

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ  
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

**УКРАЇНСЬКА ІСТОРИОСОФІЯ  
(XIX–XX століття)**

**АНТОЛОГІЯ  
У ДВОХ ЧАСТИНАХ  
Частина 2**

Суми  
Сумський державний університет  
2011

УДК 1(091) (477)  
ББК 87.3 (4 Укр)  
У 45

Рецензенти:

*В. М. Вандишев* – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Сумського державного університету;

*С. Л. Йосипенко* – доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України;

*Т. І. Яцук* – доктор філософських наук, професор кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

*Рекомендовано вченою радою Сумського державного університету  
(протокол № 14 від 23 червня 2011 р.)*

У45 Українська історіософія (XIX–XX ст.): антологія: у 2 частинах /  
упор. В. О. Артюх. –

Суми: Вид-во СумДУ, 2011. – Ч. 2. – 271 с.

ISBN 978-966-657-279-0

ISBN 978-966-657-381-3 (частина 2)

До антології включені тексти відомих українських інтелектуалів середини XIX – першої половини XX століть, які знайомлять читача з основними проблемами та течіями української філософсько-історичної думки. В багатьох текстах філософське опрацювання проблем світової історії пов'язується з історичною долею України. Поряд з відомими історіософськими роботами М. Костомарова, І. Франка, М. Грушевського, Д. Чижевського, В. Петрова до антології ввійшли маловідомі праці В. Лесеви́ча, А. Товкачевського, Ю. Вассіяна, Л. Окіншевича.

Для спеціалістів в області філософії історії, аспірантів, студентів, а також читачів, які цікавляться історією української філософської думки.

**УДК 1(091) (477)**  
**ББК 87.3 (4 Укр)**

ISBN 978-966-657-279-0

ISBN 978-966-657-381-3 (частина 2)

© Артюх В. О., 2011

## ЗМІСТ

С.

<b>Розвиток історіософських ідей в українській філософській культурі першої половини ХХ століття.....</b>	<b>4</b>
<b>В'ячеслав Липинський.....</b>	<b>23</b>
Листи до братів-хліборобів.....	23
<b>Микола Хвильовий.....</b>	<b>35</b>
Україна чи Малоросія?.....	35
<b>Дмитро Чижевський.....</b>	<b>44</b>
На теми філософії історії.....	44
В'ячеслав Липинський як філософ історії.....	50
Культурно-історичні епохи.....	61
Початки й кінці нових ідеологічних епох.....	69
<b>Юліан Вассиян.....</b>	<b>80</b>
Історія як дефініція.....	80
Степовий сфінкс.....	88
Пацифізм і психологія української миролюбності.....	111
<b>Юрій Липа.....</b>	<b>120</b>
Призначення України.....	120
<b>Олег Ольжич.....</b>	<b>135</b>
Українська історична свідомість.....	135
<b>Дмитро Донцов.....</b>	<b>150</b>
Дух нашої давнини.....	150
<b>Віктор Петров.....</b>	<b>165</b>
Історіософічні етюди.....	165
Наш час, як він є.....	180
<b>Лев Окіншевич.....</b>	<b>189</b>
Між Сходом і Заходом.....	189
<b>Борис Крупницький.....</b>	<b>196</b>
Основні проблеми історії України.....	196
<b>Лев Білас.....</b>	<b>229</b>
Криза нашого образу історії.....	229
<b>БІОГРАФІЧНІ ДАНІ ПРО АВТОРІВ.....</b>	<b>251</b>
<b>ПОКАЖЧИК ІМЕН.....</b>	<b>262</b>

## РОЗВИТОК ІСТОРІОСОФСЬКИХ ІДЕЙ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТОЛІТТЯ

У першій половині XX століття головними течіями у розвитку української філософсько-історичної думки стають волонтаризм та історичний матеріалізм. Крім класиків волонтаризму А. Шопенгауера та Ф. Ніцше українськими мислителями також використовуються набутки таких відомих філософів XX століття як О. Шпенглер та Х. Ортега-і-Гасет – тут можна назвати роботи В. Липинського, Д. Донцова, М. Хвильового, Ю. Вассіяна. Марксистська лінія в осмисленні історичного процесу у XX столітті розвивається як в межах догматизованого «совєтського» історичного матеріалізму (В. Юринець, П. Демчук, С. Семковський), так і її маргінальних троцькістських варіантів (Р. Роздольський). Крім того активно розвивається та лінія психологізованого розуміння специфіки історичного процесу, що йде від Г. Штайнталя, М. Лацаруса та В. Вундта і яка в підґрунтя розуміння української історії кладе специфіку українського національного характеру (Д. Чижевський, І. Мірчук, О. Кульчицький). Ну, і, врешті, спостерігаються спроби пов'язати осмислення української історії з феноменологічним методом (Ю. Вассіяна).

**Волонтаризм.** В історіософії волонтаризму на перше місце виходить концепт волі. Ця лінія філософування, що йде від Артура Шопенгауера (1788–1860), в українській історіософії зреалізувалась у працях консерватора В'ячеслава Липинського (1882–1931), а також ідеологів націоналізму та націонал-комунізму Юліана Вассіяна (1894–1953), Дмитра Донцова (1883–1973), Юрія Липи (1900–1944), Миколи Сціборського (1897–1941), Миколи Хвильового (1893–1933).

Якщо М. Грушевський та І. Франко є виразними представниками народницької течії в українській історіософії, то В'ячеслав Липинський у своїй творчості розкрив можливості елітаристського підходу до проблеми суб'єкта історичного процесу. Він – насамперед – соціолог, який у своїх побудовах намагається робити висновки із певного емпіричного матеріалу (в основному з історичних джерел), але при цьому у його історіософському соціологізмі проглядається досить виразне нерелефектоване спекулятивне підґрунтя.

Якраз погляди самого В. Липинського найкраще ілюструють «метафізику» консервативного історизму. Першоосновою його історіософської конструкції виступає концепт Землі. «Земля» є тим началом, у яку *вкорінена* історія певної спільноти. Національна психологія людини формується також під впливом географічного фактора.

Землеробський спосіб існування робить людину залежною від «тве-

рчих законів землі», які логічно неможливо обґрунтувати. Життя на землі, за В. Липинським, оповите первинними ірраціональними бажаннями, які потім відтворюються як у повсякденному житті землеробського етносу, так і на рівні його політичних форм. Усвідомлення своєї єдності із землею-годувальницею, обов'язків перед нею є основою й національної ідентичності. Ідея землі має своїм підґрунтям глибоке почуття органічної єдності нації тому, що все із землі виростає, на ній проживає і в землю зникає. З органічною поєднаністю із землею виростає й любов до неї. «Патріотизм – свідомість своєї території, а не сама територія – лежать в основі буття і могутності держав»<sup>1</sup>, – зазначає він. А тому

«українцем, своїм близьким, людиною одної нації – єсть кожна людина, що органічно (місцем осіду і праці) зв'язана з Україною; не-Українцем, чужим, людиною чужої нації... єсть кожний мешканець іншої землі...»<sup>2</sup>.

І тут В. Липинський протиставляє свою територіальну модель патріотизму панівному в середовищі українських народників культурно-мовному.

Із потреб аграрного способу життя, на думку В. Липинського, *органічно* як зерно формує із себе корінь, стовбур, гілки і крону, виростають соціальні групи (стани), що беруть на себе функції відтворення, організації, захисту й управління суспільством. Джерелом політичної влади у суспільстві є ті, хто володіє та обробляє землю – могутній хліборобський клас. За консервативного бачення між власністю на землю й господарем існує особливий, «живий» взаємозв'язок. Власність пов'язується із самою суттю людини, це своєрідне продовження «членів людського тіла» (А. Мюллер). Така органічність виразно контрастує з абстрактним характером і міжлюдських відносин, і відносин «людина – природа», наприклад, при капіталізмі, на що звернув увагу ще К. Маркс.

«Землеробський клас хліборобський» із своїх лав виділяє активну меншість, у якої найбільшою мірою розвинутий ірраціональний потяг до влади, – провідну верству (національну аристократію). Національна аристократія, живлячись енергією «Землі», збуджує в собі ті творчі сили, що потім уможливають виникнення ірраціональної волі до влади, яка, в свою чергу, дозволяє провідній верстві відігравати роль авангарду історичного процесу. В основі всіх людських інстинктів лежить «хотіння жити і поширювати своє життя»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Київ; Гарвард, 1995. – С. 375.

<sup>2</sup> Там само. – С. 417.

<sup>3</sup> Там само. – С. 229.

## Українська історіософія

Провідна ж верства – це ті, хто, по-перше, акумулює розпорошену енергію мас і здатен керувати людськими хотіннями, стримуючи «тілесні, звирячі пристрасті», по-друге, це ті, хто спроможний на *творче* зусилля, що спирається на ірраціональне хотіння етносу («мірилом вартости кожної дійсної аристократії єсть її здатність творити нові цінности...»<sup>1</sup>).

В цьому і полягає волонтаристська основа історіософських поглядів В. Липинського. Але як справжній католик В. Липинський вважає, що воля творчої еліти не безмежна, її межі установлює Божий план історичного процесу.

Власне, етнографічна маса, об'єднана спільними матеріальними умовами свого життя, має неусвідомлені «стихійні хотіння до буття собою, до заховання, до поширення себе»<sup>2</sup>. Провідна ж верства – це ті, хто усвідомив приспані потяги землеробського етносу (вони є своєрідним національним буттям-у-собі) й оформив їх у політичні цілі. Отже, провідна верства є носієм національної ідеології, що раціоналізує стихійні бажання й хотіння пасивної етнографічної маси, які, у свою чергу, виникають на основі єдності людини й землі. Образно висловлюючись, національна аристократія «відіграє... ролю дріжджів, на яких пасивне етнографічне тісто того колективу росте і перетворюється в активну націю»<sup>3</sup>. Таким чином, нація – це зорганізована на певній території у державу провідною верствою пасивна етнографічна маса. Крім того, провідна верства у В. Липинського є певним типом особистостей – це «войовники-продуценти», тобто люди однаковою мірою здатні як до праці на землі, так і до військової праці, насамперед щодо захисту своєї землі.

Стихійний потяг до влади, до панування провідної верстви тягне за собою з необхідністю і волю до ризику та самопожертви. У свою чергу, такі риси станового характеру провідної верстви були б неможливі без наявності «внутрішньої сили», що і зумовлює авторитет її влади у свідомості пасивної більшості («...за упадком внутрішньої сили правлячої меншості йде неодмінно упадок її влади»). Крім морального авторитету, однією з головних рис провідної верстви слід назвати «матеріальну силу». Якщо моральний авторитет передбачає вміння

«так зорганізувати своє хотіння влади і так володіти засобами війни і засобами продукції, щоб ця влада і ця сила мали в очах цілої пасивної маси нації моральну підставу, моральне оправдання»<sup>4</sup>,

---

<sup>1</sup> *Липинський В.* Листи до братів-хліборобів. – С. 104.

<sup>2</sup> Там само. – С. 116.

<sup>3</sup> Там само. – С. 130.

<sup>4</sup> Там само. – С. 116.

то матеріальна сила – це хотіння правити й організовувати; керування державним апаратом і армією; володіння засобами хліборобської і промислової продукції своєї нації, тобто землею та фабриками.

Отже, історичний процес В. Липинський розуміє як рух у часі етнічно-національних цілісностей, рушійною силою якого виступає стан постійної боротьби наявної та потенційної еліт за право очолити етнічну спільноту<sup>1</sup>.

Інший представник волюнтаристської історіософії, Юліан Вассіян, також вибудовує багато в чому подібне розуміння історичного процесу, проте з деякими суттєвими уточненнями. Історія для Ю. Вассіяна (як, до речі, і для Д. Донцова) є історією не індивідів, а певної спільноти, у нашому випадку – нації. Нація – це «організм», але не природний, а «штучний», витворений творчою роботою волі еліти.

Що виразно відділяє Ю. Вассіяна від інших націоналістичних інтелектуалів, то це визнання ролі індивідуального начала у творенні такої спільноти, як нація. Індивід не розчиняється в загальній волі нації, а реалізує свою особистість у спільному її дусі, в який він робить свій внесок і який відображається в ньому самому. Однак в інших аспектах своєї теорії Ю. Вассіян притримується консервативного розуміння індивіда не як механістичної, а як органічної (якісної) одиниці.

Специфіку взаємозалежності, взаємодії та взаємодоповнюваності національної спільноти та окремої людської одиниці добре розкриває цитата із «ранньої» статті Ю. Вассіяна.

«Одиниця, – пише він, – є в суспільстві неодмінний підмет і таке її положення означає з одного боку засаду *суспільного інтегралізму*, висловлюючого безпосередню й активну причасність одиниці у складі організованої громади без огляду на рід, обсяг та видаїність виконуваної функції. З другого боку впливає з цього ж самого положення засада *індивідуального максималізму*, по думці якого одиниця змагає до *найповнішого самовиявлення* на ґрунті збірного

---

<sup>1</sup> Переповідаючи Вільфредо Парето, В. Липинський так пише про постійне відновлення національної аристократії: «Головна причина цього історичного процесу лежить в тому, що розвиток матеріальної культури нації, який відбувається під проводом даної аристократії, все переростає політичні організаційні форми, витворені для нації владою цієї аристократії. Під впливом цього процесу, за панування всякої аристократії, формуються нові активні групи, які, спираючись на нові умови громадського життя, що витворились під пануванням старої аристократії, бажають цю стару аристократію усунути і, захопивши владу в свої руки, відповідно до своїх відмінних хотінь, інакше організувати і вести під своїм проводом націю» [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – С.188].

## Українська історіософія

життя, передумовою чого може бути виключно її дійсно вища духовна якість. На перехресті обох засад родиться вся проблематика та власна динаміка історично-суспільного процесу». Саме тому «одиниця вращена в суспільність, як у свій природний ґрунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе одиницю як вислів своїх життєвих сил»<sup>1</sup>.

Продовжуючи розвивати ідеї філософії романтизму, Ю. Вассияну вдалося побудувати органічну модель взаємозалежності двох рівновеликих цілісностей, якими є індивід та нація. Вони не тлумачаться як відносини одиничного та цілого, де одиничне (індивід) є складовою цілого (нації), а індивід виступає швидше такою суспільною одиницею, що тільки внаслідок власного розвитку може об'єктивувати ідею нації. Тож нація – це не механічна сума самозамкнених одиниць, а органічна спорідненість і внутрішня солідарність індивідів, що виникають лише в результаті їх власного духовного самоздійснення.

Нація має дві проєкції – просторову («Земля, територія, як доповнення фізичного організму нації, творить разом з тенденцією найвидатнішого біологічного розвитку категорію кількісного виміру...»<sup>2</sup> та творчу («...вона означає волю найдовшого тривання засобом найінтенсивнішого виявлення духово-культурного впливу в часі»<sup>3</sup>). Якраз друга проєкція й становить історичне поле буття нації<sup>4</sup>. Отже, історичність приховується не в просторовій, а у вольовій сфері людини. На відміну від містичних та метафізичних моментів тлумачення походження волі в А. Шопенгауера чи Ф. Ніцше єдиним джерелом волі у Ю. Вассияна є не якісь зовнішні детермінанти, а сама людина.

Що ж таке цей волюнтаризм як підґрунтя феномену історії? Ю. Вассиян відповідає:

«Де бракує волі, там нема історії, що є в першу чергу маніфестацією характеру. З волею даний конечно характер, як її оформлений стан, чи радше як особова готовність означеного діяння. Безхарактерність однозначна з безформністю, браком виразу, акценту. Історія є драматичним змагом людських сил за почин і пра-

---

<sup>1</sup> Вассиян Ю. Идеологичні основи українського націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1929. – Ч. 3–4. – С. 76.

<sup>2</sup> Там само. – С. 70.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> О. Шпенглер сказав би тут напевно замість історії – Доля, адже «с временем связана судьба, с пространством – причинность» [Шпенглер Освальд. Пессимизм? / пер. с нем. Г. Генкеля // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. – М., 1991. – С. 92].



во творити і формувати життя»<sup>1</sup>.

Нація – це результат спеціальних зусиль вольової меншини над пасивним народом, який веде спосіб життя «самозадоволеного розмяченого животіння»<sup>2</sup>. Є акт чистого життя етносу як просторове існування пасивної матерії. Чиста матерія несвідома своєї природи, призначення, можливостей. Лише в процесі діяльності виникає момент усвідомлення. Природне існування не дає нам зразків дії формотворчих сил історії, «тому життя сліпо тримається власної органічної поверхні, проростає невпинно в земний ґрунт, розгортається простірно...»<sup>3</sup>. Простір для Ю. Вассіяна є синонімом неісторичності, форма ж – як результат реалізації вольових зусиль – існує в часі, тобто в історії. Звичайно, деяка життєва енергія початково в етносі закладена, але, за висловом згаданого філософа, вона «всякла в ґрунт». Що ж до України, то тут «гіпноза землі на людську душу досягнула в нас нечуваної сили...» і тому Україна «утопилася» в «запашному міті хліба»<sup>4</sup>. «Земля» – це історичне горе для України, бо таке існування може призвести лише до «стихійного животіння», а не до творчого пориву. Вегетативне існування – це завжди вічна пасивна можливість; для того ж, щоб вона оформилась у національну державу, потрібні воля й державна творчість на її основі. Акт державної творчості, дія національного духу є завжди виходом за межі стану вкоріненості в землю.

Провідна верства за допомогою творчих зусиль волі вершить із такого життя історію, тобто оприявлює його вже оформленим у часі. Історія – це рух *оформленої* спільноти (але не маси) в часі. Незважаючи на те, що етнічний «матеріал» здатний чинити опір маніпуляціям над собою провідної верстви через нерозуміння, неприйняття цілей еліти та небажання їй підкорятись, еліта все ж таки завдяки природній перевазі, тобто наявності у неї творчої волі, перемагає цей внутрішній спротив. Варто також нагадати, що творча воля – це не просто воля до творення абсолютно нових форм, це воля до творення досконаліших за попередні форми. Для творчого індивіда це означає постійний вихід за межі себе попереднього, це «ріст із себе в щось інше». Якраз поняття «творча воля» або ще «воля до творчості», становить те, що відрізняє волонтаризм Ю. Вассіяна від волонтаризму Д. Донцова. В останнього воля «сліпа», це «чин для чину, без мети», а ще «воля є ціль в собі» (хоча задля справедли-

---

<sup>1</sup> Вассіяна Ю. Степовий сфінкс // Ю. Вассіяна. Твори. – Торонто, 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс. – С. 75.

<sup>2</sup> Вассіяна Ю. До головних засад націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1928. – Ч. 2. – С. 36.

<sup>3</sup> Вассіяна Ю. Степовий сфінкс. – С. 61.

<sup>4</sup> Там само. – С. 66.

## Українська історіософія

вості потрібно сказати, що у Д. Донцова в його «Націоналізмі» теж зустрічаються вирази про «творче насильство ініціативної меншости»). Але у Ю. Вассіяна, крім усього іншого, воля – це *свідомо* організована творча дія.

Оформлення землеробського етнічного масиву в націю розпочинається з вибудовування внутрішньої суспільної ієрархії; саме дія волі породжує національне бажання як одну із форм зусилля. Людська діяльність, конкретніше діяльність творчої меншини, й ієрархізує спільноту. Наявність еліти потім сублімує енергію землеробського етносу в політичні форми нації.

Коли народ у своєму націєбудівництві доходить до рівня своєї держави, він стає цілком за Г.В.Ф. Гегелем, уже не об'єктом, а суб'єктом історичної дії. Як вище зазначалося, для Ю. Вассіяна етнос, «вкорінений в землю», – це ще стан доісторичного існування. Вихід з неісторії в історію відбувається через подолання почуттєвого начала і в окремій людині, і в етносі як «колективному індивідові» в цілому. Адже «під порогом історії» біологічне життя етносу було нічим іншим, як «процесом анімальних інстинктів, що стихійно розростається, як росте ліс, степ, тваринний світ»<sup>1</sup>.

Цікаве розуміння Ю. Вассіяном ролі великої особи в історії як суб'єкта історичної дії:

«...життя стає великим через особовий вираз, яким є все особа, велика людина, що оформлює розпорочений, хаотичний стан почувань у єдність окресленого почуття, що стоплює мерехтливий світ думок у сонце одної ідеї, що зосереджує шляхи розбіжних хотінь в єдиний струм волі, яка дістає виразний напрям о означеної мети»<sup>2</sup>.

Великі особистості творять історію тією мірою, в якій неповторна одиничність їх наочних носіїв акумулює загальну національну волю. Втілення волі нації у великій людині можливе через ієрархічне передання цих вольових зусиль від маси через еліту й до великого лідера.

Зважаючи на принцип реалізації історичної волі нації у творчому акті, Ю. Вассіян не сприймає й колових моделей історії. «Повернення до того ж самого» (Ф. Ніцше), або

«принцип повторення в історії – дуже умовний, – пише він, – а найменше кирмується ним той, хто історію як правду *творють*. Отже треба рішучо відкинути пересвідчення в діяння незмінних, об'єктивних, телеологічних норм, що порушають муравельником живих людських автоматів, відповідно до раз визначеного плану; визволитися з тенет невольницької моралі з її вірою в панування

---

<sup>1</sup> Вассіян Ю. Степовий сфінкс. – С. 57.

<sup>2</sup> Там само. – С. 68.

принципу космічної справедливості, у нахил природи до рівномірного розподілу енергії, до біологічного й соціального урівняння. Бо всі ці поняття не розкривають внутрішнього пляну світу історії тому, що вона ще не скінчилася і все живе має в ній своє слово, в порядку найвищої рації»<sup>1</sup>.

Якраз за лінійного сприйняття історії, що становить процес одиничних, неповторних фактів, творча воля може реалізовувати себе єдино можливим чином – здійсненням себе у нових *неповторних* актах. Нове – це те, що в принципі не може мати жодних тотожностей у минулому, а тому про будь-яке «повернення до того ж самого» зайве говорити. Уявлення про наперед задані цілі історії також робить діяльність людини механічною й репродуктивною, адже (принаймні для уявного творця цілей, який, зрозуміло, їх і усвідомлює) нове – як сутність творчого акту – вже не є новим. Телеологічне бачення руху історії примушує людину бути маріонеткою під час реалізації прихованих цілей історії, ніби спеціально не помічаючи цього свого становища. Тому творча воля у Ю. Вассіяна лише «із себе», тобто з точки зору «тепер» і з опорою на минуле, а не через сліпе виконання приписів, що йдуть із майбутнього, може зреалізувати себе. Таким чином, вона й примушує бачити рух історії у вигляді векторної лінії.

У статті «Ідеологічні основи українського націоналізму» Ю. Вассіян поглиблює своє розуміння нового в історії через аналіз відношення теперішнього до минулого (традиціоналізму) та майбутнього (футуризму). Традиціоналізм означає для Ю. Вассіяна культ традиції, спираючись на який, сучасність намагається досягнути свій «повний зміст». Коли сучасність зупиняється (а така зупинка автентично можлива лише у разі, коли історичний процес нації доходить до свого природного завершення), тоді вона й гальмує історію, даючи дорогу можливим шуканням «повного сенсу» в минувшині з поясненням через нього *всього* сьогодення. Сучасність ніби підсумовує собою повну здійсненність у минулому шляхом перетворення його на об'єкт самопізнання та «вдячного схиляння». Традиція для Ю. Вассіяна може перебувати у складі сьогодення лише в одному випадку – коли вона *використовується*, тобто стає *умовою* для творення нових життєвих форм, а не коли перед нею схиляються як перед повним завершенням, а отже, і констатують незмінність історії. Рух у часі, а саме творення нових життєвих форм потребує постійного долання попередньої історії, а не схиляння перед нею. Лише за умови, коли не ми працюємо на традицію, а традиція на нас, можливий розвиток нації в цілому. Отже, будучи *всього-на-всього* чинником традиція стає «одним з основних елементів у системі тих сил,

---

<sup>1</sup> Вассіян Ю. До головних засад націоналізму. – С. 34.

## Українська історіософія

що завдяки їх діланню dokonується процес національного самоздійснення»<sup>1</sup>. Воля продукує не просто зміну, це – творча зміна. Саме творення нових способів свого існування, що є відповіддю на змінені зовнішні історичні обставини, дає нації надію на існування в майбутньому, а зовсім не репродукція звичних, традиційних способів існування.

Стан вибудовування моделей можливого майбутнього нації без спирання на певну традицію («наси́льним пірнанням зв'язків з минулшістю») Ю. Вассиян називає футуризмом. Футуризм стає реакцією на розвинений традиціоналізм, який у минувшині вбачає «повний сенс», натомість футуризм такий «повний сенс» переносить у майбутнє. Якщо ж немає опертя на конкретику минулого, подібні футуристичні побудови можуть бути лише теоретично-спекулятивними, «несубстанціальними» й «порожніми». Також характерними рисами футуризму для Ю. Вассияна є «відірваність, неокресленість, механічність, чиста утопічність»<sup>2</sup>. І ніяка синтеза тут неможлива. Хочеш творити нове для майбутнього – обіприся на зреалізовану конкретику, а вона може існувати лише в тому, що вже відбулося, а не в ще не здійсненному. Що ж до творчості, то її потрібно розуміти не як діяльність, що передбачає повну перерваність із минулим і творення на порожньому місці, ex nihilo. Творчість містить у собі момент традиції. І наявність творчого суб'єкта – це і є критерій руху нації вперед.

Таким чином, на відміну від крайнощів традиціоналізму та футуризму Ю. Вассиян намагається дотримуватися «середньої лінії», коли минуле використовується теперішнім заради майбутнього. Бути реалістом у сучасності означає приймати хоча б частково певну традицію й у своїй діяльності опиратися на її силу.

Ідентифікація з минулим нації у Ю. Вассияна виконує одну важливу функцію:

«Суцільне самопізнання перестає тут бути звичайним історіософським питанням (тобто «чисте» пізнання заради самого пізнання. – В. А.), але воно набирає значення глибокопідметового творчого акту, в якому *національна* душа прояснюється з небувалою силою самосвідомості назад аж до найглибших основ власної природи, щоб з відчуття цілого свого буття вилонити сили до величного творчого руху наперед»<sup>3</sup>.

Тут Ю. Вассиян продовжує розвивати традицію субстанційного розуміння історії нації. Є незмінна сутність «національної душі», що заглиблена в минулий час, в історію. Пізнаючи минуле, національним

---

<sup>1</sup> Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму. – С. 71.

<sup>2</sup> Там само. – С. 72.

<sup>3</sup> Вассиян Ю. Степовий сфінкс. – С. 75–76.

