благає фавстівська душа від неба“,⁶⁷ – це формула внутрішньої свободи. Але поруч цієї внутрішньої передумови є ще зовнішня передумова свободи людини; нею є передусім політична й соціальна свобода. Свободу волі можна б теж назвати духовою, а політичну й соціальну – матеріальною свободою. Матеріальна й духовна свобода є тісно обі від себе співзалежні.⁶⁸

Ідеал політичної свободи можна коротко зформулювати одним висказом: „Краще бути мертвим, ніж рабом“.⁶⁹ Ця максима веде нас до двох проблем: до поняття батьківщини, оформленої в самостійну державу, та до поняття устрою держави, який запевнював би свободу людини. Оба ідеали – свободної батьківщини й свободної людини в ній – є наскрізь європейськими поняттями, – поняттями зі силою догми, в обороні якої європейець вважає своїм найвищим обов'язком жертвувати все, до життя включно. А що в наслідок волі до влади й динамізму мусить доходити до захитання рівноваги між державою і свободою одиниці, то одною з найбільше характеристичних рис Європи є вічно триваюче напруження між індивідуальністю й державою.

Ясперс підмічує, що з волі бути свободним родиться воля до історії.⁷⁰ „Бо європейець хоче конкретної свободи, тобто свободи людей у співзвучності зі собою і з виповняючим їх світом (...) Але тому, що свободи не дасться ніколи здобути для всіх і тому в європейському змислі її не досягається взагалі, то є потрібна історія, щоб такі свободи добитися, або іншими словами – гін до свободи творить історію. Наша історія не є тільки проста зміна, не є тільки занепад і віднова понадчасової ідеї, не є здійснювання загального й на постійно подуманого стану, але логічне наступство впливаючого з себе ставання, що доходить до усвідомлення, як змагання за свободу“.

Це намагання бачимо у французькій революції 1789 р., яка в консеквенції довела до лібералізму з його *laissez faire, laissez passer*⁷¹ це намагання бачимо в найновішій часі в акцентуванні Камю,⁷² щоб політику спрямувати на належне їй місце, яке є місцем другорядним.

⁶⁷ Швайцер, стор. 9.

⁶⁸ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 81.

⁶⁹ *Європейський гук*, стор. 13.

⁷⁰ Шубарт, стор. 65.

⁷¹ Стор. 10-11.

⁷² Шубарт, стор. 242.

„Її ціллю не має бути заосмотрювати світ у євангелію й катехізми, і то ані в політичні, ані в моральні. Це є саме великим нещастям нашого часу, що політика узурпує собі право вивіновувати нас катехізмами з вивершеним світоглядом, а іноді навіть з приписами для нашого любовного життя. Тим часом завдання політики є нашу хату тримати в ладі й не турбуватися внутрішнім життям. Якщо йде про мене, то не знаю, чи існує щось абсолютне, чи ні. Проте знаю докладно, що це не є предметом політики, але кожного з нас особисто“.

Таким чином, проблема європейської свободи лежить у тому, щоб довести до стану „свободи в ладі й ладу в свободі“.⁷³ Так маємо змагання до погодження свободи й авторитету, бо сама свобода індивідуальності „довела б до хаосу, а сам авторитет до деспотії“.⁷⁴

Не є завданням цієї праці накреслення європейського ідеалу політичного устрою, бо такого навіть нема, що є одною з причин кризи. Проте, декілька стверджень можна і треба зробити, а передусім, що брак індивідуалізму на Сході веде до деспотії. „Свобода виключає самоволю“, – каже Ясперс,⁷⁵ і послідовно можна докінчити цю думку, що там де немає волі до свободи, де до цього є пасивізм, доходить до самоволі. „Череда хоче мати свого диктатора“, – каже Хрестіансен,⁷⁶ і це вияснює стан на Сході в відрізненню його до Заходу;⁷⁷ де панує ідея колективу, там доходить послідовно до диктатури. Зокрема це мусить діятися там, де „традиція нагайки довела до витворення отарної людини, отже в Росії“.⁷⁸ Цей деспотизм настільки ввійшов росіянам в „тіло й кров“, що вони завжди примінують насилля замість права, й, що найцікавіше, навіть ті, які хочуть повалити диктатуру, доходять самі до диктатури й деспотії. „Всі російські революціонери, зачинаючи від декабристів і кінчаючи більшовиками, примінювали насилля проти насилля, деспотизм проти деспотизму й думали, що в такий спосіб приносять щось краще на місце попереднього ладу: благодать і спасіння власному народові і всім народам Землі має бути принесене шляхом насилля. Російське спасіння світу є новий наїзд татарів, який від попереднього різниться

⁷³ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 172.

⁷⁴ *Європейський дух*, стор. 10.

⁷⁵ Стор. 51.

⁷⁶ Хрестіансен, стор. 93. Про деспотію на Сході й зв'язок між деспотією й комунізмом говорить теж Массіс, стор. 216.

⁷⁷ Боковнеф, стор. 61.

⁷⁸ Там же, стор. 69. Про те, що советський устрій відповідає російській духовості, подібно, як англійській відповідає парламентаризм, говорить Кайзерлінг, *Америка*, стор. 194.

тільки формою. Тут знову Азія стоїть проти Європи“.⁷⁹ І вислідом такої духової настанови є факт, що „освободителі російського народу (тобто большевики – В.Я.) поневолюють його більше ніж він колинебудь був поневолюваний“.⁸⁰

Межі панування ідеалу політичної свободи в Європі є тотожні з межами України. Цей факт вказує виразно, що межі духової Європи треба пересунути далеко на схід поза Вислу.⁸¹ Підкреслюючи „самодержавіє“ росіян і нищення особистих побудів та давлення особистої волі ідеєю „міра“, Костомаров каже, що „для українців немає нічого тяжчого та неприємнішого, ніж такий порядок“.⁸² В українців незнані є силомічні політичні об'єднання росіян, а навпаки – добровільні союзи. З цього погляду є дуже важливі спостереження Шубарта,⁸³ який, що правда, мішає українців і білорусів з росіянами, але говорить виразно про політичні свободи „Київського періоду російської держави“. Отже, його ствердження треба віднести до України. Зачинає він від підмічення свободолюбного устрою Церкви й доходить до таких заключень: „Політичні умови життя (Шубарт називає їх: у староросійським житті, насправді ж треба розуміти: на Україні й на Білорусі – В.Я.) доводять до порівняння їх з грецькою державою-містом (отже, з античною Грецією – В.Я.), під час коли всяке порівняння з пізнішим московським⁸⁴ деспотизмом є виключене. Кирєєвський підкреслює з признанням, що в старій Росії т.зв. Київської доби її закони витворювалися в природній спосіб, без примусу, з нутра народного світогляду, без кривавого підложжя держави, без суперечностей між клясами, станами й партіями. Не було ніяких лицарів, які поневолювали б своїх селян чи чужі племена, але були „незчисленні, по цілім краю розкинені, громади з правним ладом і власним провідником, побудовані на базі внутрішньої справедливости, без формалізму й деспотії“. Справді (додає знову сам Шубарт до цитати Кирєєвського – В.Я.) не було в домонгольській добі ніяких царств, а лише великі князі, які стояли як *primi inter pares* в середині своєї свободної лицарської дружини. Одним з перших князів цієї держави був Володимир, якого Церква визнала святим“.

Друга заввага, яку можна й треба зробити в зв'язку з устроєвою проблематикою держави й konieczністю погодження її з європейським

⁷⁹ Пор. стор. 109 цієї праці.

⁸⁰ Чижевський, стор. 118.

⁸¹ Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 307-308.

⁸² Стор. 68.

⁸³ В оригіналі: „moskowitischer“. Прим. Автора.

⁸⁴ Пор. там же, стор. 353.

...індивідуалізмом, – поруч з підміченням несвропейськості східного деспотизму – є проблема демократії. Тут треба перестерегти перед поверховим утотожнюванням європеїзму з демократією, а це в зв'язку з різними можливими інтерпретаціями цього слова. Не входячи в подробиці, треба тільки підмітити, що демократія скриває деякі небезпеки для затирання індивідуальних рис, як це головно бачимо в Америці й Швейцарії. Заложення абсолютної рівності веде до того, що „визначний швайцарець мусить у своїй державі мало що не так само скриватися, як монархіст у Совегах. Тут виступає проклин всякої демократії найбільше на денне світло, а саме трусливість перед прилюдною опінією. Теж у Америці вважають її мало що не божественною останньою інстанцією. З інших поглядів мужні одиниці складають зброю перед нею, хоч у гру входить різка несправедливість (...) Швайцарія чваниться своєю свободою, а насправді є сьогодні країною крайньої вузькості“.⁸⁵

На американський лад подумана демократія веде не до володіння одиниць або гуртів над загалом, але до чогось гіршого: до опанування загалу через мертві речі й предмети (...) За таких умовин демократія є гірша від всякої тиранії. Вона мусить без спротиву, бо володіння зовнішнього (речей, механізму, апарату і т.п. – В.Я.) є наскрізь автократичне, – зумовити щораз більшу стандартизацію, яка обнижує духовий рівень“.⁸⁶ Якщо американська демократія надалі буде вважати людину тільки серійною, отже абсолютно відперсоналізованою продукцією або консумційною машиною, то тоді дійде до володіння машин над людиною. А це вже є проблема сучасної європейської кризи, яка із-за переваги матеріального над духовим, із-за механізації, переоцінювання апарату й організації загрожуватиме знищенням індивідуалізму, отже загрожуватиме специфічній ролі Європи. Але детальніша аналіза цього явища, як теж аналіза проблем державного устрою, завела б нас задалеко. Йшлося лише про вказання загроз, які актуальна хвилина несе індивідуалізові. І це поширення зауважень про індивідуалізм у напрямі аналізи духової потреби особистої свободи можна б закінчити на тім, що актуальна загроза може бути тільки вказанням на конечність відновлення європейського індивідуалізму. А про це дуже влучно каже Лерш, інтерпретуючи

⁸⁵ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 344.

⁸⁶ Лерш, стор. 149. Кризова ситуація небезпечна володінням апарату й рутинною інтелекту. Володіння апарату веде до знищення особовості в її неповторності, незаступленості й свободі. Рутинна інтелекту нищить віру, вірність і пошану.

Ясперса.⁸⁷ Підкреслюючи небезпеку кризової ситуації, Ясперс вважає (а за ним і Лерш), що людина є „побуджена до уваги через захитання свого існування як індивідуальність. В такому випадку треба б було кризу нашої сучасности визнати за ніщо інше, як лише за межу ситуацію, в якій передано вирішенню людини або здійснити дану їй можливість особистої свободи й індивідуалізму, або її остаточно випустити з рук. Так інтерпретована наша кризова ситуація не є останнім актом призначення, але добою скріпленого драматизму, в якій все залежить від самої людини. І це треба усвідомити (...) Це не залишає можливости втечі від сучасности й дійсности, але навпаки – приневолює нас зайняти в ній становище“.⁸⁸

Другою похідною від індивідуалізму духовою рисою європейця є, поруч із його розумінням свободи волі й впливаючої з неї кінечности політичної свободи, відчуття відповідальности. „Рівночасно зі знищенням самостійности (очевидно в сучасній кризовій ситуації – В.Я.) прийшло врешті ще до одного явища, до висліміновання особистої відповідальности. Бо відповідальність можна лише там перебрати, де людина діє зі свободи власної ініціативи, власного творення погляду на справу й власної рішености“.⁸⁹ Це є негативне ствердження Лерша, яке виразно підкреслює зв'язок індивідуалізму й відповідальности, який ми вже бачили теж при аналізі віри європейця й його відповідальність за гріх.

Творча людина почувається до відповідальности передусім за себе саму, а далі за спільноту, в якій живе. Є два роди відповідальности: один каже нам стриматися від злої дії, а другий, навпаки, каже бути завжди готовим до корисної дії.⁹⁰

Вже це розважання вказує, що відповідальність вимагає від людини перед кожним почином, перед кожним уточненням думок застановитися й не діяти тільки під впливом нежданого припливу фантазії. Нову думку, нову дію треба завжди погодити зі самим собою, зі своїми давнішими поглядами і вчинками. Серед різних можливих думок і чинностей треба завжди вибирати ту, яка є насправді нашою. Таким чином, правдива відповідальність випливає з „приналежности до самого себе“, є, отже, впливом чистого індивідуалізму й „запереченням поспішного життя, в якім про нашу поведінку рішають предмети з довкілля, які механічно нас до цього чи того пхають“. Відповідальність вимагає від людини, щоб вона була сама собою й „одночасно завжди

⁸⁷ Стор. 79.

⁸⁸ Цитати Ортегі, *Криза*, стор. 45.

⁸⁹ Ратенав, *Механіка*, стор. 298-299.

⁹⁰ Там же, стор. 305.

стояла понад собою, й тому нічого не давала з рук, не дозволяла виховнутися собі й не допускала, щоб сама собі відчужувалась“.⁹¹

Ця відповідальність за самого себе веде по активній лінії помножування добра до нещадної боротьби з власною недосконалістю.⁹² Дія, зумовлена первісно „жадобою й страхом“,⁹³ отже примітивними виявами волі до влади, жадає на сьогочаснім ступені розвою індивідуально зумовленої внутрішньої свідомости кінчености поступу й розвою, отже найшляхетніших форм волі до влади. Брак цієї свідомости є браком відповідальности й потягає за собою засудження безвідповідальної людини, як негідної ймення людини. Залежно від ступеня відповідальности людина може в найгіршій морально ситуації почуватися щасливою (малий ступень відповідальности) й, навпаки, не глядячи на якнайбільш активну моральну поставу, незадоволеною. Річ у тому, що „людина навіть у приближенні ніколи не виказала стільки опанування, ініціативи й почуття відповідальности, як це, беручи теоретично, було б можливе. Але з цього погляду можемо зміряти рівночасно, які нечувані можливості відкриваються перед людиною в хвилині, якщо їй стане вповні ясно, якою потенціальною енергією вона розпоряджає і яку відповідальність вона несе, і якщо вона витягне з цього повні духові й моральні консеквенції“.⁹⁴ Наведена цитата і попереджуюча її аналіза докладно вказують, яку динамізуючу силу має саме почуття відповідальности і як саме із-за цього вміщається в структурі європейця.

Почуття відповідальности веде зокрема до динамізації життя в випадку відчуття відповідальности одиниці за спільноту. Таке відчуття рішає про значення даної індивідуальности для гурта, народу чи людства, й від нього залежить напрям розвою історії. Європейське почуття відповідальности не допускає до того, щоб у відосібненні жили ті, які відчуваються завдяки своєму духовому обдаруванню зобов'язані до дії й до перебрання на себе відповідальности. Їм не є дано обмежуватися до сірого життя пересічности, але вони мусять – часто зносячи навіть переслідування й наражуючись на ворожість і незрозуміння, – йти до мети, визначеної їхньою уявою.

Європейського почуття відповідальности за спільноту не можна мішати з почуттям відповідальности, яке зустрічається в Росії, – „за всіх“. Європейське почуття відповідальности носить виразні індивідуалістичні

⁹¹ Кайзерлінг, *Новопостаючий світ*, стор. 108.

⁹² Ортега, *Завдання*, стор. 37.

⁹³ Шубарт, стор. 142.

⁹⁴ *Америка*, стор. 424.

риси відповідальності за конкретну одиницю (тобто за себе) в особистих справах і відповідальності за конкретну спільноту в загальних справах.⁹⁵ Росіянин відчуває відповідальність „за всіх“, тобто теж за індивідуальні, особисті справи, зокрема й провини, інших конкретних одиниць. В цьому почуванні чужої вини за свою відчувається замазане, невиразне обличчя Сходу. Це почуття відповідальності „за всіх“ часто перемінюється в контрастове – комплетної безвідповідальності. Загальна співвинність або загальна безвідповідальність – це є два бігуни, серед яких порушається російська духовість.⁹⁶ Тут бачимо виразно консеквенцію російського імперсоналізму в ділянці відповідальності, що лише підкреслює зроблене підмічення, що відповідальність є явищем похідним від індивідуалізму. Подібно імперсонально не відчувається ніякий європеєць, і ніякий європеєць не відчувається винним за інших. Але такі самі нотки, як у Росії, Шубарт знаходить теж у Китаю.⁹⁷

Інакше, ніж у Європі, є почуття відповідальності в Америці. Кайзерлінг говорить попросту про брак відповідальності. Найбільш характеристична цитата потвердить сказане, тим паче, що автор приносить загально відому річ: „Тільки дуже нечисленні американці справді думають про майбутність. Чоловіки не хочуть щадити, жінки родити (...) Більшість молодих людей жениться на основі якнайбільш поверхової залюбленості, жінки залишають своїх чоловіків при першій позначі нового захоплення й думають, що для дітей зроблено все, якщо про них буде дбатися, якщо вони отримають добре виховання і якщо будуть зроблені предметом тої ж самої ексгібіціоністичної, сантиментальної любови, якої американська прилюдна опінія так самозрозуміло домагається“. Іншим прикладом американського браку відповідальності може бути американська преса,⁹⁸ яка все виправдує сентенцією „новість є новістю“. В наслідку ця преса не знає нічого святого, для неї нема ні приватного життя, ні ніяких меж. Американську цікавість Кайзерлінг називає гіршим злом, ніж цікавість дикуна.

Віра в свободу волі й почуття відповідальності на тлі відомого динамізму й віри в свою догму ведуть європейця до ініціативности й підприємливости. Є очевидним, що ідеал антиіндивідуалістичного суспільства мусить вести до послаблення індивідуальної ініціативи. Тому ідеал „мурашки“ – ідеал до крайніх меж посуненої спеціалізації

⁹⁵ Там же, стор. 143 і наст.

⁹⁶ Пор. ст. 104 цієї праці.

⁹⁷ Стор. 144.

⁹⁸ II, стор. 423-424.

й механізації – мусить вбивчо впливати на європейське самопочуття. Звідсіля невдоволення, яке мусить проявитися в добу техніки, коли то машина заступає творчу людину.

Кайзерлінг⁹⁹ уже по Першій світовій війні підкреслив, що матеріальна перевага Європи скінчилася. „Вона стала супроти нового світу дуже слабою й дуже малою. Так європейська перевага на Сході небавом скінчиться“. Ці слова набирають куди більшого значення по Другій світовій війні. І коли Кайзерлінг жадав у *Спектрі* зрівноваження матеріальних втрат Європи скріпленням духової ініціативи, то наскільки більше треба цю вимогу поставити в сучасному. І тільки з цього погляду треба розцінювати небезпеку європейської духової кризи з її вбивчою для духа й ініціативи механізацією.

Вкінці хочемо підкреслити останню похідну рису індивідуалізму – почуття особистої гідності й чести. Європейець, як самостійний мікрокосмос, як „динамічний центр у безконечності“, як „унапрявлена енергія“,¹⁰⁰ мусів дійти до почуття своєї вартости, а тим самим і гідности. Ортега і Гассет підмічує, що великі гасла свобод мали тільки один змісл: „Людські душі вирвати з оков внутрішнього рабства й надати їм почуття свободи й гідности. Вони мали дати пересічній людині почуття, що вона є паном самої себе і свого життя“.¹⁰¹ І вкінці відчуття безсмертності власної душі мусіло сповнити людину відчуттям гідности.

Шпенглер називає честь основним поняттям всякого живучого обичаю. „Все проче, як віра, покора, хоробрість, лицарськість, самоопанованість, рішеність міститься в цім поняттю. І честь є справою крові, а не розважання. Людина не застановляється, бо тоді вже є без чести. Загубити честь значить бути знищеним для життя, для вічности, для історії“. І як Шпенглер стверджував, що відчуття чести лежить у крові, то треба відмітити, що лежить воно передусім у європейській крові.

Всяка поверховість, легковажне ставлення до своїх завдань, брак патосу праці, брак відповідальности, поспіх ведуть до затрати особистої гідности. Також у моменті, як людину починаємо вважати тільки засобом до якоїсь цілі, як починаємо глядіти тільки на її ужиточну вартість, а не як на індивідуальність, гине розуміння чести й гідности. Це діється, зокрема, в часі війни, коли людина робиться

⁹⁹ II, стор. 423-424.

¹⁰⁰ Швайцер, стор. 12.

¹⁰¹ *Ребелія*, стор. 14.

об'єктом коли про неї говорять тільки як про людський матеріал. В тому, зокрема, докладно переконала нас остання війна не тільки зі жахливо розвиненими засобами нищення, але й з розробленою системою концентраційних таборів¹⁰² і нищенням цивільного населення й полонених.

Зовсім природним є, що людської гідності немає там, де панує деспотія. Боковнеф підкреслює в росіянина татарського походження рабський змісл плазунства й хитрости. В цей спосіб він старається покращати свою долю й добитися такого становища, де не буде він більш топтаний, але де сам топтатиме інших. На іншому місці той же Боковнеф¹⁰³ підмічує схильність росіянина до самопогорди й до самоаналізи і пливучого з неї самопониження. Шубарт завважує,¹⁰⁴ що Европа зі своїм почуттям особистої гідности ніколи не зрозуміє висказу Достоєвського, що Росія є велика із-за своєї покори. До цього можна б підмітити, що покору Европа могла б ще зрозуміти, але не зрозуміє вона покори, яка перемінюється в пониження себе. А стільки разів приходиться до того самопониження, скільки разів росіянин шукає нагоди до самообвинувачення й відчуває конечність відкрити всі свої тайни й провини.¹⁰⁵ Цього гону росіянина не можна мішати з актом європейської сповіді, яка відбувається з затриманням окреслених форм, перед представником Христа, з переможенням внутрішнього опору. Росіянин сповідається скрізь і кожному для заспокоєння свого бажання. І поза церковною сповіддю європейськ старається найти виправдання для своїх помилок чи недотягнень, старається їх поменшити перед іншими, коли тим часом росіянин їх перебільшує. Тут треба шукати тайни тих різних большевицьких монстрпроцесів, на яких підсудні признавалися і каялися, як, зрештою, признавалися і каялися уже декабристи в XIX ст.

Гвардіні вірно завважує наступне про упадок особистої гідности за націонал-соціалістичної Німеччини, добачуючи таку причину того явища: „Ціле думання збіологізовано. Людину призвичаєно глядіти на саму себе, як на живе створіння, яке, вправді, є розвинутіше, здібніше, вартісніше, ніж звіря, але по суті стоїть в ряді звірят“.¹⁰⁶ Це, на його думку, призвело в Німеччині до занепаду почуття особистої

¹⁰² Пор. В. Янів, *Німецький концентраційний табір*, Мюнхен 1948.

¹⁰³ Стор. 31.

¹⁰⁴ Стор. 19 і наст. 26.

¹⁰⁵ Стор. 91. Про конечність визнавати свою вину порівняй теж стор. 142. Про мало розвинене почуття чести у москаля взагалі стор. 136-137.

¹⁰⁶ Стор. 37.

відповідальності й гідності. Якщо ж пригадати засади американського бігевіоризму, то можна легко зрозуміти, як дуже є загрожене почуття особистої гідності в Америці.

В цей спосіб наглядно бачимо, що, як різниться Європа від Азії, Росії й Америки з погляду індивідуалістичної концепції людини, то так само дуже різниться теж у всіх елементах, похідних від індивідуалізму, – від похідних психічних елементів колективізму. Це може правити за доказ, як тісно вони всі зі собою і індивідуалізмом (чи, навпаки, колективізмом) пов'язані. Всі ці похідні елементи підкреслюють також наскільки індивідуалізм для Європи важливий.

Розділ IX

ІНТЕЛЕКТ ОСНОВА ЛАДУ

Воля до влади вимагає до свого проявлення двох компонент: вольової й розумової. Дотеперішня аналіза узгляднювала головним чином вольову компоненту й похідні від цієї компоненти риси європейської духовости. Основою цього підходу був логічний момент. Підмічення тісного зв'язку між волею до влади й інстинктом самозбереження¹ вказувало на існування інстинктивного чинника в основнім елементі європейської духовости. Зв'язок між волею й інстинктом є тісніший, ніж між інстинктом і розумом. Генетично, отже, дія волі є первісною, а дія розуму – похідною фазою. Напряму дії визначувала воля, а розум по визначенню напряму мав підготовляти засоби для здійснювання цілі. Звичайно, це ствердження має чисто теоретичне значення, як методологічна основа намічування структури праці; практично дія волі й розуму сливе покриваються, а напевно не можна в практичній дії вирізнити часового наслідства. Треба теж зважити, що ствердження генетичного примату волі не має на меті ставати причинком до теорії метафізичного примату волі перед розумом.

Не глядячи на методологічне заложення праці, в попередніх розділах уже неоднократно підмічено іманентність інтелектуалізму для європейської духовости. Річ у тому, що без дії розуму не до помислення воля до влади й що, з'ясовуючи одну рису духовости, не далось промовчати другої, тим більше, що це було не раз потрібне із погляду цілої структури.

Переходячи, по вичерпанні в попередніх розділах проблематики європейського волюнтаризму, до аналізу виявів розуму в Європі, треба коротко² для прозорости зрозуміти пороблені раніше ствердження про зв'язок волі до влади й розуму. На цій базі буде можна розвинути дальше з'ясування проблеми, вистерігаючись, по змозі, повторень.

¹ Шубарт, стор. 105, висказує подібну думку, формулюючи її в інший спосіб. Він вказує, що воля до влади була наслідком прабоязні.

² Нотки до поодиноких точок резюме вказуватимуть, де шукати обширнішої аргументації.

Ми знаємо, що відчуття власної слабости супроти всемогутньої природи й загрозливого довкілля стає в європейця основою його волі до влади і каже йому рівноважити фізичну й біологічну слабкість інтелектуальними здібностями.³ В матеріяльній ділянці розум дозволяє виявитись волі до влади в постаті могутніх технічних засобів, які ведуть до опанування світу.⁴ В духовій царині волі до влади розум стає засобом усіх виявів волі до влади⁵ (винахідливости, відкривництва, накидування думки тощо). Вкінці в демонії влади, при імперіялістичних війнах, розум має дати засоби жахливого спустошення.⁶ Величезні досягнення волі до влади в усіх ділянках в консеквенції довели Європу до віри в розум і надання йому перебільшеної ролі.⁷

Таким чином став інтелектуалізм поруч волюнтаризму, як друга компонента волі до влади, підставовим психологічним елементом європейзму. Розум вказав одиниці, „серед змінних умовин, які ворущать душу“, „субстанціяльну дійсність душі“, „її одність, її специфічну своєрідність, все, що в ній є довершене, автономне й вільне. Таким чином зробив розум з людської індивідуальности, владарки в царстві зміслів, щось найшляхетніше й найвизначніше в природі“.⁸ Воля до влади в усіх її нюансах довела європейця, завдяки волі й розумові, до довершеної індивідуальности. Це є основна формула психологічного європейзму, і з цієї формули, з того „фундаментального чотирикутника“ європейської структури, дадуться вивести всі похідні риси психологічного європейзму.

Для того народини інтелектуалізму мають для Європи вирішне значення. Вправді існування волі до влади й волюнтаризму в Європі вже потенціально скривало риси європейзму, але без конкретизації потенціяльних вартостей не могло бути мови про існування Європи. Для конкретизації треба було інтелекту. І прослідження історії

³ Стор. 45.

⁴ Стор. 58 і наст.

⁵ Стор. 66.

⁶ Стор. 61 і наст. Зв'язок між волею до влади і інтелектом сильно підкреслюють Шубарт, стор. 105-106, та Лерш („Рационально-поняттєве думання і само воно витікає з мотиву переможення й опанування“), стор. 29. „Тут треба шукати заложень прамотиву людського буття: волі до влади, змагання спрямованого до перемін і опанування довкілля й оточення з метою утримання життя й забезпечення буття. В раціоналізмі й раціоналізації це змагання нашло своє найдосконаліше здійснення“ (стор. 169).

⁷ Массіс, стор. 205.

⁸ *Завдання*, стор. 73.

інтелектуалізму веде до важливих заключень, до визначення Європи часово, – до визначення терміну *a quo*. З цього погляду є цікава думка Ортеги і Гассета, який каже: „Не вільно забувати, що культура, що розум не існували на світі від початку. Існує виразно окреслене місце в часі, в якому відкрито об'єктивний бігун життя – розум. В цьому моменті народилась Європа як така. До цього моменту буття на нашій континенті мало що різнилося від того, яким жила Азія чи Єгипет. Але одного дня на атенській *αγορα* Сократ відкрив розум. Думаю, що ніхто не може змістовно говорити про завдання сьогоденної людини, якщо не усвідомить собі вповні значення цього сократівського відкриття. Воно дає ключ до розуміння європейської історії, без якого наше минуле й майбутнє є незрозумілими гієрогліфами“.⁹

Звичайно, можна сперечатися, чи народина інтелектуалізму утотожнювати саме з Сократом, бо й Сократ виріс на певному підложі грецької філософичної думки, але часове й простірне зьлокалізованя народина інтелектуалізму до античної Греції є правильне. І це є основне, бо якщо підмічено, що „фундаментальний чотирикутник європейзму“ ніде й ніколи поза Європою в усій повноті не проявився, то, з другого боку, немаловажним є факт, що від часу заіснування цієї рівноваги сил чотирикутника є безперервне часове й простірне *continuum* європейзму.