чином ідентифікований індивід<sup>1</sup> ніби актуалізує (тобто повторює) цю природу (сутність) у сучасності. У свою чергу, без цієї практики опертя на природу національної душі неможливо творити національне життя в майбутньому. Якраз історія (краще, мабуть, було б сказати історична пам'ять) забезпечує реалізацію принципу збереження національної ідентичності – і це її основна функція. Історична пам'ять «вмикає» процес впізнавання індивідом себе за національною суттю – через пригадування попереднього національного досвіду.

На рівні ж нації як цілого історія виконує свою найважливішу функцію – вона, на думку відомого німецького історика XIX століття Йогана Густава Дройзена (1808–1884), ідеї якого об'єктивно продовжує розвивати й Ю. Вассиян, дає народу «образ самого себе»<sup>2</sup>. І чим довше існує національна спільнота в часі, тим багатший у неї обсяг напрацьованої попередніми поколіннями історичної пам'яті. Кожне нове покоління виростає з попереднього обсягу національної пам'яті, тим самим збільшуючи її обсяг своєю творчою роботою для наступних поколінь. Дуже давня спільнота, тобто така, що має величезний запас пам'яті, – це стара спільнота. Процес старіння спільноти Ю. Вассиян розуміє як поступове зупинення в якісному розвитку, що пов'язане, у свою чергу, із згасанням творчого начала. Справді, кожному новому поколінню, що здійснює свою соціалізацію в такій багатій пам'яттю спільноті, потрібно все більше затрат енергії та часу на засвоєння її попереднього обсягу. Великий масив запам'ятовуваного матеріалу гальмує вільний творчий порив особистості. Тому старі спільноти опікуються не стільки творенням нових зразків культури, скільки збереженням старих. Загалом

«...суспільність не розвивається, застоюється, яловіє, всихає. В цьому періоді розвиток не є якісний, оригінальні форми не появляються. Рутинність, вивченість, люксус<sup>\*</sup> і рафінованість форми

---

<sup>1</sup> Сам стан національної ідентифікації Ю. Вассиян описує так: «...свою національність відчуває людська одиниця *підметово*, отже виступає її проявлення безпосередньо в порядку інтуїтивно-органічної, самовільної конечности, а не логічно-розумової, наміреної. У національному середовищі одиниця ставить себе згори – без особливого попереднього зусилля зі свого боку – в прямий зв'язок з духовістю великої людської *спільноти* так, що в цій хвилі її індивідуальне «я» живе відчуванням родової свідомості, поширеної не тільки на *сучасність*, але поглибленої в далеку *минушість* і цілево унапрявленої в *будучність*» [Вассиян Ю. Ідеологічні основи українського націоналізму – С. 68].

<sup>2</sup> Дройзен И. Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории / пер. с нем. Г. И. Федоровой; под ред. Д. В. Складнева. – СПб., 2004. – С. 499.

\* З лат. *luxus* – пишність.

замість внутрішнього етосу творчості, убогість мотивів у всьому»<sup>1</sup>.

**Теорія національного характеру.** Цей тип філософсько-історичного знання пов'язують здебільшого з іменем Вільгельма Вундта (1832–1920) – відомого німецького психолога-емпірика позитивістського напрямку та філософа, хоча витoki його слід шукати у філософії романтизму. Історія для нього – це «концентрація психічних процесів у відносно міцні та дієві вольові цілісності або ж у позитивні єдності народів та спільнот»<sup>2</sup>. Закони історії є законами колективної психології, вони є результатом «саморозвитку» духу народу. За своєю суттю такі закони є не чим іншим, як психологічними законами асоціації, пристосування та аперцепції. В. Вундт навіть створив новий напрямок у науці – «психологію народів» (*Völkerpsychologie*)<sup>3</sup>, проте він, між тим, лише розвиває ідеї, започатковані у 50-х роках ХІХ ст. Гайманом Штайнталем (1823–1899) та Морісом Лацарусом (1824–1903).

---

<sup>1</sup> *Вассиян Ю.* Одиниця й суспільність // *Ю. Вассиян.* Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто, 1957. – С. 14.

Ми не знаємо, наскільки добре Ю. Вассиян був ознайомлений з ідеями О. Шпенглера, але зазначимо, що останній також описує завершальний етап у розвитку культурного організму (цивілізації) як поступову технізацію й механізацію всіх сторін суспільного життя, як поступове закріплення творчого начала. Аналогії між ідеєю Ю. Вассияна про старіння спільноти та ідеєю цивілізації О. Шпенглера помічаються після прочитання хоча б таких характеристик цивілізації з «Примерків Європи» останнього: цивілізацію характеризують «признаки утомленности» [*Шпенглер Освальд.* Закат Європы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем. К. А. Свасьяна. – М., 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – С. 540]; цивілізація «ничого не порождает, она только дает новые интерпретации» [там само. – С. 537]; «культура и цивилизация – это живое тело душевности и ее мумия» [там само. – С. 538]; «культура и цивилизация – это рожденный из ландшафта и сложившийся из его окостенения механизм. Человек культуры живет внутренней жизнью, цивилизованный человек – внешней, в пространстве, среди тел и «фактов». Что один ощущает как судьбу, другой понимает как взаимосвязь причины и следствия» [там само. – С. 539]; в цивілізації «воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку» [там само. – С. 540]; «научные миры суть миры поверхностные, практические, бездушные, чисто экстенсивные» [там само. – С. 539] і т. п.

<sup>2</sup> *Философия истории / под ред. А.С. Панарина.* – М., 2001. – С. 174.

<sup>3</sup> Російський філософ Густав Шпет (1879–1937), один із найпроникливіших критиків школи «психології народів», пропонує перекладати термін *Völkerpsychologie* як «етнічна психологія» [*Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // *Г. Г. Шпет.* Сочинения. – М., 1989. – С. 485 – 486]. Див., наприклад, назву однієї з його праць – «Введение в этническую психологию» (1927).

Саме М. Лацарус і Г. Штайнталь, намагаючись дати наукове підґрунтя проблемі народної психології (Völkerpsychologie), взяли до уваги й історичний вимір народного життя. Вони дійшли висновку, що

«... как биография индивидуумов основывается на законах индивидуальной психологии, так и история, биография человечества, имеет свое рациональное основание в народной психологии. Итак, – психология ... делает для биографии и истории то же самое, что физиология – для зоологии»<sup>1</sup>.

Зважаючи на те, що людина з її індивідуальною психологією завжди є суспільною істотою, тобто «вмонтованою» в певне соціальне середовище, є також і його історичним продуктом. Відтак, щоб дати визначення індивіда, потрібно відштовхуватися від суспільства, й ніяк не навпаки. Спільнота є сумою індивідуальних свідомостей у тій мірі, в якій властивості окремої свідомості співвідносяться не із самою собою, а з тим цілим, частиною якого є індивід. Врешті М. Лацарус і Г. Штайнталь роблять загальний висновок, що «...история должна объясняться из всеобщих психологических законов»<sup>2</sup>, адже саме їм підкоряється «дух» народу, а «дух» народу є «общее во внутренней деятельности всех индивидов народа как по содержанию, так и по форме». За такого тлумачення «дух народу» – це зовсім не гегелівський «об'єктивний дух», що виступає стадією в саморозгортанні абсолютної ідеї, це – конкретні, однакові прояви психіки певної суспільної групи, вони й становлять єдність такого «суспільного духу». Вони також є й предметом вивчення «психології народів». Таким чином, теорія історії стає прикладною психологією, що намагається всі міжлюдські відносини в часі пояснити за допомоги психологічної причинності<sup>3</sup>.

Таке психологізоване розуміння історії мало прихильників і серед українських мислителів. До тих, хто пов'язував перебіг історії зі специфікою національного характеру (духу, ментальності), можна віднести Дмитра Чижевського (1894–1977), Івана Мірчука (1891–1961), Олександра Кульчицького (1895–1980), Миколу Шлемкевича (1894–1966). Представники української культури середини ХІХ – середини ХХ століть

---

<sup>1</sup> Штейнталь Х., Лацарус М. Мысли о народной психологии / пер. с нем. П. Гильтебрандта // Филологические записки. – Воронеж, 1864. – Вып. I–II. – С. 98.

<sup>2</sup> Там само. – С. 99.

<sup>3</sup> На думку німецького теолога й філософа Ернста Трьольча (1865–1923) – психологічні закони історії В. Вундта можуть бути застосовані лише до «епох примітивної культури», до вищих культур їх практично застосувати неможливо [Трьольч Ернст. Историзм и его проблемы / пер. с нем. М. И. Левиной, С. Д. Сказкина. – М., 1994. – С. 358].

## Українська історіософія

чільно переймалися проблемою національної самоідентифікації. Власне, це і стало причиною рефлексій над специфікою національної психології та спробами пов'язати цю специфіку із історичним виміром людського буття. Д. Чижевський, наприклад, намагався поєднати романтичні уявлення про «характер народу» із вимогами строгої науковості у стилі позитивізму. Саме у його працях з історії української філософії бачимо, як категорія національного характеру може ототожнюватись із категорією світогляду, і з такого поєднання у нього формується специфіка української філософії історії.

**Феноменологічно-екзистенціальна тенденція.** У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль (1859–1938) у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» писав, що «історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів»<sup>1</sup>.

Час у Е. Гуссерля «не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания»<sup>2</sup>. Тобто, він виводить конституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи з таких засад, у філософії Карла Ясперса (1883–1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об'єктивну історичність покликана в першу чергу фіксувати «проектність», принципovu незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є, лише разом зі своїм минулим, історія – її єдина основа, і вже тому людина – категорія історична.

За учнем Е. Гуссерля, одним із найвідоміших філософів ХХ століття Мартином Гайдеггером (1889–1976), також історію може «мати» лише світ, людина ж історії не має, вона як буття-у-світі безпосередньо вже «є» історією. Як бачимо, на відміну від гуссерлівських поглядів, часовість (яка, у свою чергу, є умовою історичності), у М. Гайдеггера вкорінена не у внутрішньому, суб'єктивному часі свідомості, а в людському бутті. Тобто людина історична сама по собі, внутрішньо, безвідносно до періодів зовнішньої (суспільної) історії. Отже, М. Гайдеггер розрізняє історію як об'єктивний, існуючий у часі взаємозв'язок подій та історичність як суб'єктивну форму таких сутностей, котрі визначені у своєму внутрішньому бутті тим фактом, що

---

<sup>1</sup> Цит. за: Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Е. Гуссерля: критичний аналіз. – К., 2005. – С. 344.

<sup>2</sup> Гуссерль Едмунд. Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. В. И. Молчанова // Э. Гуссерль. Собрание сочинений. – М., 1994. – Т. 1. – С. 6.



## Розвиток історіософських ідей...

вони володіють історією. І саме завдяки існуванню історичного Dasein (тут-буття, присутності) стає можливою вторинна та зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, або, як він пише:

«Первично історично – утверждаем мы – присутствие (Dasein). Вторично же исторично внутримирно встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая природа как «историческая почва». І далі: «можно показать, что расхожее понятие «всемирной истории» возникло именно из ориентации на это вторично историческое»<sup>1</sup>.

Проте М. Гайдеггер усе ж таки в першу чергу зацентровує увагу на часовій структурі індивідуального життя, на фазах самого акту здійснення неповторної людської долі як умови освоєння нею зовнішньої історії.

Таким чином, екзистенціальне бачення історії – це підхід до образу історії як до *внутрішнього набутку* свідомості людини. Історична ж наука постає лише як систематизація цього набутку. Саме «історичність екзистенції історіографа» «...екзистенціально фундує історіографію как науку вплоть до ее неприметнейших, «ремесленных приемов»<sup>2</sup>. Інакше кажучи, ситуацію минулого ми можемо зрозуміти лише в тому разі, коли розуміємо себе в ситуації теперішнього. Відтак знаряддя історичного дослідження стають спогади, власна історична пам'ять суб'єкта дослідження, які й формують уявлення про внутрішню достовірність історії.

Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, аналізуючи відчутне захоплення філософією Е. Гуссерля, і в українського філософа Юліана Вассіяна. В одній зі своїх статей автор пише, що відношення людської особистості

«... до рідної історії буде передусім зумовлений душевною структурою і життєвим станом першої, а не, як здавалося б, формуватись за впливом завершеної дійсності, яка вимагає для себе, як для того, що сталося і минуло, вшанування факту і справедливого до нього підходу»<sup>3</sup>.

Розмірковуючи про вплив екзистенціальної філософії та почасти феноменології на рефлексії українських мислителів над історичним процесом, слід саму екзистенціальну філософію у цьому контексті розуміти більш широко. Справді, екзистенціалізм можна розглядати як вершинні зразки цієї філософії у Карла Ясперса, Мартина Гайдеггера, Габрієля Марселя, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю чи Ніколо Абаньяно, проте існує ще й, скажімо, таке нестроге екзистенціальне філо-

---

<sup>1</sup> *Хайдеггер Мартин*. Бытие и время / пер с нем. В. В. Бибихина. – М., 1997. – С. 381.

<sup>2</sup> Там само. – С. 394.

<sup>3</sup> *Вассиан Ю*. Історія і людина // Тризуб. – Брукселя, 1948. – Ч. 5. – С. 14.

## Українська історіософія

софування, як спосіб самовираження європейських інтелектуалів середини ХХ століття. Отже, вже і таким чином зрозуміла екзистенціальна філософія – це сукупність спільних мотивів думки, що притаманні й професійним філософам, і літераторам, і психологам, до того ж саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ століття. Що ж до поглядів таких українських інтелектуалів, як Юліан Вассиян, Віктор Петров, Микола Шлемкевич чи Олександр Кульчицький, то тут також варто говорити радше про «контекстуальну спорідненість» із екзистенціалізмом, ніж про глибоке знання «класиків» екзистенціальної думки та реалізацію їхніх ідей у вітчизняному філософському топосі. Якщо «ідеальний тип» екзистенціалізму, приміром, уявити точкою (полюсом) згущення мотивів, то погляди вищеперелічених українських філософів – це те, що *тяжіє* до неї.

Насамперед активна участь цих українських інтелектуалів у політичному житті, власний досвід переживання й осмислення світових воєн, революцій, економічних криз, політичних репресій та голодоморів підштовхнули їх до культивування екзистенційного світовідчуття, яке, у свою чергу, виливається у стихійне філософування з його моментами «межових» ситуацій, «ходіння по муках» самотньої людини, констатації абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї самотньої людини, закинутої долею у повністю чужий їй світ. Наприклад, у статті «Наш час як він є...» Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Советського Союзу, цей стан жаху – як умову виникнення екзистенційного світовідчуття від спогадів про великий голодомор 1932–1933 років – передає такими картинами:

«Голод більше не був нічиєю вигадкою, але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м'яса?»<sup>1</sup>.

Інший відомий український мовознавець та літературний критик, емігрант після Другої світової війни Юрій Шевельов (Шерех) (1908–2002), аналізуючи повість Юрія Косача «Еней і життя інших» (1946), задумується над перспективами поширення екзистенціалізму в українському інтелектуальному середовищі:

«Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? – запитує він. – Чи не є просто наслідування сучасної західньо-європейської

---

<sup>1</sup> [Петров В. П.] *Віктор Бер*. Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казнса "The Saturday Review of Literature". – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 29.

моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах  
*Розвиток історіософських ідей...*

має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу (тобто руху опору. – В. А.), то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939–1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізмові й скептицизмові активістичного забарвлення. Розсадження, а почасти й загнівання орденсько-конспіраторської системи («донцовізму» – В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові місячністичні нотки й точки»<sup>1</sup>.

Як бачимо, йдеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв – як серед французів, так і серед українців. До того ж, важливим моментом у цьому уривку також видається пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним<sup>2</sup>.

В основі історіософських побудов того ж Ю. Вассіяна – ідея про буття індивіда, закоріненого в систему національних координат. Національне для Ю. Вассіяна розпочинається не з факту визнання об'єктивно існуючої нації як тієї іншості, що початково передує людині, а з наявності її образу на суб'єктивному рівні власної ідентичності. Ю. Вассіян виходить із того, що об'єктивне існування нації передує людині, що прийшла в цей світ. І оскільки людина внаслідок дії на неї виховних процедур починає носити в собі таку умову соціальності, як національність, то в подальшому й уможливорюється конструювання нею нації як об'єктивно існуючої спільноти. Отже, спершу нація прилучає людину до себе, а потім людина продовжує цю націю творити своєю власною діяльністю. Поміщена на глибинний рівень ідентичності у вигляді само собою зрозумілих істин, ідея нації спрямовує людську діяльність у напрямі, потрібному для продовження й розвитку власного

---

<sup>1</sup> Шерех Юрій. Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»). – Мюнхен, 1952. – С. 19–20.

<sup>2</sup> Пізніше значення цього терміна український філософ Ігор Бичко пояснив так: «антеїзм» (від імені античного міфологічного персонажу Антея, могутнього своїм зв'язком з матір'ю-землею)... у якому розкривається така риса, як «зрощеність», «злитість» людини з природою, ненькою-землею, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи» [Бичко І. В. Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 59].

існування. Тут також простежується залежність від феноменологічного Українська історіософія

вчення Е. Гуссерля про інтенційні акти свідомості, що спрямовані на «предметні феномени». Як бачимо, до таких «предметних феноменів» Ю. Вассиян зарахував і явище нації. Нація для нього – це феномен свідомості. Тому не дивно, що і сам історичний процес він тлумачить в межах феноменологічної традиції, розуміючи його як прояв власної волі людини, тобто зсередини людського ества: «Не об'єктивна теоретична правда потрібна тому, хто в пізнанні минувшини віднаходить тайник скривленого образу своєї сучасності, – він намагається змінити цю останню, а тому він пізнає першу з відношення залежності її від власної волі». Отже, людина творить спільноту через самоусвідомлення приналежності до неї, й саме в ній може розвинутих через найповніше виявлення особистісного начала.

Аналізуючи специфіку історії Ю. Вассиян спробував зреалізувати і деякі ідеї феноменологічної філософії Е. Гуссерля. Відтак, пишучи про онтологічне підґрунтя історичного процесу, Ю. Вассиян намагається вибудувати аналог однієї з основних категорій філософії «пізнього» Е. Гуссерля – «життєсвіту» (Lebenswelt), який у нього дістає назву «основного досвіду» людини. «Основний досвід» стає апіорною основою світу історії, своєрідним комплексом елементарних сил, що творять органічне життя, «...єдиною підставою-джерелом всякого дальшого досвіду...»<sup>1</sup>. Далі Ю. Вассиян визначає його структуру. Для нього це кілька «елементарних почувань» – любов, голод, страх, цікавість. Саме такий афект, як цікавість, транслює первісний досвід у досвід загальний, історичний.

«Цікавість є добровольним зворотом уваги в напрямі відкриття повних форм досвіду...»<sup>2</sup>, – підсумовує автор, а буденне життя людини є тим критерієм, що визначає вже цінність певного афекту. «Основний досвід» – це сфера принципової нереклексивності, або, як він описує його дію, «внутрішнього автоматизму», «спонтанної стихійної органічної інтуїції»<sup>3</sup>, «спонтанного вилонювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа»<sup>4</sup>. Усе наше повсякденне життя ґрунтується на цій «безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері»<sup>5</sup>. Ю. Вассиян, констатуючи «апіорну природу» «основного досвіду», називає цей досвід як і в розумінні І. Канта, умовою загального життєвого досвіду, не будучи сам

---

<sup>1</sup> Вассиян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассиян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто, 1957. – С. 82.

<sup>2</sup> Там само. – С. 85.

<sup>3</sup> Там само. – С. 87.

<sup>4</sup> Там само. – С. 88.

<sup>5</sup> Там само. – С. 89.

при цьому результатом його функціонування. Іншими словами, весь наш історичний досвід проходить «процес добору й селекції ...згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя»<sup>1</sup>, тобто «основний досвід» є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. У свою чергу, об'єктивізація «основного досвіду» у форми загального життєвого досвіду у Ю. Вассіяна є моментом історії<sup>2</sup>, або, як він зазначає, «первісний досвід» стає «мотором життя й історії». Сама історія як процес виникає внаслідок здійснення з великої кількості можливостей («з хаосу хотінь») деяких із них, тобто об'єктивізації можливості в дійсність. Історія – як сфера здійсненого людського досвіду – має «найвищу пробу», оскільки вона «безсумнівна відносно своєї фактичної природи».

Отже, Ю. Вассіян для характеристики своєї ідеї «основного досвіду» використовує гуссерлівське розуміння «життєсвіту». Як і в Е. Гуссерля, його «основний досвід» є дорефлексивною смисловою очевидністю, що сприймається як сама собою зрозуміла річ. Він наперед заданий досвіді історичного світу й постійно об'єктивується в ньому як щось первинно зрозуміле. Такий допредикативний досвід смислових актів свідомості складається з первинних почуттєвих сприйнятів, якими у Ю. Вассіяна, як уже зазначалося, є любов, голод, страх та цікавість. «Основний досвід» має телеологічну структуру, оскільки всі елементи його співвідносяться з доцільною (практичною) діяльністю людини в історичному світі.

**Марксистська тенденція.** У марксистській філософії історії є складовою історичного матеріалізму. В межах проблематики та термінології історичного матеріалізму свої погляди розвивав ще «ранній» Іван Франко. Але в умовах перетворення «істмату» в догматизовану складову марксистсько-ленінської ідеологічної доктрини в СРСР 20–50 років важко було очікувати оригінальних думок у цій царині. Та все ж серед українських марксистів цієї доби варто назвати імена Володимира Юринця (1891–1937), Семена Семковського (1882–1937), Петра Демчука (1900–1937). На західноукраїнських землях та в еміграції проблематику історичного матеріалізму розвивали в цей час В. Левинський, А. Крушельницький, С. Тудор, Р. Роздольський<sup>3</sup>.

Такі загальні риси розвитку української філософсько-історичної

---

<sup>1</sup> Вассіян Ю. Історія як дефініція // Ю. Вассіян. Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто, 1957. – С. 89.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Див., наприклад, роботу останнього, написану з троцькістських позицій: Роздольський Роман. Роль випадків і «великих людей» в історії // Україна Модерна. – 2009. – № (14) 3. – С. 178–206.

думки XIX – першої половини XX століття. Історіософічність постає Українська історіософія

однією зі специфічних складових українського філософського процесу модерної доби. Актуалізація історіософської проблематики саме в цей період обумовлена, по-перше, процесами формування модерної української нації, які на рівні формування національної свідомості однією зі складових включають «осмислювальні» моделі минулого; по-друге, активним перенесенням на український інтелектуальний ґрунт і використання та переосмислення ідей західної філософії (позитивізму, марксизму, «філософії життя», неокантіанства тощо).

**В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПИНСЬКИЙ**  
(1882–1931)

**ЛИСТИ ДО БРАТІВ-ХЛІБОРОБІВ<sup>1</sup>**

**Частина третя**  
**ПРО НАЦІОНАЛЬНУ АРИСТОКРАТІЮ ТА ПРО ТРИ ОСНОВНІ**  
**МЕТОДИ ЇЇ ОРГАНІЗАЦІЇ: КЛАСОКРАТІЮ, ОХЛОКРАТІЮ І**  
**ДЕМОКРАТІЮ**

**Лист 7.** Коли, бажаючи пізнати методи політичної організації державно-національних рухів, приглянемося до життя людських громад то побачимо, що існування якогось колективу з певними ознаками окремішності, як відмінна розговірنا мова, інший тип, характер, звичаї і т. д., ще не означає його *національної індивідуальності*. Ця індивідуальність, тоб-то *національна, а не етнографічна чи провінційна окремішність*, це продукт історичного процесу соціального життя даного колективу – це твір, формація історії, як кажуть одногослосно всі дослідники національного питання.

Але ж творами історії являються всі взагалі форми людського співжиття, яких поза поняттям часу помислити не можна. Твором і формацією історії єсть не тільки нація але й політична партія, професійна спілка, співоче чи наукове товариство і т. д. Мало того – твором історії єсть однаково як і те, що єднає людей, так і те, що їх розєднує, – однаково, як народження, життя і розвиток нації, так і її руїна, занепад і смерть.

І коли під поняттям нації розуміти зовсім окремиий і індивідуальний, живий і життєздатний, з покоління в покоління переходячий твір людського співжиття, то нація єсть формацією не тільки взагалі історії, *а історичного наростання і розвитку серед певного етнічно-відмінного людського колективу іменно конструктивних, а не деструктивних, іменно організуючих, а не руйнуючих політичних вартостей*. Витворювання і здійснювання оцих політичних: конструктивних вартостей – починаючи від якоїсь політичної організації, обєднаної одною національно-політичною ідеєю і кінчаючи найвищою формою національної організації: *національною державою* – має на меті усвідомити і зорганізувати даний людський колектив, звязаний механічно певними вродженими йому рисами подібности і одним стихійним ірраціональним хотінням, в одну органічну, свідому себе цілість, що вже свідомо бореться за своє існува-

---

<sup>1</sup> Уривки з головної роботи мислителя публікуються за: *Липинський В. Листи до братів-хліборобів*. – К.; Філадельфія, 1995. – С. 129–141. (Вперше надруковано: Хліборобська Україна. – Збірник I–IX. – Відень, 1920–1925).

## Українська історіософія

ня, за свій розвиток, за здійснення свого вже усвідомленого спільного національного хотіння.

Доки такий людський колектив фізично існує і доки ми на підставі оцієї вродженої йому зовнішньої подібності, на яку складається звичайно розговірنا мова, спільна територія, зближений фізичний тип, характер і т. д., розвиває в собі свої власні індивідуальні об'єднуючі і організуючі політичні вартости – доти існує, живе і розвивається нація. Коли-ж колектив фізично гине, або-ж перестає розвивати і укріпляти в собі оці свої окремі об'єднуючі і організуючі його для цілей самозбереження і розвитку політичні вартости, то нація розкладається, гине, перестає яко нація існувати.

Хто і як в данім етнічно відміннім колективі і на даній території, яку цей колектив займає, веде перед в процесі його організації і об'єднання? Хто і як творить в ньому вищі громадські національно-конструктивні вартости? Хто і як, кажучи образно, відограє в ньому ролю дріжджів, на яких пасивне етнографічне тісто того колективу росте і перетворюється в активну націю?

Бо що це не робиться автоматично, в силу якогось, обявляючого всіх людей, «наукового соціального закону», найкращим доказом служить те, що одні етнічно відмінні колективи, посідаючи свій окремий характер, тип, територію, окрему розговірну мову (напр. провансальці, бретонці, шотландці, різні германські племена, кашуби і т. д.), націями не стали, а інші також етнічно відмінні колективи в собі прикмети окремої індивідуальної нації розвинули. Значить не етнографічна маса, яко така, не тип, не характер, не мова, не окрема територія творять самі по собі, автоматично, націю, а творить націю якась активна група людей серед цієї етнографічної маси. Група, що веде серед неї перед в розвитку об'єднуючих, організуючих, будуєчих націю політичних вартостей.

Що така група, чи такі групи людей в кожній нації дійсно існують, це ми побачимо, коли уважно глянемо на життя націй. В кожній з них є більша або менша, така або – в залежності од історичної епохи та відмінних умов існування – інша група людей, що кермує нацією, стоячи на чолі її політичних організаційних установ, що витворює певні культурні, моральні, політичні і цивілізаційні вартости, які потім присвоює собі ціла нація, і якими ця нація живе і держиться. Хто вони ці «Божії люде» нації? Які їх зовнішні і внутрішні прикмети? Яка їх історична еволюція? Яких методів вживають вони для здійснення своїх цілей? – ось ряд питань, що від них «одмахнутися» не вільно тому, кому дійсно дорога справа буття чи не буття власної нації; тому, хто в поті чола хоче знайти вихід з тієї руїни, в якій його нація опинилась.

Щоб не вживати довгих окреслень, назовім ці групи людей «націо-



*нальною аристократією». Цей термін я вважаю кращим від інших, бо він в первіснім своїм значінню власне цих, з точки погляду завдань об'єднання і організації, найкращих людей означав. Пізніше його стали вживати для означення родової аристократії, в протилежність до аристократії не родової. Але як родова аристократія, тоб-то нащадки аристократії, бувають неподібними до своїх предків і в процесі проводу і організування націй, якому ці предки служили, не відіграють іноді ніякої ролі, так знов «безродні» організатори і правителі націй, коли вони дійсно викопують оце вічне аристократичне завдання, стають новою аристократією, предками нової національної аристократії.*

Отже підкреслюю, що тут і завжди, вживаю слово аристократія не в тім насмішкуватім значінню, яке надає йому сучасна інтелігентська демократія, не для означення нащадків тієї чи іншої посідаючої свою історію верстви (яку зрештою все можна, і слід називати її власним іменем: шляхта, козацтво, патриції, лицарство, самураї і т. д.), а в значінню первісному того слова, так би мовити в його значінню граматичному, *для означення тієї групи найкращих в даний історичний момент серед нації людей, які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються організаторами, правителями і керманічами нації.*

Рішаючим тут єсть факт, що ці люде стоять в даний момент на чолі нації, що нація їх провід признає і, під їх проводом організована, вона живе, росте і розвивається. *Значить ці люде серед своєї нації найкращі*, без огляду на це, чи в порівнянні з аристократією інших націй, вони стоять на вищій чи низчій степені цивілізаційного, морального і політичного розвитку. І тому в цім значінню аристократією треба називати і лицарів-феодалів за часів розвитку феодалізму, і двірську французську шляхту за часів абсолютизму, і офіцерів Наполеона, і пруських «юнkerів» часів розвитку Германської Імперії, і фінансову буржуазію, що править сучасною Францією чи Америкою, і російську бюрократію часів Петербургської Імперії, і англійську робітничу аристократію, зорганізовану в англійських робітничих організаціях, яка поруч старої аристократії починає грати все більшу ролю в національнім життю Англії. Так само, як аристократією прийшлося би назвати навіть сучасні російські «совнаркоми», коли-б вони не пограбували російську націю, а змогли її зорганізувати і забезпечити їй дальший розвиток, і як предками нової української аристократії стали-б сучасні українські інтелігентські соціялісти та демократи, коли-б вони своїми республікансько-демократичними політично-організаційними методами зуміли перетворити і зорганізувати українську етнографічну масу в свідому і

## Українська історіософія

незалежну націю, коли-б вони удавні були стати тим, чим вони хочуть бути: провідниками і організаторами нації, тоб-то власне національною аристократією!...

**Лист 8.** Одночасно з процесом організації: конструкції і об'єднання, в житті кожної нації існує, а в певні історичні моменти з великою силою вибухає, процес деструкції і роз'єднання. Суть того деструктивного процесу, як я вже вище зазначив, лежить в протилежності егоїстичних, індивідуальних, безпосередніх інтересів одиниці чи групи одиниць і інтересу посереднього, загального, спільного цілому національному колективові. І коли це протилежність, ця сутічка індивідуальних і спільних інтересів вирішується в користь спільних інтересів нації, ми бачимо перемогу тієї чи іншої аристократії і слідом за тим далі життя та розвиток нації. Коли ж беруть верх індивідуальні, егоїстичні інтереси одиниць чи певних груп одиниць і коли ні одна з тих груп не в силі в той чи інший спосіб об'єднати націю, тоб-то стати національною аристократією, ми бачимо занепад нації, іноді її повну руйну і смерть.

Боротьба поміж собою цих двох течій – будуючої і руйнуючої, об'єднуючої і роз'єднуючої – заповняє собою історію всіх націй. І перемога першої чи другої течії, *перемога всередині нації організаторів чи руйників, витворення національної аристократії чи її винищення – рідше скрізь і завжди про долю нації.*

Які причини викликають боротьбу егоїстичних інтересів всередині нації і при яких умовах ця загрожуюча існуванню нації внутрішня боротьба стає для нації нешкідливою? Іншими словами: що лежить в основі деструктивних процесів всередині націй і в який спосіб нації поборюють ці деструктивні процеси, витворюючи в своїм розвитку все нову – здатну до нового об'єднання і до нової організації нації – національну аристократію?

**Лист 9.** Візьміть який небудь момент в історії, коли процес об'єднання і організації нації, відповідаючи тогочасним умовам її існування, досяг свого апогею; коли принцип аристократичний святкує перемогу; коли деструктивні течії, загубивши свій руйнуючий і небезпечний розмах, прибрали характер нормального і необхідного внутрішнього ферменту. Візьміть наприклад період якогось “золотого віку” в історії націй, хоч би період «золотого віку» французького феодального лицарства.

Національною аристократією тоді власне є воно – феодальне лицарство. Воно править нацією, воно стоїть на чолі політичних організаційних форм її громадського життя. Під охороною сили меча феодального лицарства, селяне займають під плуг нові землі, гуртуючись

коло нових оборонних замків; міщане і купці в городських мурах займаються промислом і торгівлею; духовенство по монастирях дбає про освіту і культуру нації. І в поняттю законности, – в поняттю громадської моралі тодішньої нації – феодальне лицарство має законне право на провід. Це право воно здобуло собі своєю внутрішньою моральною вартістю і чесним виконанням свого громадського обов'язку оборони і організації нації; сотворенням для своєї нації таких політичних організаційних форм існування, які дають можливість нації жити, працювати, рости і розвиватись.

Оце, для тодішніх розуміється умов, спокійне, нормальне і працювате життя в часах «золотого віку» панування феодального лицарства сприяє інтенсивному економічному розвитку нації. Нація розвиває свої технічні засоби для боротьби з природою: свої *технічні засоби продукції*, а також технічні засоби для боротьби з сусідами: *технічні засоби війни*, потрібні їй для займання все нових земель і для оборони своєї власної землі і продукції від чужих націй.

Під впливом розвитку тих матеріальних чинників – розвитку техніки і засобів продукції: отже інтенсифікації хліборобства і промислу, поширення торгівлі; далі розвитку техніки і засобів війни: отже зросту державної та військової організації; врешті під впливом нагромадження в процесі продукції великих багатств – глибоко міняється внутрішнє взаємовідношення громадських сил всередині нації. Під охороною феодального меча зросло число селянства; зорганізувались в своїх цехах і гільдіях ремісники і багаті купці; винахід пороху перемінив і ускладнив цілу оборонну систему краю.

В результаті принцип законности і моральности панування феодальної національної аристократії, який був витворився при попередніх технічно низчих умовах матеріального існування нації, падає в поняттях нації тоді, коли вона під цим пануванням зросла, збагатилась і перейшла в нові, технічно вищі умови свого матеріального існування. Одночасно зменшується внутрішня сила цієї феодальної аристократії. Її методи політичної організації, вироблені при низчій техніці війни і праці, при більше примітивній формі державного і економічного життя, не вистачають вже для зорганізування і опанування вищої техніки і більше складних форм цього життя. Крім того загальне збагачення і більша легкість існування нищать серед значної частини феодального лицарства його первістну войовничість, невибагливість, витривалість, розвиваючи натомість нахил до ліні, неробства, до пацифізму і мягкотілості. Дальше панування і дальша провідна роля в нації феодального лицарства, в його старих політично-організаційних формах, стають неможливими.

І тут в певний момент зароджується гостра суперечність між доте-

## Українська історіософія

перішніми політичними формами об'єднання націй, витвореними феодальною національною аристократією, і між тими новими громадськими силами нації, які під пануванням цієї аристократії народились і розвинулись. Стара феодальна аристократія, колись сильна і поважана, тепер, стративши силу і авторитет, стає предметом зненависти і гострих обвинувачень. Зовнішні прояви її сили, які колись вважались зовсім моральними і законними і які служили для об'єднання нації, тепер, при її внутрішньої безсилості, стають гріхами, що в розумінню опозиціоністів кличуть помсти у Бога; стають актами, що руйнують націю. Егоїстичний інтерес новонароджених і окріпших під пануванням феодальної аристократії соціальних груп пхає їх на боротьбу зі старою аристократією. Так само егоїстичний інтерес примушує цю стару аристократію захищати свої устарівші методи організації нації, свої, вже для нікого не зрозумілі, привілеї. І боротьба між нездатною вже до організації нації старою аристократією і нездатними ще до цієї організації кандидатами на аристократію нову – загрожує в такі моменти самому існуванню нації, загрожує перемогою внутрішніх руйників, а значить знищенням і упадком нації.

У тих щасливих націй – як скажимо, в данім випадку у Франції, де в той момент переміг принцип об'єднуючий, аристократичний – цей конфлікт вирішився в той спосіб, що частина старої феодальної аристократії, морально відродившись у внутрішній боротьбі з новими претендентами до влади, пожертвувала во ім'я своїх традиційних обов'язків перед нацією своїми устарілими феодальними правами та привілеями і признала над собою владу, піддержаного новою аристократією, єдиного абсолютного Монарха. Супроти персоніфікованого в особі того Монарха маєстату нації і держави, ці відроджені останки старої національної аристократії признали себе рівними новій, витвореній з визволеного селянства, міщанства і т. д., новій аристократії чиновній. Злившись з цією новою аристократією, вони передали їй свій старий традиційний організаторський досвід і свою стару національну культуру та спричинились до зформування того чиновного дворянства, що в часах «золотого віку» абсолютизму стало, після упадку феодалізму, новою французькою національною аристократією. Інші нації, які від здегенерованої феодальної олігархії до відповідаючої тодішнім матеріальним умовам свого існування такої або іншої монархії перейти не змогли – нації, серед яких в цей критичний момент переміг принцип антигромадський, егоїстичний, руйнуючий, і які не здатні були витворити нової національної аристократії – заплатили за це своїм упадком і довголітньою руїною, як це сталось наприклад з нацією польською, українською і багатьма іншими.

Те саме бачимо пізніше, коли під впливом централістичних організаційних форм національної аристократії часів французького абсолютизму, виростили під пануванням оцієї нової чиновної аристократії міста, розвинувся промисел і торгівля і народилась нова сильна верства промислового і фінансового міщанства та численна верства всякої «разночинной» інтелігенції, яка вже в бюрократичних державних установах абсолютизму не вмещалась. Дегенерація національної аристократії часів абсолютизму, великий зріст сили міщанства та порив оцієї здеклясованої і безробітної інтелігенції до захоплення політичної влади – привели в кінці до нової «весни народів» і панування цієї нової аристократії міщанської. І знов дегенерація міщанської аристократії та внутрішній розвал витворених нею різних демократичних і парламентарних політично-організаційних форм: заміна «весни народів» різною народів, а одночасно відродження під впливом війни прибитого було містами села і поява під впливом розвитку промислу нової верстви організованого робітництва – викликали новий кризис національної аристократії, який оце тепер в тій чи іншій формі переживає весь цивілізований світ.

Взагалі, який би історичний момент в життю якої небудь нації ми не взяли, все бачимо, що в часах панування тієї чи іншої національної аристократії, *матеріальний розвиток нації – розвиток її технічних засобів війни і праці – завжди переростає розвиток політичних організаційних форм цієї аристократії.* Це значить, що всяка добра політична організація нації, яка дійсно сприяє матеріальному розвиткові нації, все остається позаду того розвитку. *В добрім політично-організаційнім устрої відбувається інтензивний розвиток матеріального життя, продукційної та воєнної техніки; і під впливом матеріального розвитку, політично-організаційний устрій, при якому відбувся цей розвиток, стає недобрим.* Разом з тим недоброю стає і стара національна аристократія, що цей старий добрий політично-організаційний устрій була сотворила, і нація для опанування та зорганізування вищих форм свого матеріального життя, мусить творити аристократію нову. Оце єсть вічне «perpetuum mobile» людського, громадського, політичного життя; вічна причина деструктивного процесу і боротьби різних егоїстичних інтересів внутрі націй.

**Лист 10.** Перше ніж шукати відповіді на питання, в який спосіб нації борються з цим деструктивним внутрішнім політичним процесом, що неминуче слідує за процесом їх економічного розвитку, і в який спосіб витворюють вони все нову, більше здатну аристократію – мусимо окреслити ті *матеріальні і моральні прикмети, що характеризують всяку національну аристократію, без огляду на історичний момент і без огляду*

## Українська історіософія

на методи, завдяки яким вона повстала.

В постійному рухові громадського життя, в цій людській лямині, що поділена на різні нації, котиться в часі, борючись між собою за шматок хліба і добуваючи його тяжкою працею в боротьбі з природою – кожночасна національна аристократія мусить так об'єднувати і так організувати свою націю, щоб під її проводом нація мала якнайкращі матеріальні і моральні умови для перемоги в тяжкій боротьбі за існування.

І тому коли-б якась група людей в нації, претендуючи стати національною аристократією, поставила свою націю в умови боротьби за існування гірші в порівнянні з іншими націями, то така група людей або згине разом зі своєю нацією, або буде усунена від проводу іншою, більше до проводу здатною групою серед нації, або-ж, коли вона одна тільки серед даного етнічно-відмінного колективу репрезентує національну ідеологію, то її змете якась чужа національна аристократія, яка оцьому етнічно-відмінному колективові забезпечить необхідні кращі матеріальні і моральні умови в боротьбі за існування і одночасно дасть йому свою національну ідеологію, перетворить його на свою націю.

З цієї простої аксіоми, виведеної з очевидних фактів всякого соціального життя, ясно, що повсякчасна національна аристократія, для того, щоб змогти виконати як слід і не на жарти свою надзвичайно небезпешну і надзвичайно тяжку організаційну ролю в нації, в умовах повсякчасної і повсюдешної тяжкої боротьби за матеріальне існування, мусить сама мати *матеріальну силу* і то силу більшу, ніж яка небудь інша група в нації. Це перше.

Друге: використання кожночасною національною аристократією своєї більшої матеріальної сили для виконання своїх організаційних національних завдань, мусить мати в розумінню цілої нації законну підставу, мусить відповідати тим поняттям законности і громадської моралі, якими живе в даний історичний момент ціла нація. Іншими словами, кожночасна національна аристократія мусить мати крім матеріальної сили, ще й *моральний авторитет* в очах своєї нації.

*Без цих двох основних прикмет: матеріальної сили і морального авторитету – немає і не може бути національної аристократії. А без національної аристократії – без сильних і авторитетних провідників та організаторів нації в її тяжкій боротьбі за існування – немає і не може бути нації.*

**Лист 11.** Звідки черпає національна аристократія свою силу?

Перш за все зі свого власного стихійного ірраціонального хотіння. І туг, як часто при студіюванні різних фактів громадського життя, стаємо перед чимось непояснимим. Чому у одних людей єсть ота воля до

організування, до громадської творчості, до проводу, до звязаного з ним ризику, до жертви для громади, до влади і до сили – а у інших цієї волі нема? Чому у одних людей оця стихийна воля до влади «ставить нівощо роскоші, покой, користи, інтрати і всі привати» – як каже відома характеристика Богдана Хмельницького – а знов інші бажують тільки особистого спокою, бажують тільки, щоб ними добре правили, дали їм добру соціально-політичну організацію, в якій вони могли-б собі спокійно жити і працювати? Відповіді на ці питання знайти не можна. Отже констатуємо лише самі факти.

Перший факт: в кожній нації єсть елементи політично пасивні і елементи політично активні, або кажучи іншими словами: єсть люде вдачі войовничої, лицарської і люде вдачі пацифістичної, обивательської<sup>1</sup>. Другий факт: без стихийної волі до влади, до сили, до ризику, до саможертви, до панування – не може повстати серед нації національна аристократія. Тому між іншим, такі етнічно відмінні колективи, серед яких активні войовничі, лицарські елементи – зі стихийною волею до влади і здатністю до саможертви для своїх політичних ідеалів – слабкі, не добре зорганізовані і нечисленні, все мусять опинитись в задежности од чужих національних аристократій. І чесні та патріотичні, але пацифістичні обивателі, які серед таких етнічно відмінних колективів навіть широ захоплюються справами рідного краю, не спасуть своїх земляків од підданчої долі національне недорозвинених «провінціалів» доти, доки серед них не появляться оці войовничі лицарські елементи, здатні конкурувати і боротись за владу з пануючою чужою національною аристократією....

Отже без такої стихийної волі до влади і сили, без політичної активності, без психології і моралі войовників-лицарів, не може бути національної аристократії. І мабуть тільки сама оця стихийна, ірраціональ-

---

<sup>1</sup> Ці останні теж часто, не зважаючи на свою пацифістичну вдачу, простягають руки до політичного панування. Але це буває тільки в таких історичних моментах, коли до влади і панування можна дійти не ризкуючи своїм життям, і коли для «політики» не тільки не треба жертвувати, але можна з неї прожити і на ній добре заробити. Цілий демократичний метод організації національної аристократії за допомогою виборів і преси – словесної агітації і анонімних писань – власне збудований на цьому бажанню таких пацифістичних елементів, які за лінивії до економічної продукційної творчої праці, зробити «політичну кареру», тоб-то без праці, без потрібної для інших занять технічної підготовки і без всякого ризику, пролізти в правителі нації та, плещучи язиком на тій чи іншій публічній трибуні і прикриваючись «посольською недоторканістю», вдавати лицаря, що ділом і ризиком бореться за свої ідеали.

## Українська історіософія

на воля рішала про факт повстання аристократії серед тих примітивних людських громад, які живилися тільки тим, що знайшли, і у яких одинокими технічними засобами для боротьби з природою і для боротьби з іншими людьми були лише такі палиці і таке каміння, які кожний, *хто тільки хотів*, міг взяти і ними користуватись.

Але вже від моменту, коли люде навчилися гострити палицю і обробляти камінь, одна лише воля до влади і сили не вистарчали. Той хто хотів людьми правити і людей організувати, щоб придбати потрібну для цього *матеріальну силу, мусів не тільки хотіти правити, але ще й заволодіти і уміти володіти загостреною палицею і ошліфованим камінем*, або-ж мусів уступити своє місце тому, в чийх руках ця палиця і цей камінь опинились. І хоч потім, через сотні тисяч літ, ця палиця і цей камінь сильно перемінились, хоч прибрали вони всі різноманітні могутні форми сучасної *техніки продукції і техніки війни*, але суть матеріальної сили національної аристократії осталась та сама. Що тоді що й тепер.

Як тоді, так і тепер, національна аристократія, щоб мати потрібну для виконання своїх організаційних завдань матеріальну силу, мусить: *1. хотіти правити, організувати та за для цього уміти жертвувати і ризувати своїм життям; 2. мусить володіти технічними засобами війни та оборони: державою, зброєю та армією; і 3. мусить володіти технічними засобами економічної продукції: землею, фабриками та машинами*<sup>1</sup>. При чім мусить вона володіти такими технічними засобами

---

<sup>1</sup> Для читача, який серйозно ставиться до питанні, громадського життя і який сам для себе хоче знайти правду цього життя, особливо підкреслюю, що ознакою матеріальної сили кожночасної національної аристократії єсть володіння засобами (знаряддям) продукції; землею, фабриками, машинами, а не володіння грошима, тоб-то попередньою продукцією, скапіталізованою в формі умовних грошових знаків, які посідають тільки номінальну, а не реальну матеріальну силу. Грошове багатство навпаки нищить, ослаблює і розкладає кожну національну аристократію, бо звільняє її од дальшої жертви, од дальшого ризику і од дальшої праці. Найкращі аристократії світа: напр. земельна аристократія англійська і німецька, римські патриції, японські самураї, в добах свого розвігту не були багаті, але володіли землею, при чім напр. японські самураї дуже невеличкими клаптиками землі. Дегенерація льордів, юнкерів, патриців і самураїв все йшла в парі з їх непомірним грошовим збагаченням. Так само період розвитку міщанської аристократії припадає на часи “героїчної промисловости”, коли промисловці будували свої фабрики і заводили свої машини з небезпекою для свого життя і самі ними персонально володіли. Переміна промисловця в обрізуючого спокійно купони і спекулюючого на біржі багатого банкіра, йде в парі з дегенерацією міщанської аристократії. Отже напр. матеріальну силу для того, щоб стати національною аристократією мають однаково як великоземельні так і малоземельні хлібороби. І одні і другі і,



війні і продукції, які в даний момент матеріального розвитку людства являються необхідними для економічного життя і для матеріальної оборони нації в її тяжкій боротьбі за існування. Ця вічна істина стверджується фактами з історії всіх націй у всіх історичних добах; вона освітлює і дає ключ до розуміння численних, на перший погляд незрозумілих прояв сучасного громадського життя.

Наприклад група людей, що на даній національній території володіла-б землею і фабриками і тому вважала-б себе аристократією, може стати дійсно національною аристократією тільки тоді, коли вона захоче сотворити ще й власну державу, тоб-то крім засобів продукції, якими вона вже володіє, ще схоче заволодіти засобами оборони своєї продукції і разом з тим засобами оборони своєї нації, якими володіла досі якась чужа аристократія. До того часу назву аристократії присвоює вона собі зовсім неслухно, бо вона єсть в дійсності тільки смирною і пасивною юрбою, якої працю та продукцію завоювала і zorganizувала своєю державою, своєю армією, своїм ризком, своїми жертвами якась чужа національна аристократія. Тому теж всяка нація, коли вона дійсно хоче стати нацією, не може зупинитись на пів дороги і вдовольнитись якоюсь «автономією», бо без власної держави вона не матиме власної національної аристократії, а не маючи власної аристократії вона ніколи не стане нацією і лишиться повіки балакаючим на іншій мові племенем, підлягаючим державно-національній організації чужої аристократії.

Але знов таке балакаюче на іншій мові племя не перетвориться в націю і не сотворить своєї національної держави тоді, коли серед нього появляться володіючі тільки пером, хочби при тім найзавзятіші «самостійники». Бо доки свою власну державу не захочуть своєю волею, своїм ризком, своїми жертвами творити ті, що серед такого племені володіють землею, фабриками і зброєю, доти всяке «самостійництво» буде в цій країні тільки словесною політичною спеку-

---

володіючі персонально землею і продукуючи хліб власною працею. можуть, коли того схочуть. стати аристократією, сотворивши власним ризком і власними жертвами для своєї нації таку відповідну політичну організацію, яка їм дасть змогу правити нацією. Але правління багатого землевласника-рентієра. тоб-то капіталіста, володіючого землею за допомогою гроша і найманих управителів, звязаних з не-персональним правлінням всього фінансового капіталістичного міщанства і залежить од волі того міщанства та од вічно змінливої долі і умовної вартости гроша. Анонімне, оперте на умовній силі гроша правління багатого фінансового міщанства не має нічого спільного з правлінням персонально володіючих основним реальним незмінним засобом хліборобської продукції – землею – великоземельних чи малоземельних хліборобів-продуцентів.

Українська історіософія

ляцією, тільки книжним чи газетним державно-політичним гаслом, пустопорожнім доти, доки в нього не віллється реальний зміст якоїсь реальної *матеріальної сили*.

1921 р.

**МИКОЛА ХВИЛЬОВИЙ**  
(1893–1933)

**УКРАЇНА ЧИ МАЛОРОСІЯ?<sup>1</sup>**

[...]

**VII**

Отже, для наших опонентів були неясні такі терміни: «Європа», «Росія» і «азіатський ренесанс». Очевидно, і надалі вони будуть плутатись. Але більш здібні з них повинні вже розуміти, що під «Європою» ми мали на увазі не тільки технічні досягнення, але й – головне – психологічну категорію, певний тип культурного фактора в історичному процесі, певний революційний метод. «Чи можна погодити віру в Азію з захватом по відношенню до Європи?» Це цілком залежить від того, шановний тов. Юринець, що ми розуміємо під Європою. Європу Гегеля, Лессінга і т. д. – можна, бо кожний з них в ретроспективному плані не тільки виразник певних кіл буржуазії, але й той Радищев, яким пишався Ленін. Європу навіть Шпенглера – навряд чи можна, хоч би тому, що вона не може стояти в названому плані, а в плані сьогоднішньої боротьби ця Європа для нас загрозливе явище, Ленін ніс світло з Азії, але він завжди пропонував учитись у Європи. Він, очевидно, гадав, що психологічну Європу можна зв'язати зі Сходом.

Здається, ми вияснили й свій погляд на Росію. Є дві Росії: Росія «Краснопреснінських» районів, Комінтерну і ВКП, і Росія Сухаревської крамарихи та жидкоборородого «богоискателя». Як же ми дивимось на «азіатський ренесанс»?

Прийде час, коли ми своїй теорії присвятимо окрему брошуру... а тепер дозвольте хоч два слова і про цю «загадку».

Ми вже говорили, що для нас теорія циклів – не порожній звук, але в той час, коли М. Я. Данилевський і О. Шпенглер (перший в «Європі й Росії», а другий в «Гибелі Європи») з'ясовують цю теорію через філософію ідеалістичного інтуїтивізму, ми її мислимо в плані матеріалістичної каузальності. Кожний народ переживає дитинство, культурний етап і цивілізаційний. В цьому у нас нема розходжень. Цивілізаційний етап і на наш погляд є останній акорд всякої культури і початок її кінця. Але в той час, коли для ідеалістичного інтуїтивізму історичні типи культур замкнено в самовольні рямці, як-от «фаустівські», що йдуть під знаком своєї судьби, ми, виходячи з принципу каузальності й поділяючи історичні типи культур, замикаємо їх в рямці патріархального,

---

<sup>1</sup> Уривок з памфлету публікується за: *Хвильовий М. Г.* Твори: у двох томах. – К., 1990. – Т. 2. – С. 610–621. (Вперше надруковано: Слово і Час. – 1990. – № 1).