І з цього погляду можна виказати абсолютну помилковість тверджень Шпенглера про основну різницю між фавстівською й аполлінською культурами; різниці в насилєнні динаміки (отже волюнтаризму) будуть без сумніву, але це є різниці квантитативні; в Греції ще не вповні знайдемо виобразувані похідні елементи, але основна структура триває з цього часу без змін. Зайве підкреслювати, що інтелектуалізм греків чи античності підмічують поряд з Ортегою і Гассетом також інші історіософи.¹⁰

Від цього часу європейський інтелектуалізм розвивається без перерви, а Курціус називає раціоналізм „міродатним стилем європейського думання“.¹¹ Шубарт¹² підкреслює, всупереч міркуванням деяких історіосовів, що середньовіччя не перервало цього

⁹ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 14; Шубарт, стор. 54, 252; Нішіда, стор. 12; Курціус у вступі до книжки Ортеги, *Завдання*, стор. 14.

¹⁰ Вступ до книжки Ортеги, *Завдання*, ст. 12-13.

¹¹ Стор. 54.

¹² *Завдання*, стор. 52.

розвитку й доказом цього може бути схолястика. Ортега і Гассет¹³ говорить про європейця як про „декартівську людину“, яка „має зрозуміння тільки для одної чесноти: досконалості чистого інтелекту. На все інше є вона сліпа й глуха“.¹⁴ Кант навіть зневажливо ставився до пристрастей, бо „боготворив розум, осідок контрольної поліцейської й шпійонської системи, яка тримає в шорах зрадливе почування“.¹⁵ Ясперс вважає раціоналізм одним із трьох основних чинників європеїзму.¹⁶

Тісне пов'язання інтелектуалізму з волею до влади, його центральне становище в європейській духовості, зумовляє пов'язаність інтелектуалізму з низкою похідних від волі до влади психічних диспозицій, на що своєчасно була звернена обширніше увага й що відмічено коротко вже й у цьому розділі.¹⁷ Деякі структурні узалежнення між інтелектуалізмом і похідними елементами будуть ще вказані.¹⁸ На цьому місці треба б ще для повноти образу згадати про зв'язок інтелектуалізму з проаналізованою вже рисою духовості, а саме: догматизмом. Основне питання, яке веде до догматизму, в ім'я чого маємо бути динамічні в житті, а теж порядкування знання в системи, яке веде до догми і т.д., вимагають розуму й родять віру в розум.

По пригадці структурних зв'язків інтелектуалізму з іншими основними чи похідними елементами європейської духовості пора відмітити й проаналізувати похідні від інтелектуалізму психічні елементи, які є знаменні для європейця, а до яких належить філософічність, абстрактне думання, нахил до внутрішнього життя зі спеціальною відміною – інтровертизмом та замилюванням до ладу.

Інтелектуалізм при відомім динамізмі європейця, – при охоті безпосередньої активної участі в житті, – проявляється в спонтаннім нахилі до філософування. Це є самочинна охота шукати і знаходити відповіді на питання „в ім'я чого?“. Це є те загадкове журчання потоків чи чарівний шум лісів, це є та молитва ланів пшениці чи вечірній псалом стихаючого гаю, це є працьовите зумчання бджіл

¹³ Твердження засильне, як знаємо вже з дотепер сказаного й як ще буде підкреслено. Але іноді таке перебільшене ствердження має той позитив, що підкреслює думку. Тут мова йде про підкреслення важливості інтелекту для європейця.

¹⁴ Зформулювання Шубарта, стор. 105.

¹⁵ *Духова ситуація*, стор. 14; поруч із індивідуалізмом і зміслом реальності.

¹⁶ В замітці 2.

¹⁷ Напр. зв'язок між абстрактним думанням і трансценденталізмом.

¹⁸ Шпенглер, I, стор. 556 і II, стор. 15.

серед квіту в соняшний полудень, що викликає призадуму й веде нас до таємного питання про откуда й камо. Суть цього філософування лежить у заглибленні хвилини в вічність, у глибокім відношенні до таланту, в відчутті історії й тривання, в розумінні фавстівського мелянхолійно-турботного унапрявлення душі в безконечно-далеке будуче¹⁹. Це є та різниця, що відділює людину від рослини, „яка живе й не відає цього. Звіря живе й знає про те. Людина ж чудується своїм життям і питається“²⁰. Оце зачудовання, оте θαυμάσιον відоме нам ще з грецьких часів, а проте до сьогодні не перестало воно непокоїти й запліднювати мислителів. „Несподіванка, зачудування є початком розуміння. Зачудування є найсвоєріднішим спортом і люксомом духової людини. Тому є ознакою людської породи глядіти розширеними зі зачудування очима на світ. Все в світі є замітне й чудесне для пари добре відкритих віч. Це саме, це дивування є божественна радість, (...) яка жене мислителя крізь світ у безперервним шумі глядача“²¹.

Ніде в світі не розвинулося з'ясоване бажання ставити питання й шукати відповіді, ніде не розвинулася філософічність з такою силою, як в Європі. „В обличчі виобразованого європейця кидається чужинцеві в вічі риса сильного переконання про власну вартість. Те переконання є оснване в триваючій тисячоліттями застанові про самого себе (...) Якщо захитується переконання про власну вартість, починається наново застанова про себе“²². В цій цитаті підкреслене не тільки значення філософічності для європейця і його замишування філософічністю, не тільки характеристичність філософічності саме для і тільки для європейця, але й вплив філософічності на індивідуалізм, без якого Європа не є Європою.

І даремно шукати цієї філософічності в Америці, наставленій на бігевіоризм, ідеал звіряти і практичність²³. Даремно шукати її теж у Азії, яка знає релігію чи науку про обичай, але не знає філософії²⁴. Навіть мрячна душа росіянина більше сприяє етичним розважанням, ніж філософії *par excellence*²⁵. А втім, для творення метафізичних

¹⁹ Ортега, *Ребелія*, стор. 6.

²⁰ Грізебах, стор. 136.

²¹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 416.

²² Нішіда, стор. 6 і наст. Проте, що метафізична система не розвинулася ні в Китаю ні в Японії, пор. стор. 3.

²³ Боковнеф, стор. 23.

²⁴ Той сам, стор. 42.

²⁵ Там же, стор. 32.

систем росіянинові бракує не тільки заінтересування, але теж логічного, послідовного мислення, яке є йому чуже.²⁶ Частина росіян з перевагою татарської домішки взагалі не філософічна й ворожа до всякої духовости.²⁷

Філософічний спосіб думання є настільки характеристичний для європейця, що для нього не далось відлучити знання від філософічної системи. Наука завжди була вбудована в світогляд. „Раніше кожний науковець був одночасно мислителем, який мав значення в загальнім духовім житті своєї генерації. Наш час дійшов до тої можности, що вміє розділити знання й думання“, – стверджує Швайцер.²⁸ Але саме цей стан розділу науки й філософії викликає глибоке невдоволення й брак філософічності сучасної доби відчуваємо як один з наймаркантніших проявів кризи. Проти цього теж слідно гостру реакцію. І сьогодні голос найвартісніших за поворотом до філософії не затихає, й він не сміє пройти без відгомону, бо від нього залежить майбутнє Європи. І тому звертається увагу на дві істотні компоненти філософічності: „Вона має бути не тільки необхідним домаганням якнайкращої відповіді на розпачливе питання нашої екзистенції, але теж гарним підтвердженням нашого людського буття, підтвердженням, яке для нас, поруч з етичним чинником, є характеристичне: філософічність мусить бути теж чистою волею до пізнання, базованою на безіменнім, незбагненнім жаданню людини за знанням, за знанням про себе, про світ, про – скажімо це знову – істину; але те жадання тим разом не має більше впливати з розпачі буття, з шукання за останнім орієнтаційним пунктом і останньою опорою, не з пристрасти, але з приязні до знаходження й заглиблювання в щораз непроглядніші таємниці і стосунки дійсности (...) Це так, наче б істота світу шукала сама за собою в людині, за пізнанням себе, наче б людина була ступенем самознаходження цієї істоти, ступенем суверенної мислі“.²⁹

Філософічність, постійна застанова, постійне перебування зі своїми думками веде до сильно розвиненого внутрішнього життя й до потреби мати таке життя. „Я сказав уже, – пише Ортега і Гассет – що життя є самотністю, радикальною самотністю (...) Життя кожного є його власністю; кожний мусить своє життя для себе самого жити“.³⁰

²⁶ Стор. 45.

²⁷ Нойгойзлер, стор. 5.

²⁸ Цит. в *Криза*, стор. 43. Це ствердження Ортега називає чимось самозрозумілим, давно відомим.

²⁹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 416.

³⁰ Подібно в Шпенглера, I, стор. 435.

Це є типово європейська інтерпретація життя, але така інтерпретація й таке життя є для європейця конечністю. „Людина тоді має правильну настанову, коли внутрішність у ній домінує“.³¹

З цього ясно випливає, що найбільші трагедії європейця мають своє джерело в його нутрі³² і навпаки – джерелом щастя є наша свідомість. Не об'єктивні умови, а внутрішнє відчуття рішає про щастя, й це підкреслює казка про щасливого пастуха без сорочки, якої так дуже було потрібно нещасливому, могутньому цареві. Тут часто джерело сили в'язня й безсилля його інквізитора. В цьому внутрішньому житті суть істини про нескованого духа й несковане слово. І віра Христова жадає, щоб були ми чисті серцем і думками й жалувати маємо не тільки за ділом сповнені гріхи, але теж за ті, що в „умі й помишленні“, і перш за все за них, бо „немає нічого назовні людини, що входячи в неї, могло б осквернити її; що ж із неї виходить, – те людину сквернить“.³³

При такій концепції життя центральною наукою стає психологія. Вона опановує різні ділянки життя, а передусім мистецтво. І ціле мистецтво змагає до того, щоб вірно відбити внутрішнє життя. Це в однаковій мірі має робити роман, драма, лірика, що й портрет чи різьба. І зробивши це підмічення, Шпенглер³⁴ стверджує, що Мікель-Анджеля охота зображувати нутро людини вела до студій анатомії, щоб надхнути згодом м'язи рук невільника його психологією, його внутрішнім життям.

Як же ж інакше думає неєвропеєць. „Про що думаєш?“ – запитався Піри свого ескімоського поводаря. „Не маю про що думати, – була його відповідь, – я маю багато м'яса“. Ця цитата вказує на безодню між європейцем і ескімосом. Але наскільки наше здивовання зростає, як дізнаємося, що вчений, який приносить цю цитату, додає до неї наступний коментар: „Нічого не думати, якщо ми цього не

³¹ Пор. Св. Євангеліє від Марка, УІ, 15.

³² Шпенглер, I, стор. 357. Пор. подібні місця I, стор. 387; I, стор. 434.

³³ Американець Дюрант, стор. 40. Про брак внутрішнього життя в американців говорить теж Кайзерлінг, *Америка*, стор. 401, 416. Цитований Кайзерлінгом (*Америка*, стор. 268-269) еспанець Сальвадор Мадаріяга теж підкреслює відразу американця до думання, з'ясовуючи його поставу так: „Сердечна відраза до думки (...) Думки є небезпечні. Бог вість, куди можуть вони завести“. Ця постава американців нагадує росіянина. Царський міністер народньої освіти, кн. Ширінський так сформулював своє становище супроти філософії: „Корисність філософії не є доведена, її шкідливість є можлива“. Тому від цього часу не мало бути філософії в Росії. (Цитоване на підставі Боковнефа, стор. 32).

³⁴ Стор. 129-130. Подібно говорить, але тільки в віднесенні до німців, Кайзерлінг, *Америка*, стор. 193.

мусимо, – багато говорить за те, щоб це прийняти за останнє слово нашої мудрости“.³⁵ Чи ж справді не ділить Америки від Європи океан?

Перебування віч-на-віч зі собою, тільки зі своїми думками веде до інтровертизму. Про європейця говорить Шубарт,³⁶ як про „метафізичного егоїста“, як про „космічну монаду“. „З певністю знає він тільки себе й хоче тільки самого себе знати (...) Ніколи не може він абстрагувати від себе. Тяжко доводиться йому прислухуватись до других. При зустрічах зачинає він говорити про себе (...) Він ані не є готовий, ані навіть здібний вчуватися в стан другого (...) Людина Окциденту вживається в другого тільки шляхом порівняння з собою“. Прямою консеквенцією тої „вічної самотності“, ізольованості й інтровертизму може бути тільки індивідуалізм. І це (поруч попередньої аналізи) доводить нас до переконання, як дуже іманентний для Європи є індивідуалізм, якщо він так тісно пов'язаний з низкою характеристичних для європейця рис, які так логічно від себе узалежнені і які так дуже прикметні для цілої структури й залежні від цілої структури. По підкресленні зв'язку між інтровертизмом і індивідуалізмом годиться підкреслити, що, навпаки, дасться теж ствердити тісний зв'язок між колективізмом і екстравертизмом. Типовим екстравертиком є росіянин, який в житті керується інтуїцією. Він безпосередньо вчувається в другу людину.³⁷ Інтуїтивність американців підкреслює Кайзерлінг. При колективістичнім і інтуїтивнім способі думання виходиться в стосунках із іншими людьми не від „я“ і навіть не від „ти“, але від почуття спільноти обох єств, тобто від „ми“.

Подібно, як сильно розвинуте особисте внутрішнє життя веде до інтровертизму, так веде воно теж до абстрактного способу думання, яке є типовим для європейця. До абстрактного думання веде його теж гін поза й понад себе, гін у трансцендентне. Ці зв'язки добре підкреслені в Ратенава,³⁸ який каже: „А що думаючий дух невпинно змагає понад зміслові перепони, то він буде на останнім відтинку дороги плекати те мистецтво, яке сьогодні ще збоку, – приголомшене й зіпхнуте, – веде своє сонливе буття, – мистецтво думки“. При думці Ратенава вражає, однак, при правильнім підкресленні зв'язків, неправильне підмічення, мовляв, абстрактне думання досі ще не розвинулося.

Величезну пророблену абстрактним думанням працю європейця

³⁵ Шубарт, стор. 144, також стор. 132.

³⁶ *Америка*, стор. 27.

³⁷ *Механіка*, стор. 288.

³⁸ Дюрант, стор. 108-109.

можна щойно тоді вповні оцінити, як порівняти її з примітивним способом думання. Майже у всіх примітивних мовах бракує окреслень на абстрактні поняття, чи надрядні поняття. Зате в них багато окреслень на конкретні предмети. Так, напр., Дюрант підмічує,³⁹ що австралійські тубільці мали осібні назви на окреслення собачого хвоста й коров'ячого хвоста, але не мали окреслення на збірне поняття „хвіст“. Тасманці знали назви різних конкретних родів дерев, але не мали назви „дерево“. Індійське плем'я Шоكتав інакше називало чорний дуб, а інакше білий і червоний, але не знало збірного поняття „дуб“ чи „дерево“.⁴⁰ Азія також досі ще не знає прецизії понять.⁴¹

Перехід від неабстрактного думання до абстракції найкраще можна студіювати в античній Греції. І як Шпенглер протиставить аполлінську культуру фавстівській, – то найбільше рації має саме при підмічуванні „конкретности“ думання греків, які не могли відірватися від „тіла“. Для грека число було передусім мірою чогось конкретного, а Евклідовий трикутник – це було обмеження площі, а не уявна система перетинаючихся трьох простих, чи сполучення трьох точок в тривимірнім просторі. Лінія Евкліда була „довжиною без ширини“, а не сполученням двох точок.⁴² Ця ж різниця виступає у фізиці і коли грек бачить у кожній масі матерію й форму, то модерна фізика дефініює її, як постійне відношення сили й прискіщення.⁴³ Проте, саме греки зробили вирішальний крок уперед, чого не додачує Шпенглер. Ортега і Гассет зв'язує цей крок зі Сократом,⁴⁴ але вірніше буде дошукуватися зроблення цього кроку в платонівських ідеях, де найкраще видно те сполучення конкретного з абстрактним. Ще вірить Платон у самостійне буття ідей, ще не може відлучитися від тіла (хай навіть вміщеного десь у трансценденції), але в нього вже є людина без статі, віку, індивідуальних рис, людина взагалі. І є вже ідея добра як найвищий принцип буття. І що є тяглість між першим кроком Платона й модерним думанням, що абстракція є продуктом розвою століть, але корінням сягає до античності, на те вказує схоластичний спір про універсалії.

Цю еволюцію від конкретного, тілесного, земського до

³⁹ Про Азію на підставі цитати Честертона, яку подає Массіс, стор. 215; под. теж стор. 204.

⁴⁰ Шпенглер, I, стор. 93 і наст.

⁴¹ I, стор. 248.

⁴² *Завдання*, стор. 74.

⁴³ I, стор. 181.

⁴⁴ Шпенглер, II, стор. 604 і наст.

загального, душевного, трансцендентного можна прослідити в мистецтві. І знову ж Шпенглер, вірний своїй засаді бачити прірву між античністю і європейською культурою, протиставляє тілесний біль „групи аполлінського Лаокоона“⁴⁵ душевній трагедії „Фавстівського“ Ліра. Він думає, що Лаокоон аж ніяк не представляє душевного болю, але забуває про античний, може, ще надто статичний і врівноважений, але глибокий біль Ніоби по втраті синів. Так отже і з цього погляду греки штовхнули людську думку на новий шлях.

Проблема душевного терпіння в зіставленні з фізичним, питання душевної дії в порівнянні з фізичною активністю веде нас знову й в'яжеється тісно з підміченою проблемою внутрішнього життя й внутрішнього щастя, важливішого від фізичного вдовілля, ситости, тілесного спочинку. Це віддаляє нас від ідеалу звирини й каже розуміти, чому іноді смерть являється визволенням. Це є проблема в'язниці, в якій творчий дух, не маючи змоги проявитися, страждає куди більше душевно, ніж фізично.

Трансцендентний гін поза конкретне й одиничне до абстракції, до символу, щораз наглядніше й сильніше проявляється в мистецтві, пластичним мистецтвом починаючи й музикою кінчаючи. І про вартість роману чи психологічної драми рішає те, наскільки вони при вірнім зображенні конкретного факту зуміли поставити вічну проблему. Йдеться про ідеальну сполуку конкретного з абстрактним. Тому *Божественна Комедія*, *Дон Кіхот* чи *Фавст*, тому Франків *Мойсей* чи Лесині драми правлять за студії. Тому в обличчях Мадонни шукаємо ідеалу божественного добра чи материнської любови, а *Mater dolorosa* чи *Pietà* має вміщати біль мільйонів. Це є вкінці проблема „драми ідей“, коли то в середньовіччю персоніфіковано чесноти й коли сьогодні, навпаки, на трагедіях конкретних осіб Обей, Сартр чи Ануй вказують на конфлікти ідей, колізії обов'язків чи драму світів. Але найбільшій абстракції мистецтво сягає в найбільш безтілесному мистецтві, яким є музика і саме тут, але тільки тут, слід признати рацію Шпенглерові, коли він каже, що фавстівській інструментальній музиці нічого не можна протиставити.⁴⁶ В цій музиці є спорідненість зі „інтуїцією чистого простору“. В ній промовляє „Безтілесне царство тонів, – тонального простору, тонального моря; оркестра вдаряє в береги, розбурхує хвилі, відпливає; вона малює далечі, світла, тіні, хуртовини, надходячі хмарі, блискавиці в кольорах абсолютної потойбічності“.

Окремо можна студіювати європейську потребу абстрактности в

⁴⁵ Пор. стор. 50 цієї праці.

⁴⁶ Стор. 32. „Entzauberung“ і „Entgötterung“.

ділянці господарства, де товарообмін заступлено грошем. При тому гріш мав початково форму монети з окресленою вартістю (золоті монети), а згодом зробився тільки функцією довір'я.⁴⁷ Ще абстрактнішими від гроша є вексель чи чекові розплати, які помножують грошовий обіг і динамізують до крайніх меж уяви життя.

Абстракція, виходячи від внутрішнього життя одиниці й будучи, властиво, суб'єктивною концепцією світу, одночасно об'єктивізується від одиниці й спільноти одиниць. Вона творить системи, які порядкують життя й передусім знання і дозволяють таким чином опанувати світ.⁴⁸ Всяка класифікація знання опирається виключно на абстракцію, й всяка наука може постати щойно тоді, як є засада порядкування, але створеним системам людина мусить підпорядкуватися. Наперед мусить визнати їх у науці, потім визнає їх, як форму суспільного життя й державу. Це є ті системи, які модерна наука називає апаратом. Вони стають основою ладу, й насамперед їхня функція є наскрізь позитивна.

Але абстракція скриває також небезпеки. При абстрактнім думанню втрачається життєву непосредність і багатство одиничного, індивідуального, неповторного конкретних явищ. Людина з пробудженням „внутрішнім оком“ тратить силу свого природного ока, чи вірніше – всіх зміслів. Загальне поняття затемнює конкретний, наглядний образ. Підмічуючи це явище, Лерш пригадує вислови Макса Вебера про „відчаровання світу“⁴⁹ і Ясперса про „відбожествлення світу“. Лерш говорить про „інфляцію понять“, які ведуть до зубожіння образів. Тимчасом образи є в стані глибше зворушувати, хвилювати, а поняття своєю крижаністю віддаляються від нас. Вони є мертві, закостенілі, тільки „знаряддя й інструмент“.⁵⁰ Шубарт підмічує, що при абстрактнім думанні є виеліміноване почування в ім'я якоїсь цілі.⁵¹ Тому росіяни, в яких осередньою силою є почування, мають обмежену здібність до абстрактного думання. І

⁴⁷ Там же стор. 103.

⁴⁸ Стор. 108-109.

⁴⁹ Пор. стор. 123 цієї праці.

⁵⁰ Пор Кайзерлінг, *Америка*, стор. 27, 268. Так само цитований ним Сальвадор де Мадаріяга.

⁵¹ Кайзерлінг про здібність американців до абстракції говорить неясно, раз каже, що ніякий нарід не має так розвинутого абстрактного думання, як американці (*Америка*, стор. 88), а раз, що вони взагалі до абстракції не здібні (стор. 268). При тому не дає ближчих пояснень, хоч інтерпретація автора цих рядків могла б найти деяке вияснення й у тексті Кайзерлінга, а вірніше в інтерпретації цілої книжки Кайзерлінга.

їхній спосіб думання є зближений до образного думання поета. Зв'язок підмічений вірно. Тому охороною перед манівцями однобокого абстрактного думання мусить бути для нас мистецтво. Цю ж функцію сповняють релігія й великі ідеали, які мають динамізуючу силу. З цього погляду велику небезпеку приносить модерне мистецтво, ідеалом якого є повна абстракція. Мистецтво, яке, замість бути символом вічного й загального, ставить собі за завдання творити поняття, розминається з ціллю й веде людство на небезпечні манівці бездушної крижаности. Свій вершок мистецтво досягає натомість там, де сполучає загальне з особистим, абстрактне з конкретним, поняттєве з образом. Цю ж функцію має так добре відомий з найвеличніших творів людського духа й божого об'явлення – символ.

Можна б ще для повноти запитатися, яке є ставлення американців до абстракції. Тут треба розрізнити дві речі:

1.- як нарід наскрізь практичний, з мало розвинутим внутрішнім життям, без нахилу до філософії, який кермується інстинктом, рахується тільки з фактом, американці є наскрізь нездібні до абстракції як функції думання.⁵²

2.- як нарід з колективістичним світовідчуванням, наставлені на уодностайнення, змеханізовані, з ідеалом життя машини, перебрали вони й розвинули організацію й систему і їх ідеалом є досконалим функціонуючий апарат, який звільняє їх від потреби думання.⁵³

В цьому розділі досі виразно підкреслено, як на ґрунті індивідуалізму, внутрішнього життя й інтровертизму та філософічності розвинулося абстрактне думання, яке виявилось м.ін. в замилюванні до порядкування, творення систем, ладу. Це доводить нас до останньої, похідної від інтелектуалізму, духової риси європейця – до проблеми систематики. Але годиться пригадати, що давніше⁵⁴ вже була звернена увага на те, що потребу ладу зумовляла також воля до влади. Теж при викриванню зв'язку між волею до влади й догматизмом⁵⁵ звернено увагу на конечність упорядкування знання в системи. Без систем годі панувати над розлеглими ділянками науки (без науки ж немислиме опанування космосу), а віра в систему родить догму. Таким чином, важлива роля того порядкування при здійснюванні волі до влади також вирішально вплинула на остаточне зформування в психіці європейця нового елемента, який можна

⁵² Пор. стор. 49 цієї праці.

⁵³ Стор. 90.

⁵⁴ Стор. 302-303.

⁵⁵ Стор. 312-314.

назвати замилюванням до ладу, внутрішньою конечністю порядку.

Можна б ще тільки зробити одне додаткове відмічення. Лад був потрібний не тільки для того, щоб при допомозі науки оволодіти світом. Лад, як функція волі до влади, був теж потрібний для організації людей для опанування світу. Одиниця в обличчі природи чи переважаючої кількості подібних собі одиниць була безсильна й була б навіть сьогодні безсильна при величезних технічних засобах. Щойно гурт одиниць чи спільнота творить силу. Спільнота ж немислима без певної організації.

Пороблені ствердження вказують на переважну роль замилювання до порядку в європейській духовості. Грізебах, говорячи про гордість людей античності,⁵⁶ в дуже рішучий спосіб підкреслює зв'язок між волею до влади й порядком. „Ця гордість, – стверджує він, – виявляється передусім у волі до влади, до форми, до упорядкованого природного й духового космосу. Старинні відзначалися пристрасстю до панування. Історики з притиском підкреслюють цю основну рису. Кожний грек був з природи тираном (...) ця воля до влади виявляється супроти всякої матерії, супроти цілого світу. Знання відкрило засяг свого панування, а мистецтво надало постать легендам і мітам. Кожну річ підпорядковано в життю мірилові пануючого духа, а кожну людину – розсудній дисципліні“.

Шубарт, говорячи про волю до влади й знання як силу, підкреслює, що першим кроком до влади було: „підкорити й уформувати світ, – наперед в імені Бога, згодом на власну руку“, світ, „який людина бачила як хаос“.⁵⁷ На іншому місці він аналізує волю до влади, як *Normierungswille* (воля до порядкування – прим. редактора), отже, знову як порядкування.⁵⁸

Зроджене з реалізації волі до влади замилювання до порядку, доводячи в висліді успіхів до догматизму, дізнає, в свою чергу, скріплення з боку догматизму. Бо догма стає принципом порядкування життя й основою систем. Це тепер „космос отримує своє незмінне, постійне, правдиве буття від понадчасової ідеї чисел і логічних законів“.⁵⁹ Без догми, нормуючої життя, никнуть усякі форми, а життя скочується до варварства. Варварством Ортеґа і Гассет називає

⁵⁶ Стор. 101. Шляхом упорядкування вражень ідеться до їх переможення й спровадження до одности (тобто синтези), каже Шпенглер, I, стор. 552.

⁵⁷ Грізебах, стор. 56.

⁵⁸ *Ребелія*, стор. 48.

⁵⁹ Стор. 213, пор. теж стор. 124: серед „корінних думок Європи“ Массіс називає одність, постійність, авторитет, тяглість, отже принципи, які мають основне значення для ладу.

„відсутність норм і можливості апеляції“, отже відсутність ладу.⁶⁰

Ці всі співзалежності між волею до влади й конечністю ладу з одного боку, та конечністю ладу й догматизмом – з другого боку є підкреслювані на те, щоб вказати на пов'язаність вирізняваних, поодиноких психічних елементів у духовій структурі європейця і щоб у цей спосіб усвідомити, наскільки замилювання до ладу мусить бути характеристичне для духовости європейця, якщо воно пов'язане з його найістотнішими духовими рисами.

„Спротив форми безформному, принципу одности – хаосові“ називає Массіс „творчою демаркаційною лінією Окциденту“.⁶¹

І проти цього хаосу, і проти реbelieї Ясперс радить боронитися витворенням позитивних вартостей, які будуть мати силу в'язати людину,⁶² а Ортега і Гассет – творенням опінії, бо „без переконань було б суспільство історичне ніщо. Без переконань було б життя без постаті і без структури“.⁶³

Але тепер приходять одна із основних трудностей. Ми знаємо динамізм європейця, його гін у безконечне, в трансцендентне, які зумовляють низку пребагатих, але небезпечних контрастів. Ми знаємо теж гін людини до особистої свободи. Європейський індивідуалізм у принципі не знає меж.⁶⁴ Це ж Гоббсові казав його європейський світогляд транспонувати в минуле візії: *Bellum omnium contra omnes*. А тут з боку залізного *ordo* приходять якісь накинені межі, які спинюють динамізм, не дозволяють сіяти анархії.

Ці протилежні тенденції, які розвиваються на тлі європейської духовости й які стають самостійними рисами тієї духовости, тримають європейця в постійному напруженні, але теж у постійній гармонії. Тут

⁶⁰ *Реbelieя*, стор. 85.

⁶¹ Стор. 242.

⁶² *Духова ситуація*, стор. 168-169.

⁶³ Гіллер, стор. 573. Пор. висказ Stanley Baldwin: „Свобода у ладі й лад у свободі“. Ясперс жадає погодження свободи й авторитету (*Духова ситуація*, стор. 169), а Венцль (*Дві генерації*, стор. 31) „Гармонії між свободою й пов'язаністю“. Отець Мельник, стор. 50, з'ясовує те саме: „Ніколи не буде замало при всяких нагодах підкреслювати, що воля – це не сваволя, а рівність усіх громадян перед законом“.