## Українська історіософія

феодалного, буржуазного і пролетарського часу. Кожний з цих типів не подібний до другого, але це не абсолютно, оскільки всюди вривається момент природного спадкоємства.

Принцип каузальності витікає з установки світової історії в плані наукового досвіду. Коли ідеалістичний інтуїтивізм є суб'єктивна інтеграція випадкових історичних моментів для виявлення картин світу і прогнозів, є апіорний підхід до історії і розглядає світ в той чи інший історичний момент не як світ двох таборів – хазяїв і рабів, а як світ прогресу для прогресу, то принцип каузальності завжди виходить з конкретних даних і визначається ідеєю перебудови соціальних взаємовідношень, прагне умовної кульмінації ідеального суспільства – матеріальної рівності.

Для ідеалістичного інтуїтивізму, хоч як би він дурих себе псевдоясністю своїх теоретичних формул, світ завжди буде за какофонію, бо цикл буржуазної культури, дійшовши своєї вищої цивілізаційної точки, летить у провалля віків і, як столітній дід, впадає в дитинство. Шатобріан в часи розквіту буржуазного циклу, доводячи розумом віру і повстаючи проти раціоналізму, все-таки страждав на той раціоналізм і, таким чином, творив свій цикл. Ідеалістичний інтуїтивізм не може його творити, хоч як би він і приховувався за фашистський оптимізм. Уже Мольєр – не тільки прообраз героїв XVIII віку енциклопедистів, але й поета «світової скорботи», «могильщика» третього стану. Шпенглерівська ідея всесвітньої монархії є повернення до дитинства, це є ідеї не кого іншого, як Данте і Вергілія.

Принцип каузальності – з теорії історичного матеріалізму. Цією філософією й починається пролетарський цикл. Ідеалістичний інтуїтивізм для виявлення картини світу веде послідовно до міфів древності, до відшукування культурнопарикамахерського [пропуск. – *Упор.*]. Принцип каузальності, оскільки в основі його лежить досвід, не входить в коло того напівміфічного минулого, яке нічого не може з'ясувати. Рукописи славетного мейєрхольдівського фараона «Герум-Герум» нас можуть цікавити як художників – і тільки. Ніцше, будучи філософом епохи розквіту імперіалізму і ідеологом великого й живого капіталу, цілком слушно не йшов в минуле далі античної культури. Всесвітню історію і справді треба розглядати з конкретних і відомих нам етапів. Плутатись в якійсь мікенській культурі – і справді треба сповідати інтуїтивізм. І мікенську, і індійську, і єгипетську, і вавилонську, і арабську і т. д. культури ми відносимо умовно до патріархального напівміфічного циклу. В даному разі нас цікавить тільки той факт, що розвиток цих культур, за виключенням таких туманних, як ацтеків або як-от єгипетської, протікав, головним чином, на тій території, яка являється Азією і Європою. Але й грандіозний Єгипет, підпавши ще до Р[іздва] Х[ристового] спершу під

владу Камбіза, а потім Александра Македонського, – але й він свою культуру ще в глибокій древності прилучив до європо-азіатської. Александрія вже при Птоломеях була центром грецької вченості і колонією Риму.

З другого боку, не може не кинутись в очі і той факт, що майже всі культури патріархального періоду утворились тими народами, які мешкали на території Азії, і тими, які географічно стояли на її межах. Таким чином, в творенні першого культурно-історичного типу людський матеріал Європи відігравав порівняно [не] велику роль, не дивлячись на те, що європейська територія в цей час навряд чи була порожньою. (Цю гіпотезу підтверджує хоч би те наукове припущення, яке встановлює існування слов'ян по цей бік Уралу з 1000 року до Р. Х.) Отже, людський матеріал Азії розв'язував патріархальний період. Але розв'язуючи його, він остільки вичерпав свої творчі сили, що вже феодальний тип природно мусив виявляти себе на європейській території, де людський матеріал був повний набраної в віках і не виявленої енергії. Цією енергією Європа розв'язала не тільки другий період, але й третій – буржуазний. Четвертий, пролетарський, культурно-історичний тип європейське населення не здібне підняти. Це знову-таки гіпотеза, але для більш-менш спостережливої людини вона становиться за аксіому. Сьогодні ми – сучасники «Гибелі Європи», але не як фаустівської культури, а як буржуазного типу. Але ми – сучасники й свідки падіння творчої енергії людського матеріалу на європейській території. Західне суспільство природно йде до стану духовної імпотенції. Творчу енергію вичерпано, її хватило на два періоди: пройде багато віків, коли Європа знову [матиме] блискучу історію. Це зовсім не значить, що вона ще довго не буде іти попереду інших країн, це зовсім не значить, що і в час свого тимчасового замирання вона не буде творити чудеса хоч би в тій же техніці, – це значить, що творча ініціатива всесвітнього, універсального значення вже не може виявитись на тій території, де розрядка людської енергії протікала на протязі кількох десятків віків. Греція і сьогодні живе, але це вже не Греція далекої прекрасної культури. Рим і сьогодні жевріє, але жодний Муссоліні уже не підніме його на висоту колишньої грандіози. Європейські комуністичні революції як пролог до пролетарського періоду не обійдуться без сторонньої ініціативи, як це було з буржуазними. І це зрозуміло, бо ініціатива піде відтіля, де буде творитись четвертий культурно-історичний тип. Тільки натхненці цього культурного періоду зможуть доклати капіталізм.

Але де ж ця загадкова країна, що розв'язує велику світову проблему? Вона там, на сході. Ex oriente Lux!

Азія знову виходить на широку історичну дорогу. Віковий, тисячо-

## Українська історіософія

літній відпочинок східного людського матеріалу – це є період накопичення енергії для всесвітніх універсальних завдань. І тільки ця енергія здібна вивести Європу з цивілізаційного періоду конаючого типу культури. В цьому не може бути сумніву. Соціальний пафос, що ним горить сьогодні Азія, є не тільки перша ознака відродження нових грандіозних сил, але й ознака відповідності останніх четвертому типу культури. Рапсодії і саги Рамаїни – напередодні свого воскресіння в новому пролетарському періоді. Сун-ят-сенівські проекти розвитку хазяйства Хіни в інтернаціональному соціалістичному плані – не тільки протест проти імперіалізму західноєвропейських держав, але й яскрава ілюстрація до пробудження азіатської потенціальної енергії. Духовну культуру завжди тісно зв'язано з невловимим химерним процесом надбудов, і ми дуже хотіли б подивитись в якомусь ХХІІ столітті на шпінгалета, який сьогодні вульгаризує теорію історичного матеріалізму заявою, що економіка Азії виключає всяку думку про універсальну роль останньої в світовому історичному процесі. Нещодавно Маяковський «одкривав» і розвінчував сьогоднішню Америку. Зі слів, здається, Лозовського, індустрія цієї країни не така вже грандіозна, як нам здається. Настав час «одкрити» й Азію. Варто перечитати хоч би труди того ж доктора Сун-ят-Сена про капіталістичний розвиток Хіни, щоб од нашого скепсису не залишилось і тіні. Але й Індія Тагора не та уже країна, що «под розвесистой клюквой». Словом, економічних передпоилок тут уже досить для розвитку духовної культури і саме четвертого типу. Звичайно, таке припущення можливе тільки тепер, коли економіка Західної Європи може стати на міцну матеріальну базу для азіатських конкістадорів. «Жовта небезпека», що її так жахалася буржуазія, по суті, завжди символізувала ту реальну силу, яка розв'яже проблему комуністичного суспільства, активно почавши утворювати новий культурно-історичний тип.

Отже, азіатський ренесанс тісно зв'язано з епохою великих горожанських сутичок, з смертельною боротьбою двох сил: з одного боку – капіталізму, з другого – східних конкістадорів. Західноєвропейський пролетаріат має важкі традиції, і без пробудженої, універсального значення, азіатської енергії він не тільки не здібний почати новий культурно-історичний тип, але й звалити з себе мертву вагу третього стану. Це зовсім не значить, що «літературу творить не певна доба, а й спадщина», це зовсім не значить, що не треба брати на увагу «сили пролетаріату і його придатності викликати нові культурні здібності», – це значить, що не треба вподобляти однокій теорії фізіократів, які в ХVІІІ столітті фетишизували селянство. Пролетаріат не є абстрактна категорія, а тільки конкретний класовий організм, і кілька віків хазяйну-

вання в Західній Європі духовної культури третього культурно-історичного типу не могло не відбитись на його техніці. Елементарний дарвінізм завжди це може підтвердити. Західноєвропейський пролетаріат для заволодіння матеріальними цінностями досить підготовлений. Але не треба забувати, що якийсь пруссизм виховував найкращий європейський пролетаріат (німецький) не з часів поразки і мрій про реванш, а на протязі багатьох великих років.

Азіатський ренесанс визначається не тільки відродженням класичної освіченості, але й відродженням сильної й цільної людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство. Але цього не могла не розуміти буржуазія. Колись Коперник вносив у світогляд сумніви, Ньютон з'ясував світовий порядок. Сьогодні фашизм прийшов цей порядок зміцнити. І хоч цей прихід запізнілий, але це досить вдала й вчасна вилазка: темперамент фашизму не може не викликати симпатію.

Отже, всі ці передпоилки треба завжди брати до теорії залежності надбудов від економіки.

Але при чому ж тут Україна? А при тому, що азіатське відродження тісно зв'язане з більшовизмом, і при тому, що духовна культура більшовизму може яскраво виявитись тільки в молодих радянських республіках... і в першу чергу під блакитним небом південно-східної республіки комун, яка завжди була ареною горожанських сутичок і яка виховала в своїх буйних степах тип революційного конкістадора. З другого боку, наша Євразія стоїть на межі двох великих територій, двох енергій, остільки авангардом 4-го культурно-історичного типу виступаємо ми. Колись Бухарін в своїй промові про «судьби російської інтелігенції» так говорив: «Ленін твердив, що за кілька років ми будемо вести за собою Азію. Цього ще нема, але це буде. Ми пропонуємо вам подумати про ці гігантські всесвітні масштаби. Зійдіть, будь ласка, з ідеологічної позиції, що вихваляє безграмотність сільської вчительки, і не закликає [не закликайте. – *Упор.*] нас до цієї темноти, а йдіть вперед по вказаній нами путі».

Те ж саме й ми говоримо нашим «чинушам». Коли вони не розуміють, що Гоміндан є фактор більш революційного значення, ніж якийсь амстердамський Інтернаціонал, то ми, очевидно, завжди будемо розмовляти на різних мовах. Звичайно, «світовий пролетаріат» мусить «стати керівником визвольних рухів національностей Сходу». Але от біда – західноєвропейський пролетаріат ведуть Макдональди й Вандервельди, що їх пролетаріат не завтра скине й у всякому разі не раніш великого пожару на Сході. «Культурні досягнення» західноєвропейського пролетаріату ми не думаємо скидати з «рахунків світової історії». Але ми

## Українська історіософія

знаємо, що коли Кант перекладає християнський дуалізм з мови феодальної на буржуазну, то буржуазний письменник Барбюс намагається перекласти його на мову «могильщика» буржуазії. Такі «здобутки», очевидно, прийдеться «скинути з рахунків світової історії». Наше твердження, що азійський ренесанс протягнеться на кілька століть, зустрічають вигуками: «Ловко, браво!», але не ловко виходить, коли наша галаслива червонохуторянська «Просвіта» ніяк не може вивести свій світогляд з рямців масштабу провінціального вчителя політграмоти. І коли вона твердить, що за десятик-два років не буде буржуазії і світ стане за «єдину пролетарську сім'ю», то ми в цьому вбачаємо не тільки казенний оптимізм, але, й учуваємо нотки песимізму жидкобородого «богоискателя», який давно вже махнув рукою на всесвітню революцію і, зробившись гвинтиком бюрократичної машини, виробляє для маси золоті пілюлі заспокоєння. На його погляд, «вселюдська культура» прийде в якихось 40-х роках нашого століття. І він не хоче слухати, що для стабілізації нашої психіки прийдеться приховати кілька віків, і тільки після цих віків ми зможемо творити «вселюдську культуру». Проте коли розуміти останню як конгломерацію, що складається з «червоного вірша» циркулярної інструкції і псевдомарксизму, що така й дійсно прийде за якийсь десяток років.

Словом, поки що ніхто не переконав, що азійський ренесанс в нашій концепції не відповідає справжньому марксизму. Коли, нарешті, нас питають: «Як знайти різницю у поглядах старих слов'янофілів і ваших?» – то й тут ми відповідаємо: «Для цього треба взяти якийсь том історії слов'янофільства й добре його перечитати». Коли ж і тоді наша концепція буде незрозумілою, то тут залишається тільки безпорадно махнути рукою і вдаритись у філософію «недоросля». Бо й справді: найкращий вигляд людини – це той, що його французи називають не інакше [пропуск. – *Упор.*].

Чим характеризується слов'янофільство? Перш за все, як говорить елементарна політграмота, – філософсько-історичною теорією національної самобутності. Але оскільки ця теорія утворювалася під впливом філософської системи напівмістичного Шеллінга й ідеалізму Гегеля, остільки її «самобутність» була одірвана від соціально-історичних процесів й вона мусила виродитись в «мракобесіє» Леонт'єва. Панславізм привів до «самобутнього» Сходу і ідеалістичного месіанізму. Але хіба ми говоримо про «самобутність» Азії? Справа ж іде про Маркса і принцип каузальності. Треба ж відрізнити самовар від чижика і знати, що слов'янофільство є одна з варіацій того ж таки ідеалістичного інтуїтивізм-



му<sup>1</sup>.

Отже, азійський ренесанс і надалі залишається прекрасною поезією наших днів: Ми й надалі віримо й переконані що тільки конкістадори Великого Сходу утворюють четвертий культурно-історичний тип, що тільки вони виведуть людськість на шлях комуністичних революцій.

Але треба кінчати. Марксизм завжди був живою теорією, і він ніколи не цурався здорової романтики. Найлютішим своїм ворогом він вважав сухий ревізіонізм. Колись робили спроби використати марксизм для оформлення ідеології великого капіталу («легальний марксизм»), тепер намагаються зробити з нього під прапором безграмотних фраз народницький сахарин. Ця остання спроба реакційніша за першу, бо об'єктивно – тире! – повторюємо ще раз і ще раз – грає на руку столипінського «отрубу». В вульгарному марксизмі шукають собі підпори, з одного боку (ще раз і ще раз), безсмертний куркуль, з другого – міське міщанство. Саме тут і йде кристалізація їхнього світогляду.

Отже, очевидно, боротьба тільки починається, і коли взяти до уваги, що в українській літературі марксизм почав розгортати поки що свої дитячі крильця, що його кроки плутаються в лабіринті найскладнішої ситуації, яку знала коли історія, то з певністю можна кваліфікувати нашу боротьбу як боротьбу «не на життя, а на смерть». Від рефрену Катона Старшого —«*Delenda Carthago!*»<sup>2</sup> ми не одмовляємось, і наш соціальний фанатизм ніколи не погасне. До зачеплених питань ще не раз доведеться повертатись, але ми знаємо, що «крапля довбе й камінь». У всякому разі, безпримірна поразка масовізму дає можливість нашій дискусії розгорнутись. Це перший плюс. Другим плюсом ми примусили суспільство хоч трохи поважати письменника (Хвиля в рахунок не йде). Третій плюс – найбільший – це той, що наша література вже відчуває вітерці доброго повітря. В ньому ми й розгорнемо свої могутні відродженські крила. Інакше і не могло бути, бо за нас життя, бо наш молодий клас – пролетаріат – упевнено сходить на історичну арену.

Почали ми свою статтю критикою спроб найти в історії відповідні аналогії до нашого сьогоднішнього руху. Систематичні провали наших супротивників в цьому сенсі ми з'ясовуємо, з одного боку, національною обмеженістю, з другого – літературною безграмотністю. [...]

---

<sup>1</sup> До речі: як зв'язати азійський ренесанс з греко-римським мистецтвом? Про це ми ще будемо говорити, а поки що посилаємо читачів до прекрасної статті українського талановитого критика М. Зерова «Література чи літературщина?». Сьогодні останній його знову атакує (*приміт. авт.*).

<sup>2</sup> Зруйнуймо Карфаген!» (*лат.*).

## Українська історіософія

Отже, ми, азійські конкістадори, є, хоч як це й дивно, перш за все «західники». І протиставляємо себе, з одного боку, «енкам», а з другого – «європенкам». Діалектика навчила нас нести світло з Азії, орієнтуючись на грандіозні досягнення Європи минулого. Іншого путі, на наш погляд, нема для пролетарського мистецтва. Тільки установка на «західництво» передає нам командні висоти. Волею історії ми перешиковуємось в інший план, але з такою ж непохитною вірою в здійснення своїх ідеалів, що їх ми мали, випускаючи літературний універсал 21-го року. Коли брати історичні аналогії, то наш час відповідає двом історичним моментам: XVIII віку в німецькій літературі і XIX – в російській. Це епоха «Sturm und Drang’у», епоха «бурі й натиску». Росіяни 40–50-х років, здається, не називали свій час цим терміном. Але західники – Белінські, Грановські, Герцени, – по суті, теж були творцями золотого віку своєї національної літератури.

Колись тов. Сталін говорив, що «само собою розуміється, нація, як всяке історичне явище, має свою історію: початок і кінець». В XVIII віці Німеччина, а в XIX – Росія проходили серединний етап своєї національної трансформації.

Українське мистецтво теж підходить до свого золотого віку. Починається період «бурі й натиску». Друга половина німецького XVII віку, що йшла за 30-літньою війною, характеризується інтелектуальним і політичним занепадом. В першій половині XVIII [ст.] починається рух, і в тому ж віці Німеччина дає Лессінга, Гете, Шіллера. Ще до автора «Лаокоона» в німецькій літературі був рух проти французької поезії і провітительства. Це був рух, як відомо, не проти Франції, а проти художніх смаків французького двора. Класичний період німецького мистецтва рішуче розв’язав це питання «Стражданнями молодого Вертера» і «Розбійниками». Це зовсім не значить, що тодішня молодь була націоналістично настроєною, навпаки, Гете і Шіллер, як відомо, були космополітами. Навіть рішучий момент боротьби з французоманією тісно зв’язує Лессінга з Дідро. Але першоджерелом була все-таки Англія – Європа для тодішньої Німеччини. Але все-таки надходив золотий вік, – і Гете пішов до Шекспіра. Це зовсім не підходило [зашкодило] німецьким класикам згадати Марціала й піднести «Ксенії» рідному філістерству. Україна теж пережила свою війну з царатом і вийшла з неї до певної міри спустошеною. Але вже в минулому столітті починається непоборний національний рух. Культурний занепад вів нас до тих обмежених соціально-побутових можливостей, що їх ми маємо сьогодні.

Але національне відродження робить чудеса, і нація прискореним темпом підходить до свого золотого віку. «М’ятежні генії» (термін, що ним охрестили себе поети епохи «Штурму унд Дрангу») повторюються

сьогодні в українській літературі. Раніш, ніж почати фундаментальну творчість, «м'ятежні генії», як відомо, кинулись в бій. Багато з них не витримало такого безпримірного горіння, частина з них збожеволіла, але натомість з гуртка стразбургських «м'ятежників» вийшов Гете. Наша епоха теж страждає на гігантомахію, але ця гігантомахія не що інше, як гігантомахія «бурі й натиску». Історична місія «м'ятежних геніїв» зводилась, як відомо, до того, щоб розчистити атмосферу, скинути традиції, найти самостійний шлях для розвитку німецької літератури. Ті ж самі завдання і ми беремо на себе. «Штурм унд Дранг» звертався до Оссіана, Гомера, Шекспіра, ми теж провіряємо свої можливості на античній культурі і Ренесансі. Це зовсім не значить, що ми когось хочемо рабськи наслідувати. Ми тільки даємо своїм вбогим опонентам ще один козир в руки, але козир більш певний. «Штурм унд Дранг» був, як відомо, продовженням французького раціоналізму і його визвольних ідей, але він був також повстанням проти раціоналістичного догматизму. М'ятеж продовжує російський більшовизм, але повстаємо проти псевдомарксистського вульгаризму. Тоді був час не зовсім ясного протесту, – наші горизонти теж тільки-но виясняються.

Така от наша історична аналогія і спеціально для тих, хто їх полюбляє. Нічого блукати в «пантагруелізмах» – «дайош» «бурю й натиск». Наша епоха все-таки залишається великою епохою ренесансу, що розчиняє двері тому весняному повітрю, яке легеньким і радісним вітерцем біжить з Азії.

Наше відродження йде під прапором пролетарських революцій і кожним своїм нервом спрямовано туди, де маячать і горять під осіннім димком прекрасні «озера загірної комуни». Ми вже все маємо – і буйні фарби Петрицького, і конструктивну чіткість Мелера, і прекрасні звуки Вериківського, і незрівнянну поезію Тичини, Рильського, і надзвичайного Курбаса, і... і... і... Але ми ще не маємо відповідної культурної атмосфери. Ми знаємо, що основа всього – це Дніпробуд. Але не виросте дуб без сонця. Безпокійний Байрон не будував Лондона, але й навіть він, «могильщик» третього стану, був великим громадянином і вмів запалити до творчості своє суспільство. І це ми знаємо. Ми віримо, що гряде і наш геніальний неспокійний громадянин. Його викликаємо ми своїми нервами, своєю непоборною волею.

Отже, підводиться прекрасне сонце відродження, і ми тиснемо руку тобі, невідомий товаришу. Ми підемо з тобою по наших спустошених городах і селах з багряним прапором і вийдемо на той великий тракт, що по ньому йдуть народи до далекого, але безсумнівного комуністичного суспільства.

*1926 р.*

**ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ**  
(1894–1977)

**НА ТЕМИ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ<sup>1</sup>**

**1**

Політичні партії можна за характером їх ідеології в загальному поділити на дві великих групи: партії представництва інтересів і партії світогляду. До першої групи треба віднести угруповання, для яких найвищий критерій в їх політичній діяльності є інтереси тієї або іншої групи суспільства: скажімо, пролетаріату, великих промисловців, селянства; але також і груп, що не становлять певної об'єктивно-суспільної цілості і лише вперше в межах партії створюють таку єдність – напр[иклад], «демократи» і «республіканці» в Сполучених Штатах Північної Америки спираються на майже цілком однакові соціальне шари суспільства, – боротьба між цими партіями йде тільки з-за розподілу урядових місць, які дістають при побіді представники партії, що перемагає. Партії представництва інтересів, розуміється, звичайно не мають сталого програму або цей програм не грає такої вже визначної ролі в діяльності партії. Змінились інтереси – змінюється й та чергова вимога, за яку бореться в даний мент партія, і ця боротьба за цю вимогу буде полишена, якщо інтереси представленої групи зміняться знову або знайдуть для себе легший шлях для задоволення.

Інший характер мають партії світогляду. Це партії, політичною діяльністю котрих кермує певний світогляд, що, розуміється, зовсім не живе готовий у масах, а якщо живе, то тільки несвідомо, і який треба уперше пропагувати, розповсюдити, довести до свідомості якомога ширших кол. Ті вимоги, які виставляє партія, у своїй суті залишаються без змін, незалежно від того, яке число прихильників підтримує партію, чи можуть у даний мент гасла партії мати який-небудь успіх у масах. Ця боротьба за загальні гасла іноді веде до повної загибелі партії – бо програм її костеніє в формулах, що придбали майже сакральне значення.

Дуже важко було б назвати партію, що в чистому вигляді репрезентує той чи другий тип. Партія, що виходить з оборони інтересів, звичайно зв'язує з ними й якісь елементи «світоглядності», часто може й задля того, щоб закрити занадто вже своєкорисний характер своїх інтересів (напр[иклад], поміщицько-реакційні партії там, де велике

---

<sup>1</sup> Стаття публікується за: *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х т. – К., 2005. – Т. 2: Між інтелектом і культурою: дослідження з історії української філософії. – С. 7–13. (Вперше надруковано: Спудей. – Прага, 1925. – Ч. 2–3).

землеволодіння затримує розвиток країни). Навпаки, партії світогляду вже через те повинні якось ставитись до оборони інтересів тих чи інших груп, що їх світогляд там чи інде знаходить собі відгомін, і оборона соціальної групи, що переважно перейнята даним світоглядом, переводиться хоч би і не в інтересах цієї групи, так ув інтересах репрезентованого нею світогляду, (пролетаріат захищають не для нього самого, а для соціалізму, селянство – виходячи із інтересів національного розвитку тощо). Але така протилежність двох типів партій різко виступала там, у тих країнах, або в межах тих соціальних груп, де було кілька партій, що обороняли майже ті самі інтереси, але по різному – наприклад, в оборону пролетаріату ставали й англійські робітничі організації, що боролись за різні конкретні завдання, в залежності від певних обставин та умов, і німецька соціал-демократія, якої програм обіймав не тільки те, що можливо здійснити тепер, але і (в «програмі-максимум») намічав шляхи будівництва соціалістичної держави будучини.

По війні угруповання «світоглядні» в значній мірі розширили свої впливи і зміцнили свої позиції. Монархисти в країнах, що перестали бути монархіями і де відновлення монархії не є безпосередньо чийсь інтересом; національні партії там, де надії їх обманула історія, і там, де розподілення нації по групах інтересантів небезпечно для будучини нації, підйом активності релігійних угруповань (наприклад), провідна роль, яку католики відиграли в ряді держав), захоплення широких мас пролетаріату ідеологічним боком соціалізму (вперше прийняли ідеологію соціалізму англійські робітничі організації, а що ідеологія марксизму їх не задовольняла, – вироблюють поволі власну систему соціальну), нарешті повстання на ґрунті повоєнного суспільного життя утопічних – і тому наскрізь «світоглядних» партій (які, правда, при своїй перемозі дуже легко стають реальними політиками і представниками інтересів), як комунізм та фашизм. За таким розквітом ідеологічної політики йдуть і ліберальні, консервативні, соціалістичні й інші партії, підновлюючи своє ідеологічне вбрання.

## 2

Але весь цей пишний квіт «ідеологічної політики» поки що не привів ще до перегляду самих основ політичного світогляду як такого. А такий перегляд є в першу чергу потрібний. Бо хіба це можливо переносити просто із релігійної, етичної або соціально-етичної сфери категорії думання до сфери політичного вчинку, не зревівувавши, не переглянувши цих категорій? Хіба етичну норму можна просто перенести до сфери політичного будівництва? Може, вона зовсім не може виконати завдання підпирати суспільний порядок? Або хіба ідеал національної суверенності

## Українська історіософія

можна перевести в дійсність без корегування його реальними силами, що стоять поза нацією? Як установити «вище благо» для народу. Чи можна класти в основу критерій економічного розвитку, мовляв, господарство процвітає? Адже ж при поступі народнього господарства зовсім не процвітають усі групи народні? Та, крім того, хіба ж ситий нарід є ідеалом народу (чи то з національного, чи то з космополітичного пункту погляду).

Таких питань можна б було поставити десятки – та всі вони вказували б на одне й те саме: неясність перших основ усякої політичної ідеології, до якої не можна просто переносити категорій з інших сфер. А робити так – значить робити свій політичний «світогляд» дуже непевним, отже, ненадійним та небезпечним.

Я хочу в першу чергу вказати на кілька понять, які цілком ігноруються сучасними політичними світоглядами, бо їх, якраз, нема де взяти – вони майже зникли й із сучасної філософії історії, тоді як без них політичні світогляди часто є просто обманом і самообманом.

### 3

Одна з основних рис сучасних політичних партій – і цієї риси не бракує і партіям, що мають цілий світогляд – є некритичний оптимізм щодо можливості досягнення цілей, які ставить перед партією її світогляд. Розуміється, партія цікавиться питанням, чи є матеріальні можливості виконати це завдання зараз, чи є сприятлива міжнародна ситуація, чи не дозволить досягнути цієї цілі компроміс з іншими партіями й т. д.

Але людська діяльність в усякій галузі людської творчості – також і в сферах значно більш обмежених і простих, ніж сфера політичної творчості, має певну закономірність. І ця закономірність є в суті «неоптимістична»! До людської творчості належить, крім людської волі, певне довкілля, жива «стихія», в якій ця воля має здійснюватися. І те, що здійснюється, не є ніколи й ніде тільки відбиткою, відтиском «чистої» волі. Поет увіходить, щоб творити, у стихію слова, й опанування цією стихією не є проста задача. Тому поет сам бачить у своєму творі силу недосконалостей, слабих місць, зривів того наміру, що був може красніший і вищий, ніж те, що здійснилось, але не був реальністю. За зреалізуваним наміру, задуманого людина платить завше зниженням, симпліфікацією, розкладом. Життя нижче устремління, але проте воно – життя.

Але ж повстання життя не залежить тільки від людського бажання, а й од, для людини непередбаченої, таємної для неї сили, що криється в житті самому, й од якоїсь - так само від людини незалежної – гармонії поміж виявом волевої активності й законами життя «стихії», в якій ця активність втілюється. Не від сили стремління поета бути поетом залежить

його поетичне значення й мистецька вартість його творів, а від того, що стихія слова чомусь підлягає одному й не підлягає другому з поетів, що між душею справжнього поета й таємницею життя мови існує якась внутрішня спорідненість і гармонійна співзвучність, і що стихія в самому поеті – його душа – має певну своєрідну структуру. Так – і в науці, і в мистецтві, і в усіх галузях культури. І немає ніяких підстав думати, що справа буде інакше стояти у творчості «історичній» – у політичній діяльності «партій», націй чи інших суспільних організацій і окремих осіб.

#### 4

Не дурно ж мова знає вираз «обдарованість» для визначення здібності людини до тієї або іншої діяльності. Але цей неясний, непевний вираз ми можемо замінити трохи яснішими.

По-перше: і окрема людина, і нарід, і клас, і партія – усяка реальна одиниця суспільно-історичного життя має свою долю. Цим словом ми хочемо визначити, відкидаючи весь містично-фаталістичний відтінок його значення, що кожна зі згаданих суспільно-історичних одиниць і її довкілля має певні органи, що їх придбати, відкинути або змінити зовсім не во владі її свідомої волі й що виявляються в її житті, яке б пасивне, спокійне та в собі замкнене воно не було. Так – людина має характер, що Шопенгавер його назвав «умопостижним», і який забарвлює все життя й усю чинність людини, хоч би в неї й не було випадку виявити свій «героїзм», якщо її характер героїчний, – або свою «підлоту», якщо такий її характер. Так і нація може бути «палкою», «легковажною», «фальшивою», «важкою», «глибокою» або «поверховою», «брехливою», або «одвертою» й т. д. І хоч би життя народу проходило в умовах, в яких буденщина опановує все й усіх, все ж і в дрібніших рухах її духа помітимо, – а найбільше сам нарід помітить – те прокляття й те благословення, що живе в його характері, як його «доля». Так і державна цілість має свій стиль, що опановує країну, краєвид, господарство, політичне життя й бюрократію, урядові кола й опозицію разом, – і цей стиль виявиться, хоч би життя держави й було безтурботне, як день «Сонгороду», й безбарвне, як осіннє небо. Бо ж і в дрібніших хвилях, що підійме вітер на поверхні калюжі, помітимо й почуємо й безмежну рухливість води, й її різнобарвні переливи і переплески, й її здібність піднятися до неба у стовпі водомету, й її могутню силу – силу стихії.

Ця доля – це ж «природні здібності», «національний характер», «характер даної державності» тощо. Коли хочете, можна вживати й ці «прозаїчні» вирази. Але ж філософ Історії у своїй термінології повинен підкреслити єство відношення людини до «надлюдського» і «надіндивідуального» в історії. І тут немає виразнішого та багатшого змі-

## Українська історіософія

стом слова, ніж «доля» – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний своїм значенням, могутній у силу своєї захопливості й невмолимо жорстокий характер того, що зв'язує людину, націю й державу не тільки назверх, а й з середини, ув її житті через них самих.

І політик, що свідомий цього факту буття історичної долі, не буде легковажити її жорстоким вироком, – політичний ідеал свій поставить під суд долі – бо тільки смішне безглуздя судити долю політичним ідеалом. Негарну жінку не зробить гарною жодний «інститут краси», але як вона буде ухилятися від паризьких мод, то може буде достойною й естетично коректною. Без дару до тонкого гумору ліпше від нього утримуватися, ніж його культивувати. Легковажну націю не зроблять глибокою ніякі зовнішні впливи, але серйозність може просвітити її радісне безладдя. Долю не можна обійти або підманути, але в ній треба шукати вищого і святішого – не у презирливому нехтуванні нею.

### 5

Це не значить – не можна боротись з долею й не можна перемогти її. Але, якщо боротьба з нею конечна, невідхильна – не можна ставати до неї в позиції «історичних іменинників», та ще бажаючи іменини справляти «й на Антона й на Онуфрія»!

Бувають побіди над «долею». Це випадки, напр[иклад], (унутрішнього) національного відродження, велетенського росту людини під впливом велетенського завдання, що стає несподівано перед нею й піднімає її до себе, це – дивне відновлення держави, що, здавалось, розбита дощенту, це – дивовижний прояв дійсної шляхетності у класі, що був психічно отруєний беззаконним пануванням або жорстоким гнітом. Це буває. Але – ця зміна долі на користь борця – це також ірраціональне, несподіване, вище за людську волю, як і сама доля. Ніяким напруженням волі, індивідуальної чи колективної, цього не досягнути. Цю зміну долі варто за теологічним терміном (відкинувши його суто теологічний зміст) назвати милостю (gratia) або, як добре казали у старовину, – благодаттю.

Доля, хоч би вона наділяла і «добрими» якостями й утворювала «сприятливі» обставини, – доля завше є жорстока й сувора. Бо в ній – незмінність, залізна необхідність, або ліпше безвихідність. І щастя особисте або національне є жорстока і трагічна доля: бо щастя псує людей, народи; бо щастя ослаблює, бо щастя затемнює інші можливості (– нещастя). Натомість – благодать змінює невблаганне, хитає постійне, відкриває нові перспективи, інші можливості. Тому кожну зміну долі треба вважати благодаттю. В новому новим розцвіте душа людини, дух народу, нація, держава.



І благодать, як і доля, – надлюдське, від індивідуальної волі та високої якості ідеалу незалежне. Тому – не радісний оптимізм у боротьбі з долею, а високий трагізм – є правдиве відношення до історичної стихії, в якій кується будучина людей і народів. Не бажання побіждає, а «благодать» (в філософічно-історичному сенсі цього слова). Вона є силою, що розбиває, прориває тісне коло історичної необхідності – сили традиції, минувшини й долі. Цей «прорив» (Durchbruch) – за Тіліхом говорячи – не є певний. Його можна чекати, його сподіватися, на нього надіятися, але ніколи не знати. Тому в боротьбі з долею є велика надія, але й велика небезпека. Як не побіда, то загибель; як не перемога, то смерть. Трагічним духом віє на полі боротьби волі з долею. І легковажність, короткозорість і обман – святкувати перемогу до побіди, до того як історична благодать у своєму прориві освятить зусилля сильних силою волі, але безсилим у великій трагічній боротьбі без допомоги стихії історичного розвитку.

Отже історичний оптимізм є профанацією святих історичного руху. Трагічний погляд на історію не вбачає в будучині тільки однієї можливості – перемоги. Він гостро відчуває на кожному кроці й іншу можливість – загибель; ніщо, що поглине його ідеали в випадку поразки, – загине людина, нація, партія, держава... Тому прийнявши трагічний погляд на історію, можливо боротись лише за «святе святих», за найвище, за останнє.

Історичний оптимізм у марксизмі висунув формулу: люди ставлять перед собою завше лише завдання, що їх можна розв'язати. Це не так. Люди ніколи не можуть ручитися, що поставлені ними завдання можна розв'язати. Ці «завдання» можуть розруйнувати, взірвати світ. У постійній свідомості небезпеки жити і творити – це трагічна повага (достоїнство) людини.

І не в оптимістичній гармонійності шляхів до цілі може вибороти щось воля. Політичний ідеал може й не бути в гармонії з етичним, національним із соціальним, релігійним із державним. Але вищий обов'язок волевої чинності накладає повинність свідомості цих конфліктів і протилежностей. Людина може бути зобов'язана в цілях політичних взяти на себе гріх етичний (Степун), принести в жертву релігійну норму державній або навпаки. Конфлікт сфер, яким підлягає людина, повинен стояти ясно перед її трагічною свідомістю, – бо ж людина не доскональна істота, в якій все мало б бути гармонійним, співзвучним і щасливим. Брати на себе вину, щоб, може, й досягнути цілі, йти на небезпеку, щоб дістати надію перемоги – без цього людина не зрушиться з місця в історичному русі; але в історичному русі немає гарантій, немає забезпеченого щастя. Доля впаде лише під ударом незалежної від людини благодаті.

Коли в історичному русі, в політичній боротьбі виходити не з тимчасових інтересів, а з надчасового світогляду, – тоді цей світогляд повинен бути «трагічним». Бо інакше – безпринциповий оптимізм «історичних іменинників», на яких «зачекає історія», що не почувують глибокої потреби й високого сенсу історичної творчості. Коли великі історичні завдання упушені свого часу, коли їх розв'язання замінено боротьбою за дрібні та «настирливі» інтереси, тоді пройде без сліду й та година, в яку можливо буде велике. Благодать не чекає, доля закамеліє нерухомо. «Толците й отверзется». Але як немає завше живої волі, завше живої – в свідомості трагізму історичних перспектив, – то й усі двері історії залишаються зачиненими назавше.

1925 р.

## **ВЯЧЕСЛАВ ЛИПІНСЬКИЙ ЯК ФІЛОСОФ ІСТОРІЇ<sup>1</sup>**

Вячеслав Липинський, ідеолог, історик і політик, заслуговує не меншу увагу і яко філософ історії. На щастя, Липинський встиг в останні роки свого життя сформулювати провідні думки своєї філософії історії більш детально, та більш ґрунтовно, а ніж це роблять звичайно історики. В своїх «Листах до Братів-Хліборобів» Липинський дає систему філософічно уґрунтованої політики. Липинський дає не лише філософію української політики, але – політики взагалі. Він гадає, що його висновки можна прикласти до розв'язання політичних проблем усіх часів і народів. Бо Липинський додає в політиці не лише боротьбу політичних груп та напрямків, що можуть, розуміється, в різні часи та у різних народів бути різними. Для Липинського політика є виявом вічних, глибоких тенденцій та законів історичного процесу взагалі.

Ми хочемо звернути увагу на ті філософічно-історичні погляди, що лежать в основі політичного світогляду Липинського. Ми обмежимось найголовнішими. Філософія історії Липинського заслуговує на монографічне дослідження. Тут ми можемо дати лише причинки до монографічного розроблення.

Ми залишимо — на жаль, вже умовини місця змушують нас до цього! — філософію української історії Липинського на боці. Його оригінальне та плідне вирішення проблеми історичного розвитку ідеї ук-

---

<sup>1</sup> Стаття друкється за: *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. – К., 2005. – Т. 2: Між інтелектом і куль турою: дослідження з історії української філософії. – С. 227–236. (Вперше надруковано: Дзвони. – Львів, 1932. – № 6).

раїнської державности вирросло на ґрунті його історичні студій. Але ці ж історичні студії, разом зі студіями та міркуванням над проблемами політичного життя народів і держав цілого світу привели його до поставлення загальних питань історично розвитку. В центрі уваги Липинського стояли при цьому питання про будуючі та розкладові процеси в житті народів та держав, про конструктивні та деструктивні фактори цього життя.

Ми хочемо зробити спробу сформулювати ті основні поняття, що лежать в основі філософії історії Липинського та з'ясувати ті загальнофілософічні перед послілки, з яких він виходить, не завше достаточо зупиняючись на їх аналізі. Скажемо наперед, що основні поняття філософії історії та основні передпосилки думання Липинського в багатьох точках оригінальні і своєрідні. Цю оригінальність думок Липинського часто не помічають, бо він вживає для їх означення слів та термінів звичайних і широко розповсюджених. Але як тільки ми переходимо від слів до думок, то уся глибока своєрідність філософії історії Липинського майже в усіх точках його конструкцій виступає перед нами у весь зріст.

## I

Ті основні поняття, якими Липинський характеризує основні підвалини усякого історичного життя, це є: традиція, аристократія і нація. Три слова ці зустрічаємо, розуміється, у кожного філософа історії. Ужиток цих основних для кожної філософії історії понять, при тім вживання їх в позитивному сенсі, приводить до того, що Липинського звичайно характеризують, як консерватиста, аристократа та націоналіста. Це так: Липинський є і консерватистом, і аристократом, і націоналістом, але і його «консерватизм» і його «аристократизм», і його «націоналізм» аж ніяк не є ті самі, про які пишеться в кожних новинах, в кожному часописі, і які політичні противники Липинського з полемічним азартом ототожнюють з «реакційністю», з «клясовим егоїзмом» та з «шовінізмом». Подивимся на ці основні поняття філософії історії Липинського ближче.

1. Липинський залюбки говорить про «традицію» як основу буття кожного історичного твору. Звичайно уявляють собі «традиціоналізм» як спокійне пасивне життя, в межах сталих, нерухомих, статичних форм, як спокійний «щасливий» хід за тим, що всі робили та роблять, як вороже становище проти усяких – навіть і найменших – змін, проти руху, проти розвитку, проти творчости. «Традиція» в розумінні Липинського не має з такою «традицією нерухомоті» нічого спільного! Бо Липинський добачує суть традиції якраз в її творчому характері. Завдання традиції є «підготов-

ка нової творчої традиції» (23)<sup>1</sup>. Традиція є рух і творчість. Сталі й нерухомі лише «різноманітні, випадкові та нежиттєздатні форми» традиції (101). Найнебезпечніше є «літературний романтизм», «ніжні пахощі давно зівялої квітки, мелянхолійна любов до давно померших форм національного життя – любов без сили екстази, без здатності творити нове життя» (101).

Традиція зовсім не дає щастя і спокою для тих, хто бажає нерухомості, хто стремить до пасивності. Традиція Липинського є власне доля, що накладає на людину обов'язки творчості і праці, боротьби і руху – «кожний із нас мусить зайняти своє місце в тих рядах, де його поставило життя» – це так, але – кожен «мусить виконати свій обов'язок так, як йому наказує його совість». Це значить – мусить боротись і творити нове, базуючись на традиції, із неї виходячи (гл. стор. 351).

2. Як не є пасивна і нерухома «традиція» в філософії історії Липинського, так само не є застигла, статична «аристократія» в його розумінні. Аристократія це – «та група найкращих в даний історичний момент серед нації людей, які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються її організаторами, правителями і керманічами нації» (131). «В даний історичний момент» – ці слова вказують вже на те, що поняття «аристократії» є у Липинського так само динамічне, як і поняття «традиції». Липинський підкреслює цей динамізм, наводячи приклади «аристократії» різних часів і народів: «аристократією треба називати і лицарів-февдалів за часів розвитку февдалізму і двірську французьку шляхту за часів абсолютизму, і старшин Наполеона, і пруських юнкерів за часів розвитку німецької імперії, і фінансову буржуазію, що править сучасною Францією чи Америкою, і російську бюрократію часів петербурзької імперії, і англійську робітничу аристократію, зорганізовану в англійських робітничих організаціях... Так само, як аристократією прийшлося би назвати навіть сучасні російські совнаркоми, коли б вони — змогли зорганізувати і забезпечити дальший розвиток» російської нації. Іншими словами: аристократія не є щось наперед дане, а, так би мовити, «завдання», яке стоїть перед кожною нацією. Аристократія повинна бути «вितворена» (132), або, ліпше кажучи, повинна сама себе витворити, сконструювати та виправдати своє право на існування. «Постійне відновлення аристократії» (51) – в цьому суть буття аристократії! І в цьому процесі «відновлення» аристократії до організаційної, правлячої ролі приходять все різні і різні класи і групи, – так напр. в англійській сучасності Липинський спостерігав перехід органі-

---

<sup>1</sup> Вказую в дужках сторінки окремого видання «Листів до братів-хліборобів», – для тих, схотів би сам простудіювати та продумати ідеї.

заторів-корманічів від земельної аристократії до «робітничої аристократії» (131). Для нас неважне, чи підтвердилось це спостереження протягом тих років, що прийшли з часу написання «Листів», – важне те, що поняття «аристократії» є у Липинського наскрізь динамічне.

3. Найсвоєрідніше поняття нації Липинського. Він підкреслює ті риси поняття нації, які вже часто висували на перший план – напр. романтики або сучасні письменники, що наближаються до романтичних ідей (напр. О. Шпак). Це ідея «органічності» нації – нація є «органічний колектив» (21), на цій органічності нації будує Липинський усю свою теорію клясократії (218 і далі). Це – по-друге – після «автаркції» (самовистарчальності) національного життя, що є, мовляв, в собі замкнене і не залежить та не повинне залежати від ніяких зовнішніх сил. «Ніхто нам не збудує держави, коли ми її самі не збудуємо і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» (67). З цим зв'язана і та гостра критика «варяжської теорії», яку розвиває Липинський.

Оригінальним не є і те, що Липинський зараховує до прикмет нації територію. Але дуже оригінальним, та просто незвичайним в сучасній літературі є, що Липинський вважає територію основним та конструктивним складовим елементом буття нації. «Територія», може, не дуже добре слово, бо воно підчеркує лише просторовий обсяг, що його займає одна нація. Ліпше є слово, що його нераз вживає Липинський: «Земля». Земля є територія в конкретній даності: з усіма її геологічними, топографічними, господарчими та навіть естетичними властивостями. Прив'язаність до землі, до своєї, рідної землі, підтримує та скріплює національну свідомість. Тому то Липинський вважає можливим говорити про «територіальну націю» (256), яка основана на «почутті територіального патріотизму» (256). «Територіальний патріотизм – лежить в основі всякої органічної нації – впливає із інстинкту осілості» (277). Відоме те незвичайне означення, яке дає Липинський «українцеві». – «Українцем», своїм близьким, людиною однієї нації є кожна людина, що органічно (місцем осідку і праці) зв'язана з Україною, не-українцем – є мешканець іншої землі» (417). За це означення безмежно сперечалися. Між тим це означення – при усій своїй незвичайності – має в своїй основі глибоке, метафізичне почуття органічної єдності нації, що на землі жие, з землі виростає, психічно складається під впливом географічного оточення. В основі цього означення лежить переконання, що почуття любови до рідного краю, яко до органічної цілості, що глибока зв'язаність з рідним краєм є необхідною та єдиною можливою передумовою того найтіснішого у світі зв'язку людей, що зветься «нацією».

Для Липинського зв'язок людини з «Землею» витворює цілком специфічну психологію, – це якраз і є психологія, що живе творчою

## Українська історіософія

традицією, психологія, що нею живе душа творчої аристократії. Поруч з протиставленням «чорних» та «жовтих», «хліборобів» та «кочівників», досить пригадати лише одну із найяскравіших сторінок Липинського – протиставлення «закону землі» «законові капіталу». Боротьба між ними є «боротьба двох непримиримих світоглядів»: «людини як голови власного сільського господарства – й людини як члена анонімного акційного товариства; хлібороба – й біржового ігреця. Продуцента необхідних для життя матеріальних цінностей, що бореться безпосередньо з природою – й обрзувача купонів, що придумує біржові комбінації. Віри у власну працю, власні руки й конечність боротьби та війни з твердими законами землі – з вірою в сприт, щастя, необмежені спекулятивні можливості й можливість «загального миру». Потреба релігії, ідеї, як консерватора сили в тяжкій боротьбі з природою – повного релігійного індиферентизму та науково бухгалтерської самовпевности мешканців банкірських контор. Естетизму в цілім щоденнім життю: в садку, в хаті, в полі, в мережаних ярмах, у вишитій сорочці – зі штукою на продаж, штукою «по обіді», штукою люксомом ...» (33). І Липинський в дальших рядках накреслює блискучу характеристику соціального, родинного, політичного укладу, що виростає із «закону землі» та із «закону капіталу».

Треба підчеркнути надзвичайну оригінальність цього означення нації, як єдності, що обумовлюється єдністю «території», землі. В цьому пункті Липинський радикальніший та глибший, ніж російські «євразійці», для яких теж «географічна» єдність є одним із конструктивних моментів поняття нації. Треба серйозно задуматись над тим, чи не виявляє теорія нації Липинського певних глибших мотивів українського народного духа, – в протилежність до тих західно-європейських теорій, що висувають на перший плян в понятті нації державу, расу, мову, національну свідомість тощо.

## II

Ми вже вказували на «динамічні» моменти філософії історії Липинського. Вони виступають ще яскравіше, як ми звернемося до іншої групи понять філософії історії Липинського: до ідеї, слова, моралі, волі.

1. Ідеї беззастанно витворюються в історичному процесі, щоб знову уступити місце іншим. Ідеї з неба не спадають, а творяться людьми для людей. Виростають вони зі стихійного матеріального життя і предопреділяються оцею найглибшою основою громадського існування людської стихії. Зміна форм «громадського існування», «матеріального життя» суспільства веде з необхідністю до відповідних змін ідеології. Тому – як ми вже підкреслили вище – для Липинського є неможливе усяке романтичне захоплення стариною, усяке її ідеалізування, «їдучи на мото-

циклеті з газеткою в кишені, старих дум запорізьких творити вже не можна... Людей на мотоциклеті не треба саджати з оселедцями на голові, в довгополих жупанах і давніх козацьких шараварах. Але кожен час творить нові ідеї. Коли зараз вже неможливо творити козацьких дум, то «той самий дух громади – нації може творити тепер ідеї – думи інші».

Може здаватись, що це є «релятивізм», – себто визнання, що кожен час та кожна нація має свою правду, а загальної правди немає і не може бути. Липинський відповідає на такий сумнів словами, що сформовані зовсім інакше, але нагадують спробу вирішення тієї ж проблеми Гегелем: «Правда громадського життя» – читаємо в «Листах до братів-хліборобів» – «як і усяка правда, є одна. Але пізнати її можна з різних боків і в різних її проявах, в залежності від того, з якого становища на неї дивитись і який – відповідно до цього становища – реальний ужиток з пізнаної правди робити» (353).

2. «Ідеї» впливають на маси, на людську стихію не безпосередньо, а через посередництво «слова». «Слово» грає на думку Липинського надзвичайну роль, як, може, в ніякій іншій системі філософії історії. Людська маса живе і керується «стихійним, підсвідомим ірраціональним хотінням». Це хотіння суспільство та окремі його групи «усвідомлюють собі» в слові та через слово (116 і далі). Це усвідомлення зв'язане з «виявленням» хотіння «в виді прибраного в словесні логічні форми образу» (117). «Сформулований в слові усвідомлюючою працею письменників образ стихійних соціальних бажань даної групи будить серед неї ці дрімаючі досі в підсвідомості бажання» (120). – Слово є так саме динамічне, так саме повинно постійно витворюватись знову та знову, пристосовуючись до змін соціальних, політичних, взагалі кажучи – до історичних процесів, як і традиція, як і ідеї. «Слово, коли воно має бути творчим, повинно служити життю, а не безплідне намагатись нагинати життя до своїх законів... Закони слова: закони льогіки, закони діалектики тільки тоді можуть придбати творчу силу, коли вони служать не самим собі, а тому ірраціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого родиться все життя, в тім числі і саме слово» (115).

Тому ми зустріваємо у Липинського дійсний культ слова, величезну пошану до цього велетенського знаряддя людської думки та волі. Тому то немає для Липинського найненависнішого – а ніж «літерати», в негативному значінні – себто люди, що зловживають словом, що роблять із слова самоціль, одривають його від дійсності і роблять із найбільшого та наймогутнішого знаряддя історичного руху засіб служити своїм егоїстичним та дрібним інтересам.

## Українська історіософія

3. Липинський знову і знову підкреслює значіння *моралі*<sup>1</sup> і моральних основ суспільного життя та політики. «Мораль» є передумовою «сили й авторитету», «здоровля і сили» в політичній будівництві. «Підстави усякого організованого громадського життя: почуття законності і громадської моралі» (107). Липинський говорить постійно про «моральне здоров'я», «політичну чесність» і т. і. З його точки погляду не ті політичні сили, організації, групи мають більше значіння, більші впливи, перед якими стоять морально легші, простіші завдання, а якраз навпаки – трудність завдань, високі моральні вимоги, що стоять перед тією, чи іншою політичною групою, є скоріше симптомом вищого признання цього політичного угруповання або течії. Як в слові кристалізуються внутрішні сили історичного руху, так само вони виявляються в моральних вимогах, моральних нормах кожного часу.

З цієї загальної точки погляду розглядав Липинський і конкретні питання дня. Так писав він про гетьманський рух: «Сама стихія життя, ставлячи до нас більші моральні вимоги, допоможе нам перемогти нашу внутрішню слабкість, викресати з себе максимум енергії і завзяття... Вона прийме нас, вона зростить нас своїми і буйними потугами, але тільки тоді, коли ми станемо того варті – тільки тоді, коли ми самі, своєю власною моральною вартістю виправляємо ті більші моральні вимоги, які ставить до нашої творчої ідеї, до нашої моральної віри сама оця стихія життя» (107 і далі).