⁶⁴ *Спектр*, стор. 64. Про те, що для французів лад є спеціально важливий, каже Менюс у вступі до книжки Массіса, ст. 15-16, цитуючи Бергсона, який з'ясував, що для Франції найважливіші три якості: лад, композиція, прецизія. Теж Массіс, як представник французької духовости, різко підкреслює (стор. 126) значення ладу для країн латинської культури й критикує брак ладу у німців. Вкінці Шубарт на стор. 253 теж підкреслює замилювання до ладу у французів.

приходиться тільки вказати, що європейець стоїть перед постійною трудністю й постійно її розв'язує, щоб погодити суперечності. Шубарт вказує, що коли в Англії приходить до хаосу, то відомий зі свободолюбности англієць хоче мати лад за всяку ціну.⁶⁵ І які формули ми не надамо, але змисл буде один: „Хоч як дуже ми любимо свободу, проте знаємо, що без плянування й керми не піде“.⁶⁶ Так лад стає ідеалом витворення певних меж, усталення рівноваги, втримання гармонії.

Про француза, як ідеал європейця, Кайзерлінг⁶⁷ каже, що його обов'язує „усталена рівновага, усталений обичай, усталений закон, усталена границя в кожному змислі. Всяке пересунення небезпечно заторкує його субстанцію“. І це навіть доводить Шубарта до ствердження, що „західня культура – це культура середини, вона панує соціально, спираючись на стані середини, психологічно на душевнім стані середини“.⁶⁸

Найкраще можна довести до добровільного визнання авторитету, якому європейець підпорядковується, витворенням ідеалу ладу, якому століття надають характеру догми, який, повторюваний на всі лади мільйонами, діє як сугестія.

„Шляхетним життям“ називає Ортега і Гассет⁶⁹ життя як дисципліну. Шляхетність пізнається по вимогах ставлених до себе самого, по зобов'язаннях, а не правах. *Noblesse oblige*. А на закінчення він дає сентенцію з вірша:

*Це подло жить серед жагоби хвиль,
Порядок, лад, закон – шляхетних ціль!*

І цей ідеал впоюється Європі від античних часів. Плекання греко-латинської культури жадає Роже Дюмонт. А чому? Бо „вона в душевнім житті, як у світі, впровадила й розвинула гармонію, рівновагу, міру й лад“.⁷⁰ „В початку було все перемішане“, – цитує Массіс⁷¹ „клясичний висказ“ Анаксагора, який кінчиться

⁶⁵ Стор. 86.

⁶⁶ *Ребелія*, стор. 41.

⁶⁷ Цитату приносить Меніус у вступі до книжки Массіса, стор. 50. Те саме каже про греко-латинську культуру цитований Меніусом на стор. 15 Бергсон. Подібно читасмо в Грізєбаха, стор. 68-69, 302-305. Ортега, *Криза*, стор. 93.

⁶⁸ Цитата на стор. 205. Про те, що Греція ввела порядок у філософію, каже Дюрант, стор. 995.

⁶⁹ Дюрант, стор. 994-995.

⁷⁰ Стор. 61. Римську відразу до самоволі й імпровізації й гін до нормування підмічує теж Шубарт, стор. 253.

ствердженням: „Прийшов дух і вказав кожній речі її місце“. Це „вказування місця“ проявилось м.ін. в той спосіб, що „Греція дала мистецтву нову форму, під час коли прямувала не до димензії, але до досконалости“.⁷² Замилування до ладу, ясности, прецизії відбилося навіть на мові, а саме на латинській мові, в якій Гельпах⁷³ підмічує „найвищу мовну дисципліну“, яка стала „зряддям впоювання мовної й духової дисципліни, – зряддям найвищого гатунку“.

Але чи не найсильніше конечність ладу в старинності проявилася в величавій конструкції римського права. І ця конструкція на тисячоліття перетривала існування римської імперії й римського народу і вирішально відбилася на духовості європейця. І якщо хтось сумнівається у впливі античності на Європу, вистачить пригадати не що інше, а римське право. „Спадкоємницею римського права“ називає Кайзерлінг Європу⁷⁴ що підтверджують також інші.⁷⁵

Вислів Ляотсе⁷⁶ „Чим більше пишануться закони, тим більше є злодій і розбійників“ – вказує на безодню у розумінні законів на Заході й Сході.⁷⁷ А вплив римського права на європейську ментальність може бути міряний теж у той спосіб, що терени, які не були обняті засягом діяння римського права, до сьогодні для права не мають ні розуміння, ні пошани.⁷⁸

Порядок, замилування до ладу є в більшій мірі, ніж яканебудь інша психічна риса європейця, зумовлена історично. Але було б помилковим добачувати порядкуючий чинник тільки в античності, хоч, без сумніву, там треба шукати джерел ладу. Не треба, проте, забувати порядкуючої ролі релігії.

„Релігія – це така сила, яка порядкує, об'єднує й наснажує життя“, каже о. Мельник,⁷⁹ а потім додає, що вона є теж і динамічним чинником. „Вона накладає незмінну, непорушну й постійну норму. В

⁷¹ Америка, стор. 228.

⁷² Вплив римського права на Європу докладно відзначений у Ружемонт, стор. 17.

⁷³ Цитований Шубартом, стор. 100.

⁷⁴ Нерозуміння законів на Сході підмічує Массіс, стор. 216.

⁷⁵ У віднесенні до Росії підмічує це Боковнеф, стор. 59 і Шубарт, стор. 71, стор. 103; в віднесенні до Америки Кайзерлінг (Америка, стор. 227 і наст.).

⁷⁶ Стор. 24.

⁷⁷ Стор. 96.

⁷⁸ Стор. 87.

⁷⁹ Хаотичність Азії підкреслена у Массіса, стор. 126; в Честертоні, цитованого Массісом на стор. 215; Дірсен, стор. 26.

цій формі життя, що ферментує й клеkotить, вилонює з себе тривкі вартості й рухи. Ці рухи згодом починають показувати своє виразне обличчя, свій стиль, свою питому вагу“. А про релігію як основу гармонії в людині такі слова приносить Лерш: „В релігійних переживаннях людина знаходить основу, на якій спирається її власне буття, яка дає їй середину й точку опори, завдяки чому людина є звільнена від несупкою життя, від розгубленості одиничного буття, від усього проминального й фрагментарного“.⁸⁰ Ця порядкуюча роля релігії й Церкви є того роду, що вона доводить навіть у часах безвір'я чи безвірні гурти до намагання покористуватись Церквою, щоб тільки не допустити до захитання ладу. Так, напр., на думку Шубарта⁸¹ сьогоднішній європеєць хоче зробити релігію „інструментом порядку“. Є це рішуче за песимістичне з'ясування релігійної ситуації, але воно підкреслює силу Церкви, як порядкуючого чинника.

В цей спосіб можна б закінчити звернення уваги на те, що замилювання до порядку, яке корінилося в низці психічних елементів європейця, остаточно скристалізувалось і оформилося завдяки обидвом історичним факторам, які вирішально вплинули на духову формацію європейця, – завдяки античному світові й завдяки християнській Церкві.

Ordo, як похідна багатьох основних елементів європейської духовости, важлива завдяки в'язанню їх зі собою, є настільки характеристична для європейства, зокрема ще й завдяки багатовіковому впливанню могутніх історичних факторів, що вона різко вказує на східні й західні границі Європи. Зокрема лад і хаос розділяє Європу від Азії⁸² чи від Росії.⁸³ Поруч із хаотичністю помічується теж анархічність Сходу.⁸⁴

Дірсен,⁸⁵ протиставлячи лад хаосові, говорить про грецько-

⁸⁰ Хаотичність Росії підмічує Массіс, стор. 139 (хаотичність російських письменників); Шубарт, стор. 85, 99; Ортега, *Ребелія*, стор. 198; Гессе, стор. 338 (азійський елемент хаосу в Карамазових); Боковнеф, стор. 27.

⁸¹ Про Індії Массіс (стор. 177) каже, що це край анархії. Леонтьєв боїться надходячого жаху анархії в Росії й моря крови (на підставі Гретшеля, стор. 225). Про анархічність росіян: Шубарт (стор. 107), який бачить у них брак дисципліни (стор. 111). Боковнеф поруч анархії (стор. 28) бачить теж схильність росіянина до нищення (стор. 35). Гессе повторює (стор. 336) часто висказвану думку, що добре, що *Карамазови* нескінчені, бо інакше не тільки російська література, але й Росія і цілий світ були б експлодували.

⁸² Стор. 26.

⁸³ Цитований у Боковнефа, стор. 27.

⁸⁴ Стор. 218.

аполлінський первень Європи, в якій панує думка, й азійсько-діонісійський Сходу, де панує пристрасть. Цього ж самого порівняння вживає Мережковський,⁸⁶ коли звертається на адресу Європи: „У вас панує Аполлон, у нас Діоніс. Ви є великі в поміркованні, ми в незнанні міри (...) Ви любите золоту середину, ми екстремі, (...) ви тверезі, ми п'яні, ви справедливі, ми не знаємо закону“.

Брак логічного порядку добавчується Массіс⁸⁷ у Азії, коли говорить, що індуський йога перемінюється без посередніх ступенів із звірини в святця. Подібно говорить Боковнеф⁸⁸ про російських жінок, які є або святими, або вуличницями, а Гессе⁸⁹ не бачить у росіянина посередніх стадій при переході від сумніву в певність і навпаки.

Тому Честертон⁹⁰ бачить, що боротьба між Азією й Європою ніколи не припиниться, бо основні різниці не допустять до замирення. В Азії якийсь демон вкинув усе в спільний котел і все вимішав. Це веде до жахливого для Європи браку прецизії. Навіть для християнізму Азія була довгі століття грізна своєю хаотичністю, яка штовхала на манівці сресі. Індії ж⁹¹ не знають ні „форми, ні субстанції, ні конечности, ні огранічення“. Індійська релігія не знає ієрархії ані в культурі, ні в релігії, ні в політичній життю нема потреби духового осередка типу Єрусалиму, Атен чи Риму.

Російську хаотичність самі росіяни й чужинці вияснюють схильністю до безмежности.⁹² „Ми завжди є в газовому стані“, – каже Турґєнев.⁹³

В заключенні можна б це жахливе незрозуміння для *ordo* у росіян схарактеризувати словами аналізу Гессе роману *Брати Карамзови*: „Одинокими душогубами у цім довгім романі, який сливе тільки про душогубство, грабіж і вину говорить, – одинокими душогубами, одинокими винними у вбивстві є прокурор, присяжні, заступники старого, доброго й випробуваного ладу, громадяни й бездоганні люди. Вони судять невинного Дмитра, вони глумляться над його невинністю, вони є суддями, осуджують Бога й світ по

85 Стор. 27.

86 Стор. 334.

87 Цитований Массісом, стор. 215.

88 Погляд Массіса, стор. 177, 178, в оперті на Sylvain Lévy.

89 Леонтієв, реферований у Гретшель, стор. 225; Боковнеф, стор. 16.

90 Цитата у Массіса, стор. 154.

91 Стор. 344.

92 На підставі Кайзерлінга, *Америка*, стор. 85.

93 На підставі Кайзерлінга, *Америка*, стор. 142-143.

своєму закону. І саме вони блукають, саме вони чинять страшну несправедливість. Саме вони стають вбивниками, вбивниками з вузькосердності, з жаху, з огранічення". Справді, більшого переплутання понять годі й уявити. І цієї плутанини Європа ніколи не зрозуміє.

Що ж до Америки, то треба підкреслити, що американці мають розуміння для ладу, хоч основа цього розуміння є інша, ніж у європейця. Вона лежить у стандартизації життя і у впливаючій з неї масовій сугестії. *Ordo* європейська є, отже, впливом європейського індивідуалізму, хоч він і накладає сам на себе норми, якими підпорядковує свою особисту свободу. Американська *ordo* є наслідком колективістичного способу думання Америки. Але є теж позначки хитання американського ладу, але це з того погляду, що в Америці нема системи тривких вартостей. Так отже, сильно хитається прилюдна опінія, що зокрема помітно в пресі. Причинюється до того брак охоти самоопануватися, у Америці бо ж не знати, в ім'я чого опануватися.

Як бачимо, західні границі Європи не є так сильно, з погляду порядку, закреслені, як східні. Все ж європейська *ordo* тим різниться від американської, що сперта на духові сили, а не практичний пасивізм, є здібна до духового опанування світу, а саме цієї здібности не має Америка, якої духовий вплив не сягає поза США.

Розділ X

ІДЕАЛ ГАРМОНІЇ

Ми щораз виразніше бачимо європейську духовість, як замкнену структуру. Це не є неупорядкований хаос поодиноких диспозицій чи елементів, ані не механічна суміш відірваних від себе психічних явищ; це, навпаки, органічна цілість пов'язаних з собою, впливаючих із себе, узалежнюючих і зумовлюючих себе духових рис. І викривання цих численних і перехреснюючих себе зв'язків є таким же важливим завданням, як відмічування й аналіза поодиноких духових вартостей.

Ми можемо емпірично ствердити існування одного чи другого, може навіть усіх, елементів європейської духовости; ми можемо прослідкувати, як різні автори різні з-поміж них викривають і просліджують. Навіть треба з методологічного погляду поодинокі елементи окремо насвітлювати, спеціально їх наголошуючи й ставлячи на момент у осередок нашої свідомости. Адже ж нараз не дасться всього сказати. Проте, насправді, у відірванні вони втрачають свій змісл, своє життя.

Ми бачимо, як логічно поодинокі елементи європейської духовости із себе впливають, як послідовно укладаються в розвоєві ряди, що більше, як тісно два різні елементи двох різних розвоєвих рядів є між собою пов'язані. Один і той самий елемент виникає навіть рівночасно з двох різних рядів і знаходить у них своє виправдання. Так і бачиться, а ще більше відчувається ті перехресні й невидні нитки, які в'яжуть їх у один організм, які творять з них ніщо інше, як тільки риси одної й тої самої цілости; найбільш внутрішньо суцільної, найбільш послідовної, найбільше органічної цілости – структури європейської духовости. Так, напр., догматизм є одночасно продуктом пристрасної дії, якій має надати змісл, і спокійної застанови, завершенням якої стає. Він веде нас у піднебесні простори чистої трансценденції, каже поступатись малим для великого й вчить жертвувати життям, але рівночасно ставить межі сліпому гонові самозакоханого індивідуалізму, який міг би стати джерелом вічного несупкою. Або: трансценденталізм є в рівній мірі динамічним, іраціональним гоном безсмертної душі вгору, що й виявом сухої, чисто раціональної абстракції, уложеної в схеми закростенілих понять.

Але поруч логічних зв'язків є теж тенденції, які є розбіжні, – на

перший погляд алогічні, незрозумілі. Про них вже була декілька разів згадка.

До таких алогічностей можна б вже зарахувати контрастивність Європи, про яку була обширно мова.¹ Вправді, вказано в праці на джерело контрастивності (динамізм), підкреслено її позитивну й важливу роль (контрасти збагачують нас різноманітністю) і навіть вияснено, що наявність контрастів веде до рівноваги між ними. Проте, ще не вповні розуміємо, як саме контрасти можуть бути основою гармонії.

Ясперс каже,² що жадна людина не є без роздвоєння. Але в цім роздвоєнні вона не може залишатися; як саме перемагає вона це роздвоєння, залежить від способу, яким вона бере себе в руки. Твердження наявно помилкове, чи вірніше неповне; воно не має абсолютної вартості для всіх. Ясперс виходить тільки з європейського становища й бачить лише європейську дійсність. Адже ж саме контрастивність Європи в порівнянні з контрастивністю росіянина³ вказує, що один може себе „взяти в руки“, а другий ні. Замало теж хотіти вияснювати європейську „гармонію контрастів“ самою тільки діалектичною засадою Гегеля, бо ж і вона в Росії контрастів не згармонізувала. І тому „шукання рівноваги у живучім, у живих суперечностях“,⁴ чи оте виключне змагання „до міри й дисципліни тільки пристрасної людини“ чи „жадання границі й гарної форми з боку непоміркованої й поганої“⁵ – є вірним емпіричним підміченням, є частинним виясненням, але остаточного вияснення не дає. Воно правда, що контрасти вказують на ненормальність стану, що штовхають на дорогу вирівнювання й синтез, але ми відчуваємо, що в тім виясненні тільки половина правди; бо не всіх контрасти повели на дорогу синтез. Це ствердження вказує, що мусить бути якась глибше джерело європейської гармонії, а не тільки напруження контрастів.

Поруч контрастів, які впливають з динамізму, отже, які є продуктом життєвої спонтанності і часто іраціональної алогічності, є теж такі, які є строго логічним впливом розвоєвих тенденцій, але, проте, не в'яжуться логічно з усіма елементами; навпаки, навіть до деяких елементів є настільки контрастові, що їх виключають чи

¹ Розділ VI, зокрема стор. 78 і наст.

² *Духова ситуація*, стор. 132.

³ Стор. 103 і наст. цієї праці.

⁴ Массіс, стор. 211.

⁵ Грізебах, стор. 69.

ограничують.

Так, напр., європейський реалізм⁶ є логічним і кінечним впливом волі до влади; він уповні гармонізує з тверезим розумом і європейською дисципліною, але одночасно являється на перший погляд запереченням, а бодай ставить границі трансценденталізму, що посередньо впливає теж з волі до влади (як гін у безкінечне). Це, об'єктивно беручи, дуже добре, що європейець вибрав якусь „золоту середину“ і ані в облаках не буває ані не дивиться на все з перспективи жаби. Але як це вяснити? Як погодити ці контрасти в одній структурі? Правда, генетичне виправдання обох елементів вяснює нам їх існування й уможлиблює розуміння, що якщо раз вони існують, то є напевно теж якась тенденція їх погодити і дійти до синтезу. Але все ж і тут ще не вповні розуміємо, завдяки чому синтез вдалася. А не треба забувати, що європейець здібний до погодження найбільш трансцендентних конструкцій саме з реалізмом, а зокрема французи навіть жадають такого погодження.⁷

І вкінці останній контраст, теж вже підмічений, – між особистою свободою й авторитетом, між *ordo* і індивідуалізмом.⁸ Він у висліді благословенний для Європи, яка завдяки культові індивідуальності може похвалитися тисячами творчих духів, які витиснули своє п'ятно на історії людства, але яка проте не допустила до анархії, взаємної ненависти тих духів. Але знов же ж питання: завдяки чому вдалося згармонізувати розбіжні тенденції дисципліни й свободи, підпорядкованості й автономності?

Порівняння всіх цих контрастів дозволяє звести їх до одного спільного знаменника і одночасно до основного контрасту Європи, який нам відомий, як проблема розуму і волі,⁹ – проблема, яка часто кінчається диспутом про примат розуму чи примат волі, а в якій насправді треба бачити підставу європейської гармонії. Теза звучить: немає примату волі чи розуму, є повна рівновага обох чинників. Всяке змагання до примату є захитанням рівноваги, веде до кризової ситуації й загрожує обличчю вічної Європи.

Ми бачили розум і волю, як два основні елементи європейської духовості, як два рівнобіжні компоненти первісного елементу, – волі до влади. Без одної чи другої з тих компонент здійснення волі до

⁶ Стор. 86 і наст. цієї праці.

⁷ Пор. стор. 82

⁸ Пор. стор. 128 і наст.

⁹ Розум: реалізм, лад; воля: трансценденталізм, особиста свобода. Цей принцип можна віднайти теж в поодиноких контрастових ситуаціях, чумовлених динамізмом.

влади немислиме. Тому обі компоненти настільки сильні, що одна не може другу виелімінувати, хоч одна хоче рівночасно над другою здобути перевагу. У силі обох компонент джерело того факту, що обі компоненти взаємно себе скріплюють, діючи рівнобіжно поруч себе, обі однак розвиваються теж зовсім автономно. В наслідок автономности розвою доходить до поставання контрастів. І тільки насилення, тільки інтенсивність компоненти доводить до того, що існує в них тенденція до монопольности, яка проявляється в захитуванні гармонії, але яка ніколи не може довести до знищення гармонії, бо дві протилежні, але рівносильні тенденції є основою тривалої рівноваги. Прикладом взаємного скріплення може бути таке замкнене коло: пристрасна воля до влади, унаочнена в динамізмі вимагає свого виправдання, в ім'я чого має вона діяти. Динамізм, отже, вимагає догми, яку, однак може дати тільки розум. Але розумово уаргументована догма скріплює динамізм і волю. Взаємне скріплення слідне в відкривництві чи винахідливості. Трансценденталізм, як розумова абстракція, утотожнюється з трансценденталізмом, як вольовим гоним угору. Всяка абстрактна ідея „людської монади“ потребує до реалізації волі і т.д. А тепер приклади взаємного обмежування себе, стушовування екстремів: автономія волі, яка вимагає корективи розуму, проявляється в сліпій жадобі підчинювання, що перемінюється в шал нищення. Знаємо теж автономію розуму, яка веде до загрозливого виелімінування почувань і гонів, а в менших формах до перемінювання ладу в механічну, бездушну схему чи до змагання до реалістичної туземности. Ця автономія мусить бути зрівноважена рівносильною і протилежною силою. Ми бачимо, отже, що європейська гармонія є можлива завдяки одночасному діянню щонайменше двох рівнобіжних і рівносильних сил: розуму й волі. І тепер вже розуміємо, чому тільки Європі вдається довести до гармонії контрастів, під час коли не може дійти до такої гармонії ніде інде.

Воля до влади проявилася в усій повноті й багатогранності тільки в Європі, й у висліді тільки в Європі вповні розвинулися воля й розум. Потвердженням цього були конкретні емпіричні ствердження поодиноких фактів, принесені в попередніх розділах.

Які є консеквенції недорозвою розуму й волі в позаєвропейських народів? Силою факту в них на перший плян вибивається почування і тільки почування, яке в добавок компенсаторично із-за недорозвою розуму й волі потягає за собою перерозвій почувань. Напевно, отже, в позаєвропейських народів унаслідок слабого розвою розуму й волі нема рівноваги психічних сил, нема напруження між ними, нема й гармонії. Є сильне почування без розуму й без волі.

Як є в Європі? В порівнянні з неєвропейом, звичайно, вражає

слабий емоціоналізм, але в засаді це не є брак емоціоналізму, а тільки позірна його слабкість унаслідок іншого співвідношення трьох основних категорій психічних якостей.

Яка ж теза випливає з цього? Одна з основних сил Європи криється в рівномірнім розвою всіх трьох категорій психічних якостей: волі, розуму й почувань. Рівне насилення чи приблизно рівне насилення всіх трьох категорій є причиною постійного напруження й постійної гармонії. Де немає всіх трьох категорій у рівній мірі розвинутих, – немає ні рівноваги, ні напруження, ні гармонії. Основне джерело гармонії, впливаюче з напруження трьох категорій, які вичерпують ціле психічне життя, зумовляє потребу гармонії взагалі й веде до вирівнювання суперечностей всіх поодиноких контрастів.

„Життя є властиво мелодією“, – каже Кайзерлінг,¹⁰ додаючи: „кожний мотив, кожний такт приносить неповторну красу й має своє значення“. Кількадесят сторінок далі¹¹ він розвиває цю думку основніше: досконала людина це та, „яка зі свого нутра організує всю різnorodність своєї натури в гармонійну цілість і її опановує, наче б мистець музики диригував оркестрою“. І такою досконалою людиною є передусім європеець.

Полемізуючи з одноким іраціоналізмом Клягеса, Венцль¹² каже, що дух є думка, почування й воля, а Ратенав¹³ бачить у геніяльності, як найвищим земським буттю, довершену гармонію інтелектуальних і інтуїтивних сил. Швайцер¹⁴ пропагує своєрідний „раціоналізм“, який, властиво, не різниться від гармонії трьох психічних категорій, бо в своєму раціоналізмі він сполучає розум, волю й містику. Теж виростив на ґрунті французького раціоналізму Массіс¹⁵ (який не раз гостро критикував містицизм росіян і Азії) жадає поміркованої містики, бо вона скріплює рівновагу сил між інтелектом і волею.

Одність волі, почувань і розуму в Європі підкреслює Боковнеф,¹⁶ а Кайзерлінг¹⁷ визнає призначенням Європи дати гармонійну синтезу.

Про рівновагу всіх трьох чинників у Європі (а не тільки розуму й

¹⁰ *Америка*, стор. 262.

¹¹ Стор. 410.

¹² *Дві генерації*, стор. 14.

¹³ *Механіка*, стор. 66.

¹⁴ Стор. 53-54.

¹⁵ Стор. 211.

¹⁶ Стор. 16.

¹⁷ *Новопостаючий світ*, стор. 122.

волі) свідчить християнський ідеал середньовіччя,¹⁸ що навіть доводить Массіса¹⁹ до ствердження, що Європа мусить знову мати перед очима ідеал християнізму. Про цю одність світогляду середньовічної Європи найкраще свідчить органічне мистецтво готики²⁰ і взагалі мистецтво, яке Шпенглер²¹ окреслює, як „чисту гармонію між хотінням, конечністю й умілістю“. Про „почуття внутрішньої одности й цілоти“, яке пливе з мистецтва, говорить також Лерш,²² і воно досить очевидно, що без почувань і без гармонії почувань з волею та розумом немає мистецтва. А передова роля Європи в розвої мистецтва говорить доволі проречисто за визнанням ролі почувань в Європі.

По підкресленні європейської гармонії переходимо до можливих загроз тій гармонії. Якщо гармонія залежить від рівномірного розвою й рівномірного насилення трьох категорій психічних функцій, то з цього ясно випливає, що захитання рівноваги може бути наслідком послаблення одної категорії. „Особистість є завжди жива цілість, яка здійснюється в різnorodності душевних фактів: думання, почування й хотіння, і саме в той спосіб здійснюється, що частини дістають свій змісл і своє призначення щойно від цілості. А що душевне життя є з природи цілістю, що проявляється в різnorodності душевних сил, то цілість розкладається в хвилині, як через однобоке заангажування поодиноких душевних партій і сил приходять до виелімінування прочих“.²³

З погляду загрози Європи із-за захитання душевної рівноваги треба відмітити дві речі: 1.– зростаюче недоцінювання почувань і 2.– кризові ситуації.

1.– Недоцінювання почувань є грізніше, ніж захитання рівноваги кризовими ситуаціями, а це тому, що захитана в кризах рівновага вертається до деякої міри автоматично в нормальне положення із-за протидії других компонент, рівносильних і рівноавтономних. Елімінування почувань є остільки небезпечніші, що спроба знецінити їх ролю має більше

¹⁸ „Гармонійний готичний еон“ Шубарта, стор. 53.

¹⁹ Стор. 229.

²⁰ Шпенглер, I, стор. 320.

²¹ I, стор. 395.

²² Стор. 164.

²³ Лерш, стор. 57. Подібно теж Ліберт, стор. 37-38: „Перенапруження раціоналізму зумовлює заколочення гармонії душевних сил. Постає змагання до відновлення душевної рівноваги“. А на стор. 40 він говорить про змагання до душевної одности в противагу акцентуванню елементів.

постійний характер.

Де є джерело того постійного знецінювання?

а.- Імманентність вповні розвинутого розуму й волі для Європи (і тільки для Європи) веде до акцентування тих категорій, як спеціально для Європи характеристичних,

б.- Наявність почувань²⁴ без рівносильно розвинених інших компонент поза Європою викликає враження шкідливості надто сильно розвинених почувань.

Цю європейську тенденцію до закреслення границь почувань виразно підмічує Шубарт²⁵: „Ціллю людини, яку тривожить прабоязнь, є скрізь володіти, теж у віднесенні до своєї особи: самоопанування, т.зн. панування розуму над гонами, необчисленність яких жахає (...) Самовиховання він спрямовує не на плекання творчих почувань, але на вирощування волі (...) Так пересувається під натиском прабоязні внутрішнє життя людини в напрямі інтелекту (...) Розум запрягає собі почування, наче власкавлені коні. Все відбувається під ярким світлом свідомости. Душевних хитань, настроїв, мрійництва не переноситься. Домінуючий розум жадає й культивує прозорість, як єдиний засіб проти прабоязні“. Шубарт додає, що зворотним пунктом європейської думки в напрямі виєлімінування почувань являється Кант: „Кругом цілого твору Канта тріпочеться погорда до пристрастей, які видаються йому каламутним багном“.

Зі сказаного випливає, що одною з проблем сучасної Європи є не допустити до виєлімінування почувань, а, навпаки, старатись довести їхню роль й скріпити їхню дію.

2.- З погляду європейської „гармонії контрастів“ суть сучасної європейської духової кризи лежить у захитанні тієї гармонії й наголошенні ролі розуму. Сучасна механізація праці з поділом праці й спеціалізацією нищить усесторонність людської душі, елімінує цілі партії душевних переживань, вбиває контрасти й доводить до одноманітности. Таким чином іде до розбиття внутрішньої одности. „Вже виключна провідна роль, яку перебрав у раціоналізованім устрою рахуючий розум, є явищем спеціалізації й однобокості, яка загрожує цілості людського буття. Людина є спеціалізована на досягнення й успіхи розуму, завдяки їм існує можливість поставити світ у свою розпорядимість. Примус цієї спеціалізації спинює органічний розвій чуттєвих ділянок душі, в яких і з яких людина живе, як

²⁴ Чуттєвість слов'ян підкреслює Шубарт, стор. 98 і наст. Чуттєвість Японії - Нішіда, стор. 12.