Тому немає дива, що значіння історичних сил Липинський оцінює жертовністю, їх здібністю до жертви та навіть до самопожертви, в кожному разі – до «обмеження», до самообмеження. Бо на цих якостях базується й авторитет і сила...

Липинський стоїть на становищі діаметрально протилежному до росповсюдженого серед «позитивістів» погляду, що в суспільстві усе відбувається згідно з принципом найменшої витрати енергії. На його думку навпаки, найвище напруження сил, енергії, волі, є основним принципом історичного процесу та історичної творчості. Вяч. Липинський зве цей пункт погляду «волюнтаризмом». «Волюнтаризм» Липинський протиставляє «фаталізмові». Це значить, що для нього визнання «волюнтаризму» є визнання активної, творчої ролі людського індивідуума в історичному процесі. «Устремління», «бажання», «хотіння» людини і людських груп, стремління, бажання і хотіння не завше свідомі й

---

<sup>1</sup> Липинський вживає іноді слова «моральний» в тім значінні, в якому його вживається у французькій мові – як синонім слова «духовний», в протиставленні «матеріальному». Ми користуємось далі, розуміється, лише тими місцями, в яких Липинський вживає слово «мораль» в етичному сенсі.



ясні людьми та їх групами, а не сліпі сили і фактори будують історію.

Але і в цій точці Липинський одрізняється від таких в тому ж змислі «волюнтаристичних» теорій, як напр. сучасний фашизм або комунізм. Коли і фашизм, і комунізм вірують в те, що силами людей можна витворити новий ідеальний світ, то Липинський – для якого світогляду одною з основних рис є глибока релігійність – знає межі людської волі. Вони – в волі Божій. Бажання, хотіння є неможливе без віри (366) в те, що ціль бажання в якомусь сенсі входить в божественний план історичного процесу. Тому стремління кожної нації зайняти в історичному процесі центральне місце – або одне із центральних місць – Липинський зве «містичним імперіалізмом» (364 і далі). Вживаючи цієї термінології, треба було б і «волюнтаризм» Липинського звати «містичним» або «релігійним волюнтаризмом». І тут світогляд Липинського, наближуючись на перший погляд до тієї або іншої розповсюдженої теорії, в сутті є оригінальний і своєрідний.

### III

Оригінальність та своєрідність філософії історії Липинського базується на передпосилках його світогляду. Його світогляд характеризується, як «песимістичний». Така характеристика є можлива лише тоді, якщо звертаємо увагу на окремі слова та терміни, на окремі речення та твердження, ігноруючи найглибші мотиви думки Липинського.

Липинський говорить іноді про «катастрофічність» (120) свого світогляду. Може ліпше було б говорити про «трагічність». Але та «катастрофічність» або «трагічність» філософії історії Липинського є лише вираз релігійного характеру його світогляду. Можливість історичних катастроф або трагедій обумовлена якраз тим, що бажання і стремління, що воля людська аж ніяк не є єдиним та рішачим фактором історичного процесу. Для Липинського історія є безумовно «суд Божий». Стремління і боротьба людей та націй може бути засуджена на невдачу – це і є катастрофа. Але що торкається історичного процесу в цілому, то філософія історії Липинського є максимально оптимістична. До речі – оптимістична є усяка справді релігійна філософія історії.

Цей максимальний оптимізм філософії історії Липинського виявляється в його розумінні негативних, деструктивних сил історичного процесу. Для Липинського ці сили не мають ніякої самостійности, не є активними чинниками історичного руху. Негативні сили дістають цілком своє буття, свої форми, свій зміст від позитивних. Негативні сили можуть існувати лише на ґрунті позитивних, як якісь збочення, вивернення, пародії, карикатури творчих сил історії. Тому принципово неможлива перемога деструктивних сил над конструктивними.

## Українська історіософія

Липинський не розвиває цієї точки погляду систематично, але на цілій низці прикладів демонструє її. Всі аналізи негативних історичних сил та інтерпретація їх історичного чину збудовані у Липинського на цім розумінні негативних чинників історичного процесу, як несамостійних, онтологічно нетривких та нестабільних наслідувань сил творчих і позитивних. Переглянемо кілька прикладів, що б засувати собі вихідну точку Липинського. – Так є з політичними формами. Лише аристократія та традиція дає силу революції: «без частини старої аристократії, що прибирає... інші форми, але заховує свій давній аристократичний, творчий, будуєчий дух, – повстання ніякої республіки на руїнах монархії неможливе» (39), «неможливо кандидувати в національні Наполеони там, де народ немає ще в собі традиції національних монархів» (92). Антигетьманці мусять в своїй політичній праці, «підробитись під Гетьмана... або щезнути. Це загальний закон, не тільки закон одної України» (92). – Так більшовицька революція тримається лише тому, що і вона спирається на традицію: «більшовики мають за собою десятки літ державного і національного думання; переворот був підготований – не тільки соціальною, а і національно-державною працею російської інтелігенції». Коли з'явився «новий Пугачов», «йому зосталось тільки зорганізувати те, що підготовили покоління російських революціонерів: державників і патріотів». – Так і в сфері ідеології раціоналізм може існувати лише як форма містицизму, що лише заховує свій дійсний зміст (201, примітка). – Ті ж риси наслідування позитивних явищ та течій бачить Липинський і в таких негативних формах історичного буття, як модерний анонімний капітал, як інтелігенція, ця «здекласована, непродукуєча, безземельна та безверстна» пародія на аристократію, як література в її сучасній формі, що є лише безсилим наслідуванням традицій творчого слова. Не дурно навіть політичний деструктивний ідеал зветься «утопією», себто землею, що ніде не є, – територіяльна ідея нації лежить в основі утопічних ідей.

Ясно, що такі – несутні, несамостійні сили не можуть бути серйозною небезпекою для сил позитивних, будуєчих, творчих. Ясно, що Липинський має право зі свого пункту погляду бути рішучим, «скрайнім» оптимістом філософії історії.

## IV

Зупинимось ще на питанні, які є ті загальні філософічні передпосилки, загальні філософічні тези та схеми, що їх кладе Липинський в основу своїх конструкцій філософії історії.

1. Для Липинського є характеристичний певний «онтологізм». Він не задовольняється лише вказівкою на ті сили, що мають духовний, ідеальний характер, які є чинними в історичному процесі. Він хоче завше

вказати і ту «матерію», в якій ці сили «втілюються», реалізуються. Тому поруч з «душею» історичного процесу Липинський ставить його «тіло». Він шукає напр. «форми виявлення несвідомої, містичної, ірраціональної волі народу до вільного незалежного існування» (84). Поруч з «моральними» силами стоять для нього «матеріальні» відносини: «відносини матеріальні знаходять вираз в статичі морального життя: в тім, що вже створено людським духом із пасивної матерії» (195). Але ж відношення є взаємне: «без розвитку громадської моралі нема розвитку техніки матеріального життя, без розвитку техніки матеріального життя нема розвитку громадської моралі» (197), без «відродження віри», без «пориву духа, створення вищої громадської моралі... не може бути вищої техніки і вищої матеріальної культури» (205).

Цей дуалізм духовних сил та «матерії», в якій вони реалізуються, Липинський проводить в різних пунктах своєї філософії історії: хотіння і слово, авторитет і сила, активні і пасивні елементи («жовті» та «чорні»), аристократія і маса, свобода і рівність, держава і громадянство – ці усі пари є подібні парі дух – матерія (356 і далі). Себто: в кожній із цих пар, що охоплюють у своїй цілості мало не усю філософію історії – а до них можна додати ще ряд інших пар, що маємо в творах Липинського заналізовані або тільки намічені – маємо протилежність активної духовної сили та тієї «матерії», без якої ця сила не набула б була реальности, не може втілитись, здійснитись. Уся політична ідеологія Липинського, його ідея «клясократії» базується на цій передпосилці його філософії історії.

2. Друга основна риса філософії історії Липинського – це визнання ним конкретного характеру всякого історичного об'єкту та історичного чину. – На думку Липинського не існує, скажемо, «нації взагалі», «традиції взагалі», «аристократії взагалі», а лише конкретні індивідуальні нації, аристократії, традиції, – та до того ще такі, що в кожен даний момент часу модифікуються, змінюються, знову витворюються, відновлюються... Кожен історичний твір є такий, який він витворюється в процесі історичного життя: «кожна нація має лише таку традицію, яку вона сама собі в своїй історії створила» (94). Липинський наближується навіть до – на нашу думку навряд чи правильного – погляду, що національна індивідуальність не є певна психічна, «характереологічна» даність, а скорше «продукт історичного процесу соціального життя даного колективу – це твір, формація «історії» (129), або якщо ми приймемо на увагу, що сучасність є «історія», то треба буде сказати, що національна індивідуальність це є сама історія даної нації.

Прикладом того, з якою увагою та повагою ставився Липинський до конкретної історії індивідуальности, може служити його праця про «Релігію та церкву в історії України». Він, віруючий католик, отже люди-

## Українська історіософія

на, що переконана була в справедливості вчення католицької Церкви, вважав потрібним співжиття тих конфесій, що живуть тепер на території України, бо вважав неможливим гострий розрив цих історичних конкретних індивідуальностей з їх конкретною індивідуальною традицією...

3. Ми вже підкреслювали, та й не один раз, що філософія історії Липинського має виразне релігійне забарвлення. Почуття вищих цінностей є основний патос філософії історії Липинського.

Це почуття вічних цінностей тому має значну роль, що як раз воно надає філософії історії Липинського її властивий характер. Філософія історії, що залишає людину її власним силам, що сліпо та безпідставно вірить (і здебільшого зовсім не помічає цієї своєї безпідставної та сліпої віри), що люди можуть досягнути усього, що і хочуть, своїми власними силами – є небезпечний (бо безпідставний!) оптимізм, який вироджується в свою протилежність – в безнадійний песимізм, якщо тільки надії та зусилля людей обманує історична доля. Почуття вічних цінностей, що стоять над історичним процесом, як вічні, незмінні, нерухомі провідні цілі, зокрема: релігійна віра (що є почуттям найвищої цінності) рятує людину і від того, і від іншого: поверховий оптимізм є неможливий для того, хто знає, що усі зусилля та добрі наміри людини реалізуються лише тоді, коли вони відповідають божественному плянові історичного процесу; безнадійний песимізм не в силі опанувати тим, хто вірить, що історія не є безглуздий перебіг безмістовних подій, що людство має на землі вищу мету, що невинний рух історії здійснює вищу правду.

І тому, коли ми хотіли б схарактеризувати основний настрій філософії історії Липинського, ми не знайшли б ліпшої можливості, як вказати на те, що основний настрій, який опанує Липинського при погляді на історичний процес – це є почуття поваги, – поваги до тих цінностей, що в історичнім процесі реалізуються, до тих осіб і колективів, що є носіями цих цінностей, поваги, – нарешті – до тієї Вищої Сили, що цим процесом кермує. Історичний процес – як і усе соціальне буття, та і як весь світ взагалі – збудований ґієрархічно, себто в ньому є вище і нижче, підрядне й пануюче, випадкове та історичне... Лише із вищого та найвищого можна розуміти нижче та підрядне.

Цей, в основі оптимістичний, настрій висловлює Липинський і в тім місці своїх «Листів», де він дає в кількох рядках так би мовити витяг, резюме своїх філософічно-історичних поглядів. Цими гарними рядками ми і закінчимо наш нарис: «навіть найтрудніше завдання може бути виконане, коли єсть: стихійне, вроджене хотіння, – ясна ідея, усвідомлююча хотіння; воля та розум, потрібні для здійснення ідеї – віра в Бога і в те, що дана ідея згідна з Божими законами; – і любов до людей та

до землі, серед яких і на якій має здійснюватись дана ідея».

1932 р.

## **КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ЕПОХИ<sup>1</sup>**

### **1**

Наші часи, десь з другої третини 19-го віку, а то й з його початку, часто звуть часами «історизму», пробудження історичної свідомости, якоїсь окремої уваги до історичних процесів. Свідомість, що часи змінюються, що раніше не було так само, як тепер, – розуміється, не нове з'явище: на Україні зокрема така свідомість мала підставу в низці історичних катастроф... Згадаємо лише меланхолійні думки нашого літописця Величка: «видіх пространнії тогбочної Україно-малоросійській поля і розлеглії долини, ліси і обширнії садове і красній дубрави, ріки, стави, озера запустилиї, мхом, тростієм і непотрібною лядиною заросшії... Перед війною Хмельницького бисть акі вторая земля обітованная, медом і млеком кипящая... Видіх же к тому... много костей чоловічеських, сухих і нагих... і рекох в умі – хто суть сия».

Але не ця проста думка, що іноді, як бачимо, природно повстає зі спостереження над сучасною дійсністю (у Величка – матеріальні рештки руїни) істотна для «історизму». Важлива свідомість, що історичні зміни мають певний напрямок, і що історична дійсність не просто змінюється – сьогодні в той бік, завтра в цей, а що – навпаки – весь історичний процес є процесом суцільним та що цей суцільний процес не лише можна витлумачити, інтерпретувати, як єдність, а що він дійсно такою єдністю є. І ця думка не нова: бо уся християнська «філософія історії» вимагала визнання, що історія – межі «гріхопадінням», «вигнанням з раю» та «страшним судищем Христовим» – проходила, яко великий хід в межах періодів («еонів»), – до народження Христа, під тягарем гріха й закону, та після вилуплення людського роду Христом, яко процес, що стремить до «страшного суду», до кінця світу, і в цьому останньому акті історії має, власне, свою ціль та свій сенс.

Найвпливовіша, хоч у цілому й лише дуже загально-схематична теорія історичного процесу з християнського пункту погляду є відома філософія історії Йоахама з Фіоре (Joachim de Fiore, 13 вік), яка не залишалась без впливу і на середньовічне літописання і на духовне та політичне життя взагалі (Франциск Асізький або Коля ді Рієнці), знайшла

---

<sup>1</sup> Стаття подається за: *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи. – Авгсбург, 1948. – 16 с.

## Українська історіософія

запізнілі відклики і в слов'янському світі (Матвій з Янова у Чехів, а через нього і гуситський рух; у нас ніби деякі запізнілі відгуки «йоахимізму» є в Івана Вишенського). Три великих епохи історії – що їх зв'язує Йоахим з трьома особами. Божої Триєдності є, розуміється, лише дуже широкою рамкою, в яку можна вставити усі події минулого, сучасного, а також і майбутнього.

Такими та подібними загальними схемами (а що тут часто маємо справу з дійсними запізнілими та «посередніми» рефлексами «йоахимізму», це можна довести), дуже довго ще обмежуються філософи історії. Навіть у Фіхте, навіть у соціалістів, не виключаючи ранішого марксизму: пор. хоч би «Комуністичний маніфест», зустрічаємо такі загальні формули, що їх можна в цілому влити в дуже просту схему: «первісне суспільство» (тут безсумнівні несвідомі впливи уявлень про «золотий вік» та існування «праотців» в раю), після цього приходить період розвитку, який, здебільша з огляду на перспективи майбутнього розвитку характеризують, як період «занепаду», нарешті майбутній період дальшого поступу або «відродження» (якщо середній період був періодом занепаду). Якщо навіть окремі з цих трьох періодів і поділяють далі на дрібніші відтинки, схема історичного розвитку залишається в цілому абстрактною схемою в якій ці окремі відтинки характеризовано здебільша «оцінками» їх вартості з того або іншого пункту погляду, але ближча характеристика їх змісту залишається завданням конкретного історичного дослідження.

Лише досить пізно приходять до характеристики окремих історичних епох за їх змістом. Почасти робиться це в зв'язку з уявленням про те, що історичний процес є процесом, що йде в своєму ході через окремі нації, народи або їх групи, коли говориться, напр., про «орієнтальний», «германський» або «романо-германський» світ, нарешті в майбутньому про «слов'янський світ», як це робили «слов'янофільські» течії, від наших кирило-методіївців до російських офіційних та неофіційних слов'янофілів. Історичний «дух» (це слово вжив зовсім не Гегель уперше, як це часто собі уявляють: його зустрінемо вже в 15-му віці у представників дуже різних течій) виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі епохи окремим народам або їх групам. Таке уявлення, розуміється, вимагає якоїсь конкретної характеристики окремих народів за змістом їх культурних тенденцій та їх досягнень. На жаль, і це робилося майже виключно в дуже широких та «абстрактних» формах...

Цим абстрактним характеристикам протистоять спроби схарактеризувати окремі епохи за їх «стилем», накреслюючи характеристику життя, творчості та ідеалів окремих епох. Чи не вперше

було це зроблено для античності, коли в часи «відродження» повстала тенденція знову «актуалізувати» цінності античної культури, від мови починаючи до мистецтва, поезії та філософії. В зв'язку з цим та разом із цим повстає і – хоч і дуже поверхова – характеристика тієї доби, що відділяла античність від відродження, – доби середньовіччя. Характеристика цієї доби, як епохи «темного середньовіччя» була знову в значній мірі більше оцінкою, а ніж характеристикою культурного змісту середньовіччя. До того уявлення про античність у добу відродження було дуже суб'єктивне в залежності від недостатнього рівня знання та тенденції часу ідеалізувати античність у напрямку власних інтересів та ідеалів «відродження».

Помалу з розквітом історичного дослідження, але власне вже в 19-му віці, зустрічаємо далші характеристики, окремих діб, окремих культурних течій за їх конкретним позитивним змістом. Це було в окремих випадках вже тому легко, що в новітні часи окремі духовні та культурні течії виступали самосвідомо та самі робили спроби окреслити зміст своїх ідеалів, так би мовити подати наперед свої «програми». Так робили, наприклад, і «просвіченість» 18-го віку, і «романтика» на межі 18-го та 19-го віків.

## 2

Не зважаючи на великі досягнення в спробах опису та характеристики окремих культурних епох протягом цілого 19-го віку все таки історичні характеристики минулого залишались часто не дуже виразні. Це виявилось в значній мірі в поділі історичного минулого на «епохи», «доби» тощо. В історичних нарисах різних сфер культури: політичної історії, історії філософії, літератури, мистецтва, науки зустрічаємо поруч із епохами, що їх історичне обмеження переведено за їх змістом, також відтинки часу, характеризовані за змістом досить невиразно, наприклад, за століттями, або за певними подіями, що подають якісь хронологічні межі, не обмежуючи епохи за їх культурним змістом; щоб узяти приклади з української історії згадаємо хоч би «добу руїни», добу «національного відродження» тощо.

Чимало гальмувала дослідження також історично-соціологічна теорія, що набула великого значення саме в 19-му віці – «теорія прогресу», що мала тенденцію малювати хід історичного розвитку, як шлях ступневого поліпшення, накопичення культурних придбань. Така – знову цілком абстрактна – схема, як відома схема позитивізму, за якою духовна історія людства проходить в своєму розвитку три великих доби – «релігійну», «метафізичну» та «наукову» – теж чимало пошкодила історичній науці.

## Українська історіософія

Як здається, перші історики, що свідомо намагалися поділити цілий розвиток тієї культурно-сфери, яку вони досліджували, на епохи, що їх характеризували за їх змістом, були історики мистецтва. По меншій мірі тут зустрічаємо зрозуміння, наприклад, того, що мистецтво доби відродження відрізняється від мистецтва середньовічного не лише тим, що мистці почали працювати «ліпше», або що 17-ий вік (пізніше «барокко») відрізняється від «відродження» не тільки «занепадом смаку», але також тим, що в мистців та споживачів мистецтва мистецький смак та естетичний ідеал в добу відродження став; іншим, аніж був в середньовіччі; в 17-му віці вони знову різко змінилися. В зв'язку з таким розумінням, розвитку повстала тенденція знайти для кожного часу його характеристику за змістом. Історія мистецтва в значній мірі стає історією «стилів», себто історією зміни певних для кожної доби характеристичних систем мистецьких ідеалів, мистецьких смаків та характеристичних рис мистецької творчости.

Помалу ця тенденція дослідження переходить до історії інших сфер культури: зокрема до історії інших мистецтв, не лише образотворчих – малярства, архітектури та скульптури. Зустрічаємо дослідження зміна стилів у музиці й літературі. Помалу ця тенденція охоплює й вищі сфери духовної творчости – зокрема історію філософії, а поруч з цим і «нижчі» сфери культурної історії, що почасти тісно зв'язані з історією мистецтва, як напр. історію «побуту» тощо. Не бракує вже й спроб подати хоч би характеристики окремих епох, якщо не всієї цілоти історичного розвитку, за їх «стилем».

Поруч з цим охопленням усе дальших та дальших сфер методом «культурно-стилістичного» дослідження найважливішою тенденцією є стремління в кожному періоді з усіма його різними та різноманітними сферами (політикою, мистецтвом, літературою, філософією, побожністю і т. д.) бачити цілість, в якій усі сторони однаково репрезентують той самий культурний стиль. Таке уявлення, яке, розуміється, ще мусить бути підперте дальшим дослідженням, а покищо є лише «робочою гіпотезою» окремих дослідників, є, до речі, дальшим кроком на шляху зрозуміння історичного процесу, як не сукупности випадкових дрібних процесів, рухів, течій, а великого одностайного руху в різних сферах у тому самому напрямку: гармонійний, монолітний характер, який дістає при такому освітленні історичний процес та окремі історичні епохи, розуміється, ще не позитивний аргумент на користь правильности того погляду, що лежить в основі такого освітлення.

Не можемо тут зупинятися над історією окремих історичних наук. Але треба кинути погляд на ті загальні питання, що стоять в зв'язку з цією новою тенденцією історичного дослідження.



Ми згадали вже, в чім полягає основна думка цієї тенденції історичного дослідження. Ця основна думка є переконання, що історичний процес це не сукупність випадкових рухів в різних напрямках в окремих сферах культури, рухів, простежуючи які історик іноді може подати якусь суцільну картину окремої епохи; а іноді може такої картини і не подати, остільки розбіжні, різноманітні можуть бути ці рухи. Суцільна картина є з цього погляду лише досягнення історичного дослідження, витвір праці історика. З нового пункту погляду кожна епоха є цілістю, системою рухів та змін, які мають усі якийсь спільний напрям; кожна епоха має своє обличчя, свій власний характер, свій «стиль». Встановити цей стиль є одне з основних завдань історичного дослідження, і історик, досягаючи цієї мети чи наближаючися до неї, не вигадує, не утворює певну картину, а відкриває ту цілість образу епохи, яка в цій епосі дійсно заложена, яка належить до об'єктивної історичної дійсності. Цей погляд не відкидає можливості, що певна епоха може бути в своїх тенденціях дуже різноманітна, різнобарвна та скомплікована. Але стремління історичної науки подати цілісну та заокруглену характеристику епохи так само виправдане, як стремління подавати заокруглені, суцільні характеристики окремих осіб.

Ця провідна думка «стилістичної» історії минулого, зокрема стилістичної культурної історії зустрічається при своєму переведенні з певними труднощами. Теорія історичного дослідження цими труднощами має займатися. Окремі питання ми ще обговоримо в дальшому.

В кожному разі помалу, в значній мірі виходячи від характеристики мистецьких стилів, сучасна історія культури виявляє тенденцію подати суцільну «мапу» історичного минулого, вже не загальну, абстрактну схему історичного розвитку, що дає лише зовнішню рамку, в яку можна з більшим або меншим успіхом умістити конкретний матеріал, а схему «живої форми» розвитку, в якій розміщення матеріялу, а почасти і матеріял самий цією формою зумовлені.

Може, найслабше в такій схемі є покищо назви епох, ті терміни, які почасти випадкові, почасти запозичені з історії мистецтв або з інших окремих сфер культури. В кожному разі, залишаючи античність, що її з сучасного пункту погляду зовсім не можна вважати єдністю, а досить складною системою окремих епох розвитку, дістанемо приблизно таку схему: 1. романська культура, 2. готична культура, 3. ренесанс («відродження»), 4. барокко, 5. просвіченість (або «класицизм»). 6. романтика, 7. доба «реалізму» (нової «просвіченості»), 8. неоромантика (в мистецтві – «символізм»). Ця схема доводить нас від початків «середньовіччя» (саме це поняття стало досить проблематичним) аж до початків 20-го віку.

Ми почали нашу статтю з цитати з українського джерела. Хочемо звернути увагу на значення нової схеми історичного розвитку для історичного дослідження українського минулого.

Не можемо вказати на велику кількість прикладів застосування синтетичної схеми історичного розвитку до історії української культури. Власне лише історія українського мистецтва викладалася в цілому (праці Дм. В. Антоновича та В. Січинського) з цього пункту погляду. З моєї історії літератури писаної з цього самого пункту погляду, з'явилась друком лише одна частина. Подібну загальну схему хотів прикласти до історії української літератури також М. Гнатюк, але у видрукованій частині його нарису власне не знаходимо ані натяків на дійсне застосування схеми до конкретного матеріалу. Окремі епохи оброблювалися не раз в окремих працях (зокрема варто відмітити праці А. Шамрая та М. Зерова). Але поскільки у авторів таких праць була свідомість потреби послідовного «стилістичного» освітлення цілого історичного процесу, сказати важко.

В кожнім разі з хочби й нечисленних праць із схарактеризованою тенденцією та з деяких рецензій на них бачимо, що в українській науці є вже свідомість важливості застосування культурно-стилістичної методи до українського матеріалу. Зокрема підкреслювано, що через застосування схеми загально-європейського розвитку до українського минулого це минуле буде поставлене в тісний зв'язок із світовою історією. Розуміється, вчені, що висловлювали цей аргумент (зокрема Дм. В. Антонович), були, на мою думку, з повним правом переконані, що українська культурна історія дійсно була завжди реально зв'язана з культурним розвитком європейського світу. І то не в розумінні постійної «залежності» від «заходу», не в тому розумінні, що український розвиток завжди підлягав західнім «впливам», відбивав на собі ті культурні стилі, що панували на Заході, переймаючи їх відтіля. Звичайно, і не в тому розумінні, що український розвиток проходив паралельно з західноєвропейським через ті самі стадії. Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом європейської цілості; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й європейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні «впливи», на Україні чинять «чинники», «фактори» чужого походження, а тому, що Україна, яко частина європейської культурної цілості, переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить.

Таке освітлення проблеми культурної історії України, одначе, що не

вирішує тих почасти дуже складних питань, що стоять перед історичною наукою взагалі. До короткого обговорення цих питань ми й маємо перейти.