²⁵ Стор. 105-106.

первісна цілість“.²⁶

Подібну думку розвиває Кайзерлінг,²⁷ який ідеал спеціалізації утотожнює з ідеалом бджоли чи мурашки. Але такий ідеал для людини є протиприродний. Він завжди викликавав реакцію. Такою реакцією був м. ін. християнізм на раціоналізм Риму доби Цезарів. Християнізм був компенсаційною реакцією, зумовленою браком любови. Сучасна ситуація є остільки небезпечніша, що сучасне захитання почувань є не тільки викликане надмірним розвоєм розуму, але теж підміченою під тенденцією послабити значення почувань шляхом теоретичного міркування. Все ж завдання Європи на найближчий час і з аспекту кризової ситуації є цілком виразно визначені.

„Ми, європейці, пізнали, – каже Кайзерлінг,²⁸ – що чистий інтелект, якщо він розвивається на кошт життя, мусить обов'язково стати його ворогом, який мусить життя знищити, спочатку як вартість, згодом як дійсність. Творчі сили зникають.“ Тепер тільки проблема, як від діагнози перейти до лікування й повернення рівноваги. Звичайно, в психології діагноза, усвідомлення причини зла, є вже початком терапії.

В попередньому розділі ми дійшли до „фундаментального трикутника європейської духовости“. Тепер, з іншого аспекту, можна б сказати, про фундаментальний трикутник європейської духовости, боками якого є розум, почування й воля, які виступають в засаді в рівнім насиленню (що можна б відмітити рівнобічністю трикутника). Тоді поле трикутника уявлятиме гармонійну виразну індивідуальність європейця, а вершки волю до влади (вершок між боками розуму і волі), динамізм (воля й почування) і віру (розум й почування). Гармонія (рівність кутів трикутника) залежить від рівної сили основних компонент (рівні боки). При абсолютно рівних боках захитання рівноваги є рішуче неможливе. Вихідним пунктом цього трикутника є вершок волі до влади.

Ми бачили, що фундаментальний трикутник європейської гармонії автоматично зумовляє рівновагу шляхом постійного напруження доповнюючих себе компонент. Але цю рівновагу забезпечує ще одна важлива риса європейської духовости, яку назвемо іраціоналізмом, який можна вважати вислідною постійного напруження, але який є теж логічною вислідною самого таки розумовання: це ж розсудливий розум мусить дійти до переконання,

²⁶ Держ стор. 57.

²⁷ Америка, стор. 76 і 93.

²⁸ Америка, стор. 186. Пор. теж Ортега, *Завдання*, стор. 72.

що є якісь границі розумового пізнання. Той факт недвозначно й дуже логічно підмічений в Шубарта²⁹: „Найбільш точна наука мусить дійти до несподіваного відкриття, що світ стає тим більше скомплікований, чим більше розум його аналізує. За кожною розв’язаною загадкою виринає безліч нових нерозв’язаних проблем (...) Нездержно росте повільно можливого. Немає такого Геркулеса, який перемиг би гидру проблематики (...) Раціоналізм сам себе заперечує“. Про „таємницю“ говорить Лерш,³⁰ яка „оточує всі речі“, – про „фон творчого походження, який лежить потойбіч всякої зрозумілості“. Цієї таємниці „не можна схопити (розумом), але вона охоплює нас“. Вона стоїть відкритою для чудесного. Проте під чудом не розуміємо „недоречності суперечної розумови, абсурду“, але те невідоме, що нас з усіх боків оточує в дійсності ясного дня, – в зміслі висказу Гете: geheimnisvoll am lichten Tag.*

„Ніколи не вдасться нам всевладно запанувати над природою,“ – каже український вчений,³¹ „ніколи не розкриються перед очима нашого духа усі її тайни, так само, як ніколи ми не всили цілковито опанувати людини. Тайни людської душі залишаються для нас недоступним царством“. А Массіс³² каже те саме ще сильніше: „До недавня ще вірилось, що наука приневолює нас до раціоналізму, тепер майже віриться в те, що вона приневолює нас до іраціоналізму“. А діється це в наслідок наукових дослідів, які довели до такого стану: „Барикади матеріалізму усунено, вибито прорив у атомізмі, детермінізм хитається, механізм є виданий на поталу (...) Позитивізм, ця візія світу, в якій понадприродне не мало місця, є знищений вченими, які по поваленні їхньої догми (тобто віри „у розум без віри основ“ – Прим. В. Я.) валять власні догми. Наукове знання сьогодні стає знову повне містерій.“

Але чисто емпіричне ствердження, що розум має вузькі границі, що царство іраціонального є куди більше розлоге, ніж науково доведене й ствержене, веде нас до дальших консеквенцій: життя в непевності є немислиме, жити серед низки таємниць ніяким чином не

²⁹ Стор. 303.

³⁰ Стор. 89-90.

* „Повною таємничості в світлі дня“ – Прим. Редактора.

³¹ Мірчук, стор. 3. Про те, що душа залишиться вічною таємницею, каже теж Шпенглер, I, стор. 410.

³² Стор. 224. „Від 1700 р. не відкрив раціоналізм сам нових законів розуму, а тільки границі розуму супроти необмеженого поля іраціоналізму“, – каже Ортега (*Завдання*, стор. 77). Про банкрутство позитивізму („натуралізму“) говорить теж Ліберт, 4, стор. 3.

дасться. Якщо певности не може нам дати розум, то шукаємо тої певности у вірі. Віра, як чинник чисто іраціональний, веде нас до неповорушної догми, яку аргументує чисто логічними засобами інтелект. Таким чином, маємо нове тісне пов'язання між інтелектом, іраціоналізмом, з його різними компонентами, та догмою. І в тому змислі твердить Шпенглер,³³ що „в основі всякого знання, навіть найбільш точного, лежить віра (...) Немає знання без несвідомих залогень (...), немає ніякого природознавства без попередньої релігії.“ А ці всі несвідомі залогення впливають з відомого нахилу європейця до філософування.

Віра є чимось найбільш вітальним, проклямує Кайзерлінг³⁴ і ми доходимо до того парадоксу, що найбільше раціональні системи є насправді сперті на іраціоналізмі. Навіть раціоналізм, який проголошує „розум без віри основ“, є тільки вірою й нічим більше. „Модерна культура (утотожнена тут з раціоналізмом – Прим. В.Я.) є, як кожна культура, вірою в розум.“³⁵

Звичайно, подібно як ми знаємо (в житті одиниць чи теж

³³ І, стор. 531. В цьому ж самому творі (І, стор. 328) з'ясована ця думка ще ширше: „Першим і, мабуть, одиноким наслідком людського хотіння розуміти с віра (...) Може собі досліджування й пізнання доходити до вершин у наглім зрозумінню фактів або в успішнім обчисленні, то проте усе те суб'єктивне розуміння й відчущання було б без змислу, якщо не було би внутрішньої певности про щось (...) Людина в своїм душевнім примусі до глибини потребує віри в щось остаточне, що дасться в думанні досягнути, (...) що більше не лишає таємниці. Всі закутини й провалля її емпіричного світу мусять бути освітлені, ніщо інше не запевнить їй спасіння. Тверда віра, яка впливає з освітлення, з об'явлень, наглого проглянення глибин, може обійтися без критичної праці, але критичне знання засновується на вірі, щоб вона повела до того, чого шукається, не до нових образів, але до дійсного“. Подібно каже теж Ратенав (*Механіка*, стор. 14) про те, що інтелект ні наука не можуть дати переконань, а навпаки переконання родяться з того, що не дається довести.

³⁴ *Америка*, стор. 90.

³⁵ Ортега, *Криза*, стор. 134. Дуже плястично говорить про те о. Мельник (стор. 23): „Інша річ, що, як каже старий, досвідчений професор пражського університету, Пецка, і безвірки (читай: раціоналісти чи матеріялісти – Прим. В.Я.) вірують. А коли хочете знати, в що вони вірують, у які догми вірують, то не забудьте про те, що тих догм, у які вони вірують, дуже багато. Вони вірують, що цей світ постає сам від себе. Хто це доказав? Ніхто! Але вони вірують в це! Вони вірять, що матерія вічна. Невже мають докази на це? Ні! Навпаки! Закон ентропії свідчить про те, що матеріяльний світ не існує споконвіку. Якщо він існував би з первовіку, в ньому вже давно вигасла би всяка теплова й рухова енергія. (*продовження*)

спільнот чи культур) періоди напруження усіх трьох категорій наших психічних функцій чи навіть домінування одної з трьох категорій, так теж існує напруження між раціоналізмом і іраціоналізмом, чи пак по добах абсолютного (хоч і неусвідомлено таки спертого на віру) раціоналізму приходять епохи домінуючого іраціоналізму. „Історія вчить, що сумнів у віру веде до знання й що знов же за деякий час критичного оптимізму сумнів у знання знову ж веде назад до віри.“³⁶ Саме наше покоління знаходиться в тій кризовій положенні, коли однобокий раціоналізм виявився не до втримання. Небезпека нашого часу лежить у тому, щоб однобокий раціоналізм не перекинувся в однобокий іраціоналізм. Бо врешті й тут суть у гармонії, у рівновазі між раціональним і іраціональним в житті людини. Цього вимагає ніщо інше тільки європейське почуття реальності, тільки легкий до доведення емпіризм, який мусить переконати про існування зарівно раціоналізму як теж іраціоналізму, і то в певній пропорції.

Ми виразно підкреслюємо конечність гармонії між раціональним і іраціональним, і то не тільки для доведення конечности визнати іраціональне. Слід теж підкреслити, що іраціоналізм не переключує розуму і не веде до абсурду. „Модерна людина не заперечує розуму, але вона здавлює його претенсії на суверенність і глузує з них.“³⁷ Це мусить бути наголошене для виєлімінування незрозумінь і необоснованих атак вузьких раціоналістів. Іраціоналізм не є проти розуму, але вказує на істини, які переростають сили розуму. З цього погляду добре було б навіть заступити слово іраціоналізм трансраціоналізмом,³⁸ бо поняття „іраціоналізм“ надто викривлене, з

Безвірки вірять, що життя взялося з мертвої матерії само від себе. Хто доказав це? Ніхто! Навпаки! Пастер доказав, що там, де бактерії не мають доступу, мертва матерія завжди залишається мертвою. Бо *omne vivum ex vivo* - всяке живе береться від живого. Атеїсти вірять, що чоловік самочинно розвинувся зі звірини. І не вважаючи на те, що вчення Дарвіна про походження людини від тварини новочасний науковий світ опрокинув, вони далі вірують в те. Вони вірять, що людина з своєї природи добра, за яку вважав її колись Руссо. І хоч досвід століть показав, у які безодні морального упадку падає людина, що спреться тільки на саму себе, а забуде Бога, вони таки вірять у те, що людина з своєї природи тільки добра. Безбожники вірять, що душевні акти людини це тільки функції мозку. Вони кажуть, що людська душа це тільки сукуп думок і почувань, також твердять, що існування людини цілковито зникає з її тілесною смертю. В це все безвірки вірують.“

³⁶ Шпенглер, І, стор. 328.

³⁷ Ортега, *Завдання*, стор. 79. Дуже сильно підкреслює те саме Лерш, стор. 106, тенденції на заступлення слова іраціональний.

одного боку, односторонньою критикою раціоналізму, а з другого – деякими надто односторонніми спробами апотеози іраціонального, які доходять до похвали недоречности.

Трансраціоналізм як термін дуже добрий з того погляду, що сама термінологія ще вказує на близьку спорідненість з трансценденталізмом. Взагалі пов'язання трансценденталізму з численними рисами європейської духовости³⁹ каже прийняти за аксіоматичне, що трансраціоналізм є одною з основних рис психологічного європеїзму, а окреме значення його проявляється в можності послаблювати раціоналізм у його тенденції захитувати рівновагу „фундаментального трикутника“.

Взагалі годиться підкреслити, що гармонія між розумом, волею й почуваннями, на думку численних авторів,⁴⁰ щойно тоді стане довершеною, якщо сполучиться з трансцендентною ідеєю. Але це вже веде нас до нової проблеми. Річ у тому, що досі існування європейської гармонії ми вияснювали виключно на психологічній базі, але ця психологічна, іманентна європейцеві, база дізнає поважного скріплення з боку історичних факторів. І цього скріплення треба шукати в тих двох чинниках, які ми вже не раз відмітили, як підставові для європейської духовости: в античності й у християнізмі.⁴¹

Античність створила в Греції ідеал гармонії в кальокагатії, – в ідеалі „синтези царства сили й царства духа. Це є одночасно культ тіла й культ душі. Це є афірмація й любов до життя, але й теж рішеність на смерть, як цього треба. Це є охота жити для краси і готовність вмирати для добра.“⁴²

Роля християнізму для збереження гармонії зокрема важлива

³⁸ Слово „трансраціональний“ – вжите в Лерша, стор. 107, але без виразної тенденції на заступлення слова іраціональний.

³⁹ Ми вказали вже на трансраціоналізм, як на похідне явище раціоналізму, на його зв'язок з реалізмом, філософічністю і догматизмом. Гін у трансценденцію мусить бути спертій на трансраціональній вірі в існування чогось трансцендентного. Трансраціональною є воля до влади в поодиноких своїх виявах (гін у далечінь, голод знання, винахідливости). Можна підмітити, що основою ідеалізму може бути тільки віра, хай навіть скріплена раціональними аргументами і т. д.

⁴⁰ Венцль, *Дві генерації*, стор. 14; Ліберт, стор. 41; Ратенав, *Механіка*, стор. 202-203; Шубарт, стор. 53.

⁴¹ Подібно Шубарт, стор. 53, який християнський ідеал гармонії в Європі бачить лише в часі 1000-1500 рр.; Грізебах, стор. 136.

⁴² В. Янів, *До великої мети. Вихідний ідеал пластового руху*, Авгсбург 1948, стор. 17.

для Європи, де воля до влади спеціально розвинула інтелект і волю й де навіть існує тенденція виелімінувати почування й гони. Релігія трансраціонального, релігія любови має в таких умовах переважне завдання. І вперше вона сповнила те своє завдання саме в часі, як тільки зачала діяти. Цю думку трохи переяскравлено, але в основі вірно з'ясовує Кайзерлінг,⁴³ коли каже, що зміна поганського світогляду християнським довела до того, що „досі так самопевний розум побачив себе знеціненим, ба навіть погордженим. Глупота стояла в цей час перед світом в більшій ціні, ніж найшляхетніша мудрість (це думка про „вбогих духом“ – Прим. В. Я.); іраціональне почування любови мало відтепер більше значення, ніж уся можлива второпність“. Християнство, отже, принесло на склоні античності вирівняння в захитану рівновагу, християнська любов стала компенсатою однобокого раціоналізму часів римської імперії.

Цей приклад вказує на ролі християнізму сьогодні, коли раціоналізм кризової ситуації нагадує антику,⁴⁴ при чому підкреслюємо, що говоримо в цім місці тільки про одно з численних завдань християнізму. Тут підкреслюємо тільки те його благословенне значення для туземного життя європейця, яке не допустило до захитання внутрішньої рівноваги. Але одночасно хочемо ще раз звернути увагу на те місце цього розділу, в яким було сказано, що правдива гармонія здійснюється лише там, де вона сполучається з трансцендентною ідеєю. Так маємо повний тісний зв'язок у європейській духовій структурі, зв'язок між християнізмом і „фундаментальним трикутником рівноваги“.

І тільки при тім ідеальнім стопленні християнізму з європейською духовістю, її волею до влади й гоним угору, тільки при великій трансраціональній силі могутньої віри були можливі часи стихійної й самою тільки логікою неуаргументованої творчої дії, в яких вистрілювали вгору могутні собори, – ці „безіменні й примусові твори з надра даної землі“,⁴⁵ „зроджені з її лона, не як свідома концепція з волі якогось мистця“, а радше з волі Бога. „Нагло й прямо в довершеном відразу стані, імпазантні в своїм висказі перебору й муки, повні солодкої сумовитости й глибокої відданости виступають ці хлоп'ячі сні ранньої душі на світло дня: велика архітектура,

⁴³ *Новопостаючий світ*, стор 91 і наст.

⁴⁴ В. Янів, „Україна в авангарді“, *Час*, ч. 140.

⁴⁵ Цитати з Шпенглера, I, стор. 264. Подібно пояснює можливість постанови величавих соборів тільки на базі досконалої гармонії Шубарт, стор. 53.

великий міт, епос, новий орнамент“.⁴⁶

Досі зумисне підкреслено християнство, як релігію любови, з погляду європейської рівноваги наших душевних функцій, але не треба забувати, що „Євангелія любови“ принесла одночасно таке розуміння свобідної волі, яке досьогодні не втратило своєї діючої сили, й що можна її назвати „Євангелією свобідної волі“. Врешті, треба підмітити, що християнізм підкреслює „просвітлений вірою розум“. Так отже, християнізм – це не тільки компенсаційне явище, на злагіднювання почуваннями однобокого раціоналізму, а цю компенсаційну силу християнської любови підкреслюємо лише тому, що цієї любови бракувало в певних добах Європі. Але поруч діючої сили любови християнізм саме приносить уповні виобразуваний ідеал гармонії, освячений вірою визнавців у потойбічність християнської науки. Тому християнський ідеал рівноваги, згідно з європейською тенденцією до догматизму набирає абсолютної сили неповорушної правди. І якщо цей ідеал догматичного характеру (догматичного в зміслі абсолютної обов'язуючости для європейця, а не в канонічнім розумінні), діє століттями на базі попередньо вже з'ясованих психологічних заложень європейської рівноваги, то можна легко уявити, як дуже цей ідеал європейську душевну гармонію скріпив, як дуже він доповнив психологічні заложення рівноваги.

Все сказане набирає спеціальної плястичности в порівнянні європейця з росіянином, в якого (згідно з дотеперішніми ствердженнями) почування переважає над розумом і волею. Тому в нього контрасти не є чинником поступу й не доводять до гармонії, а тільки до хаосу. Рівновага почувань, волі й розуму в Європі спричинює, що при всій райдужності європейської контрастности панує повна гармонія (за виїмком кризових ситуацій). Тут джерело європейського духового багатства, але тут теж джерело залізної дисципліни, залізного *ordo*. І з погляду „фундаментального трикутника“ є всі контрасти й їхня пов'язаність зрозумілі, логічні й достроєні до цілої європейської духової структури.

Про слов'янина як чуттєву людину говорить Боковнеф,⁴⁷ який підмічує в росіянина перевагу почувань над волею.⁴⁸ Шубарт⁴⁹ говорить про пристрасність росіянина, якому бракує „регулюючої волі, яка втримує внутрішню рівновагу“. Росіянин араціональний, і його гони

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Стор. 16.

⁴⁸ Стор. 18.

⁴⁹ Стор. 94.

- це неуговані „дикі коні, які не дають себе запрягти до воза розваги“.⁵⁰ Вислід є такий, що „хто знає тільки Європу, не уявляє собі, як багато можливостей є безладно перемішаних в людей“.⁵¹ Цей брак гармонії доводить до того, що Кайзерлінг⁵² основну характеристику росіянина вбачає в „гвалтовнім напруженні між звіриною й дитиною Божою в людині“. Без опанування волею росіянин переходить з ніжності в брутальність, від сміху в плач, від говірливості в понуре мовчання.⁵³ Поруч слов'янського типу росіянина Боковнеф відмічує ще татарський тип,⁵⁴ який має силу волі, але не має почувань ні ніякого зрозуміння для духовості й в наслідку того є теж вповні негармонійний. Взагалі гармонійність є чужа російській психіці не тільки в тому зміслі, що росіянин її не має, але теж у тому, що він її просто не може знести: його відношення до класичної поезії, до вирівняности в системах філософічних, до систематики й педантерії, є крайно негативне.

Для характеристики російської душі Боковнеф пригадає безсмертну метафору Платона про кінський запряг. При нім один кінь - це шляхетні гони, другий - низькі гони людини, а візником є розум і воля. Про слов'янську душу (треба розуміти властиво росіян, бо ж про них Боковнеф свою студію пише) Боковнеф каже таке: „Перед її возом (перед возом слов'янської душі) є коні шляхетної раси, вогнисті й полум'яної пристрасности. Вони мчать вперед, але кожний у свій бік. Вони візникові життя роблять трудним. Якщо проте візник був би сильним і справним і якщо він зміг би їх втримати в поводах, то запряг міг би порівнятися з будь-яким іншим запрягом. Але візник є кволий. І саме той запряг, який домагається спеціально розважного й енергійного візника, отримав поводаря, який не дав би собі ради навіть з куди ласкавішими кіньми“.⁵⁵

Парафразуючи сказане Боковнефим на тлі цієї метафори, можна про європейця сказати, що його душа - це ідеальний запряг: і коні баскі, і візник досвідчений. І хоч коні не раз хотіли б відхилитися від дороги й піти навмання, хоч іноді один кінь потягне наліво, а другий рівночасно направо, то візник не пустить на боки, а несхибно мчить до цілі. Згідно з ідеалом, який бодай від часів Платона зберігся аж до нинішніх днів.

⁵⁰ Шубарт, стор. 107.

⁵¹ Америка, стор. 117.

⁵² Боковнеф, стор. 25, 30.

⁵³ Стор. 30.

⁵⁴ Боковнеф, стор. 37.

⁵⁵ Стор. 26.

Розділ XI

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ, РОДИНА І ПРИВАТНА ВЛАСНІСТЬ

Ми добре знаємо охоту європейця перемогти простір; ми пізнали його тугу далечі, жадобу відкритництва нових земель, перепливання „невідомих шляхів середину“. Цю тугу далечі віднаходимо в готичних соборах, в леонардівському бажанню летіти, в прориві Пікарда в стратосферу, в жюльвернівських мріях про опанування планет. Бажання неограниченого, „космічного оркестру“, чогось сильнішого за нас і опанованого нами, лежить у цій тузі людини до трансцендентного.

Але цю охоту європейця перемогти простір віднаходимо в аналогічній охоті: в бажанні перемогти час. Там як ідеал *αἰετρον*, а тут тільки вічність. Яка глибока гордість криється в цих мріях європейця! І не тільки гордість, але й довір'я до своїх людських сил. Насправді ця безконечна туга могла зродитися тільки з віри або мусіла довести до віри, що людина створена на божу подобу. Бо самі тільки людські сили були замалі для подолання поставлених завдань. Що ж може бути могутніше для людської уяви від остаточного переможення простору й часу? Образ опанованого космосу й вічності це є воля до влади в абсолютній формі.

Але в той час коли людство справді знає щораз кращі засоби до опанування простору й відомий нам сьогодні світ куди більший, ніж був раніше, коли не видається більше нездійсненною фантазією опанувати в недалекому майбутньому нові планети, то в цьому самому часі людське життя не стало довшим, якщо довжини життя не утотожнювати з сумою добутого знання чи кількістю переживань. Тому людина шукає за способами продовжити своє існування. Тому охота перемогти час перемінюється у волю до тривання в розумінні *pop omnis moriatur*. „Завжди більше жити, завжди більше екзистувати, понад себе вийти“, – каже Массіс,¹ а у Шпенглера² великі дуhi снять про „вічний ранок“.

Волю до тривання зумовлює, з одного боку, воля до влади, до могутності, до панування, але ця воля до тривання має своє глибоке коріння теж в європейськiм індивідуалізмі. Як консеквентно до кінця

¹ Стор. 210.

² І, стор. 509.

продуманий європейський індивідуалізм доводить врешті до уважання одиниці за „динамічний центр у безконечності“,³ до уважання себе за осередок дії, то важко погодитися, що все мало б скінчитися зі смертю й що на майбутнє ми не матимемо ніякого впливу. Контраст між самопочуттям володаря світу й перспективою абсолютного неіснування є надто великий. І тому європеєць шукає розв'язки питання. Думка про смерть приневолює одиницю до активності, щоб продовжити буття своєї індивідуальності.

Коли ж вкінці ще зважити, що й динамізм пре людину до творчості, то на тому тлі стане зрозумілою європейська апотеоза чину, який має перемогти час, запевнити вічне життя одиниці й задовольнити її внутрішню потребу активності.

Тільки на такому тлі виростає культ творчості, але на тому ж тлі виростає щось більше: розуміння історії й бажання творити історію. Бо якщо хтось хоче жити в будуччині, той мусить ширити культ минулого, без якого немає вічного життя. Для свого власного будучого ми апотеозуємо чуже минуле. Не можна ж бо надіятися, що майбутні покоління згадають колись наше покоління, якщо ми не будемо мати розуміння до наших предків. Вічне життя людини й людства, одиниці й спільноти, виростає з цілої атмосфери плекання традиції. Бо скільки ж людських еств більше „не живе“ тому, що людство раніше не мало розуміння для творення історії („доісторичні часи“); а з другого боку Ратенав⁴ може говорити про Гете, Шекспіра, Бетговена й Рембрандта, як наших сучасників. Вони всі й багато більше з ними живуть у нас, а тому теж живуть з нами і для нас. Так від розуміння європейської волі до вічного тривання в майбутньому доходимо до розуміння європейського традиціоналізму. Європеєць „потребує минувшини, щоб надати сучасності змислу й глибини“.⁵ А Ясперс⁶ думає навіть, що людина, „вирвана з свого ґрунту, без свідомості історії, без тяглості буття, не може залишатися людиною“. Щойно історія творить людину, яка „не є собою тільки через біологічне дідицтво, але в істотному знаходиться вона у постійному ставанні через традицію“.⁷

³ Пор. стор. 95 цієї праці.

⁴ *Механіка*, стор. 238.

⁵ Шпенглер, II, стор. 93.

⁶ *Духова ситуація*, стор. 33. Очевидно, тут говориться про людину в європейській точці розуміння, бо ж знаємо, що існують люди і народи, які не мають розуміння історії.

⁷ Там же, стор. 89. Істотність розуміння традиції для Європи підкреслюють: Массіс, стор. 124; Шубарт, стор 122-123.

Раз зроджена й відчута потреба традиції перемінюється в культ минулого, який набирає прямо містичних рис. Кожна історична пам'ятка, кожна руїна набирає спеціальної святости. Зеленкаво-чорнява патина століть на будівлях втішається більшим сантиментом, ніж найвеличавіші сучасні палати чи копули новіших церков.⁸ До Акрополю чи на римський форум до сьогодні йдуть прощі, як у нас колись прощі йшли до відкритих фундаментів собору галицьких князів у Крилосі. „Що раз мало свою величину, живе як історична мумія“, – підкреслює Ясперс⁹ і відмічує ту охорону, якої пам'ятки дізнають у музеях, бібліотеках і архівах. Це зберігання пам'яток є оточене повною свідомістю, що консервується речі, які не дадуться заступити, а це старання є так загальне, що небавом Європу можна буде вважати „великим музеєм західньої людини“.¹⁰ Подібно, як з пієтизмом консервується існуючі пам'ятки, старається з пристрасстю відкривати нові. Археологічні розкопки є інтенсивно проваджені скрізь і за ними „слідкується уважніше, ніж за дебатами 'Союзу Народів'“.¹¹ Це доводить Ратенава¹² до ствердження наступного парадоксу: „Гори й могили відчиняються, море віддає свою здобич, каміння говорить і криця оживає, документи є покликані на свідків, а забуті мови гомонять. Ми знаємо про грецьку історію більше, ніж Геродот, а про початки Риму більше, ніж Лівій і Тацит“. Цей розвій історії причинився, подібно як географічні відкриття, до розширення духового горизонту європейця. Такий стан матиме, на думку Ортеги і Гассета,¹³ величезне значення в майбутньому й без усвідомлення собі ролі розуміння історії в життю західноєвропейських народів не можна уявити собі їхнього правдивого образу.

Щойно з'ясований, так дуже для Європи характеристичний, культ історії зумовив тяглість історії в Європі й свідомість європейської спільноти. Європейський традиціоналізм є причиною того, що історія „Європи“ чи „Заходу“ має вже понад дві з половиною тисячі років. В культурі минувшини слід, врешті, шукати ролі історичних факторів для формування сучасної духовости, що ми вже не раз підмічували в цій праці, говорячи зокрема про ролю античності й християнізму. Ми живемо окружені грецькими архітектурними помислами й

⁸ Пор. Шпенглер, I, стор. 347.

⁹ *Духова ситуація*, стор. 107.

¹⁰ Там же.

¹¹ Ортега, *Завдання*, стор. 238, твір писаний 1924 р., тому згадка про Союз Народів.

¹² *Механіка*, стор. 174.

¹³ *Завдання*, стор. 246.

прикрасами, римські правничі поняття й форми культури живуть у наших трибуналах і церквах, наші мови є переповнені клясичними думками й філософічними проблемами, наше мистецтво виросло на засаді давньої пропорції й способу представлення (...); Ми жили б далі в лісах і пустелях, якби душа минулого не ожила б в нас і між нами (...) Це так, наче б давня культура була прикріплена до землі й наче б розширяла над нею сонно-світячу атмосферу (...) Вапняний порошок, що віє на шляху до Елевзис, ворухить нам душу сильніше ніж запах мангових дерев чи крильця колібрі¹⁴.

Цитата з Ратенава виразно підкреслює, що поступ уперед є можливий тільки завдяки культові історії. На тлі нашаровування щораз то нового досвіду на вже раніше добутий вдалося перейти ту величезну дорогу від „лісів і пустель“ до сьгоднішніх міст. Але годиться підкреслити, що можливість поступу при культі історії є до подумання тільки на тлі попередньо виявленої гармонії контрастів у Європі. Уявімо традиціоналізм, який веде до консерватизму й тільки консерватизму, як це, напр., бачимо в Китаю чи Єгипті. Тоді не до подумання розвій думки й життя. Все залишається на певнім ступені й на ньому костеніє. Але європейський культ історії є динамічний, він спрямований в майбутнє, бо ж його джерело – у волі до вічного буття. Європейець шанує старовину, щоб тим інтенсивніше проявитися самому, щоб колись, по століттях, визнали його заслуги подібно, як він визнає досягнення забутих культур.

До пасивного культу предків є здібні тільки колективістичні культури й світосприймання. Індивідуалізм, який бажає вияву, шукає в культі предків виховного чинника для надходячих поколінь, щоб вони своїм безділлям не посоромили активних предків, мова яких навіть по смерті голосна. Тільки воля до заховання пам'яті про сучасних веде до збереження пам'яті давніх генерацій, але в тому запорука гармонії між минулим і будучим, між консерватизмом і вічним розвоєм.¹⁵ Це динамічне розуміння історії, з охотою унапрямлення життя в майбутнє в зв'язку з бажанням перемогти час, веде в Європі до специфічного розуміння часу, тобто конкретно до цінення часу, до поспіху, до використання кожної секунди. Коли ще „в Греції роки не грали ніякої ролі, а в Індіях навряд чи десятиліття грають якусь, то тут (в Європі) має своє значення година, хвилина, а

¹⁴ Ратенав, *Механіка*, стор. 174.

¹⁵ Можливість поступу в Європі при збереженні традиціоналізму підкреслює: Кайзерлінг, *Америка*, стор. 86. На дальшому місці Кайзерлінг (стор. 222) підкреслює ту саму думку, але з протилежного аспекту, мовляв, у Європі поступ ніколи не заперечує традиціоналізму. Європа шукає компромісу між старим і новим.

останньо секунда“.¹⁶ Пригадаймо ідеал безчасової Нірвани й спокійного Будду, то тоді зрозуміємо безодню у розумінні часу, яка ділить європейця від азіята. Недаром підкреслює Шпенглер, що саме в Європі винайдено годинники,¹⁷ а Шубарт називає „небезпекою Європи“, що вона не вміє ждати. Переводячи паралелю з росіянином,¹⁸ він каже, що той, навпаки, вміє задовго ждати. „Тут бракує терпеливості, а там – рішеності“. Різниці між європейським і російським відчуттям часу Шубарт з'ясовує докладніше так: „Західня монада мчить ся зі стопером в руці через вузьку дорогу своєї дочасности, завжди цькована смертельним запізню. Це життя є твоє вічне життя – звучить щоденне мemento. З церковних веж дзвонять удари годинника,¹⁹ серйозні перестороги безперерійно пливучого часу (...) Європейець кладе акцент цілого буття на часову особу. Тому він робить собі докори за кожную змарновану годину, бо вона є незаступною втратою. Його опановує нервозність (...) Він не має добрих нервів Сходу. Він не має, як азіят чи росіянин, безконечних часових просторів перед собою (...) „Час – це гроші“ – каже англійська приповідка. Турецька звучить: „Весь поспіх є наслідком зла“, російська – „сейчас, отже за годину“ (...) Думка кінчається тим, що російське почуття часу є подібне до китайського з його „геологічним розумінням часу“.

Як у шаленому темпі життя в Європі відчувається жаль за минулим життям і страх, – чи встигнеться зробити досить багато, щоб запевнити собі місце у „вічності“, – так докори за кожную даремно втрачену годину тісно в'яжуться з європейським почуттям відповідальности. Як бачимо, ця відповідальність є не тільки за кожне сказане слово чи здійснене діло, за поповнене зло, але теж за занедбання можливості заслужити собі на вічність у туземному розумінні (здобути признання, яке перетриває земське життя людини).

Це бажання використати кожную секунду спричинилося до низки винаходів, головню в ділянці комунікації й передавання вісток (телефон, радіо). Подібне бажання утривалити пам'ять про себе довело до винаходу друку, як багато століть раніше довело до винаходу письма.²⁰

¹⁶ Шпенглер, I, стор. 186.

¹⁷ I, стор. 18.

¹⁸ Стор. 18-19. Брак розуміння часу в росіянина підкреслений теж Боковнефим, стор. 28-29.

¹⁹ Роль ударів годинника підкреслює теж Шпенглер, I, стор. 18.

²⁰ Про письмо, як „великий символ далечі“, і „волі до тривання“ говорить Шпенглер, II, стор. 180.

Культ історії в Європі був досі вияснюваний, як риса європейської духовности посередньо похідна від волі до влади. Ця охота перемогти час веде до розуміння вічності й до культу одиниці в історії, яка своїм життєвим чином перемогла смерть. Але між культом історії й волею до влади є ще одне пов'язання, а саме з тією формою волі до влади, яка найбільше кидається в вічі, отже передусім з політичним завойовництвом і імперіялізмом, а далі з господарським, а то й культурницьким імперіялізмом. Іншими словами, історію творять вияви волі до влади, а ми їх потім тільки реєструємо. Реєстрація фактів скріплює дальший гін до накидування волі до влади.

Під кінець міркувань про європейський традиціоналізм і про європейське відчуття змислу історії ще дві проблеми:

- 1.- чи європейський традиціоналізм має десь своє історичне джерело (досі говорено тільки про психологічні заложення європейського традиціоналізму) і
- 2.- де сьогодні дасться ствердити, в відрізненні до Європи, безісторичне життя чи пак брак належного зрозуміння для історії.

Шпенглер зі своїм послідовним протиставленням аполлонської культури фавстівській не бачить ні в Греції, ні в Римі історичного змислу, але, як часто, його узагальнення йдуть трохи задалеко. Бо якщо він, напр., твердить про брак історичного змислу²¹ на тій підставі, що греки чи римляни видумували свою історію, то це ще не є доказом їхнього браку розуміння історії,²² а тільки примітивного ступеня її розуміння (отже різниця ступеня). Адже ж подібно скоріше видумували свою історію й європейські народи і початки історичного життя сливе кожного європейського народу тонуть у вигадках. Але, безперечно, можна признати, що Європа не мала в античності таких живих зразків розуміння історії, як, напр., мала зразок гармонії в грецькій кальокагатії чи зразок ладу в римських *ordo*.²³ Натомість слушно підмічується,²⁴ що дуже сильно розвинене історичне почуття мали жида: дійсно, жодний з сучасних народів дохристиянської ери не мав подібної широкої й ясної історичної свідомости (числення років

²¹ I, стор. 13.

²² Цей факт можна інтерпретувати навіть зовсім навпаки. Шануючи історію й традицію, а не знаючи фактів, старовинні заступали їх фантазією.

²³ Ортега підкреслює в *Ребелії* (стор. 106), що, всупереч твердженню Шпенглера, старинні вмiли схопити час. Тільки старинні при розвиненім розумінні минувшини не мали зрозуміння для будучини. Це відрізняє їх від модерного європейського розуміння історії, яке, спираючись на минушину, спрямоване в будучину.

²⁴ Гардні, стор. 18.

„від початку світу“; історія жидівського народу входить у склад святих книг Старого Завіту тощо). Це почуття жидівського народу перейшло за посередництвом християнства на європейські народи. Але й сам християнізм мусів, плакаючи почуття особистої відповідальності, вплинути на поглиблення традиціоналізму. Бо християнізм не визнає автоматичного кружляння, ставання, проминання й нового повороту до вихідної точки. Християнізм визнає „неповторність²⁵ особи, рішення і вчинку“. І із-за цієї неповторності кожний індивідуальний вчинок (в часі й просторі) може заважити на вічнім житті. Неповторність вчинку підкреслює значення часу, в якому цей вчинок відбувається. Він підкреслює кожен подію, як історичний факт, і тому дає основу історичності нашого життя.

Якщо ж йде про брак історичної свідомості в поодиноких народів, то, мабуть, найбільшою протилежністю Європи (якщо не враховувати народів на примітивній ступені культури) будуть Індії. Тут „крайня свідомість історії“, там „сонна несвідомість“.²⁶ Вислід с такий, що „тисячоліття індійської культури від часу Вед аж до Будди діє на нас, як порухи сплячого. Тут було життя насправді сном“.²⁷ Цю безісторичність Індій можна поширити на інші колективістичні культури, отже на цілу Азію.

Брак розуміння традиції в Росії є підкреслений знавцями російських відносин,²⁸ а Шубарт²⁹ підмічує, що росіянина більше манять образи розвалу, ніж плекання традиції. Кайзерлінг³⁰ і Ружемонт³¹ переводять з погляду незрозуміння традиції паралелю між

²⁵ Там же, стор. 32-33.

²⁶ Шпенглер, I, стор. 183.

²⁷ Там же, I, стор. 185. Пор. теж стор. 1, 14. Брак історичного відчуття в індійців підкреслює теж Шубарт, стор. 123.

²⁸ Кайзерлінг каже в *Спектрі*, стор. 368, що гін до анулювання історії в Росії є однаково сильний за большевиків, як був ще за часів Стеньки Разіна. Массіс у підкресленні аісторичности росіян спирається на думку Герцена (стор. 254 нотка 16), який писав 1860 р., що для Європи минувшина є в рівній мірі жива, що й теперішність. „Ми (росіяни) є в рівній мірі незалежні в часі, що й у просторі. Ми не маємо спогадів, які нас в'яжуть, ані не отримали ми спадщини, яка нам накладає обов'язки“. Сам Массіс говорить про безісторичність росіян на стор. 170. Гельпах вказує (стор. 87-88) на те, з яким завзяттям большевицька революція знищила всі зв'язки з минувшиною й підкреслює, що росіяни вступили в цілковито нововідкритий край. Пор. теж Шубарт, стор. 123-124.

²⁹ Стор. 85.

³⁰ *Америка*, стор. 135-136.

³¹ Стор. 24-25.

Америку й Росією. Ружемонт називає ССРСР і США „державами без прецеденсу“, а порівнюючи з ними Європу, говорить про неї, як „про край пам'ятання“. Європа є „практично навіть пам'яттю світу, місцем, де зберігаються й відтворюються найстаріші пам'ятки людських рас. Діється це не тільки в бібліотеках і музеях, але теж у звичаях і обичаях, в мовних привичках і внутрішніх людських взаєминах. З цього приводу Європа має всі вигляди на те, що залишиться батьківщиною винаходу. Безтрадиційні, аісторичні держави будуть натомість вичерпуватися в поновнім відкриванні того, що ми знаємо від сотень років“.

Бажання переможення часової ограничености у формі мрій поп *omnis moriar* – це наскрізь ідеалістична й вповні безтілесна концепція життя, яка стає основою людської творчости й історичного життя. Але ця думка „я не весь помер“ виявляється ще в другій формі – у бажанні мати потомство. Це бажання зокрема важливе для тих, які не мають даних на те, щоб запевнити собі вічне життя власною духовою творчістю. Вони інстинктивно змагають до фізичного продовження життя у власнім потомстві. Але життя в потомках має значення теж для творчих духів, яким просвічує думка, що нездійснені ними пляни й помисли дадуться зреалізувати їхнім синам чи внукам.

Бажання фізично продовжити своє життя веде нас до розуміння родини й роду як основної клітини історичного буття. Соціологічне значення родини для слабої з природи людини є куди більше, ніж, здебільшого, значення родини в твариннім світі. „Ембріональний“, чи „фетальний“ стан, у якому людина приходить на світ, її повна безпорадність і залежність від опіки родичів, а далі конечність тієї опіки впродовж довгих років, підтверджують сказане; це є об'єктивні дані, що доводять конечність родини, бодай у примітивній формі. Але значення родини мусить найти окреме підкреслення там, де слабкість людини спеціально відчувають. Це є суб'єктивний момент, який скріплює відчуття конечности родини й який приневолює витворювати вищі форми родинного життя. Родинне життя не має обмежуватися до виплекання дитини, але довести до органічної спільноти, яка дає відчуття сили, а бодай безпеки, й яка дозволяє побороти первісний страх і почуття немочі. Те первісне відчуття немочі, яке вело європейця ступенево до щораз успішнішого рівноваження його своїми досягненнями і яке довело його врешті до гордого бажання опанувати довкілля, мусіло дати йому скріплене відчуття родинного зв'язку, на тлі якого й в опорі на який проходить ціле його життя. Тисячоліттями виплекуваний зв'язок веде до специфічної родинної атмосфери, в якій є місце для розвою почувань. Розвій почувань зумовлює, що культ батьків у рамках родини є куди

сильніший, ніж культ предків взагалі в тій абстрактній формі, до якої привчає нас історія; але цей культ безпосередніх предків веде нас до розуміння історії взагалі. І на базі плекання традиції роду легко є плекати традицію взагалі. Таким чином, родина стає для спільнот з високорозвиненою історичною свідомістю основним осередком виховання, який повинен уможливити дитині вrostи в атмосферу історичної дії.

Зі сказаного ясно випливає, як на значення родини в Європі склалися дві психологічні компоненти: воля до влади, зумовлена слабкістю, й традиціоналізм. І на тім тлі зрозуміло нам стане, що європейська концепція родини це є та сама туга безконечности, яку бачимо в бажанні перемагати час. Безконечний ряд предків перед нами, які губляться в сумерку невідомого, безконечний ряд нащадків по нас, відшукування вісток про попередників, творення заповітів для наступників – це є шляхетне перемагання часу, це є туга вічності, яка каже одиниці завжди бути гідною минулого й ставати зразком для будучого. Це є правдивий змісл укладання й випровадження родоводів.³² Ця думка в спеціально сильних родів, зокрема в володарів, лучиться з думкою про поширення своєї могутности, – могутности роду, чи пак з династичною політикою, яка має покласти основи під значення пануючого роду на століття. Тому деякі володарі вели для поширення впливу й сили роду спеціальну політику женихання, а деякі мріяли про генеалогічно підбудовану універсальну монархію. Таким чином, родина, побудована на принципі волі до влади, з метою забезпечення екзистенції, стає з часом основою далекойдучих імперіялістичних плянів.³³

В тім почутті родинної одности, яка проявляється в утотожнюванню себе зі званом безконечного ряду вмерлих і ще ненароджених, виразно бачимо рису європейського індивідуалізму, який веде до виразного відграничення „нашої“ й „чужої“ родини. Індивідуалістичне відчування родини веде до почуття кровної спільноти, але родить теж бажання „чистоти крові“, яка мусить бути за всяку ціну збережена. Так, отже, в Європі скоро мусіло дійти до витворення певних приписів, які нормували б родинне життя, а передусім до моногамії й до витворення подружньої вірности. Теж і відчування себе, як індивідуальности, і вслід за цим індивідуалістичне розуміння життя ведуть до моногамії як ідеалу подружжя. Досконала одиниця може мати тільки рівно досконалого партнера, з

³² Пор. подібну думку Шпенглера, II, стор. 434.

³³ Думки про універсальну монархію на династичнім принципі: Шпенглер, II, стор. 473-474.

яким творить своєрідну цілість, а повноцінний нащадок є можливий тільки від повноцінної жінки. Ця думка засновується на вірі, що так чоловік, як і жінка самі не є повним еством і вимагають взаємного доповнення. Ідеальне згармонізованя є можливе тільки в моногамнім подружжі. Кайзерлінг думає, що „проблему повного розвою чоловіка й жінки дасться досягнути тільки так, що обоє досягнуть оптимальне взаємне урівноваження“.³⁴ „Основою такого погляду є те, що чоловік і жінка разом зі становища природи творять людину“. В нав'язанні до цих слів Кайзерлінг пригадає символ платонівського „Симпозіону“, як то колись чоловік і жінка творили одну істоту, яка, розірвана, тужить у обох своїх частях за повною сполукою. В цім символі підкреслена притаманність моногамії для Європи.³⁵

Засада моногамії, подружньої вірности, вічности подружжя, чистоти крови, тощо ведуть нас до розуміння подружньої моралі й моралі взагалі. Це мало для Європи колосальне значення, бо статевий інстинкт наражує людину на велику кількість конфліктів, а сили інстинкту не далось би зв'язати формальними законами чи карами. Тим часом статєва розгнuzданість чи перверсії доводять до захитання соціального ладу.³⁶ Тільки віра в моральний закон, сильніша від земських заборон і кар, тільки дисциплінуюча сила прилюдної опінії тільки зроджена з тієї опінії й європейської тенденції до ладу догма дали європейцеві те самоопановання, яке дозволило йому сублимувати статевий гін і звернути свої зацікавлення на безліч ділянок. Так в Європі дійшло до певної психічної настанови, яка не питалася за причинами, але „лежала в крові“. „Вона не боялася кари ні відплати, а лише погорди, і передусім самопогорди“.³⁷ Звичайно, таке сильне відчуття моралі мусіло давати переконання в її абсолютність, вічність, неповторність. Зв'язок так зрозумілої моралі з релігією не потребує підкреслення. Але можна уявити, наскільки легше могла прищепитись нова віра, але із з'ясованими моральними засадами, на території, де ці засади перед тим уже існували (або в приближенні

³⁴ *Америка*, стор. 287 і наст.

³⁵ Для європейського способу думання моногамія є настільки самозрозумілою, що всякі інші форми подружнього чи статєвого життя є вважані чимось нижчим, негідним культурної людини. Дюрант підмічує, поруч загальновідомої полігамії, ще такі форми: поліандрія (м.ін. у Тибеті), цікаве явище колективного подружжя (напр. у Тибеті група братів женилась із групою сестер і всі разом жили у проміскуїтасі) та повну проміскуїтас (стор. 65 і наст.).

³⁶ Про ролю статєвої моралі в дисциплінуванні соціального життя див. Дюрант, стор. 78; Кайзерлінг, *Америка*, стор. 283.

існували), а з другого боку, наскільки нова віра ці засади моралі скріпила, надавши їм санкції абсолютної віри.³⁸ Це є нове ствердження іманентности християнізму для європеїзму.

Християнізм змагає до тривалости родини не тільки шляхом катехизису, моральних приписів і заборон, церковними карами й розробленим поняттям гріха, але й цілою атмосферою, до витворення якої служить ставлення за зразок божої родини, а передусім цикль різдв'яних свят. Різдво, ставлене в багатьох європейських краях у осередок свят, є родинним святом і зокрема ціла традиція, зв'язана з ним, має вести до поглиблення родинних почувань. Вкінці (чи радше передусім) культ родини віднаходимо в культурі Божої Матері, яка стала надхненням для незліченних мистців. Марія, як Мати, може стати предметом не одної студії: „як вона схиляється над новонародженим дитятком, як чує меч у своїм серці, як стоїть у стіп хреста чи тримає мощі сина“.³⁹

Психологічна конечність моралі для європейця, скріплена ще авторитетом Церкви й божественної науки, справляє, що непорушність моралі в поодиноких краях є куди більша, ніж це можна б було на перший погляд думати. Навіть країни, які мають репутацію „неморальних“, насправді такими не є. Сягнімо за фактом. Таким, напр., характеристичним прикладом може бути ствердження Кайзерлінґа про Іспанію: „Не тільки змісли еспанки пробуджуються зі засади лише тоді, як вона духово покохас; також еспанські чоловіки, хоч як дуже любуються в нечистій розмові, живуть практично чистіше, ніж денебудь інде, згідно з жіночим ідеалом чистоти. Звідтіля це прегарне одуховлення кожного еспанського тіла“.⁴⁰

На маргінесі проблеми годиться підмітити, що сучасна криза, яка захитала всіма основними європейськими вартостями, доводить теж до захитання моралі.⁴¹ І це, звичайно, мусить вести теж до застанови, як спинити розклад європейського світогляду.

³⁸ Значення релігії для моралі підмічене в Кайзерлінґа, *Америка*, стор. 283. На іншому місці, стор. 136, він з'ясовує, як з падінням релігії в Америці прийшло до занепаду моралі. Дюрант, стор. 75.

³⁹ Шпенґлер, II, стор. 354. Ролю Марії, як матері, і її культ у мистецтві з'ясовує Реверс (стор. 141), посилаючись теж на праці Марти Мерс.

⁴⁰ *Спектр*, стор. 101; про мораль італійців на стор. 199; про Голляндію, стор. 331. Про француженок говорить Кайзерлінґ в *Америці*, стор. 109. „Мало жінок на світі розуміє краще від неї значення родини. Зовсім незрозуміло чому має вона репутацію неморальної“.

⁴¹ Хрістіансен, стор. 29; стор. 70-71; Реверс, стор. 87-88; Шпенґлер, II, стор. 124; Лерш, стор. 34-5, 48, 52.

Врешті порівняння Європи, з точки зору її розуміння родини й моралі, з Росією й Америкою. Характеристично, що й тут є, з одного боку, багато аналогій між Росією й Америкою,⁴² а з другого боку між ними й Європою є поважні різниці.

Про давніх росіян, чи вірніше їх предків, характеристичну нотатку приносить ще Несторів літопис, який порівнює полян з радимичами, вятичами й сіверянами, підносить моральність перших і брак моралі в других. Цей брак моралі в росіян проявляється м. ін. у полігамії й формі заклучування подруж шляхом поривання, а навіть є натяк на проміскуїтас.⁴³ Про існування подруж у Росії шляхом поривання каже Дюрант,⁴⁴ що вони затрималися ще до попереднього століття. Про „матеріальну любов росіян“ говорить Костомаров,⁴⁵ протиставляючи її „духовній українців“, а Бердяєв⁴⁶ каже, що росіянин не зв'язаний з родиною. Гельпах підкреслює „гігантський російський експеримент знищення родини“,⁴⁷ а Шубарт – спробу „об'єктивізувати любов“ в большевії, де кожний є „висміяний, хто в стосунках двох статей бачить щось інше, ніж момент сексуальний“. На іншому місці він приносить зразки з *Комсомольської правди*, які характеризують советську молодь на підставі її розмов: „Жінка – це тільки самичка, а не людина. Кожна жінка – це дівка, з якою можна по вподобі поводитись. Її життя варте не більше, ніж заплата за статевий стосунок“.⁴⁸

В Америці захиталася статевая мораль з захитанням підстав релігії. Деякі приклади, які приносить книжка Ліндсея, справді нагадують типово російські стосунки. І так, напр., він пише про дівчат із шанованих родин, які носять зі собою „на всякий випадок“ презервативи, або про мішане товариство, яке собі їх спільно в крамниці купує, щоб за якийсь час спільно зужити.⁴⁹ Подібно не дасться погодити з засадами європейської моралі широко розповсюджений звичай „товариських подруж“, яким Ліндсей

⁴² Кайзерлінг, *Спектр*, стор. 481.

⁴³ Пор. В. Янів, „Думки з нагоди Крутянського бою“, *Час*, ч.5 (175) з дня 6.II.1948.

⁴⁴ Стор. 75 з відкликом на студії Сумнера, Келлера, Віноградова, Люббека, Мюллер-Лієра, Вестермарка.

⁴⁵ Чижевський, стор. 118.

⁴⁶ Чижевський, стор. 97. Там же, стор. 272.

⁴⁷ Стор. 4 (мова про большевизм).

⁴⁸ Стор. 285 і 191.

⁴⁹ Думка цитована за Кайзерлінгом, *Америка*, стор. 136-137 і 140-141. I, стор. 188.

присвячує свою книжку, а які Кайзерлінг зараховує до форм проміскуїтасу. Слабо розвинене родинне життя в США веде до того, що діти виховуються більше в садку, ніж удома, що з свого боку веде до нівелювання їх індивідуальних рис.⁵⁰ Сучасний стан моралі в Америці доводить Кайзерлінга до скептичної зауваги, що навряд чи колинебудь ще в Америці дійде до значення ідеал дівіцтва, відомий в інших краях; на його думку в Америці „статева мораль останеться вільнішою“, ніж деінде.⁵¹ Всі факти насувають Кайзерлінгові⁵² наступне вияснення з'ясованого стану, яке, зрештою, підтверджує вповні пороблені з'ясування про основу європейської моралі: брак розуміння для культури й для традиції веде до знецінення ролі родини. „Родинне життя належить до рівня культурного життя, бо воно спирається на усвідомленім зміслі для традиції в протиставленню до натурального інстинкту.“ А цей брак зрозуміння для традиції пливе вже з антиіндивідуалістичного наставлення американців, з їх замилювання до стандартного колективізму без волі проявитися, отже, без бажання жити вічно в майбутньому.

Охота продовжити своє індивідуальне життя в життю родини веде до конечности клопотатися про родину й запевнити її можливість життя. Так родиться в європейця думка про завтра, яка в першому розумінні мала європейцеві дати змогу перемогти час і жити в майбутньому в своїх творах, так думка про завтра в другому розумінню є рівнозначна з клопотанням про засоби до життя на найближчий і на дальший час. Думка про завтра в ідеалістичному розумінні знаходить своє доповнення в журбі про створення матеріальних засобів життя для завтрашнього дня.

Про *Urgefühl der Sorge** говорить Шпенглер, як про рису, що опановує фізіогноміку європейської культури,⁵³ символом якої стає кормляча матір, осередок родинного життя й одночасно втілення думки про запевнення можности життя.

В цій думці про завтра скривається саме слабкість і сила людини. Уже в найпримітивніших виявах життя природа була проти людини всепотужна: град, зливи чи посуха рішали про бути чи не бути родин і спільнот. Але саме тут можна було ще цю всепотужність розмірно легко переломити: вистачило здійснити ідею ошадности й

⁵⁰ Там же стор. 272.

⁵¹ Стор. 390-391.

⁵² Стор. 424-425.

* Первопочуття турботи – Прим. Ред.

⁵³ Про символ кормлячої матери теж на стор. II, 447-448.

передбачливості. І в здійсненні цих основних принципів життя, зумовлюючих розвій, сила людини. Вона, не гладячи на свою слабкість, зуміла унезалежнити себе від природи. Сьогодні для європейця ця перша форма боротьби з природою така очевидна, що він дивується, як взагалі про неї можна говорити. Але вже в звиринному світі знаємо величезні різниці між світом легкодухів і запопадливих, що навіть має своє відбиття в відомій байці про мурашку й цвіркуна. З цього погляду є величезні різниці теж поміж народами. „Істи тричі на день є вже дуже поступовою звичкою, – каже Гаес, – дикі напихаються або голодують“.⁵⁴ А Святе Письмо, як на джерело запопадливості, вказало на Боже об'явлення, коли Йосиф мав сон про сім товстих і сім худих корів.

Розподіл придбаної поживи з думкою про завтра вимагає організаційних здібностей та розвиває їх. Потреба щадження на завтра з думкою про родину стає основою відповідальності за долю родини. Відмова від сьогоднішнього пирю для уникнення завтрашнього голоду веде до витворення сили волі. Вкінці переборювання труднощів при консервуванню харчів, які можуть виявитися непотрібними, веде до втрати енергії. Всі ці щойно названі прикмети добре відомі з попередніх розділів про психіку європейця. Тут бачимо тільки, як ті психічні риси розвивалися вже зарані життя Європи й у зв'язку з konieczністю запевнити майбутнє родини.

Думка про завтра найраніше розвивається в рільничих народів, бо до того приучує їх вже періодична зміна пір року.⁵⁵ З обох статей більше зрозуміння для забезпечення виказує жінка, для якої вже любов і продовжування життя є справою життя і смерті, в той час коли для чоловіка це радше справа гри чи присмноти.⁵⁶ У висліді жінка більш інстинктивно зв'язана з дитиною й більше запопадливо дбає про її майбутнє. Ці факти, в зіставленні з фактом, що запопадливість розвинулася саме в Європі, навіть доводять деяких учених⁵⁷ до заключення, що Європа є матриархальна, а Схід патріархальний.

⁵⁴ В книжці Дюранта стор. 39. На стор. 40 читаємо: „Дикі племена серед американських індіан уважали за слабкість характеру, яка не личить, зберігати поживу на другий день. Австралійські тубільці є нездібні до праці, якої безпосередньо не винагороджується; кожний готентот є великим майстром дозвілля, а в африканських бушменів завжди є або пир, або голод“ (з відкликом на Спенсера).

⁵⁵ Шубарт, стор. 97.

⁵⁶ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 311.

⁵⁷ Фробеніус і Кайзерлінг, який цитує думку Фробеніуса (*Новопостаючий світ*, стор. 52-53). Ця думка не має повного визнання наукового світу, а втім, сам Кайзерлінг підмічує, що німці є патріархальні (стор. 60).

Думка про майбутнє, яка запевнює унормоване життя, приневолює до вічного напруження. „Завжди гонить його (тобто європейця) страх, що світ перекинеться, якщо він свої творчі руки, які не знають спокою, відтягне від нього“, – каже Шубарт⁵⁸ і додає, що європейець не є щасливою людиною, бо на його культурі лежить „понура тінь журби“. Це останнє твердження наявно помилкове, бо щастя залежить від способу інтерпретації світу. Динамічний європейець не переносить безчинності й спокою, й тому для нього найвищим щастям є плянове й доцільне клопотання, яке йому дозволяє спокійно бути собою. На цьому плянуванні і запопадливості засновується могутність, і Цвінглі⁵⁹ бачив навіть Бога в виді турботливо плянуючої індивідуальності.