#### 4

Перше питання є питання про те, чи можна загальну характеристику певного «культурного стилю» (барокко, романтики, класицизму тощо) дійсно з успіхом прикласти до дослідження конкретного матеріалу, який є в тому чи іншому сенсі «далекий» від того матеріалу, на підставі якого ці характеристики «культурних стилів» вироблені. Наприклад: чи дійсно варто говорити про українське барокко, яко культурний стиль, коли, здається і культурні, і політичні, і соціальні, і мовні засновки цієї доби на Україні були зовсім інші, аніж у тих країнах від Італії та Іспанії до Німеччини та Чехії, де барокко широко та пишно розвинувся в усіх галузях культури. Мені здається, відповідь на це питання можна дати лише шляхом конкретного дослідження. Якщо застосування загальних понять «культурної стилістики» до українського матеріалу дасть позитивні наслідки: нове освітлення фактів, глибше проникнення в основи культурного розвитку, роз'яснення окремих рис, що досі здавалися незрозумілими, то цим самим вжиток нової методи буде виправданий. Поки я можу лише висловити своє особисте переконання, що застосування окремих понять до історії української літератури таке виправдання вже дало. Важко обмежитися застосуванням «чужих» категорій лише до окремих відтинків українського розвитку: напр. припустити, що лише про українське барокко можна з успіхом говорити. Про «барокко», «бароккову людину», «бароккову культуру» на Україні говорено не лише фахівцями-дослідниками, а й поетами та публіцистами: згадаємо Липу або Маланюка.

Окремі труднощі зустрінемо при освітленні окремих – здебільша найвидатніших – постатей українського минулого: якраз у найвидатніших представників духовної культури часто зустрічаємо такі «вибухи» їх індивідуального обдаровання, їх особистих «ухилів» від норм їх сучасности, що якраз таких найвидатніших представників минулого часто важко умістити в рамки певного «стилю». Ця трудність не раз стояла і перед дослідниками західнього минулого. Перед українським дослідником, напр., може повстати питання, чи виправдане та достатнє занесення Шевченка до категорії «романтиків», або Івана Вишенського до «письменників ренесансу»; натомість Сковорода надзвичайно типовий представник барокового «стилю» думання та вислову, – не дурно Г. Шаллер недавно в своїй спробі характеристики барокової культури Європи вибрав – на підставі матеріалу, поданого в моїх працях, Сковоро-

## Українська історіософія

ду, як один з небагатьох прикладів, що він подає для характеристики доби барокко.

Поруч із цим маловиразні можуть бути й характеристики діб малояскравих: на Україні, напр., «літератури ренесансу», що її репрезентантами, – поруч із Вишенським, є – як би не ставитись до змісту їх писань, все таки другорядні «полемісти» кінця 16-го, початку 17-го віку. Ще важче справа там, де окремі течії, не вважаючи навіть на їх тісний зв'язок із світовою культурою, вливаються в рамки якихось «місцевих», зв'язаних тісно з умовами даної країни, з проблемами даного «грунту». Це іноді «викривляє» образ певної епохи: поруч із певною формою, що є загальноєвропейська стоїть в цьому випадку певна індивідуальна функція цієї форми, цього культурного стилю: так на Україні один з елементів літературного класицизму «травестія» «комічної поеми» з ужитком місцевої мови – привела у Котляревського до мовної реформи, до мовного «відродження» в рамках політичного занепаду, – таким чином «котляревщина» ніби розрізає надвоє український класицизм; та сама мовна реформа Котляревського сполучає ніби ідеологічно та стилістично між собою мало пов'язані класицизм та романтику на Україні; такі самі труднощі висовує перед дослідником характеристика українського літературного ренесансу, якого «стиль» значно змінює полемічна функція більшості творів, що його репрезентують. [...]

## 5

[...] Культурно-історична періодизація зустрічається з тими самими труднощами, що й усяка періодизація взагалі: «зміст» часу, те, що в часі відбувається, ані в якій мірі не розподіляється само по собі на такі відтинки, урізки, що цілком би відповідали урізкам часу. Ані один історичний період не почався з певного дня, року, та навіть десяти – або століття. Якщо іноді і є можливим вказати на перший визначний твір, перший видатний вияв нової духовної течії, нового духу, то завжди ще перед цим. Визначним виявом знайдемо окремих попередників, окремі факти, що є ніби передзвіщенням, передчуттям нової епохи. Тим важче говорити про закінчення якоїсь доби. Рештки, «релікти», епігони існують та чинні і впливові ще довго по «закінченню» якоїсь історичної епохи. А головне вони живуть та чинні разом, одночасно з якоюсь вже новішою течією, в межах іншої, нової епохи. Цей аргумент, на мою думку, не вирішальний він лише звертає увагу на те, що неможлива так би мовити «механічна» хронологізація змісту історичного процесу. Нашу схему ми повинні прикладати не до механічно на відтинки часу поділеної хронологічної схеми історії, а до змісту історичного процесу, до змісту, який вже згрупований в певні цілості, комплекси історичного буття. А це

угруповання історичного матеріалу має переводитись не як утворення математичних або природничих понять: шляхом шукання загальних, спільних рис в цілих групах об'єктів, а шляхом утворення «ідеальних типів» на підставі розгляду найвизначніших, найвидатніших з'явищ; так ми дістанемо такі поняття, як «готична архітектура», «клясичний стиль», «людина барокко», «романтичний світогляд» тощо. Не шукання за пересічними, «нормальними», середніми та «сірими», безбарвними з'явищами є передумовою історичної синтези, а навпаки, встановлення найяскравіших, репрезентативних, надпересічних, «типових» з'явищ. На підставі аналізу цих з'явищ можемо дістати яскраві та ясні характеристики цих культурних стилів. І епохи, схарактеризовані за стилями, є не хронологічно обмеженими урізками часу, а «над часовими» цілостями; до центральних з'явищ цих цілостей тяжать, часто окремі з'явища, що стоять досить далеко від них, входячи хронологічно в рамки іншої доби, іншого «часу». Лише коли нам вдається таким засобом усистематизувати матеріал історичного минулого, ми можемо бути певні, що застосування схеми культурних стилів [...] може бути плідним та продуктивним. [...]

1948 р.

## **ПОЧАТКИ Й КІНЦІ НОВИХ ІДЕОЛОГІЧНИХ ЕПОХ<sup>1</sup>**

### **1**

Треба наперед підкреслити, що структура окремих історичних періодів, зокрема філософії не однакова. Нові періоди та доби в історії думки часто починаються «раптово»: з одного мисленика, одного твору, що часто має характер «маніфесту», оповіщення про «відкриття», «винахід» в сфері думки. Такий характер мав, наприклад, виступ Канта з його «Критикою чистого розуму» 1781 року. Кант не був вже молодий (народився 1724 року), не був невідомий (цілий шерех, хоч і невеликих обсягом, але видатних творів, вийшов вже з-під його пера). Але в новому своєму творі він виступає не лише з новими думками, але також і з свідомістю того, що ці думки цілком нові, що вони мають революційний характер, що вони цілком обертають, перекидають звичайну поставу питання про відношення між знанням та буттям; він сам порівнює ту зміну

---

<sup>1</sup> Стаття подається за: *Чижевський Д.* Філософські твори: у 4-х тт. – К., 2005. – Т. 2: Між інтелектом і куль турою: дослідження з історії української філософії. – С. 14–23. (Вперше надруковано: Віра і Знання. Праці Науково-Богословського Інституту УПЦ в ЗДА. – Нью-Йорк, 1954. – Ч. 1).

## Українська історіософія

точки погляду, що до неї приводить його твір, з тією зміною, що її в астрономії зробив твір Коперника, який змінив «геоцентричну» точку погляду на «геліоцентричну», поставив в центрі системи планет не землю, як було до того, а сонце... Свідомість Канта його не обманула: його твір дійсно став (навіть і для тих, хто не поділяє його поглядів) початком нової доби в історії думки.

Буває й інакше. Розуміється, і думки Канта були підготовлені всім розвитком історії думки, починаючи з пізнього середньовіччя. Але він зробив рішучий крок, дав новий початок. Проте іноді «підготовка» якоїсь думки так непомітно приводить до нових питань, до нової постанови або нового розв'язання питань, що ми, дійсно, ніяк не можемо знайти того початкового пункту, з якого можна було б «датовати» початок нової епохи. Так було, наприклад, із самим початком «новітньої філософії». Звичайно, в популярних або дуже широких викладах починають цю новітню філософію з Декарта або з Ф. Бекона. Але вже при трохи ширшому викладі доводиться почути, що і думки Декарта, і думки Бекона були підготовлені попереднім довгим розвитком «філософії ренесансу» (відродження), періодом, що триває майже 200 років, в якому важко назвати ім'я або навіть кілька імен, що виважили б разом ім'я такого велетня думки, як Декарт; але разом з тим немає ніякого сумніву, що цей період вже різко протистоїть попередньому, «середньовіччю» (про яке навряд чи маємо право говорити, як про «темне середньовіччя»), яке в кожному разі стояло на зовсім іншому ґрунті, аніж «нові часи». Та навіть і на цьому перенесенні кордону між середньовіччям і новими часами до дальшої минувшини наука не зупинилась. Дослідження вже нашого віку (зокрема французького історика науки П. Дюгема) довели, що більшість тих «модерних думок», якими жив ренесанс, значно старшого походження, – і гносеологічні, і метафізичні, а навіть і фізичні теорії ренесансу майже цілком знайдемо вже в пізньому середньовіччі у представників «схоластики», що вже в XIII віці в Паризькій Сорбоні утворили підвалини новітньої філософії природи та почасти новітньої філософії взагалі, їх думки залишились мало відомі, почасти лише через те, що зафіксовано їх було перед винаходом друкарського вміння, не друком, а лише письмом, що значно зменшувало можливості поширення творів самих та висловлених в них думок. А ці думки знову ж такі кореняться десь в пізньому «номіналізмі», з одного боку, в містиці пізнього середньовіччя, – з другого, в окремих, хоч би скромних спробах дослідження природи шляхом досвіду (наприклад, Роджер Бекон тощо). Отже, початок «новочасної філософії» неможливо якимось чином нав'язати на якусь певну ідею, книгу, особу та навіть групу письменників. Перехід між середньовіччям та новітнім часом цілком повільний...

Є й третій тип «початків» нових духових течій. Це – виставлення певної програми, але не нової, а такої, що свідомо повертається до якоїсь старшої традиції, що в деяких випадках була репрезентована в минулому, ще один раз. Таким «відродженням» не був ренесанс (що сам себе «відродженням» вважав). До цього типу початків нових течій належало, наприклад, т. зв. «новокантіанство» в другій половині XIX ст[оліття] (зовсім не важливо, чи розуміли «новокантіанці» філософічні наміри і думки Канта правильно) або «томізм» (чи «неотомізм») в ті самі часи. Обидві течії починають, хоч і обмежені впливом, але дуже важливі нові урізки філософського розвитку. «Починають» в зовсім іншому сенсі, аніж у тих випадках, що ми їх розглянули вище. До такого «відродження» належить і тепер славетна «екзистенціальна філософія». Власне, Гайдеггер виступив з думками, що не були вже новими. По-перше, вони одночасно були вже підготовлені працями іншого «екзистенціаліста», Карла Ясперса, по-друге, сам Гайдеггер (менше Ясперс) нав'язує свої думки до думок старшого письменника, що його навіть було забуто, але що його з насолодою читали ширші кола (було кілька німецьких видань майже кожного його твору), без філософського докладного витовмачення всіх його думок. Цим попередником екзистенціалізму є данський філософ та богослов половини минулого століття Сьорен Кіркгор (так, до речі, вимовляється його ім'я)... Отже, і тут маємо початок того самого типу, – хоч Гайдеггер говорить про Кіркгора значно менше, ніж «неокантіанці» (Лібман та ін.) про Канта або «неотомісти» про св. Тому Аквінського.

Немає сумніву, що ці три типи «початків» – це, власне, лише «типи» і що можливі між ними перехідні форми, різні варіації цих типів. Але про це можна говорити найкраще на підставі розгляду конкретних прикладів; це завело б нас задалеко.

Дуже складне, але цікаве питання про причини, що викликають повстання нових течій, які в таких різних формах «починають» нові урізки філософського розвитку. Систематичний розгляд цього питання завів би нас далеко в бік. Але деякі замітки ми можемо собі дозволити.

Буває так, що зміна ідейного змісту філософського думання вже цілком підготовлена або розвитком науки (напр[иклад], теорією релятивності та зв'язаними з нею дальшими теоріями фізики – нова філософська теорія часу та простору, якої й досі, як це не дивно, немає), або іманентним ходом філософської думки (як це було з теоріями Канта), або, нарешті, якимись «зовнішніми» для філософії причинами, напр[иклад], суспільним розвитком середньовічного суспільства). Тоді поява нової ідеї нараз викликає ту загальну зміну настроїв та поглядів, яка вже давно була на черзі... Філософію Канта було сприйнято сучасниками, як якась «месіаністичне» об'явлення, остільки безнадійною здавалась та

## Українська історіософія

боротьба (кажучи схематично) раціоналізму та емпіризму, з якої вивів Кант на нові шляхи філософську думку. Буває й так, що «підготовка» нових ідей зайшла так далеко, що ми маємо вже певний стан «перезрілий», «пересичений» (вживаючи цих слів за аналогією з явищами в природі, напр[иклад], «пересичені розчини»), – одного натяку на нову думку досить, щоб викликати цілий шерег – іноді різноманітних – нових розв'язань старого питання, що на нього відповіді ніхто ще не дав. Так було знову з Кантом, – усі менші явища в окресі думок Канта (С. Маймон, Шульце-Енезідем, Райнгольд, Бардиллі і т. д.) є такими продуктами «ідейного вибуху», що його викликали думки Канта як «каталізатор»... Навпаки, буває, що певні погляди настільки «нові», невідготовлені, що повинні здаватись сучасникам «безпідставними», якоюсь дивною та дикою фантастикою... Або в кращому випадку філософський твір приймається, як твір з іншими вартостями, не розумовими, як, напр[иклад], «дотепний», гарний, оригінальний, своєрідний тощо літературний твір. Так, до речі, були свого часу прийняті публікою твори Кіркегора: усі старі переклади їх на чужі мови не викликали ні в кого з читачів враження філософської визначеності. Тому потрібне було їх «відкриття» екзистенціалістами... Нарешті, поруч з такими скрайніми випадками, розвиток іде здебільшого середнім шляхом: нова ідея підготовлена лише почасти, тому вона приймається не нараз, а помалу; в випадках, якщо нова думка є цілим «комплексом» нових ідей, «системою», то буває й так, що читачі підготовлені до одних частин комплексу, а інші для них зовсім нові, незвичайні, вразливі, як все нове, але в той самий час відштовхують від себе тих, хто занадто вже звик іти за традицією... Процес прийняття нової думки тоді буває складним і заплутаним процесом «боротьби» проти нової думки (почасти боротьби тих, хто фактично сам з цією думкою в суті згідний), сумнівів в її правильності або виправданості і т. д.

Окремий випадок становить висловлена філософська думка, що її цілої ваги не може (або не хоче, або не в стані з якихось причин) оцінити сам її творець. Маємо всі підстави думати, що почасти так було навіть з Коперником, що, може, й дійсно, як писано в передмові до його твору, вважав головним призначенням своєї теорії лише полегшення астрономічних обрахунків. Так стояла справа, мабуть, і з «теорією квант» Планка, якої ціла теоретична вага, зокрема філософське значення, лише помалу, протягом років, виступало перед свідомістю її винахідника Макса Планка та його сучасників. Ще частіші випадки, коли автор сам вбачає значення своїх нових думок в чомусь зовсім іншому, аніж те, до чого вони ведуть. Цей загальновідомий закон людської чинності, якому В. Вундт дав назву «закон гетерогонії цілей», ярко виступає, напр[иклад], в історії «ніц-



шеанства»: сам автор філософії «надлюдини» хотів досягнути нею певного оновлення людства, виховати покоління сильних людей, самотніх та здібних стати «поза межами добра і зла». В дійсності філософія Ніцше викликала появу низки літературних творів з культом дуже різноманітних «надлюдей» – від героїв Ібсена до таких героїв, що їхне «над» дуже легко сплутати з «під» (як, напр[иклад], у кримінальних самотників та повстанців проти суспільства в деяких творах Л. Андрєєва або раннього Горького) і що їх стояння «поза межами добра і зла» чомусь фатально веде їх до стояння на ґрунті зла (так в Пшибишевського або в ...Арцибашева, – називаю їх поруч, хоч їх літературна величина, розуміється, незрівняно різна). В політиці і суспільній моралі навряд чи Ніцше, «європеєць», ворог вузького націоналізму і ненависник «маси», міг собі уявити, що його думки вживатимуть для обґрунтування ідеології масового руху, в якому людина значно більш принижується і позбавляється індивідуального обличчя, аніж в тому соціалізмі, який був йому знайомий як єдиний приклад широкого масового руху.

## 2

Раптовий початок нового періоду думання є якщо не дуже розповсюдженим типом «початку» нової ідеологічної епохи, то в кожному разі одним з таких, що їх досить часто зустрічаємо в історії думки. Але цього зовсім не можна сказати про «кінці». Раптовий кінець філософського напрямку, філософської теорії – річ надзвичайно рідка, та треба думати, що навіть ніколи в чистій формі не зустрічається в історії культурного розвитку людства.

Справді-бо: однією з найбільш визначних рис культурного життя є існування «традиції», тобто тенденції заховувати, утримувати певні культурні факти, що в великій мірі нагадує індивідуальну «пам'ять». Пам'ять зберігає все минуле, змінюючи тим самим все сучасне (тобто те, що відбувається пізніше згаданого «минулого»). До того ж пам'ять зберігає не лише вартісне, важливе, правдиве і гарне... Так само й «традиція». Іноді дуже важко звільнитись від «неприємних спогадів» в житті індивідуальному і в суспільному. Отже, мусимо чекати, що в історії думки не легко звільнитись від пережитого, «віджитого», тобто такого, що, власне, вже не актуальне і мало б бути відкинене, як перестаріле, духовно непотрібне... Таке і в дійсності. Це значить, що початок нової доби в духовному світі зовсім не є разом з тим кінцем старої попередньої доби. Бо традиція несе духовний зміст попередньої доби далі, спочатку як ціле, пізніше – окремі лише елементи, що помалу перетворюються, переробляються, переплавляються і дістають нове оформлення або й заміняються іншими, «новими».

## Українська історіософія

Здається, найупертіше заховуються слова, як, наприклад, якийсь «атом» – «неподільне», незважаючи на те, що атоми давно поділено на дрібніші частинки і що кількість різних гатунків таких дрібніших частинок з часом все збільшується... Щоправда, тут не лише слово заховане, але певний термін, тобто швидше певна функція слова, – бо «атом» вже зовсім не визначає «неподільне», а лише певну форму матеріального буття. Це відоме кожному фахівцеві та чи не більшості людей взагалі, що вживають слова «атом», а в наші часи – «атомова енергія». Саме слово може змінюватись, тобто не повинна бути конче тією самою фонетична сторінка слова-знака: «сонце» в кожній з індоєвропейських мов звучить інакше, а в мовах позаіндоєвропейських взагалі не нагадує нічим індоєвропейського кореня «сол-»: але сенс всіх цих різноманітних слів той самий: десь з XVII–XVIII ст[оліття] первісне значення всіх цих слів – «одна з планет» (бо до планет належало сонце в уяві людства, поки вважалося, що воно разом з іншими планетами рухається навколо землі) змінене на нове значення – «одна з зір». Але дуже часто заховуються не слова і не терміни, а саме думки – певні поняття або уявлення, що лише варіюють, але не зникають зовсім: як відомо, на початках європейської філософії (а, мабуть, і всякої іншої) стоїть релігія. Досить рано (в історії грецької філософії) повстали течії, що взагалі відкидали існування Бога. З атеїзмом одвертим або захованим зустрінемось і пізніше де-не-де в історії думки. Але саме поняття «абсолютної істоти», ні від чого незалежної, а, навпаки, такої, від якої залежить все інше буття, саме це поняття залишається і далі під «маскою» різних слів. Та й «атом» має в багатьох випадках забарвлення «божественного буття», але значно характеристичніші ті паралелі, що їх знайдемо до поняття Бога в новітній філософії: «Бог або природа» Спінози, що в деяких пунктах в кожному разі кладе притиск на слові «природа». «Абсолют» німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель), що відрізняється від християнського Бога в більшості формулювань, що їх у цьому понятті дають представники «німецького ідеалізму», браком ознак особистості; нарешті, навіть «непізнавальне» англійських позитивістів (Спенсера); та ще більше – «Воля» свідомого атеїста Шопенгавера. Всі ці поняття носять риси божественного буття, а автори цих систем – свідомо або несвідомо – впроваджують у них певні уривки богословської аргументації, богословського творення поняття тощо. Правда, було б, може, перебільшенням говорити про те, що в усіх т. зв. «матеріалістичних системах» поняття матерії повстало не без впливу богословської проблематики і носить на собі виразні сліди свого богословського походження.

Вже в останніх прикладах ми бачили випадки того, що представник

нових ідей свідомо бореться против старого, хоче викоренити його в своїх думках та творах. Але це старе пробивається само, незалежно від бажань мисленика, в його думки і слова.

Але якщо такі несвідомі представники і носії старих духовних елементів, може, найліпше підтримують традицію (бо за ними йдуть навіть представники радикально-нових думок, переймаючи таким чином багато дечого з старої традиції), то завше залишаються після виступу нової духовної течії численні представники «старої генерації», того покоління, що виросло ще під цілковитим пануванням старої ідеології, що нових поглядів або не розуміє, або не хоче розуміти, або свідомо (а, власне, з добрим розумінням) відкидає. Ці представники старої генерації ведуть більш-менш завзяту боротьбу проти нових поглядів. Лише, може, зрідка, утворюються умовний, коли така боротьба (з політичних, соціальних або релігійних мотивів) не можлива, коли старе покоління змушене замовкнути.

Важке, але не таке безнадійне було становище поганських мислеників після оголошення християнства державною релігією в часи Костянтина. Але, власне, в суто філософських питаннях зовнішнього примусу, «заборони», та ще до того заборони, що ретельно запроваджувалась би в життя, майже не зустрічаємо. Приклади цензурних заборон окремих творів численні, але навряд чи вони коли-небудь дійсно утримали інтересантів від заняття відповідними філософськими напрямками. В кожному разі, якщо йде мова не про розповсюдження (або розповсюдженість) певних думок, то цілком ясно, що більшість представників певної філософської течії, які були переконані в правильності своїх філософських ідей, залишаються їх прибічниками і після заборони або іншого засобу зовнішніми шляхами припинити чинність цих ідей. Лише «вимирання» старшої генерації, нарешті, помалу ослаблює чинність певної філософської течії; але часто останні представники якоїсь генерації ще доживають до того, як їхня філософська течія знову починає «відроджуватись» – в генерації другій або третій. Так було, наприклад, з останніми гегельянцями: Адольф Лассон ще викладав в берлінському університеті (до 1917 р.), коли почалось коло 1912 р. «відродження гегельянства» (книга Б. Кроче, промова В. Віндельбанда тощо).

Отже, можемо сформулювати стан речей в парадоксальній формі: духовні періоди мають початки, але не мають кінців. Деякі мисленики барока висловили цю думку так, що, мовляв, «усі філософи мають рацію в тому, що вони твердять, але не мають рації в тому, що вони відкидають» (Ляйбніц), або так, що «немає такої книги, з якої не можна було б чогось (правдивого) навчитись» (Коменський).

Яким же чином, маючи перед собою лише не зовсім ясні початки духовних епох та зовсім непевні, розпливчасті їх кінці, можемо взагалі розділити, розрізати процес духовного розвитку на ті відтинки, що їх ми звемо «епохами», «добами», «періодами» і т. д.?

### 3

Очевидно, треба виходити з якогось протиставлення не скрайніх хронологічно моментів певного періоду з сучасними або суміжними з ними моментами, а якихось «середніх», від початку та кінця віддалених моментів розвитку. Бо якщо певний духовний зміст часто лише помалу, ступневе приймає характеристичні для нього риси (а це був зміст наших попередніх міркувань, – в цьому полягали труднощі розмежування періодів), лише помалу ступнево від них «відмовляється», їх тратить, то, очевидно, в якісь «середні» моменти він переходить ті «максимуми» інтенсивності розвитку своєрідних, для цього періоду характеристичних думок, «максимуми», що їх ми найліпше можемо використати для нашої характеристики (аналогія з математичною теорією максимумів та мінімумів тут очевидна).

Отже, дальші питання такі: 1) як ми маємо будувати, «конструювати» поняття певної «духовної доби», періоду духовного розвитку? 2) як ми маємо відшукувати ті пункти, моменти часу (власне відтинки часу), в які своєрідні риси даної доби досягають найбільшої інтенсивності? Від розгляду дальших питань ми тут утримаємось (хоч їх є чимало).

Щодо будування понять в науках про дух, то, на жаль, і досі ще не розроблені остаточно позитивні та плідні спроби подати нову теорію поняття, що зв'язана передусім з методологічними працями Макса Вебера. Це – теорія «ідеального типу». В протилежність до «загальних понять», що їх ми знаємо з природничих наук і математики і що приклади з них – звичайний матеріал логічних міркувань про теорію поняття, «загальні поняття» в науках про дух та про культуру не можуть обмежуватись встановленням загальних ознак тих об'єктів, що належать до даної групи, яку «має на увазі» дане поняття. Поняття готицького храму або романтичної поеми не можна вибудувати на підставі збирання «загальних», «спільних» усім представникам цієї групи ознак. Усі трикутники мають три кути, що їх сума дорівнюється двом простим, усі слони мають хобот, чотири ноги та грубу шкіру. Але не всі готицькі церкви мають ті ознаки, що ми їх можемо назвати характеристичними або типовими для готицької церковної будови. Не всі романтичні поеми мають в яскравій формі ті самі ознаки. Тому історик мистецтва «обмежується» характеристикою готицької церковної будови на підставі

«видатних», «визначних» творів цього гатунку. Характеристику романтичної поеми можемо вибудувати, взявши за матеріал твори Байрона або Ленау, Шевченка і Куліша, а не «Вовкулаку», «Гайдамаків» Морачевського тощо. Розуміється, дослідження не ігнорує й «дрібних» «другорядних» творів. Але їх дослідження, власне, можливе лише на підставі нашого вже готового, здобутого знання про визначні, видатні твори, – на підставі вироблених на основі таких творів наукових понять. Характеристику українського архітектурного бароко можемо подати краще на підставі розкішних будов Мазепи, аніж аналізуючи провінціальні церковки, в яких лише де-не-де пробиваються елементи цього стилю. «Ідеальний тип» можемо вибудувати лише таким шляхом – від визначного, не простим збиранням матеріялу на найширшому полі. В протилежність до понять природничих наук (математика знову має власні закони будовання понять) дослідження в галузі наук про дух та культуру має йти не в ширину, а в височину або глибину.