Очевидно, ідеал плянування є тісно зв'язаний з Європою, і сьогодні тільки з Європою. Дюрант,⁶⁰ приносячи свої помічення про безтурботність первісних народів, додає таку заувагу: „Лежить мовчазна мудрість у цій нерозважливості: в моменті, в яким чоловік зачинає журитися про завтра, переходить він з Едену в долину журби. Бліда журба тяжить на нім“. Це типово по-американськи, але для європейця почуття відповідальності є сильніше, ніж охота забуття. Безтурботність американців підмічує Кайзерлінг,⁶¹ який порівнює їх з росіянами. Росіянин живе теперішністю,⁶² він віддається тільки біжучому моменту, в якому вповні виживається.⁶³ Він ніколи не може уявити собі француза, який свої приходи й витрати обраховує на місяці, а навіть роки наперед.⁶⁴

Щадження для майбутнього веде нас до розуміння приватної, особистої чи родової, власності. Воля до тривання, життя для будучини й будучиною, любов до власного роду, – всі ці іманентні для Європи риси спричиняють, що почуття потреби власності стає характеристичною європейською рисою.

„Боязнь перед втратою, зникненням, кінцем, роблять з європейця збирача. Він нагромаджує гроші, щадить і є скупарем (..) він дає гроші так само нерадо, як своє серце. Своє добро береже він з тою самою запеклістю, що й свої інстинкти. Своє майно добуває він подібно, як своє знання: з витривалою пильністю, шматок до шматка докидаючи“.⁶⁵

⁵⁸ Стор. 95.

⁵⁹ Думка Шубарта, стор. 95.

⁶⁰ Стор. 40.

⁶¹ Америка, стор. 81-82, 424.

⁶² Боковнеф, стор. 28.

⁶³ Шубарт, стор. 97.

⁶⁴ Там же, стор. 254.

⁶⁵ Шубарт, стор. 120.

Приватна власність має два основні завдання:

1.- самому збирачеві уможливити спокійну працю в майбутньому й дати йому змогу присвятитися в цілості творчості для майбутнього;

2.- дати кращий старт потомству.

Є якась містика⁶⁶ в європейським відчутті власності: праця поколінь лежить нашарована на те, щоб уможливити творчість потомкові, а ця творчість знову стане зразком для майбутніх. Спільна власність скріплює спільну кров, а одідичене майно нагадує жертвенну запопадливість поколінь, окуплену потом. Тому дивна динаміка лежить у тих мертвих предметах, які творять майно.

Власність є зумовлена не тільки „історичністю“ європейця і його бажанням жити в нащадках, але теж його замилюванням до індивідуальності. Нам відомий колективістичний спосіб життя первісних племен,⁶⁷ які спільно полюють, спільно ділять добич, спільно радуються пиром і спільно голодують. Але це остаточно вбиває охоту відзначитися, вбиває винахідливість, пильність і ощадність. Брак винагороди для здібного виключає всяку охоту змагатися,⁶⁸ а Льоскієль оповідає про різні індіанські племена, які є „так дуже ліниві, що вони самі нічого собі не садять у надії, що інші їм не відмовлять, щоб свої плоди з ними поділити. Якщо пильний таким чином овочів свого труду не може спожити в більшій мірі, ніж лінивий, то він щораз менше управляє своєю ріллю“.⁶⁹ Чи цей стан не нагадує жахливого експерименту російського більшовизму, де праця є можлива тільки під примусом драконських кар за „прогули“ та маривом заслання і каторги?

⁶⁶ Містику приватної власності підкреслює Шпенглер (II, стор. 123) у віднесенні до посідання цілі. „Заглибимось у душу селянина, який споконвіку сидить на своїй скибі або який посів її, щоб кровно з нею зростися. Він закоріненний в ній як внук своїх предків і як предок грядучих унуків. Його дім, його власність: це не означає пробіжної приналежності тіла й майна на короткий протяг часу, але тривале й сердечне пов'язання вічної землі й вічної крові; щойно тут, щойно в поселенні в містичному змислі отримують великі епохи вічного кружляння, – плодження, народин і смерти, – той метафізичний чар, який знаходить свій символічний виразник у обичаях і релігії кожної осілої людности“. Це можна б очевидно поширити. Цей самий зв'язок відчувається в посіданні майна міського патриціату. Скільки теж містики криється в шляхетських палатах чи замках, в яких кожна кімната має свою історію, а кожен портрет предка говорить.

⁶⁷ Численні випадки цитує Дюрант, стор. 50 і наст.

⁶⁸ Погляд Сумнера, цитований Дюрантом.

⁶⁹ Цитата Льоскієля, цитована Дюрантом на стор. 51.

Європеєць хоче надати своїй праці знам'я своєї індивідуальності й це саме знам'я він надає своїй власності, своєму домові, своєму городові, своїй фабриці. Цей специфічний індивідуальний дух століттями живе в одній родині, і відрізняє її від іншої. І в тому теж є велика містика: індивідуальності, роду, яка перетриває століття й перемагає нещадний час.⁷⁰ Це є тайна родів купців, ремісників, фабрикантів, навіть банкирів, в яких переходив на потомство враз із майном обов'язок продовжувати зацате діло і спеціальний стиль життя. Це був дух родів.

Шукання індивідуального у власному проявляється у дрібницях, до убрання включно. Воно творить гармонійну систему між модою і оригінальністю⁷¹ й є запереченням усякого стандарту. Тут криється чар усіх старовинних містечок, з їх вузькими вуличками й провулками, де кожний дім, кожний деталь дому має своє обличчя, яке щось говорить про власника й будівничого. Тут криється чар європейського помешкання, з якого відчитується смак господаря. Це є мова української вишивки й українського „неначе писанка“ села, з білими хатинами, вишневиими садками й хрущами над ними. Яке це все далеке від сірої фуфайки колгоспника.

Але цей індивідуалізм, який проявляється в індивідуальнім оформленні своєї праці і своєї власності, має ще й інший зв'язок з приватною власністю. Європеєць, як індивідуальність, як „монада без вікон“, з нахилом до замкнености в собі й інтровертизму,⁷² не може проявитися в колективі ані оформлювати своє життя в колективі. Якщо ж він має індивідуально проявитись, то мусить мати для цього якусь матеріальну базу. Конечність тяглої праці веде до розуміння конечности якоїсь тривалої бази для тої праці, а цією базою є ніщо інше як приватна власність. Тому ми розуміємо те „парадоксальне слово, що з втратою власної ріллі й власного дому зачинається ненормальне життя“.⁷³ Тоді зачинається боязнь, чи доведеться здійснити життєві наміри й пляни.

Сказане дозволяє розуміти, що народи з колективістичним світовідчуванням не мають того розуміння приватної власности, що європеєць. Це теоретичне міркування вповні підтверджує емпірія; зокрема яскраво можна знайти підтвердження для сказаного на прикладі російського народу.

⁷⁰ Пор. Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 36.

⁷¹ Пор. стор. 121 цієї праці.

⁷² Швайцер, стор. 10.

⁷³ Чижевський, стор. 97.

Про незв'язаність росіянина з власністю говорить Бердяєв,⁷⁴ а Массіс⁷⁵ підкреслює брак змісту російського селянина для тяглости, отже теж його „байдужість до особистої власности.“ Він наче перекотиполе, бо „ніщо не приковує його до землі“, він живе з дня на день із заложеними руками. „Ніде так легко не зрікається земних дібр, – каже Шубарт,⁷⁶ – ніде не прощається так скоро крадежі, ніде не забувається так основно втрати, як серед росіян.“ Тому легко пояснити селянські спільноти – общину й мір, в яких Аксаков і Герцен бачили найкращу форму господарювання.⁷⁷ Ідея середньовічних общин відроджується за Олександра I, в військових поселеннях Аракчеєва, які не знали приватної власности й мали бути чимось посереднім між монастирем і казармою. Деякі соціологи, зокрема російські, старалися вяснити „общину“ малою густотою населення. Вони висунули гіпотезу, що більша густина вимагає інтенсивнішої обробітки ріллі, а це можливе лише там, де існує приватна ініціатива. Проте, такого вяснення не досить. Сорокін вказує,⁷⁸ що сливе в усіх країнах Західної Європи маємо індивідуальне господарювання й не знаємо „общини“, не дивлячись на те, що різниці в густоті коливаються між 1-2 і 200 на кв. км. „Община“ є невідома в скандинавських державах, які виказують дуже низьку густоту населення. Таким чином, „общину“ можна вяснювати тільки як господарську форму, що відповідає психіці російського народу. Підтвердження того можна б знайти в факті, що й інші східні народи затримали спільну форму управи ріллі, не глядячи на велику густоту (Індії, Китай). Цей брак відчуття потреби щось посідати веде росіянина до жадоби нищення, часто до нищення власного майна. Тільки на таким тлі міг зродитися, на думку Шубарта, підпал Москви в 1812 р., де згоріли надбаня століть. Ці всі факти справді виправдують думку Кайзерлінга,⁷⁹ що комунізм був завжди в якійсь формі ідеалом росіянина.

Тільки на таким тлі дасться зрозуміти большевицьку оцінку: „честь убогости, ганьба багатству,“ в той час коли репрезентант європеїзму Шов бачить у нужді хворобу, яку треба на рівні з лепрою

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Стор. 89.

⁷⁶ Шубарт, стор. 147.

⁷⁷ Там же, стор. 297.

⁷⁸ Стор. 88.

⁷⁹ *Спектр*, стор. 485. Кайзерлінг вважає, що комунізм не є небезпекою для Європи, бо тут розвинене почуття приватної власности. Пор. *Новопостаючий світ*, стор. 60 Про нахил росіянина до комунізму говорить теж Гельпах, стор. 4.

поборювати.⁸⁰ Європейець взагалі не може перенести, щоб йому співчувати. Тому в Європі „силкується кожний“⁸¹ скрити нужду, яка його чапить. Кожний старається представитися щасливим, хоч таким не є. Скільки в Європі робиться, скільки треба робити, щоб не стояти позаду інших. Безперервне порівнювання накладає зобов'язання, які не приносять ані користи, ані приємності, ані не збагачують у досвід. Ніде на російському Сході нуждар не терпить так глибоко, як у Європі. Тут терпить він не лише в наслідок недостач, пливучих з нужди, але ще більше із-за примусу скривати її. Він мусить грати комедію неіснуючого добробуту, щоб не втратити до решти поважання й самодовір'я. В Росії нужда не боїться світла денного й не викликає рум'янців стиду. Тому що вона не потребує скриватись, легше є її переносити (...) Між прошаком і багатим, який кидає йому кілька копійок у шапку, не є перетята остаточна лучність. Росія є краєм, в якому милостиня найменше понижує.“ На тім тлі насувається одна заввага: хоч такий стан із становища людяности може найти своє виправдання, то, проте, він веде до пониження розуміння людської гідности, завдяки якій Європа дістала своє обличчя. А брак стиду власної нужди веде тільки чи скріплює ще більше пасивізм і інертність Сходу.

На закінчення завважень про приватну власність треба тільки перевести ще паралелю між Європою і Америкою. Колективістичне світосприймання американців вело б до заключення, що там теж повинна існувати тенденція до знесення приватної власности. Коли ця тенденція в Америці є доволі слаба,⁸² то це тому, що основу до розвою американського господарського життя дала ініціатива, яку привезли із собою колоністи з Європи. Ця ініціатива довела до високого розвою народного господарства, що довело до нагромадження багатств і зумовило високий життєвий рівень. Знищення приватної власности обнизило б життєву стопу. Тому колективістичне світовідчування американця, призвичаєного до своєї вигоди, вдовольнюється тільки створенням рівних умов праці й заробітничання, а не ставить собі за ідеал абсолютну маєткову рівність.

⁸⁰ Думка Шова повторена за Кайзерлінгом, *Америка*, стор. 348.

⁸¹ Шубарт, стор. 131.

⁸² Кайзерлінг, *Америка*, стор. 102, 202, 305, 342.

Розділ XII

СВЯТА СПІЛЬНОТА

Якщо хочемо зрозуміти людину, отже в тому числі і європейця, й основи її дії, мусимо вповні усвідомити собі, що вона є *animal sociale*, тобто, що вона не виступає самостійно, осібно, відірвано, а навпаки, – в гурті, групі чи спільноті. Це ствердження має рівно зобов'язуючу силу для індивідуалістичного чи колективістичного світосприймання. Навіть найбільш індивідуалістично, а то й анархістично, відчуваючі одиниці можуть жити в повні цього слова значенні тільки завдяки спільноті й у сполученню зі спільнотою. Навіть „монада без вікон“, отже крайньо інтровертично наставлений європейець, який тяжко знаходить контакт з другими й який завдяки сильно розвиненому внутрішньому життю є „вічним самотником“, мусить рахуватися з тим, що живе побіч інших подібних „монад“ чи духових еремітів. Зокрема людина з розвиненим розумінням реалізму, отже європейець, мусить достосувати свою дію до дії інших, якщо хоче взагалі мати змогу проявитися.

При консеквентно розвиненій аналізі цієї проблеми доходимо до певного парадоксу: чим більше розвинений індивідуалізм, тим більша потреба спільноти. Адже ж аналіза індивідуалізму довела нас до ствердження, що „динамічний центр космосу“ послідовно змагає до переможення часових границь з думкою про вічність. Але засада „я не весь помер“ є можлива до здійснення в туземному розумінні тільки завдяки існуванню інших людей. Платон, Вергілій чи Данте живуть у конкретних людях, живуть у нас, подібно як ми хочемо жити по нашій смерті в інших.

Ми бачили, що до здійснення волі до вічного життя сприяє родина, містичний зв'язок спільної крові й спільного стилю. Але ми добре бачимо й усвідомлюємо собі часову ограниченість родини. Родини, чи вірніше роди, довжину життя яких обраховуємо на століття, належать до рідкісних виїмків. В своїм динамізмі європейець хоче довшого життя, ніж йому може запевнити родина. Так отже, європейський індивідуалізм з його охотою вічного життя веде в сполученні з розвиненим традиціоналізмом до розуміння нації,

характер якої є більше абсолютний, часово й простірно ширший. Щойно нація дає почуття вічності, до якого зближує нас культ роду.

Це не значить, що тільки історичність творить націю, але без історичності немає нації в повному розумінні. Тому нація, як ми її сьогодні розуміємо, могла постати тільки там, де є належне розуміння історії й традиції, отже в Європі. І нації збережуть своє значення тільки так довго, як довго буде розуміння історичності, і тільки там, де це розуміння буде.

Як би ми не інтерпретували нації, то ніколи в дефініції її не можемо пропустити елементу історичності і динамічного традиціоналізму. Ніколи не можемо виєлімінувати цього містичного зв'язку живих з умерлими й ненародженими, який каже сучасним спрямовувати свою дію в майбутнє, у вічність, в оперті на минуле й на пошані минулого. Тільки та величава візія майбутнього, того безконечного ряду століть, які потопають у вічності, в якій житимемо з нашими мріями, концепціями й ідеями, тільки воля до продовження життя, тільки охота до переможення часу, стає основою творчої дії одиниці й творить націю. А культ минулого – це лише запевнення собі самому –нашій сучасності– вічності. Заки нація „змогла мати спільне минуле, мусіла вона спільноту створити, а заки вона її створила, мусіла вона снити, хотіти, плянувати“.¹

Динамічна концепція нації, яка запевнює вічність спільноті й одиниці в тій спільноті й завдяки тій спільноті, скріплює почуття сили, й родить бажання сили, могутности, простору. Вона лучиться в одно з усіма виявами волі до влади, – так як зрештою, сама є виявом волі до влади (охоти перемогти час і смерть). І тут не приходиться вказувати на поодинокі вияви волі до влади в віднесенні її до нації, – на гін до опанування простору, завойовництво, охоту накинути думку й ідею, імперіялізм чи віру в призначення, в місію ошасливлення людства.

Але тут треба ще докладніше відмітити, наскільки динамічна концепція нації надає змисл дії одиниці й настільки причинюється до скріплення її індивідуалізму. На тлі й в опорі на націю хочуть діяти не тільки творчі духи, але й кожна, найсіріша одиниця („безіменний воїн“) причиняється до реалізації якоїсь ідеї – і ініціатива, меткість, вартість кожної одиниці находять своє застосування. Якщо вона сама не впише свого імени на вічних скрижалях історії, то бодай як член гурта, – гурта з виразно окресленим, скристалізованим, питомим собі й

¹ Ортега, *Ребелія*, стор. 115.

тільки собі обличчям, – творить вона історію й відчуває себе відповідальною за творення історії.² Таке відчуття динамізує, дозволяє видобути максимум енергії й справді доводить до того, що одиниця стає не механічним коліщатком, але органічним зеном поступу й вкінці доходить до повної самостійності, яка стає основою індивідуальної історичності. І за таких умов одиниця, яка губиться на тлі людства, може добути власні риси серед своєї нації.

Але далі: нація в розгортанні своєї волі до влади творить умови для поставання індивідуальностей, даючи їм змогу проявитися в найрізномірніших ділянках, відкритицтвом зачинаючи й чистою наукою кінчаючи. Це зокрема добре відоме українцям, як нації без зовнішніх форм, які можуть творити науку, мистецтво, культуру тільки при напруженні всіх своїх сил (а втім, теж тільки в оперті на націю й завдяки нації).

Ми вже знаємо, як дуже тісно з індивідуалізмом європейця в'яжуться його замилювання до свободи.³ І саме те почуття свободи могло й мусіло розвинутися тільки на тлі спільноти, яка сприяє розвоєві індивідуалізму. Нація, потребуєча індивідуальних виявів своїх членів, мусить створити їм не лише матеріальні, але й психічні умови творчості, отже, в першу чергу запевнити особисту свободу. А втім, нація, як колективна індивідуальність, що різко відрізняється від інших подібних спільнот, потребує для повного розгорнення своїх сил щастя своїх членів, отже мусить між іншим задовольнити їхній ідеал особистої свободи. Звичайно, це є ідеал устрою, від якого в різних часах і в різних державах бувають відхилення. Але треба сказати, що назагал саме в Європі здійснено ідеал політичної свободи громадянина в відрізненні до східних народів з їхньою схильністю до деспотичної форми правління.⁴ І на тому тлі, як теж на підставі досвіду, що чужа окупація доводить до гніту й погноблення засади особистої свободи, розуміємо вповні, чому європейець утотожнює свободу із самостійністю свого народу. А любов до особистої свободи є така велика, що веде його до засади: „краще вмерти, ніж залишатися

² В'язні першого транспорту до польського концентраційного табору в Березі Картузькій мали повну свідомість своєї „історичності“, хоч не знали, чи не доведеться їм як „безіменним“ загинути в таборі. Про „історичність“ рішала свідомість, що їхня дія довела до чогось нового в українсько-польських взаминах, що перейде до історії. Ця свідомість рішала про гідну поставу серед найтяжчих обставин життя концентраційного табору.

³ Стор. 101 цієї праці.

⁴ Пор. стор. 104 цієї праці.

рабом“.⁵ Ця засада послідовно веде до готовости на найбільшу жертву в обороні самостійности нації.

Досі ми розглядали націю, як певну, наскрізь динамічну, форму волі до влади в зв'язку з індивідуалізмом європейця і з його любов'ю особистої свободи та охотою історичного життя; це на те, щоб вказати, наскільки розуміння нації й потреба жити в нації є іманентні для європейського світогляду. Проте, тільки така інтерпретація була б невиваждливою.

Нація, як найвища спільнота, як спільне добро, уможлиблює індивідуальне щастя й всебічний вияв, стає одночасно, завдяки еманованому з себе почуттю сили, чимось абсолютним, – пошани й любови гідним. І як пошана є спрямована на це непонятне джерело могутности й сили, так любов впливає з вдячності за змогу жити в нації повнотою життя. При європейським бажанні знайти остаточний змисл буття, нація дістає рис певної святости, в ім'я якої може й мусить європейець діяти. Нація надає змисл життю одиниці, вона виправдує його вчинки, вона вимагає від нього жертви й рішености на смерть. Нація ушляхетнює гони людини й перемінює її егоцентричне бажання влади в шляхетну потребу служби спільноті, рекомпенсовану в будучині збереженням пам'яті одиниці. В той спосіб нація стає місцем здійснення найшляхетніших поривів і повного вияву європейського індивідуалізму в усіх його видах.⁶ Вона теж скріплює чи навіть виплекує благородні почування. Довгі століття ушляхетнювання на ґрунті нації довели до ступеневого стушовування особистого й до щораз то більшого підкреслювання загального, а тим самим до поглиблення ідеалізму.

Зокрема загроза самостійности нації завжди викликає найкращі зразки посвяти, які ведуть до розуміння героїзму й які споюють нарід тисячами спільних переживань і спільної офіри. На таким тлі виростало геройство Тернопілів чи обтинання волосся картагенських жінок на кодоли кораблів; на тім тлі стає зрозумілою оборона Буші чи Крутів. Стверджуючи існування загальних прав народу й підкреслюючи, що живемо в добі самовизначення, Кайзерлінг⁷ каже, що є „злочином хоч би найменшу дрібочку зі своїх прав посвятити без боротьби“, а Ясперс⁸ говорить про „патос війни“, коли приходить „наразити власне життя за віру в абсолютну вартість власного буття“ (самостійности). І на його думку, як думку кожного європейця, мусять замовкнути пацифістичні

⁵ Ясперс, *Духова ситуація*, стор. 81

⁶ Пор. стор. 76 і наст. цієї праці

⁷ *Спектр*, стор. 164.

⁸ *Духова ситуація*, стор. 81.

аргументи там, де ставка йде про життя народу чи про його уярмлення. Без спротиву до крайніх меж посвяти ніякий нарід не піде в неволю.⁹

Нація, як динамічна спільнота з виразною тенденцією до панування, спирається на волі своїх членів, – волі, яка змогла розвинути тільки на європейським ґрунті; звичайно, динамізуючи спільними цілями своїх членів, нація зумовлює скріплення волі. Але, поруч скріплення волі, доходить на фоні національної дії до розвою почувань. Містика спільно пролитої крові за найвищі національні права, спільні століття історії й спільні пляни на майбутнє, – оті сміливі концепції, які тонуть у далеких століттях ще невідомого і які, проте, вже стають основою могутности, – викликає любов, якої даремно шукали б ми в інших ділянках життя. І з цього погляду нація має важливе значення для європейської „рівноваги психічних чинників“, коли зважити схильність Європи до виелімінування почувань. Коли пригадати це загострення пристрастей, яке вибухає паралельно з кожною війною, до останніх воєн включно, то стане ясно, що джерело почувань в Європі далеко ще не висохло, хоч тенденції „доби раціоналізму“ є надто виразні щодо обмежування ролі почувань. Цей приклад, може різкий для наглядности, але він дає зрозуміння, скільки любові до сьогодні дрімає в Європі. Це повинно тільки призвести до застанови, як найдоцільніше цю любов використати, щоб вона даремно не витрачувалась на знищення і лихоліття воєн. Все ж плекання національних почувань, як могутнього фактора збереження політичної рівноваги, вимагає підкреслення, а роля нації в Європі впевнює, що так легко до захитання тієї рівноваги не прийде, не дивлячись на силу одної чи другої доби раціоналізму й послаблення трансраціональної віри.

Як нація стає фоном розвою індивідуалізму європейця, так її об'єктивна форма – держава – дозволяє заспокоїти другий основний гін – журбу про майбутнє. Це діється двома шляхами:

- 1.– держава перебирає на себе поважний відсоток клопотання про матеріальне добро й умови громадян і тим самим заспокоює журбу європейця про майбутнє;
- 2.– умови ладу й безпеки, які творить держава, дають змогу одиниці заспокоїти свій гін до забезпечення будучности без страху, що труд років даремно пропаде. Таким чином, умови ладу й безпеки скріплюють суб'єктивну волю індивідуально творити матеріальні основи майбутньої дії.

⁹ Там же, стор. 85. (Інтерпретація думки, не сам зміст). На 180 стор. приносить він згадку про завзяття німців в обороні своєї рідної землі під кінець Першої світової війни, отже в часі, як вона була засадничо перерішена. Як фронт щлюмився на окупованих теренах, він тримався ще в батьківщині.

Європейське постійне клопотання про майбутнє доводить до того, що європейські держави є зразком передбачливості, запопадливості й планування і одночасно могутнім виховним засобом для поглиблення охоти щадити, громадити, передбачувати. Можна б ще тут для повноти образу відмітити, що європейські держави є гарантією приватної власності, а їх цілий устрій сприяє працьовитості й ощадності, отже збагачуванню громадян.

Годиться теж відмітити, що європейське почуття ладу й потреба ладу, як заперечення анархії й хаосу, змогли розвинутися тільки на ґрунті державних форм і завдяки державі. Саме ті форми, даючи почуття тяглості, стабільності, безпеки, забезпечують можливість творчості й вияву одиниці.¹⁰

Врешті слід зробити ще одне зауваження, яке веде до розуміння нації як спільноти і яке вказує, на чім спирається специфічність європейської нації. Ми вийшли від аналізу нації як історичної спільноти низки поколінь. Але нація є теж психічною спільнотою в тім розумінні, що спільність (чи вірніше зближеність психічної структури членів одної нації) дозволяє відрізнити цю націю (чи її членів) від іншої нації (чи від членів іншої нації). Це має два протилежні наслідки:

1.- не нівелюючи індивідуальних рис членів даної нації, доводить до їх зближення до себе. Це при європейським інтровертизмі має те величезне значення, що європейець, не будучи з природи речі здібним до пристосовування, може найти контакт зі земляками завдяки спільному чи дуже подібному світовідчуванню;

2.- при європейським індивідуалізмі доводить окрема психічна структура народу як цілості до підкреслювання своєї індивідуальності як народу, до поглиблювання різниць, до витворення свого національного стилю. Це є питання національної культури й амбіції таку культуру мати. При тім акцент завжди лежить на конечності оригінальності тієї культури.

Таким чином, Європа, яка любить контрасти і їх гармонії, сприяє теж витворенню багатой різnorodности національних організмів із власним специфічним обличчям. Повна різnorodність і повний індивідуалізм складаються щойно на багатство Європи, яке вміє довести й на полі націй контрасти до гармонії на базі багатой історичної традиції й на базі спільних для Європи психічних рис, які відрізняють її від інших континентів.

¹⁰ Пор. Массе, стор. 217.

Цей національний індивідуалізм¹¹ Європи настільки гармонізує з її персональним індивідуалізмом, контрастовістю й змаганням до багатства форм та до гармонії, впливаючої з напруження контрастів, що не можна уявити собі Європи без націй. Як довго буде існувати Європа в сьогоднішнім розумінню, так довго запевнене є існування поодиноких членів європейської сім'ї народів.¹² Кайзерлінг підкреслює, що „нації акцентуються справді щораз більше. Їхня свідомість власної неповторности є щораз сильніша“; а далі, аналізуючи умови поступу в Європі, каже, що розвій є можливий, „якщо кожна окрема нація навчиться свідомо і інші нації уважати як власне доповнення в рамках Європи. Бо тоді, але тільки тоді, мусіла б зникнути ідея однорідного хотіння робити те, що другі роблять; тоді мусіла б ця нещасна ідея, яка передовсім є винна у спробі самогубства Європи, уступити місце новій ідеї: розподілу функцій між народами“.¹³ Виразніше не можна тої думки висловити. Спробу уніфікації європейських народів можна порівняти тільки зі спробою самогубства Європи.

Це виразно зарисоване обличчя європейських народів, любов до своєї оригінальності й неповторности, розуміння функції народу в житті європейця, готовність на найвищу жертву за національну спільноту ведуть до того, що всі європейські нації є в своїй істоті націоналістичні. Цього терміну не треба утотожнювати ні з якими конкретними політичними тенденціями чи устроями формами, як це сталося в останніх десятиліттях; цей термін означає прямо: акцентовану любов до своєї нації й палку охоту зберегти її неповторну окремішність.

На тлі європейського націоналізму можна відмітити деякі курйози, як напр., критику Массісом націоналістичних думок німецьких мислителів, при одночаснім цитуванню націоналістичних думок власного земляка. Він засуджує факт,¹⁴ що думка Шпенглера чи Кайзерлінга відносно імперіялістичних плянів Німеччини в істоті зовсім не змінилася від часів Фіхте, але без коментаря наводить думку керівника *Nouvelle Revue française* Жака Рівієра, який в 1919 р. писав:

¹¹ Індивідуалізм нації „прометейської“, (отже європейської рр. 1500–2000) підмічує Шубарт, але як своєрідне зло. Він бачить тільки різниці, які є настільки сильні, що затемнюють спільні моменти.

¹² Це не перерішує форми існування народів, напр. можливості європейського об'єднання, яке не сміє перекреслювати їхнюою індивідуальности.

¹³ *Спектр*, стор. 460 і наст.

¹⁴ Стор. 140 і наст.

„Французька інтелігенція є одинока, яка існує в світі. Ми єдині зуміли зберегти духову традицію, ми єдині постійно вірили в принцип тотожності. Тільки ми є в світі, я кажу це відкрито, які ще вміють думати. В ділянці філософії, літератури й мистецтва тільки те буде мати значення, що ми скажемо“.¹⁵ А Кайзерлінг приносить зіставлення почуття якоїсь місії європейських народів, що є доказом націоналістичності європейського способу думання.¹⁶

Виразно виобразованому національному почуттю європейських народів протиставиться низький рівень національної свідомости Сходу; ця свідомість пробудилася щойно під впливом Заходу,¹⁷ нерідко в наслідок бруталної колоніальної політики. Характеристичним образом азійських відносин може бути Китай зі своєю мало що меншою від Європи поверхнею й з населенням, якого не лучить навіть спільнота мови, а тільки спільнота скомплікованого письма. Проте відосередніх тенденцій немає (хіба під впливом зовнішньої пропаганди й зовнішнього втручання).

В Америці тенденція до затирання національного обличчя є така сильна, як і тенденція до уніфікації людини. Доказом цього є США, які з десятків національних груп витворили однорідну масу, яка знівельовала первісні національності. Крім затирання індивідуальних

¹⁵ Шубарт підкреслює на стор. 256 національну гордість французів, при чому характеризує її зовсім подібно до мимовільної самохарактеристики Рів'єра.

¹⁶ *Спектр*, стор. 435. „Чи не є сердечний сміх найлагіднішою відповіддю на претенсію Франції бути вчителем людства, бо ж це значить клясичне слово *magistrature*; на претенсію Німеччини бути лікарем людства, бо тільки так дасться зрозуміти речення, що світ має одужати завдяки німецькій істоті. Претенсію швайцарців, що вони втілюють політичний зразок; англійців за всіх *the white man's burden* носити? і т.д.“ Шубарт на стор. 199 з'ясовує в подібний спосіб віру народів у своє призначення: „Англійців від часів Кромвеля одушевлює ідея царства ласки, ідея божих обранців, яку пуритани в часах Мільтона перейняли з кальвінізму; свідомо нав'язують вони до Старого Завіту і іменують себе вибраним народом, покликаним дати світові закон і Європу втримувати в стані політичної рівноваги (...) Француз змагає не до політичного, але до духового проводу в світі. Він вважає своїм призначенням ступати в передових лавах цивілізації й дати приклад духа. Його національною думкою є культурна місія. Між обома ідеалами – політичного й духового провідництва – хитається тут і там німець, не можучи остаточно ясно рішитися. Гердер, Фіхте й останньо Л. Ціглер вказали йому післанництво духа, а одночасно призначають йому Карль Петерс, Шпенглер і Меллер фон ден Брук імперіяльно-політичні завдання.

¹⁷ *Массіс*, стор. 188.

різниць національних груп характеристична Америка ще й браком концепції на будуче, так дуже потрібної до постання нової нації. З цього погляду дуже характеристична є доктрина Монро, наскрізь статична й пасивна, до якої американець постійно вертається. Напр., Вільсонівські пункти по Першій світовій війні, не глядячи на попередньо проголошені. Сьогодні знову є всі позначки того, що Америка найрадше вернулась би до свого ізоляціонізму. Тільки безпосередня загроза американському стилю життя може змусити Америку до енергійних кроків, про що впевнює політика супроти послідовної агресії большевиків. Так отже, Америка зуміла зденаціоналізувати імігрантів, але не дійшла ще до витворення нації з динамізуючою візією майбутнього.

Росіяни у своїм світовідчуванні заперечують державу.¹⁸ Європеєць, який не негує державного ладу, видається їм ретроградним і обмеженим.¹⁹ Бакунін називав державу найяркішим, найбезстиднішим і найбільш вивершеним запереченням людства.²⁰ Деяку аналогію в заперечуванні держави можна бачити між Росією й Америкою. Правда Америка не докочується до анархізму, ані не заперечує вповні держави, але підпорядковує її інтересам одиниці, яка стоїть перед державою.²¹

Брак індивідуалістичного відчущання росіянина слідний теж і в погляді на націю; росіянин є схильний до затирання границь між своєю територією й чужою,²² але він теж схильний до затирання границі між націями, що так різко кидається в вічі в концепції „єдінства трьох руских націй“. Ці намагання відомі добре в часах царату, розвинулися до довершености за часів большевизму, як змаг до витворення конгломерату „советського народу“ на базі російського народу. Ця тенденція до невиразности, розпливчастости слідна в усіх менше чи більше універсалістичних ідеях російського народу, „обороною православ'я“, „третім Римом“, панславізмом починаючи і „міровою революцією“ кінчаючи. Але при своїм колективістичнім світовідчуванні, яке веде до нівелювання індивідуальних і

¹⁸ Чижевський реферує на стор. 97 думку Бердяєва про незв'язаність росіянина з державою. Меніюс у вступі до твору Массіса говорить (стор. 66) про ненависть Толстого до держави, а до цієї проблеми вертається сам Массіс говорячи про „Апостола з Тули“, для якого держава є „пустим кумирем“, а на ін. місці (стор. 170), коментуючи цитату з Достоевського.

¹⁹ Боковнеф, стор. 60; Подібну думку висловлює Шубарт, стор. 103.

²⁰ Шубарт, стор. 149.

²¹ Кайзерлінг, *Америка*, стор. 221, 229.

²² Боковнеф, стор. 19-20.

національних рис, росіянин має в протиставленні до американця виразні імперіялістичні риси, не глядячи на брак історичного змісту. Цей російський імперіялізм коріниться в його месіянізмі – в охоті „ущасливлювати“ людство всупереч його волі й всупереч його поглядам на щастя.

В сучасності доводиться переживати нову спробу „визволення людства“ з боку росіян.* Але цій спробі найуспішніше можна протиставитися збереженням своїх національних первнів, які не дозволять Європі перемінитися в безобличну, хаотичну масу, але, навпаки, збережуть те різноманітне багатство особистого й національного індивідуалізму, яке дозволило їй дійти в минулому до значення, – значення, якого ніщо не перекреслить у історії розвою людства. Про вислід змагань Європи зі Сходом рішить, чи вона надаліше відчуватиме націю як святу спільноту, й чи буде готова зложити в обороні свободи народів і людини найбільші жертви: на висліді боротьби Європи зі Сходом попросту заважить те, чи Європа схоче залишитися собою.

* Праця писана 1948–49 рр. Прим. Рекдатора.

Розділ XIII

РЕЗЮМЕ

При з'ясуванні завдань пред'явленої праці, яка мала дати аналізу поняття Заходу, виявилось, що основний термін „Захід“ є гомонімний. Це довело, – по вступнім підкресленні важливості проблеми для декількох ділянок науки й для практичного життя,¹ до термінологічних уточнень,² які стали основою психологічної концепції Заходу, хоч і на географічній основі. Іншими словами, термінологічні уточнення довели до ствердження, що проблема Заходу – це проблема духовості західноєвропейської людини. Консеквентно, отже, праця мала дати аналізу цієї духовості, тобто накреслити психічну структуру європейця з відміченням найважливіших рис³ цієї структури. Таким чином, праця належить до ділянки порівняльної психології народів і стає основою до переведення паралелі між європейськими й позаєвропейськими народами та до визначення на цій основі границь духової Європи.

По накресленні коротких методологічних залогів праці⁴ устійнено на підставі аналізу сучасної кризи європейської духовості,⁵ що основною диспозицією європейця є соціопсихічний інстинкт самопіднесення; відшукання цієї основної диспозиції дозволило в восьми розділах докладно вирізнити поодинокі риси європейської духовості, дати їх аналізу та порівняти Європу під різними аспектами

¹ I розділ.

² II розділ.

³ При структурнім розумінні психології стараємося по змозі рідко вживати терміну „психічний елемент“ для підкреслення, що поодинокі психічні диспозиції й функції є тільки похідного характеру супроти цілості. Акцидентальність підкреслює слово риса. Елемент вживаємо в праці в тім моменті, як з методологічних причин аналізуємо дану психічну рису докладніше.

⁴ III розділ.

⁵ IV розділ.

зі Сходом, Росією та Америкою. З погляду структурної психології не менше важливим завданням від викривання й характеризовання поодиноких рис духовости було вишукування зв'язків між ними чи пак з'ясування, як поодинокі психічні диспозиції чи функції зі себе послідовно впливають. Часто виявлялася так далеко посунена взаємозалежність духових рис, що одна й та сама риса рівночасно логічно виникала з кількох різних диспозицій. Та взаємна тісна співзалежність, яка в живій дійсності зумовлює динамізовання духового життя європейця, давала при науковім досліді зрозуміння монументальної суцільности європейської духової структури.

При резюмуванню сказаного годиться ще сильніше підкреслити структурну цілість європейської духовости, яка могла не вийти на перший плян при детальній аналізі й при розбитті на розділи. При тому слід відмітити, що для уплястичнення саме цілости треба буде пропустити деякі подробиці, які могли б затемнити образ, а сутнього нічого не внести.

Наука психології вчить про три категорії психічних переживань, які вичерпують свідоме й підсвідоме життя людини, а які групуються кругом трьох основних психологічних понять: воля, розум і почування. Факт органічності трьох названих категорій вказує, що гармонійний розвій людини залежить від певної їх рівноваги, від рівномірного їх насилення. Тільки рівномірний розвій волі, розуму й почувань веде до контрастности й тим самим до багатства психічного життя, але одночасно не дозволяє на однокість, що захитувала б гармонію. Часове захитання рівноваги, яке пливе з хвилевої переваги одної з трьох категорій, веде автоматично, при рівній силі всіх трьох категорій, до моментальної реакції й до компенсати. Чергування напруження між категоріями й вирівнювання стає основою дії й поступу. Ця засада гармонії контрастів проявляється передусім у житті одиниці, але вона проявляється теж у житті спільнот, зложених з созвучних людей.

Є історично ствердженням фактом, що в історичних часах „гармонія контрастів“ проявилася тільки в Європі. Це дає нам розуміння структури європейської духовости, якій протиставимо, як найбільше маркантно виобразовану й бігуново протилежну, духовість Сходу. В духовості Сходу почування переважають так дуже, що при них роля розуму й волі сходить на дальший плян; в наслідку Схід не виявляє ні багатої контрастности, ні передусім гармонії Європи. Це є основне ствердження, без зрозуміння якого не можна зрозуміти ні європейської структури, ні різниць тієї структури в зіставленні з духовістю неєвропейських народів.

Констатація факту не вияснює причини, чому саме в Європі дійшло до рівномірного розвою волі, розуму й почувань і тим самим

до їх гармонії. Це вияснюється могутнім психічним фактором – існуванням інстинкту самопіднесення з цілою скалею його виявів, який ми поставили в центр європейської духовости, як „гармонію контрастів“ можна б назвати метовим станом європейської духовости (ще вповні не осягненим і в ідеальному стані повної гармонії ніколи неосягненим), тоді інстинкт самопіднесення треба визнати стартовим пунктом, від якого починається розвій європейської духовости.

Європейський інстинкт самопіднесення базується на інстинкті самозбереження живої істоти в зв'язку з відчуттям стверженої біологічної слабости людини в зіставленні її з іншими створіннями й протиставленні її могутній природі. Цю свою слабість людина відчула найбільше там, де ця слабість найбільше проявилася, отже саме в Європі. Тут, з одного боку кліматичні умови життя були суворіші й тим самим людина була слабша в боротьбі з природою, з другого боку – тут найскорше заниділи в людині інстинкти та сила плідности. Вкінці відчуття своєї слабости саме в Європі треба вияснити трансраціональним моментом, на який спирається, врешті, ціле людське життя й яке не має свого вияснення на раціональній базі. Відчуття своєї слабости європейець мав „у крові“.

Відчуття слабости веде до бажання зрівноважити її тими питоменностями, які людину відрізняють від найбільше до неї зближених сотворінь, отже звірят. Тими питоменностями є розум і воля, а роллю стимулу до їх розвою перебирає впливаюча з відчуття своєї слабости воля до влади, яка внаслідок постійного діяння набирає сили інстинкту.

Зумовлений інстинкт до самопіднесення, розвій розуму й волі веде в Європі до зрівноваження ними сили почувань і гонів. Відчуття своєї окремішности завдяки розвою розуму й волі та віра в розум і волю родять у Європі навіть тенденцію послабити, а то й виелімінувати почування й гони, що з погляду гармонійного розвою людини, треба вважати явищем шкідливим. Все ж низка фактів вказує, що в сучасному почування в Європі надалі грають все ще поважну роллю й вони тільки в порівнянні з неєвропейськими народами викликають враження недорозвинености.

Воля до самопіднесення родиться в людині й вона реалізується завдяки конкретній людині. Успіхи, зроджені з неї, родять віру людини в свої сили. Це є основа індивідуалізму європейця, якому сприяють конкретні усвідомлені бажання й конкретна думка, яка дозволяє на реалізацію тих бажань. При більшій кількості індивідуальностей і при їх рівнобіжній дії родиться різнорідність і багатство життя і його контрастивість. Проте, при великій кількості індивідуальностей панує між контрастами певна рівновага, яка не

допускає до захитання гармонії. Дія одної конкретної людини завжди є рівноважена рівночасною дією іншої конкретної людини. В цей спосіб доходить до гармонії навіть при існуванні протилежних тенденцій. Запорука гармонії є тим більша, чим більша кількість повновартісних індивідуальностей.

Консеквентно розвинений індивідуалізм веде до бажання сили одиниці, а в першу чергу до бажання перемогти смерть і добути вічність. Бажання вічності тісно в'яже одиницю з спільнотою. Передусім заспокоєння бажання вічності одиниця знаходить в фізичнім продовженні свого буття, а це веде тільки до скріплення її родинного життя, яке є, зрештою, чимось первісним, якщо зважити, що без родини немає життя й не було б одиниці. Але бажання вічності ще й в інший спосіб веде одиницю до розуміння потреби співжиття. Жити по смерті як конкретна індивідуальність можна тільки в пам'яті потомків. Тому вскорі доходить у європейця з сильно розвинутим індивідуалізмом і бажанням вічного життя до розуміння історичності, до плекання культу предків, з думкою, що подібної пошани в майбутньому діждеться діюче покоління, а з ним і конкретна одиниця. Ця історичність проявляється наперед у нутрі з'єдиненої міцними зв'язками спільної крові родини, але вскорі поширюється на більші гурти, які можуть запевнити довше життя, ніж родина. Бажання спільної історії веде до постановня нації – спільноти з волею вічного спільного життя в будуччині.

Європейський індивідуалізм при сильно розвиненім інтелектуалізмі веде до багатого внутрішнього життя, а в консеквенції до замкнености в собі й до інтровертизму, отже до трудности в нав'язуванні контакту з іншими. Але й це не послаблює розуміння факту, що людина є соціальним еством. Крім з'ясованого бажання запевнити собі вічність, зближує європейця до інших бажання накидувати свою думку ближчому й дальшому доквіллю. Теж охота володіння над природою вимагає співдії більших гуртів. Врешті різні вияви інстинкту самопіднесення і волі до влади змушують одиницю лучитися у гурти до оборони перед іншими гуртами чи до нападу на інші гурти. А втім, голий факт існування подібних еств поруч нас приневолує числитися з ними навіть найбільш самотню „монаду“, яка мусить узгіднювати своє життя з іншими. Охота володіння доквіллям у зв'язку з конечністю рахуватися з подібною охотою в інших зумовляє в європейця розвій реалізму, без якого немає доцільної дії. Власна воля без зрозуміння конечности рахуватися з подібною волею інших веде тільки до тупцювання на місці, під час коли узгіднення своєї волі з конкретним станом веде до поступу. З'ясовані останньо моменти скріплюють підмічену попередньо охоту спільного життя й вияснюють

гін європейця до спільноти, не глядячи на його індивідуалізм і інтровертизм.

В висліді ціле життя європейця вкладається між двома контрастними тенденціями: між охотою самотійного життя по своїм індивідуальним уподобанням із збереженням особистої волі і між konieczністю спільного життя із зрезигнованням з частини своєї особистої свободи. Це напруження контрастних тенденцій веде до витворення засад творчого ладу й правопорядку, якому європейець кориться, щоб уникнути хаосу. Але це нове напруження є плідне в наслідки, бо, з одного боку, не виєлімінує воно особистої ініціативи і відповідальности, а з другого – не дає їм переінітитися в анархію. Багатство індивідуальностей складається на могутність тої спільноти, яку вони творять.

Індивідуалізм одиниць, складаючихся на націю, веде до того, що й нація, як цілість, змагає до власних неповторних і оригінальних рис.

Воля до влади одиниць, зісумована в спільноті, творить почуття величезної сили, зокрема при узглядненні почуття „вічності“, яке дане покоління в оперті на націю відчуває. Зісумована воля до влади стає основою могутніх засобів дії, духовими засобами зачинаючи, а матеріяльними кінчаючи. Для розвою власної сили нація витворює теж умови праці й вияву для всіх своїх членів.

Для уникнення можливих непорозумінь треба звернути увагу, що носієм чи творцем дії завжди є конкретна одиниця чи пак їх гурт, а нація є вічна форма й фон дії. Це розрізнення має оберегти нас від метафізичного заложення про прийняття якоїсь волі нації згл. розуму нації тощо. Залишаючи це питання для чистої філософії, хочемо підкреслити, що нашу працю будусмо на чисто емпіричних засадах того, що дається ствердити. Тому для нас „європейська психіка“ є описом психічного життя вправді не конкретного, а пересічного європейця. І в дальшому консеквентно тримаємося цієї прямої. Це ствердження конечно з того погляду, що життя одиниці настільки тісно зв'язане з соціо-психічним середовищем, що виклад може викликати враження, наче б то відносився до чистої абстракції. Інша річ, що накреслений образ психіки пересічного європейця є вислідом довгих тисячоліть; проте розвій завжди відбувався за посередництвом конкретних людей, хоч горизонтально і вертикально пов'язаних зі собою. Це є, зрештою, одна з найбільше незрозумілих, але дійсних, тайн психічного життя людини, зокрема, якщо зважити, що, врешті, психічне життя кожної людини є в істоті не до зглиблення для другої людини. Отже, для зрозумовання зробленої дигресії підкреслюємо, що йде нам про психіку конкретних одиниць, так як вони на своїм соціо-психічному ґрунті розвинулися.

З узглядненням з'ясованого обмеження приходимо до дальшого накреслення образу духової структури європейця. На тлі життя народу первісний інстинкт до самопіднесення європейця, скріплювана аналогічним хотінням сучасників, розвивається в двох рівнобіжних компонентах: по лінії волі й по лінії розуму. По лінії волі виявляється вона в імпазантнім динамізмі. По лінії розуму доводить вона до щораз то більшого підкреслювання ролі розуму й виявляється в тенденції до раціоналізму. Протиставлення розуму почуванням, як типового європейського продукту (тобто в своєму повному розгорненні), вже відоме; але розум виявляє тенденцію протиставитися теж волі. Це протиставлення не є вислідом тільки відосередніх тенденцій поодиноких рівносильних категорій психічного життя, бо тоді не доходило б до захитання рівноваги. Раціональне думання європейця лучить вищі функції волевого життя з нижчими, з гонами, які враз з почуваннями творять ендотимне тло духовости. А що переведення границі між вищими й нижчими функціями є доволі невловиме, тому в раціонального європейця враз із засудженням „сліпих“ гонів доходить теж до знецінення волі взагалі. Це є основа перебільшеної ролі розуму, яка іноді доводить до захитання рівноваги, при чім нахил до раціоналізму, до захитування рівноваги в користь розуму є в Європі явищем доволі постійним.

Охота самопіднесення в оперті на розум доводить до створення матеріяльних засобів для самоздійснення й зроджує в психіці тенденцію до творення тих засобів. Таким чином доходить у оперті на реалізм до постання могутнього психічного фактора – журби про матеріяльне майбутнє, яке перемінюється в щадження, збирання й громадження матеріяльних дібр. Рівнобіжне щадження на терені нації, згл. перебрання функцій щадження й плянування державою, стає основою організаційного зміслу, який веде до скріплення почуття ладу й порядку. Громадження матеріяльних дібр є можливе тільки на засаді приватної власности, потребу якої європейець відчуває для запевнення собі можливости самостійної дії, свободи рухів і незалежности. Приватна власність має дати основу чи кращий старт фізичним потомкам, які знов із-за цього збережуть пам'ять про того, хто їм цей старт уможливив. Стаючи основою індивідуальної дії, приватна власність причиняється до скріплення індивідуалізму, а індивідуалізм знову веде до створення з приватної власности певної форми індивідуального оригінального вияву.

Як щадження спирається на громадженні існуючих уже матеріяльних дібр, так, з другого боку, європейець творить нові матеріяльні засоби до опановування світу, суму яких називасмо цивілізацією. Фантастичні винаходи в цій ділянці викликають у

європейця гін до технізації світу, а цей гін в останніх десятиліттях став настільки могутнім, що зумовив перелім у житті людини та захитав її поглядами на світ. Про нову геологічну добу, зумовлену розвоєм техніки, говорить Кайзерлінг, а людина не тільки змінює обличчя Землі і сковує сили природи, але мріє про поширення влади на сусідні планети й космос. Розвій техніки – це найбільший тріумф людського розуму, і тому європейець старається „зраціоналізувати“ ціле життя, тобто так уложити життя одиниці й спільноти, щоб його в повності використати до помноження сили і матеріяльних багатств людства без зайвої витрати часу, енергії, матеріялу й гроша.

Цей найбільший тріумф розуму є, однак, початком його упадку. Передусім він захитусе остаточно рівновагою душевних сил, змагаючи до виєліміновання почувань і гонів. Подруге, в часах послаблення психічної гармонії, в хвилині захитання рівноваги, проявляється в Європі, як вияв раціоналізації, гін до механізації, який обідноє життя і який мусить довести в багатогранній контрастній Європі до зудару двох протилежних тенденцій: ідеалу творчої індивідуальности й бездушної машини, живої психофізичної цілости й мертвого, завтоматизованого робота, одиниці й маси. Врешті ж виявляється наявно, що розум не є в стані дати відповіді на всі питання.

А втім, намагання виєлімінувати почування й гони – це тільки продукт віри абстрактного розуму. Насправді людське життя є настільки органічною цілістю, що почування й гони нерозривно сплітаються в житті з розумом навіть тоді, як він хоче їх виключити. Це проявляється в тім моменті, коли *ratio triumphans* в своїм гоні до влади втрачає конкретні цілі з очей, а зачинає змагати до абсолютної влади як самоцілі. Це змагання тратить всі прикмети розумної дії, переминюється в сліпий гін, який розум трансформує в апарат до видумування засобів знищення. Стихія влади, викликана тріумфом розуму, переходить у шал нищення, який кидає на кін марево загибелі світу. Розум, який початково ставав основою добробуту й поступу, переминівся в засіб, який руйнує добробут, заперечує поступ і залишає тільки згарища й руїни.

Таким чином, тріумфуючий розум, переминений знову в сліпий гін, наново динамізує життя, доводить до нових контрастів, розбуджує в імперіалістичних війнах пристрасті, але не вміє дати відповіді на основне питання: як це все спинити й в ім'я чого це все діється? А смерть і спустошення, виникаючі з воєн, мусять довести до отого основного питання, яке рішало з давен про силу й роль Європи: в ім'я чого?

Так доходимо в ХХ ст., як доходили ми перед тисячоліттями, до ствердження однієї з основних рис європейської духовности

філософічності, впертого питання про прапричини й остаточні цілі та про місце людини в світі. Філософічність веде нас до відшукування догми, в ім'я якої все діється, а тут знову стрічаються зі собою воля, розум і почування. Динамізм, який приневолює до дії, жадає аргументів, почування підготовляють ґрунт під віру, яка має відповісти на те, чого розум не в стані розв'язати, а розум веде до клясифікації, до вишукування аргументів.

На тлі догми доходить до ушляхетнення форм інстинкту самопіднесення. При тому слід підкреслити, що те ушляхетнення відбувалося десятки разів, на різних ступенях розвою, в різних епохах, різних формах. Оце кружляння: слабкість людини – інстинкт самопіднесення – воля до влади – опанування природи – добробут, віра у всесильність розуму – елімінування почувань – гін до абсолютної влади – динамізовання життя – демонія влади й нищення – пізнання границь розуму – застанова в ім'я чого – відшукування догми – закреслення границь розуму – ушляхетнення інстинкту і т.д. Оце вічне кружляння є основою дії, поступу, перериваного упадками й наближуванням до правди.

Ушляхетнена воля до влади викликає в європейця охоту проявитися в „чистих актах“ відкривництва, винахідливості, мистецтва. Гін людини в далеч, до опанування простору, гін людини вгору, гін людини до вічності родить тугу невідомого, незбагненого, позазмислового. Це є основа європейського трансценденталізму й абстрактного думання. Рівночасно родить відшукування догми, абсолютної життєвої вартості, ідеалізм, готовість до жертвенности та потребу жертвенности в ім'я догми. Людина, виходячи від виразного індивідуалізму й егоцентризму, людина з бажанням особистої влади й уживання життя, доходить в ім'я догми до підпорядкування себе для загального добра спільній ідеї й до заперечення фізичного життя, до жертви життя для спільної ідеї. Так твориться ієрархія вартостей. Але одночасно не нидіє індивідуалізм. Жертва фізичного життя є основою вічного життя. Хто життя своє за других в жертві приносить, про того пам'ять живе в тих других. І щойно на тому тлі розуміємо вповні засаду історичности, і щойно віра в існування чогось понадособового, отже передусім родини й нації, веде нас до правдивої охоти перемогти простір і час. Але консеквентно до кінця продумана ідея трансценденталізму веде до Бога.

Психологічні основи релігійности європейця ведуть нас до зрозуміння, наскільки іманентним був для нього християнізм. Коли до цього додати монотеїзм християнізму, який вповні відповідає європейському індивідуалізові, особовість Бога, Його динамічність, всепотужність, вічність, всюдиприсутність, розуміння Бога як чистий

акт, тощо, тоді прийдеться ствердити, що християнізм і європеїзм – це сливе тотожні поняття, які ще більше мусіли стопитися в органічну цілість у часі майже 20-ти століть симбіози.

Сила християнізму і його атракційність для європейської спільноти лежала вкінці у його незалишаючим ніяких сумнівів розв'язанні всіх життєвих проблем, у його ясній, однозначній і вічній відповіді на питання в ім'я чого. Все те, чого людина не змогла своїми людськими силами розв'язати, все те, що переростало сили розуму, знайшло своє вияснення в християнізмі, з його авторитетним покликанням на об'явлення. Трансцендентна віра стала основою трансраціонального. А прийняття трансраціонального визначило межі розуму. Віра в трансраціональне, в оформленні християнізму, причинилася до стабілізації психічної рівноваги, до скріплення гармонії європейського світовідчуження до почуття повноти й щастливості.

Але християнізм ще в один спосіб причинився до психічної рівноваги Європи. Поруч із закресленням границі розуму підкреслив значення почувань і волі. Релігія любови в осередок своєї віри поставила інтенцію, почування, серце; вона засуджувала вчених, але лукавих, книжників і фарисеїв, а навпаки – в передові лави ставила простих духом, але сильних вірою й волею. Народини християнізму – це тайна ставання з послідніх першими.

В ділянці волі християнізм розвинув, ставлячи засаду свобідної волі й особистої відповідальности за гріх, скріплене почуття своєї окремішности. Християнізм поглибив почуття індивідуалізму, а враз з тим дав новий імпульс ініціативности та створив основу до розуміння власної гідности. Так доходимо до ідеалу європейця – людини сповненої відповідальности за слова й діла, з бажанням оригінальности й сили, з непохитним характером, з тугою за туземною й потойбічною вічністю, але одночасно людини, позбавленої егоїзму, ушляхетненої, з підпорядкуванням усього матеріяльного моральному, духовому. Ця людина розвиває своє індивідуальне обличчя в опорі на родину й націю, завдяки їм і для них. На тому тлі родиться потреба й konieczність моральности й етики, твердого закону родинного й суспільного життя, який скріплює раніше виобразуване почуття конечности ладу. Плекання свого власного індивідуалізму шляхом розвою багатства різнородних форм служби спільнотам, здобування собі заслуги, вирізнення й пам'яті шляхом альтруїстичної дії, підпорядкування особистого загальному ведуть нас знову до поглиблення значення родини й нації в Європі. Зв'язок одиниці з родиною й нацією є тим основним моментом ушляхетнення інстинкту самопіднесення, коли одиниця резигнує з особистої волі до влади для спільної сили близького собі гурта, щоб цю

силу родини чи роду поставити до розпорядимости вищої спільноти. Консеквентно доходимо до розуміння місії, післанництва нації, яка має шляхом творення спільної, оригінальної культури причинитися до поступу людства й наблизити людство до ідеального стану, де буде повна гармонія індивідуального (рівновага одиничних і національних контрастів) з загальним і де ця гармонія буде поставлена на службу Богові.

Така є психологічна основа європеїзму, така є психічна структура європейця. Можна б ще додати, що психологічна основа європеїзму тісно в'яжеться з історичною основою. Так отже, конкретний спосіб світосприймання сполучених у спільноту одиниць веде до конкретної історичної дії і до конкретних форм, які є вислідом тої дії. Історії Європи не можна собі уявити без європейського способу думання. Але, з другого боку, історична дія, а ще більше витворена нею форма, має в свою чергу вплив на формування психіки. Так, напр., античність виросла тільки на тлі початкових форм психологічного європеїзму і її не дасться зрозуміти без знання засад європейської психології. Але античність, як завершений історичний період, який став предметом тисячей студій, є своєрідним зразком, який свідомо чи несвідомо наслідується. Таким чином античність причинюється до формування світогляду.

Подібну до античності роль має християнізм, як історичний чинник, скріплюючий психологічні основи європеїзму. Досі християнізм ми розглянули в резюме як певну психологічну структуру, созвучну з європейською структурою й тому скріплюючу її. Але не треба із-за цього переочувати другої ролі християнізму, яку він відіграв у різьбленні духовости європейця й в наслідок діяння на неї впродовж двох тисяч літ. На історичну роль античності й християнізму в праці було своєчасно й неоднократно вказуване. Тут можна б тільки ще зазначити, що християнізм у середньовіччі причинився до витворення почуття одности Європи, яке зрештою стає теж історичним фактором, як ідеал спільноти європейських народів у майбутніх століттях. Це почуття одности є основою самопевности й гордості європейських народів, зарозумілих на тисячолітню традицію багатой культури. Це почуття одности й, випливаюче з неї, самопочуття власної вартости, веде до витворення віри в Європу, в її неповторну роль, в її місію. „Чи ж не маємо враження, – каже Массіс⁶ – наскільки це наш розум в стані збагнути, що Бог саме Європі поставив завдання, щоб вона знову й знову розширювала по світі благословення

⁶ Стор. 234.

Христової віри". А Кайзерлінг⁷ у сучасну пору вважає післанництвом Європи „хоронити святий вогонь духовости перед загасненням у довгій ночі духової темряви“, яку він вбачає перед людством.

Почуття європейської одиниці й місії Європи могло зродитися і зродилося тільки на ґрунті ідеалу людини, який став ідеалом європейця, але якому європеєць надав сили догми, сили абсолютної вартости, освяченої його вірою в трансценденцію, його вірою в вічне життя в Абсолюті й завдяки Абсолютові, на подобу якого європеєць і людина взагалі створена. І це не може бути закидом, що європейська духовна структура, проаналізована в пред'явленій праці ще в коротких ризах зрозумована в останнім розділі, представляє самі позитиви. Бо, поперше, накреслений ідеал тільки європейцеві видається абсолютною вартістю, а для неєвропейських народів він є ані вершиною щастя ані ціллю, до якої варто й треба за всяку ціну змагати. Але, подруге, це є істотною духовою рисою європейця, що він потребує ідеалу абсолютного добра, що він вірить у нього й вірить у свої сили, які йому мають уможливити до цього ідеалу наблизитися. Європеєць потребує ідеалу добра, щоб надати зміслу пристрасній, динамічній дії, яка випливає з його природи. Бо вічний ідеал добра приневолює європейця до безперервної боротьби зі собою, зі своїми слабостями, сумнівами, упадками; ця боротьба зі собою й перемога над собою – це один з виявів його інстинкту до самопіднесення, найбільше шляхетний і найбільше монументальний. І перемога над собою вимагає найбільшої сили й найбільшої напруги сили. Але одночасно перемога над собою й наближення себе до абсолютного добра дає право до ширення абсолютного добра прикладами, словом і ділом. І поширювання ідеалу добра серед других, але на базі наближування себе до цього ідеалу, це знову ж форма здійснювання первісної волі до влади. Але, щоб мати право її здійснювати й щоб уміти її здійснювати, – на те треба цілої людини-людини з великими природними даними й невтишною тугою до їх удосконалення. Природні дані виростають на тлі соціо-психічної європейської спільноти. Невтишна туга, її сила чи її брак, рішають про індивідуальну вартість одиниці, її неповторність і її вічне життя в пам'яті людства й в потойбічній Божій царстві. Бо царство Боже здійснюється для європейця не пасивністю, а вічною боротьбою зі злом.⁸

⁷ *Спектр*, стор. 87. До проблеми європейського післанництва повертається Кайзерлінг ще раз у творі *Новопостаючий світ*, стор. 121.

⁸ Кайзерлінг говорить про цю тугу за добром в *Америці* (стор. 432) в наступний спосіб: „Якщо хтось наполягав би на тому, щоб людину дефініювати як спеціальний рід тварини, (*продовження*)

Належить до людської природи, що так людина, як теж людські спільноти, мають раз більше, а раз менше відчуття того величного ідеалу вічного Добра й конечности змагання до нього. В цьому істота боротьби людини й спільнот; в цьому основа й стимул усякого поступу.

Сьогоднішній час – це знову час занепаду віри в Ідеал Добра. Захитав його кольосальний поступ техніки й цивілізації, який довів до переваги розуму й віри у всесильність розуму, але віддалив від правдивого розуміння життя й від джерел цього життя та від джерел людського щастя. Але це захитання віри, яке довело до переваги цивілізації над культурою, матеріяльного над духовим, низького над шляхетним, розуму над гармонією, нищівної демонії влади над будучим ідеалом самоопановання, є початком відродження: воно на весь ріст ставить загрозу перед очі європейця й світу. З усвідомлення загрози випливає зрозуміння завдання надходячих днів: повернути давню віру. Проблема нинішнього дня – це вибір між самознищенням світу атомовою енергією й августинською ідеєю царства Божого на землі для здійснення царства Божого у вічності.

І на цім тлі проблема України. Тривожне питання: чи ідеал вічної Європи є нашим ідеалом чи ні? Відшукати первні нашої духовости, проаналізувати себе, сягнути до джерел, відчистити духовість від намулу чужого, розкладового, руйнуючого, щоб іти до абсолютного Добра – це є те єдине на потребу, від якого залежить майбутнє України. І з вірою в Україну та в її будуче писана ця праця, як вступна праця для прискіпшення кристалізаційного процесу нашого духового „я“, для відшукання нашої неповторної індивідуальности, для промощення шляхів до реалізації тієї величної цілі, щоб Україна відіграла поважну ролю в здійсненні ідеалу *civitatis Dei*.*

то тоді про людину треба сказати наступне: лежить у природі цієї тварини, в відрізненні від усіх інших, що вона завжди змагає до чогось, йде щораз далі поза всі осягнені границі, ніколи не заспокоюється і завжди знаходиться в стані вічно-плинної рівноваги. Вповні вдоволена людина це *contradictio in adiecto* (...) Всяка система моралі чи цивілізації або вартостей або виховання є помилкова зі становища людської природи, якщо вона не рахується з тим вічним змаганням людини до чогось (...) Тільки така культура є гідна свого ймення, в якій панівним принципом є засада постійного росту“. Пор. теж Массіс, стор. 206; Гвардіні, стор. 33.

* Божого міста. Автор відкликається на Августинівську концепцію. Прим. Редактора.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Bokowneff, Paul, "Das Wesen des Russentums. Eine völkerpsychologische Studie", in *Fr. Mann's Pädagogisches Magazin*, Heft 1291, Langensalza 1930, S. 72.

Camus, Albert, "Die Krise des Menschen", in *Die amerikanische Rundschau*, Nr. XII, März 1947, S. 3–12.

Christiansen, Broder, *Das Gesicht unserer Zeit*, Buchenbach in Baden 1929.

Durant, Will, "Das Vermächtnis des Ostens", in *Die Geschichte der Zivilisation*, Band I, Bern o. D., S. 1100.

Dyrssen, Carl, *Besinnung über dem Abgrund*, Goslar 1948.

Fischer, Piuss, "Alt und Jung nach der Katastrophe", in *Geistige Welt*, 3 (1), München 1946, S. 30–38.

Grisebach, Eberhard, *Die Schicksalsfrage des Abendlandes*, Bern–Leipzig 1942.

Groetschel, Johann, "Russland und Europa", in *Stimme der Zeit*, Regensburg, Dezember 1948, S. 222–226.

Guardini, Romano, "Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik", in *Der Deutschenspiegel. Schriften zur Erkenntnis und Erneuerung*, Bd. 7, Stuttgart, o. D.

Haftmann, Werner, "Der Glaube an die Krise", in *Geistige Welt*, 3, Oktober 1947, S. 112–115.

Hellpach, Willy, *Einführung in die Völkerpsychologie*, Stuttgart 1938.

Hesse, Hermann, "Die Brüder Karamasoff oder der Untergang Europas", in *Deutsche Beiträge*, 4, München 1947, S. 333–345.

Hiller, Egmont, "Technik als Schicksal", in *Frankfurter Hefte*, 6, Juni 1947, S. 567–580.

Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin–Leipzig 1933.

Той же, *Vom europäischen Geist*, München 1947.

Kardiner, Abraham, “Der abendländische Mensch vor den Problemen der Zeit”, in *Die amerikanische Rundschau*, 12, März 1947.

Keyserling, Hermann Graf von, *Das Spektrum Europas*, Heidelberg 1928.

Той же, *Die Entstehung der Welt*, Darmstadt 1926.

Kierkegaard, Sören, *Kritik der Gegenwart*, Basel 1946.

Lersch, Philipp, *Der Mensch in der Gegenwart*, München 1947.

Liebert, Arthur, “Zur Kritik der Gegenwart”, in *Fr. Mann's Pädagogisches Magazin*, Heft 1173, Langensalza 1928, S. 86.

Massis, Henri, *Verteidigung des Abendlandes*, Hellerau 1930.

Neuhäusler, Anton Otto, “Über philosophische Besinnung”, in *Geistige Welt*, Jahrgang 1, Heft 4, Januar 1947, S. 1–7.

Nishida, K., *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in aller Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*, Berlin 1940.

Ortega y Gasset, José, *Das Wesen gesichtlicher Krisen*, Stuttgart–Berlin 1943.

Той же, *Der Aufstand der Massen*, Stuttgart 1947.

Той же, *Die Aufgabe unserer Zeit*, Stuttgart–Berlin, o. D.

Rathenau, Walter, *Die Mechanisierung der Welt*, Schwenning a. N. 1948.

Той же, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912.

Той же, *Zur Mechanik des Geistes*, Berlin 1917.

Revers, W. J., *Persönlichkeit und Vermassung. Eine psychologische und anthropologische Studie*, Würzburg 1947.

Rougemont, Denis de, "Die Krankheit Europas", in *Merkur*, Nr.1 (1), Baden–Baden 1947, S. 17–26.

Schubart, Walter, *Europa und die Seele des Ostens*, Luzern 1946.

Schweitzer, Albert, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, München 1923.

Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1920–1922.

Wenzl, Aloys, "Die sechs Typen von Sinndeutungen der Geschichte", in *Geistige Welt*, Nr. 2, Juli 1946, S. 1–14.

Той же, "Geist und Zeitgeist zweier Generationen", in *Geistiges München*, Heft 3, München 1946, S. 33.

Крупницький, Борис, „Історичні основи європеїзму України“, *Літературно-Науковий Вісник*, к. І., річник 32, на чужині, травень 1948, стор. 120-130.

Мельник, о. Василь, *Релігія і життя*, Мюнхен 1948.

Мірчук, Іван, „Шлях в майбутнє“, *Студентський Вісник*, річник II, ч. 1, стор. 1-6.

Чижевський, Дмитро, *Нарис з історії філософії на Україні*, Прага 1931.

Янів, Володимир, „До проблеми сучасної духової кризи“, *Час*, чч. 42-47 (159-164) з 17, 24, 31 жовтня і 7, 14, 21 листопада 1948 р.

Той же, „Україна в авангарді нових ідей“, *там же*, чч. 23-26 (140-143) з 6, 13, 20 і 27 червня 1948 р.

Той же, *До великої мети – виховний ідеал пластового руху*, Авсбург 1948.

Той же, *Німецький концентраційний табір*, Мюнхен 1948.

ТЕМАТИЧНИЙ ПОКАЖЧИК

абстракційне думання: 75, 121, 184; а.д. і Америка: 125.

actus purus: 36, 48, 184.

активність: 51, 57; активістичне розуміння історії: 150.

антика: 186; антика й абстракційне думання: 122; й догматизм: 72; й ідеал гармонії: 144; й індивідуалізм: 94; й інтелектуалізм: 116; і лад: 126; розуміння історії: 153.

батьківщина: 104, 167; її розуміння в Росії: 175.

бездогматичність: (Сходу): 74.

бігевіоризм (американський): 51.

Бог (як володар): 51; як чистий акт: 51, 185.

буття (заперечення на Сході): 82.

винахідливість: 45, 184; в. і індивідуалізм: 96; і темпо: 152.

відкривництво: 47, 184.

відповідальність: 108, 185; в Росії: 109; брак в Америці й Росії: 110; і родина: 161.

віра: 70, 141, 183.

внутрішнє життя: 120.

волютаризм: 59, 136, 179; брак у Росії: 147; і думка про завтра: 161; і нація: 170; і християнізм: 146, 171.

воля до влади й активність: 57; й вищі психічні функції: 48; й віра в призначення: 41; в „крові“ європейця: 42; й гармонія: 179; джерелом розвою розуму й волі: 135, 182; й ендотимне тло: 48; й індивідуалізм: 95; й інтелектуалізм: 115; й історія: 153; й мистецтво: 46; над собою: 187; над часом: 148, 187; наслідком слабости людини: 40; і Нірвана, як заперечення: 54; однокісність її в Америці: 54; однокісність на Сході: 54; основний принцип дії: 41, 181; й ощадність: 160; й почуття ладу: 125; регульована реалізмом: 84; й родина: 156; ушляхетнена: 183, 186.

гармонія (психічна): 48, 127, 136, 178, 186; захитання її: 185; г. контрастів: 146, 178; г. і нація: 171; і християнізм: 185.

гідність: 111, 185; і приватна власність: 165.

демократія: 106.

деспотія: 106; і гідність: 112.

динамізм: 57, 183; і відповідальність: 109; і догма: 74; і індивідуалізм: 109; в мистецтві: 59; і нація: 168; односторонність його в Америці: 63, 66.

догматизм: 38, 49, 70, 183; і індивідуалізм: 100; і інтелектуалізм: 117; і нація: 170; д. регульований реалізмом: 84; трансраціональна основа д.: 141; і християнізм: 185.

європейська духовність і порівняльна психологія народів: 22, 27; і сучасна духовна криза: 25.

егоцентризм: 50.

ecclesia militans: 85, 89.

елітарність: 97.

емоціоналізм: 48, 136, 188; і абстрактність: 124; і нація: 171; і розум: 183; в Росії: 146; Сходу: 179; тенденція до послаблення його: 138, 179; і християнізм: 144, 185.

журба про завтра: 160, 182; і держава: 171.

завдання праці: 1.

завойовництво: 52.

Захід як географічне поняття: 8; гомонімічність терміну: 19, 186; духовна одність межа проблема різних наук: 2; постійна актуальність проблеми: 2; пропагандистське гасло: 3; тотожність назви з назвою Європа: 9; і Україна: 3, 17.

знання: 3; віра в нього: 44; як сила: 44.

ідеал добра: 186.

ідеалізм: 76, 184; гносеологічний: 77; етичний: 77; метафізичний: 77; рушійна сила ідей: 77; і динамізм: 77; і історія: 155; і нація: 170; Сходу: 81; ідеалістична концепція людини: 78.

імперіялізм: 52; брак у Індіях: 53.

індивідуалізм: 50, 94, 179; і гармонія: 180; запереченням деспотії: 106; і інтровертизм: 121; і контрасти: 179; і лад 127, 134, 180; народу: 173, 180; і нація: 168; і приватна власність: 162, 182; і родина: 156, 180; і розум: 115; і соціальне життя: 167, 181; ушляхетнення його: 170; і християнізм: 185; і час: 149; індивідуалістична інтерпретація історії: 90. ініціативність: 111.

інтелектуалізм: 114, 137, 180.

інтровертизм: 121, 186.

іраціоналізм: 49, 140.

історичність: 149, 179, 184; брак її в Індіях: 154; брак у Росії: 154; і нація: 168; і потреба власності: 162.

історично-географічне поняття Заходу: 9; його невиваженість: 11; історичні основи європейзму: 186. історіософія основою ствердження європейської духовності: 23.

колективістична інтерпретація історії: 90; колект. ідеал Азії й Росії: 91; Америки: 91. контрастивність: 56, 63, 134; брак в Америці й Росії: 67; і гармонія: 146; джерело її: 136; ідеалізму й матеріалізму: 78; і лад: 180. криза (її суть): 39, 188; і брак догми: 74; і війна: 53; і духовна гармонія: 139; дефініція: 29; і європейська духовність: 25; і захитання світогляду: 38; і мораль: 158; проблема перманентної кризи: 30; чи існує: 29, 34. культура: дефініція: 35; залежність від догми: 73; занепад: 34; і індивідуалізм: 101; основою приналежності до Заходу: 13.

матеріалізм Америки: 79; Росії 80. механізація: 183. мовна основа приналежності до Заходу: 12. мораль: 158; брак в Америці й у Росії: 159.

накидування думки: 50; і догма: 72. націоналізм Європи: 173; його брак в Америці й на Сході: 174. нація: 167, 184; вічність її: 173; дефініція Гельпаха: 20, 21 (примітка 61); Ренана: 16; післанництво її: 185. негачія світу на Сході й у Росії: 82. нерелігійність Росії: 86. одність і місія Європи: 185. ordo: 125, 180; і Америка: 131; і держава: 171; і думка про завтра: 161, 182; і індивідуалізм: 104, 134; і контрасти: 146, 180; і право: 128; в Росії: 131; на Сході: 131.

пасивність і деспотія Сходу: 106; Росії: 61, 69; Сходу: 60. політична свобода: 103, 185; і нація: 169. почуття приналежності до Європи: 16, 16 (нотка 41). праця: (етос): 60. приватна власність: 162, 182; брак у Росії: 165. прилюдна опінія: 50. примат розуму чи волі: 136. провід і маса: 98. психологія й культура: 21, 24; і культурне поняття раси: 20; й територія: 20.

раса як культурне поняття й проблема Заходу: 11.

раціоналізація: 182.
раціоналізм: 139, 181.
реалізм: 82, 134.
рід, родина: 154, 179, 174; і нація: 168.
розум: 114, 178; віра в нього: 47, 187; границі р.: 140, 183, 185; засіб
знищення р.: 183.

свобода волі: 103.
система: 50; система вартостей і догматизм: 70; і інтелект: 125.
слабкість людини: 39, 178; слабкість людини як європейська проблема:
40, 178.
структура європейської духовости: 178.

техніка, ворожість росіян до неї: 54; її завдання: 39; і переломовість
доби: 31.
техніцизм Європи: 33, 182.
традиціоналізм: 143, 185.
трансценденталізм: 75, 143, 184, 185; і абстрактність: 122; впливом
догматизму: 75; виявом контрастових тенденцій: 134; і відкривництво:
48; і індивідуалізм: 109; і реалізм: 83.

універсалізм: 50; політичний: 52; і трансценденталізм: 75.

фаталізм Ісляму: 102.
філософічність: 117, 183.
фундаментальний трикутник європейської духовости: 140;
фундаментальний чотирикутник: 115.

християнізм впливом основних рис європейської структури: 84; і
гармонія: 144; динамічна концепція: 88; і Захід: 15, 183; іманентність
для Європи: 184; індивідуалізм: 102; і лад: 129; і мораль: 157; і
розуміння історії: 153.

цивілізація: 182; дефініція: 40; переоцінювання: 39; самоціль: 42.

civitas Dei: 85, 188.

час: 152.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Августин, (св.), 85, 103

Аксаков, 165

Анаксагор, 128

Антоній, 97

Антонович, (В.), 6

Ануй, 123

Апель, 23

Аполлон, 130

Аракчєєв, 165

Астер, 23

Аттіла, 54, 58, 96-7

Балдвін, 127

Батухан, 58, 96

Бах, (Й.-С.), 60

Бекон, 44

Бергенгрон, 5

Бергсон, 127-8

Бєрдяєв, 61, 85, 159, 165, 175

Бєтговєн, 60, 149

Бісмарк, 33

Бог, 45, 51, 61, 66, 68, 72, 76, 85, 87, 90-1, 100, 120, 126, 131, 143, 145, 184-6

Боковнеф, 10, 12, 25, 54, 61-2, 67-8, 83, 85-7, 90, 92, 95, 105, 112, 118, 129-131, 137, 146-7, 152, 162, 175

Брук, 174

Будда, 61, 152, 154

Буонаротті, 59, 120

Бурггардт, (Я.), 10

Валєрі, 86

Валлі, 63-4

Веєєр, (М.), 124

Венцль, 14, 32-3, 36-7, 42, 80, 127, 137, 144

Вергілій, 167

Вестермарк, 159

Віноградов, 159

Вогює, 61

Володимир, (Великий), 106

Гафтман, 30-1

Геббель, 58

Гегель, 31, 47, 60, 134

Геєр, 72

Гельпах, 11-14, 19-20, 32, 35-6, 40-1, 60, 72, 129, 154, 159, 165

Геракліт, 59

Гердер, 174

Геркулес, 141

Геродот, 150

Герцен, 154, 165

Гессе, 4, 10, 12, 17, 32, 67, 130-1

Гіллер, 32-4, 42, 127

Гольцауєр, 36

Григорій VII, (папа), 52

Галілей, 33, 46

Гвардіні, 5, 11, 14-7, 19, 32, 51, 84, 98, 103, 112, 153, 187

Гелен, 39

Гете, 31, 94, 141, 149

Горький, 54, 68, 92

Гретшель, 10, 17, 32, 92, 130-1

Грізебах, 9, 31-2, 34, 43-4, 46, 49-51, 60-1, 65-6, 72-4, 76, 86-7, 95, 101, 118, 126, 128, 134, 144

Гутенберг, 96

Гюйо, 58

Да Вінчі, 45, 76

Да Гама, 46

Данилевський, 32

Данте, 167

Дарвін, 143

Діюніс, 130

Дірсен, 3, 34, 130

Донцов, 6

Достосвський, 68, 65, 82-3, 112, 175

Драгоманов, 6
Дюмонт, 99, 128
Дюрант, 11, 19, 25, 32, 40, 46, 85, 95, 120-2, 157-9, 161-3

Евклід, 122
Епікур, 73

Єндик, 11

Закшевські-Барвінський, 3
Зель, 10-14
Зіммель, 75

Іван IV, (цар), 68
Ісус, гл. Христос

Йосиф, 161

Кайзерлінг, 10-4, 16, 21-3, 25, 32-3, 35-7, 40, 44, 47, 50, 52, 60, 63-4, 66, 73, 75, 77-8, 80-1, 84, 88, 90-6, 98, 101-3, 105-6, 108, 110-111, 118-20, 124, 128-9, 131, 137, 140, 142, 145-6, 151, 154, 157-162, 165-6, 170, 173, 175, 183, 186-7
Камю, 38-9, 71, 104
Кант, 117, 139
Кардінер, 32, 41, 43
Каррель, 41
Кирєєвський, 32, 106
Келлер, 159
Кіркегард, 32, 38, 95
Клен, (Ю.), 75
Клягес, 37, 137
Кльос, 21
Колюмб, 46, 49, 96-7
Комт, 31
Коперник, 49, 100
Костомаров, 81, 92, 106, 159
Кравців, (Б.), 37, 70
Кречмер, 26
Кромвель, 174
Крупницький, (Б.), 6, 10, 14, 17, 19
Крюгер, 24
Курціюс, 31, 36, 75, 116

Кутузов, 90

Лаокоон, 123

Леві, (С.), 74, 81, 131

Ленін, 92

Леонтъєв, 92, 130-1

Леруа Боліє, 62,

Лерш, 27, 31-2, 34, 39, 40, 43, 58, 65, 74, 85, 107-8, 115, 124, 129, 138-9,

141, 143, 158

Липинський, 6

Ліберт, 32, 41-2, 58, 66, 74, 84, 138, 144

Лівій, 150

Ліндсей, 75, 159

Лір, 123

Люббек, 159

Лютер, 66, 73

Ляйбніц, 51

Ляотсе, 129

Льоскієль, 163

Магеллан, 46

Мадаріяда, (С. де), 120, 124

Марія, (Мати Божа), 158

Марко, (єв.), 120

Массіс, 10, 12, 14-6, 25, 30, 32, 36, 40-1, 52-4, 58, 60-2, 66, 71, 74-5, 81,

83, 85-7, 91-2, 99, 102, 105, 115, 122, 126-31, 134, 137-8, 141, 148-9, 154,

165, 172, 174-5, 186-7

Матвій, (єв.), 43

Мельник, (о.), 35-7, 70, 127, 129, 142

Меніюс, 32, 36, 52, 83, 86, 99, 127-8, 175

Мережковський, 32, 130

Мерс, 158

Микола II, (папа), 52

Мишкін, 83

Мікель-Анджельє, гл. Буонаротті

Мільтон, 174

Мірчук, (І.), 32, 36, 41, 45, 87, 141

Мойсей, 36

Монро, 174

Моррас, 41

Мюллер-Лієр, 159

Наполеон, 33, 90
Нестор, 159
Ніоба, 123
Ніцше, 31-2, 41-2
Нішіда, 11, 14-5, 25, 82, 91, 103, 116, 118, 139
Нобель, 41-2
Новаліс, 84
Нойгойзлер, 79-80, 119
Ньютон, 97

Обей, 123
Окакура, 32, 81
Октавіян, 97
Олександр (Македонський), 33, 96
Олександр I, (цар), 165
Ортега і Гассет, 10-7, 19, 23-4, 26-7, 30-4, 36-7, 40-1, 47, 58, 60-1, 64, 71-2, 74-5, 78-9, 82, 90, 98-100, 108-9, 111, 116-9, 122, 126, 128, 130, 140, 141-3, 150, 153, 168

Пастер, 42, 96
Петерс, 174
Петро, (ап.), 33
Петро з Ам'єн, 85
Петро I, (цар), 18
Пецка, 142
Пікард, 148
Піри, 120
Платон, 122, 147, 167
Плянк, (М.), 42, 45
Покровський, 91
Помпей, 97

Ранке, 12
Ратенав, 10, 19, 21, 27, 34, 36, 38, 40-2, 61, 66, 72, 72, 76-7, 95, 98, 108, 121, 137, 142, 144, 149-151
Реверс, 39-41, 71, 100, 158
Рембрандт, 149
Ренан, 116, 20
Рівіср, 173
Рільке, 37
Ружмонт, 11-2, 14, 46, 67, 86, 93-4, 15-5
Руссо, 31, 143

Сартр, 123
Сатана, 68
Сократ, 116, 122
Соловйов, 118, 32, 61
Сорокін, 165
Спенсер, 161
Стенька Разін, 154
Сумнер, 159, 163

Тагоре, 53
Тамерлян, 54, 58, 96-7
Тацит, 150
Тіціяно, 59
Тойнбі, 23
Толстой, 81, 90
Трельтш, 84
Тургєнєв, 67, 131

Українка, (Леся), 123
Унамуно, 32

Фішер, 36
Фіхте, 173-4
Франко, (І.), 123
Фробеніус, 13, 23-4, 161

Хвильовий, 6
Христос, 36, 51, 84-6, 88, 102, 112, 120
Хрїстіянсен, 33, 64, 71, 95, 105, 158

Цвінґлі, 162
Цезар, 33, 97
Ціґлер, 174

Честертон, 122, 129, 131
Чижевський, 81, 92, 106, 159, 164, 175

Швайцер, 32, 35-6, 59, 64, 101-2, 104, 119, 137, 164
Шекспір, 81, 149
Ширїнський, 120
Шов, 165-6

Шопенгауер, 32, 41

Шпенглер, 4, 13-7, 19, 23, 26, 32-3, 36-7, 40-2, 44-53, 57-60, 66, 71, 7-78, 85, 89, 91, 98-100, 102-3, 111, 116-7, 119-20, 122-3, 126, 138, 141-3, 145, 1148-9, 152-4, 156-8, 1160, 163, 173-4

Шубарт, 3, 4, 10, 12-19, 21, 23, 25, 31-5, 39-40, 43-47, 49, 51, 54, 58-9, 61-2, 66, 73, 75-6, 82-3, 86-7, 90, 95, 100, 104, 106, 109-110, 112, 114-7r 121, 124, 1126-30, 138-140, 144-6, 149, 152, 154, 159, 161-2, 1165-6, 172-5

Юлій VI, (папа), 59

Янів, 5, 6, 27, 92, 112, 144-5, 159

Ясперс, 3, 10-1, 14, 16, 19, 26-7, 31-3, 35, 37, 40, 46-7, 59-60, 65, 73-4, 82, 86, 95, 98, 100, 102, 104-6, 116-7, 124, 127, 134, 49, 150, 1164, 169, 170

ЗМІСТ

	Вступне слово, д-р Микола Шафовал	VII
I.	Проблема Заходу в науці й у житті	1
II.	Психологічна концепція Заходу	8
III.	Методологічні зауваження	22
IV.	Сучасна духовна криза як наслідок волі до влади.....	29
V.	Вияви волі до влади в духовій ділянці	44
VI.	Контрастивність європейської духовости с впливом її динамізму	57
VII.	Догматизм, трансценденталізм і ідеалізм у християнізмі й європейській духовості	70
VIII.	Вияви європейського індивідуалізму	90
IX.	Інтелект основа ладу	114
X.	Ідеал гармонії	133
XI.	Традиціоналізм, родина й приватна власність	148
XII.	Свята спільнота	167
XIII.	Резюме	177
	Список використаної літератури	189
	Іменний покажчик	193
	Зміст.....	205