Щоправда, є питання, де навіть твори другорядні мають вагу і значення. Це якраз «початки» якогось нового стилю, нової течії, напрямку, школи тощо. Зародження певного культурного явища вимагає такої уваги до дрібних та другорядних явищ. Але знайти в них те, що є конструктивним для певного культурного явища, знайти «домінанти» певного стилю або напрямку в філософії, літературі, мистецтві і т. д. можливо лише тоді, коли ми вже знаємо наперед, чого ми мусимо шукати. А це можливо лише тоді, коли ми вже маємо готовий ідеальний тип даного культурного явища.

Макс Вебер, стоячи в традиції «південно-західної» школи німецької філософії (Віндельбанд, Ріккерт), бачить шлях до вибору типових, характеристичних прикладів того чи іншого культурного явища та виділення з них типових характеристичних ознак в «оцінці». Ми, мовляв, наперед оцінюємо окремі приклади приступного нам матеріялу. Цінне, повновартне ми й звали вище «визначним», першорядним і т. д. Досліджуємо видатні твори готицької архітектури, визначні барокові будови на Україні, романтичні поеми видатних, геніальних, талановитих поетів. Отже, вибираємо з тієї сили матеріялу те, що майже завжди перед дослідником виступає і надається для вибудови ідеального типу. Не рідкі (в окремих науках) і випадки, коли перед нами лише поодинокі твори даного типу: може, найкращий приклад з історії української культури є «Слово о полку Ігоревім», – єдиний нам приступний приклад нашого старого епосу. Відомо, які труднощі зустрічаємо, коли хочемо такий єдиний, поодинокий та усамітнений приклад взяти за основу певного ідеального типу (див., напр[иклад], праці Перетца). Можемо лише здогадуватись, що саме в такому усамітненому творі «характеристичне»,

## Українська історіософія

«типове». Але якраз такі приклади показують, що «оцінка», «вибір» (про які знаходимо в творах Макса Вебера та його, на жаль, нечисленних коментаторів чимало цінних спостережень) не суто суб'єктивні. Групу, більшу кількість об'єктів потребуємо саме для якоїсь «контролі», перевірки оцінки та перепровадженого на її підставі вибору.

Але є й інші критерії вибору, крім оцінки. Якраз у мистецтві – пластичному, словесному чи «абстрактному» (музика), почасти і в філософії, яскраво виступають і інші можливості перепровадити вибір типових характеристичних творів. Саме видатні, геніальні твори часто занадто індивідуальні, щоб без сумніву віднести їх до тієї або іншої групи. Гете, Шевченко, Пушкін роблять великі труднощі при класифікації літературних творів. Твори геніїв часто занадто вже перевищують те типове, чого ми в історії культури шукаємо. Цим пояснюються і спроби віднести Шевченка то до того, то до іншого літературного напрямку. Для вибору характеристичного, типового не досить лише оцінки видатності, визначності певного твору або творця. Існують, так би мовити, і «динамічні» критерії вибору. Це, по-перше, встановлення «вершків» процесу розвитку, по-друге, встановлення тенденції розвитку.

Вершки, кульмінаційні пункти історичного розвитку лежать в межах певних епох різної то десь в середині, в центрі епохи, то на її початку, то в кінці. Історичні епохи мають різні структури, належать до різних структурних типів. Отже, встановити вершок або «центр тяжіння», «центр ваги» певної епохи розвитку неможливо суто хронологічним шляхом, знаходячи «осередок» доби; це було б навряд чи можливо і з огляду на ті міркування про початки та кінці епох, що ми ними займались вище. Встановлення такого центру тяжіння, центру ваги доби є в кожному випадку справою конкретного дослідження. Котляревський, стоячи (не дивлячись на існування його «попередників», як Некрашевич) на самому початку певної доби, є з усім тим «вершком», «центром тяжіння» т. зв. «котляревщини». Шевченко, що виступає вже після численних, та не тільки «дрібних», романтиків, є теж безсумнівним «центром тяжіння» цілої української романтики (хоч би він певними елементами своєї творчості і виходив за її межі). Тичина (в перший період творчості) є представником українського символізму... В такому центрі збігаються всі лінії розвитку, схрещуються і перетинаються різні шляхи історичного руху. Встановити такий центр схрещення, збіг різних ліній розвитку – справа конкретного дослідження, а успіх дослідника, без сумніву, зв'язаний теж і з його науковим обдаруванням: талановитість має і мусить бути не лише ознакою творця культурних вартостей, але й їх дослідника. Якщо маємо справу з центром ваги, що лежить на початках або в центрі якоїсь доби, справа дослідження порівнює легка: до суду дослідника

приєднується і його підтримує суд сучасників, – той успіх, впливи, що їх досягає даний твір або його творець. Якщо центр ваги лежить на самому кінці епохи, справа значно важча. А такі випадки зустрінуться в українській духовній історії не раз: згадаймо хоч би й Сквороду, що був останньою, або запізненою, «розкішною квіткою» українського бароко.

Існує, як уже згадано, й інший динамічний критерій вибору. Чеський теоретик і історик літератури Ян Мукаржовський принагідне висловлює цінні теоретичні думки про цей критерій. Це – динаміка або тенденція розвитку, або, як каже Мукаржовський, «відношення твору до динаміки розвитку». Мукаржовський звертає увагу насамперед на відношення твору (те ж саме можемо сказати й про групу творів та й про окрему творчу особистість) до попередньої епохи: певна позиція до попередніх творів, протиставлення до них, антитетичне поставлення до звичайного є таким критерієм «типовості», «характеристичності» нового. Звичайно, загальноприйняте в певну добу стає для сучасників, для приймачів, споживачів культурних творів «безприкметовим» (нім. – *merkmallos*), нове, типове для нової доби приймається, переживається як таке, що має певну прикмету, як «прикметове» (нім. *merkmalhaltig*), бо нова, типова для нової доби, характеристична ознака вражає приймача, «впадає в очі», виділяється на тлі звичайного, «безприкметового». Цей динамічний критерій має, на мою думку, велику вагу, мабуть, більшу, аніж уважає сам Мукаржовський. Я не думаю, щоб цей критерій вистарчав сам по собі. Але він має надзвичайно велике значення при дослідженні епох ще не закінчених, також якщо ми маємо справу з епохами, що не мають дуже визначних творів, нарешті, і в усіх тих випадках, коли центр ваги приходиться шойно в кінці доби. Отже, власне, «реальні», причинові, генетичні зв'язки в межах доби не можуть грати великої ролі, коли ми хоч і можемо спиратись, як на основу дослідження, на ідеальний тип, що в його основі лежить пізніе або запізнене явище, але мусимо бути обережні, щоб не підпасти під вплив сугестії такого запізненого явища і не викривити характеристики нашої доби, внісши в неї дещо, що належить лише певному (пізньому) відрізкові доби.

*1954 р.*

**ЮЛІАН ВАССИЯН**  
(1894–1953)

**ІСТОРІЯ ЯК ДЕФІНІЦІЯ<sup>1</sup>**

Царина людської мрії не дасться ближче означити. Якби мрії, що їх сніло людство в усіх формах, сталися матеріальними фактами, ми побачили б найчудачніші зразки творчості, від ідеально правильних конструктивних концепцій, до хворобливих фантастичних починів, в яких деколи важко вже добачитися й сліду душевного здоров'я. Внутрішній світ бажань, думок, плянів, ідей – надзвичайно багатий; з того тільки незначна частина знаходить догідні зовнішні умови, щоб здійснитися. На випадок абсолютної творчості людського духа, т. зн. коли б усе подумане ставалось одночасно зовнішньо-тілесним, дійсність була б лябіринтом суперечностей, непроглядних протиріч, невиданих злочинів, блискачковим народжуванням і таким же пропаданням цілих світів. Казковість явищ була б чимсь нормальним при невичерпаній здібності помислів. Отже духове життя не є чимсь логічно впорядкованим, навпаки, воно дуже хаотичне. Людина не пізнавала б учорашніх своїх творів, ще менше розуміла б твори свого оточення і ніколи мабуть не зуміла б упорядкувати систематично свого знання згідно з декілька основними засадами ладу. Логічно-статичне поняття «космос» було б заступлене інтуїтивно-динамічним почуттям творчої ненастанності. Внутрішній духовий світ, вивернений наверх у пластичних вимірах, дав би найбільш дивовижну мішанину мотивів, типів і форм, з яких не можливо було б ніяк витворити єдності. Бо яка ж єдність між твердженням і запереченням того самого в двох моментах, що слідують безпосередньо по собі? Хіба та, що обидва вони мають спільне джерело, що однак було б без значення в світі об'єктивності тому, що суб'єкт залишався б немовби на місці. Здібність абсолютної творчості розглядаємо по боці її об'єктивного здійснення, а не по боці самого суб'єкту. Власне уявляємо собі інтенсивно часову наслідність духового життя в перекладі на її позему розгорненість в екстенсивно-плястичній буттєвій формі. Проблема такої матеріалізації кожного душевного відруху, переживання, пориву, уяви має на цілі спрямування зусилля духа в напрямку «інтуїтивної» аналізи (!) можливого образу зовнішнього світу. Не сумніваємося, що внутрішнє ставання відбувається в такт якогось суцільного ритму, що його можна вважати його логікою, та що найбільш недоладні явища того життя мають у чомусь гармонізуючу їх основу. А проте, не дивлячись на постулат єдності й логіки, черневік душевного світу, цебто наш духовий оригінал,

---

<sup>1</sup> Стаття подається за: *Вассиан Ю.* Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси). – Торонто, 1957. – С. 77–90. (Праця написана в 1934 році).



далеко не відповідає ідеальним зразкам ладу, логіки, розумності. Власне «інтуїційно-аналітичний експеримент» з відверненням вимірів чи пак виверненням внутрішнього життя в зовнішньо-простірну постать об'єктивного світу хоче тим робом уможливити наглядний образ духового досвіду, що не легко піддається в своїй первісній формі критичній перевірці. Яким є людське душевне життя в кожній своїй складовині, заки вона ще піддалася вищій функції розуму, якою є неконтрольована стихія духового життя – ось зусилля повищого наміру. Треба уявити собі кожний момент духового процесу в простірній проекції, можливо треба навіть уміти довести інтенсивно-ідеальну сферу життя в статичний стан зовнішньої дійсності, щоб перед очима бачити розвинену ленту духової творчості.

Намір переобразу<sup>1</sup> духа в матерію стрічає непоборний опір, однак невідомо звідкіль. Просто найбільш напружене зусилля довести різні внутрішні переживання до зовнішньо-спостережної форми – не вдається. Проекція суб'єктивних актів в об'єктивні стани не матеріялізується, хіба тільки допустимо, умовно, як цілком спекулятивна передумова. Досвідчені труднощі намаганого безпосереднього перевтілення душевних якостей у величинний вимір мають різний характер. Загально відчуваються вони при кожній спробі окреслення явищ інтенсивного світу, подання вичерпного їх визначення, одним словом при кожній нагоді їх дефініції. Характеристична закраска дотичного душевного стану виступає дуже виразно: почуття тяжіння чогось невисказаного, тиснення якогось опору й одночасно дуже сильне зусилля узовнішнити (об'єктивувати) психічний феномен, що має бути здефініюваний, пояснений. Отой цілком виразний нахил дефініювання шляхом матеріялізації вказує на об'єктиваційний гін як на структурну особливість душі. Внутрішні переживання перекласти на мову зовнішніх документів – ось постійне наставлення духа до матеріялізації. Так немовби затримка в цьому процесі спричиняла автоматично застій внутрішнього життя, закостенілого від невисказаності. В дійсності цей перебіг не інакший, хоч не все мусять процеси внутрішнього життя знайти достатнє відзеркалення в засобах зовнішнього світу. Засадничо йдеться про перебіг<sup>2</sup> душевних актів, т. з. про їх закінчене упостатнення<sup>3</sup>. Кожний рух душевного життя або прямує статися безпосередньо значним<sup>4</sup> або буває влучений у поле провідного настрою свідомості і щопиш таким посереднім шляхом

---

<sup>1</sup> Der Durchbildung. (Ю. В.)

<sup>2</sup> Ablauf. (Ю. В.)

<sup>3</sup> Можна б ужити слова «устать» (фем.) в значенні німецького «Gestalt» (Ю. В.)

<sup>4</sup> Sinnhaft. (Ю. В.)

## Українська історіософія

знаходить своє доцільне здійснення. Наскільки яканебудь перешкода утруднює такий нормальний процес внутрішнього сповнювання<sup>1</sup>, так що не наступає остаточно форма, що в ній завершується внутрішній розвиток – тоді зупинений струм розливається і творить якийсь збірник загамованої течії, в якій нема звичайного руху, тільки застій. Цей стан переживає людина як здавлення і почуття туманности, неозначення; з духового плеса не підноситься ніякий знак активного почину, внутрішнє ставання спаралізоване, свідомости не оживляє різнобарвна черга переживань.

Духовий світ дозріває так само, як органічно-матеріальний. Подібно як зерна, кинені в землю, прозябають і немов свідомо намагаються діпняти свого цілевого назначення, так і поява духового життя просякнена духом доцільности, що запліднює кожен духовий почин прямунням до форми, яку він, якби міг поставитися до неї об'єктивно, назвав би єдиною своєю доцільною метою. Готовість душевного життя цілком не залежить від зовнішніх умов. Тому кожна форма матеріалізації є тільки символічним змалюванням екстенсивними засобами інтенсивних переживань. Це свого роду наслідування духових оригіналів розмірами плястичного світу. Кожний процес об'єктивації не є нічим іншим, як спробою побачити себе в дзеркалі світового простору.

Самонагляд у переносній категорії зовнішньої дійсности належить до найосновніших форм і потреб вічної людини. Потреба узовнішнитися, заспокоювана в широкій скалі способів, це прайнстинкт, якого джерело міститься десь у таємній містерії органічного зачаття. Не можна прямо відповісти на питання про матеріальні причини людського гону до вияву, тому що розп'ятість його дуже глибока, засяжна й різнорідна і в такій своїй динаміці вона не дається стягнути до якоїсь конкретности. Життєвий розріст відбувається безнастанно й тієї його всесторонньої експансивности не можна з нічим так наглядно порівняти, як з соняшним світлом, що вдирається в кожний отвір і не знає для себе перешкоди. Ідучи назустріч запитам про причини найбільш нам відомих, повседневних, може й буденних об'єктивацій – втягаємося непомітно в щораз темнішу гушавину, аж опиняємося віч-на-віч з самим життям... і стверджуємо як аксіому: життя в цілості є джерелом усякої експансії, воно є самим ростом, а з другого боку одночасно єдиною засадою<sup>2</sup> пояснення такого стану речей. Чому щось узагалі росте, здобуває ширшу основу swojego закріплення, чому життя завойовує щораз більший простір, – на це питання нема такої відповіді, що називала б означену причину невідомого явища. Вкінці власний досвід невичерпаної сили життєвого росту такий

---

<sup>1</sup> Der inneren Erfuellung. (Ю. В.)

<sup>2</sup> Erklæuerungsgrund. (Ю. В.)

багатомовний, наглядний і виразовий, що ніякий сумнів не може його евідентного характеру послабити. Дійсність «життя» відкривається безпосередньо процесом людської суб'єктивності і заки появляється на черзі поетичний тип рефлексії, життя давно вже об'явилося своїм найбільш істотним характером без помочі свідомого експерименту і методичного нагляду. Спонтанний його струм не пропадає для пам'яті з кожним проминулим моментом, але зазначається непомітно й самочинно в душі. Так твориться основний досвід, що його має кожна свідома (чи тільки свідома?) істота в наслідок самого факту життя та який є єдиною підставою-джерелом всякого дальшого досвіду т. є. методичного пізнання. Цього досвіду, як сказано, ніхто не вчиться намірено, він приходить знечев'я, сам. Вміння жити дане одночасно з ним самим у характері життєвого підмету. Оцей первісний тон життя взагалі недоступний для вивчення й навчання. Не можна нікому зробити зрозумілим чи уявним біль, якого він сам ще не пережив. Так само відкривається кожному краса різного роду переживань щолиш з хвилию їх зародження. В цьому розумінні основний досвід можливий виключно і єдино як безпосередній, особисто пережитий розвиток. Спосіб, яким переживаємо різні душевні процеси (*Vorgaenge*), творить фундаментальну сферу внутрішньої історії, що є передумовою всякого дальшого й вищого духового життя. Істота, цебто природа переживань відслонюється не інакше, як у безпосередності життя, тому основний досвід духового життя в цілості є апіорний: нема ніякого способу пізнати що-небудь у цьому внутрішньому світі, окрім оригінального переживання. Примат життя (в широкому розумінні) попереджує секундарні рефлексії розуму про нього в той спосіб, що вможливає їх. Ні опис ні розбір психічних явищ не був би можливий без основного їх досвіду, т. є. знання їх у формі суб'єктивних переживань.

Значення основного досвіду для духової культури є в своєму роді абсолютне. Ніякі зусилля спекуляції не зможуть нпр. на йоту змінити того тону, що окреслює природу болю. Супроти фактичної якості душевного життя інтелектуальне мистецтво безрадне; вона незмінна й остаточна. Даремне було б намагатися перестилізувати його при помочі складного фільтру теоретичної психології. Почуття любови залишиться незмінне по своїй істоті, без уваги на зовнішні обставини, що інакші в первісному лісі, а інакші в модерній метрополії. Відоме повторювання думки про незмінність людського характеру набирає тут своєї далекосягlosti. Цей наш основний досвід триває незмінно і робить людську природу найбільш консервативним осередком загальної нашої історії<sup>1</sup>. Людина всіх часів і

---

<sup>1</sup> Диви «момент консерватизму природи» в котрійсь з новіших

## Українська історіософія

релігій – це немов той сам спільний підмет для великого багатства різнорідних присудків. Як швидко знаходять спільну мову дикун і цивілізований, коли зустрінуться в межах основного досвіду (спалах еросу, спільний страх перед ворогом, почуття голоду), але як вони собі далекі своїми середовищами, пралісом і модерним містом! Основний досвід<sup>1</sup> (можливо, що термін невідповідний) не має широкої скали форм, це кілька елементарних почувань; любов – осередній афект життя, його безпосередня й посередня афірмація, бо той, хто любить, переживає розкіш і водночас спричинює продовження життя; голод – осередній негативний афект (у загальному розумінні недостаток, снага проявиться, в дійсності виповнює далеко понад 3/4 цілого життя); страх – почування загрози життя, наділі негативний афект, якого функція не скріплює сил життя, тільки їх зберігає, обороняє, остерігає перед небезпекою. Кожна осторога прокидає завжди настороженість (das Horchen) натінену тоном легкого ляку; цікавість – теж первісний афект, але супроти двох перших немов другорядний. Ті конституують життя, отже виражені безпосередньо в його основу, в сам його корінь, страх боронить життя, як готового предмету, перед загрозами; він немов сторож стоїть назовні самого життя, щоб сигналізувати кожний крок небезпеки, що чигає вже. Зате цікавість історично значно пізніше досягнення, що виступає в живинах, які мають сильніше розвинені сприймальні (перцепційні) функції. Цікавість – це джерело чи пак перший засіб, завдяки якому первісний досвід поширюється в досвід загальний, відомий у науковій термінології під назвою знання. Цікавість означає активність суб'єкту, веденого інстинктом вижидання, віри, сподівання до відкриття нових, ще не існуючих перед тим змістів досвіду. На цьому афекті, найбільш з усіх натіненім тоном інтелектуальності, найкраще увидатнюється творча природа людини, його ростова істота. Простежити на розвитку дитини цей процес, значить зробити ясну уяву щодо велетенського осягу цікавості. Страх відкриває нагло небезпеку і хвилино паралізує осередки вольових рухів, т. є моторичні вузли. Повний параліч волі наприклад заходить тоді, коли загрожена істота прикована до місця й цілком не може з нього рушитися; нормально, після хвиливого паралічу наступає реакція, що її вислідом є привернення організмові свободи діяння оборони, висловленого в формі втечі або наступу на джерело небезпеки, щоб його усунути чи знищити. Цікавість є добровільним зворотом уваги в напрямі

---

праць. (Ю. В.)

Цю замітку дав автор при перечитуванні рукопису кілька літ після його написання. (З. К.)

<sup>1</sup> Треба знайти відповідні термінологічні окреслення як основного досвіду так і його поодиноких афектів. (Ю. В.)

відкриття повних форм досвіду, отже афектом наскрізь додатнім, не дивлячись на дуже часті випадки, що їх фінальним актом є смерть. Вона з правила ненамірена й непередбачена, значить цілком випадкова, зумовлена чисто механічними, зовнішніми обставинами. Вправді жертва, ведена стихією цікавості, сама наближається до свого насильного кінця, однак в її мотивах руху нема ні одного відсотка волі своєї загибелі. Цікавість – афект наскрізь позитивний.

Окреслюючи характер афектів не з погляду наслідків їх діяльності, але на основі їх функційного становища супроти свого живого підмету, робимо мимовільно помилку. Бо нема від'ємних афектів, усі вони є додатні з простої рації своєї активної ролі на користь суб'єкту; ними висловлюється стан суб'єкту, його потреби, переживання, прямування, здивування, збентеження, одушевлення і т. д. Суб'єктивно, всі афекти додатні вже тому, що необхідно зроджуються на життєвому шляху суб'єкту. Зате по боці об'єктивних своїх наслідків заходить між ними дуже широка скаля різниць, ступнів, відтінєй. Не треба забувати, що традиційним критерієм цінування афектів, т. є означування їх важности для людського життя є ідеал буденного життя. Наприклад, все добре, що зберігає, продовжує життя, робить його веселим, безтурботним, погідним, що приспорує людині життєвий успіх і вменшує його боротьбу. Однак умовність кожного так означеного критерія є очевидна, бо ж усі ці ідеали ведуть однаково до життєвого кінця і нема з його погляду ніякої різниці, чи йдемо до смерті тернистим довгим шляхом зусиль, чи проїжджаємо його безжурно серед вишуканої краси й почуття розкоші. Однак цей об'єктивний критерій є теоретичний, абстрактний, можна сказати спекулятивний. Життєве наставлення – все суб'єктивне. Людина не питається, що чекає її на кінці її життєвого шляху і коли навіть сила думки вижолобить у її голові непохитну певність її долі, що це власне буде смерть, то й тоді згадана певність не в силі викликати повної резигнації, байдужости до способів, якими вона має іти до сповнення призначеної їй долі. Навіть найбільшим аскетам і самовідречникам не рівнодушне, чи їхнє земне життя, з яким вони давно перестали зв'язувати почуття його реальної тривалої ціни, буде виповнене жорстокими муками, чи промине спокійно, як лагідний соняшний день. І Спаситель молився й просив Небесного Отця, щоб відхилив від Нього чашу призначення. Стихійний уплив життя, що вилонюється на поверхню свідомости немов з якоїсь невичерпаної безодні живловости, за сильний, щоб не впливати на найвищі сфери розуму в додатньому для себе напрямі. Життя борониться перед знищенням і упадком тим, що не перестає вирізьблювати щораз досконаліших постатей себе самого. На тій основі тримається в непослабленій силі виразу основний досвід, т. є комплекс елементарних

## Українська історіософія

сил, що творять органічне життя. Тут провідну роль грає інстинкт, яким життя забезпечує собі потрібні засоби та умови самозбереження апіорі і тільки допоміжно засягає ради й послуг медитативних, свідомих чинників. Ціла велика царина життєвих процесів dokonується в силу свого внутрішнього автоматизму, можна сказати, в силі спонтанної стихійности органічної інтуїції, цілком без участі й помочі свідомости, розуму, духа. Життя нашого організму, навіть самого субстрату психічних явищ, мізку, стоїть майже в цілості поза сферою свідомости і працює тасмно перед духом, так, що він не має безпосередніх відомостей про те, але довідується про нього щолиш апостеріорі, посередньо, при допомозі великого апарату складних праць набутого досвіду, і висліди його праці ніколи не мають аподиктичности, евіденції математичних аксіомів, але тільки ступінь правдоподібности, умовности. Метода самонагляду не в силі схопити свого предмету безпосередньо, а чужий нагляд (обсервація другої людини) вже є посереднім актом, пізнанням немовби з другої руки. До того ж нормальні процеси життя, головню його внутрішніх органів, як, наприклад, мізку етц., не дадуться спостерігати навіть посереднім шляхом, бо нема до тепер методи обсервації безпосередніх процесів, так як вони відбуваються. Власне чинності сил первісного досвіду відбуваються в тій першій сфері спонтанного виловнювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа.

Який же висновок з тієї апіорної природи первісного досвіду? Такий, що в корені духового життя бурлить життя організму, а в його корені життя органічне взагалі, а під ним безмежний океан буття. Це космічно-духова ієрархія, що її розум може спіймати тільки в такому ладі слідування з себе, при чому кожна вища сфера перевищає істотно попередню, хоч з неї слідує в характері наслідку. Суперечило б це фундаментальному законові кавзальности, висловленому відомим твердженням «causa continet causatum» тоді, якби предмет причинового циклю (причинової детермінації), яким у даній хвилі є безконечне буття, був замкнений. Тимчасом усякий акт виокрему (ізоляції) – стисло умовний, т. є достосований до інтенціонального стану думки, що згори встановляє: наслідок не може містити в собі більше, ніж його причина. Отже ізоляція окремих відтінків або форм буття є методично доцільна, але буття самого не вичерпує так, що дійсність відома під поняттям «наслідку» все багатша ніж про те каже діалектичний акт розуму. Буття якби росло вгору і вшир і вглиб, немовби було вічною засадою невичерпаной натуги, духове в цілості, але ієрархічне в пізнаючій свідомості. Розум відкриває чи освідомлює сам себе на вершинах органічного буття і всупереч найвиразнішій волі не може віднайти себе в сфері, що її називає неорганічною матерією. Та не дивлячись на немину-

чість ієрархічного ладу пізнання, дух знає, що він є всюди, хоч усвідомлюється в окремішній ситуації високорозвиненого органічного життя. Він усюди вже тому, що не можемо про нічого твердити, чого не діткнула містична сила духа. І нежива матерія, з якої дух саме себе проганяє, вкінці мусить бути пізнана – як недухова. Чи це не значить, що дух є в матеріяльній сфері, однак ту свою приявність там висловлює запереченням<sup>1</sup>.

«Первісний досвід» є мотором життя й історії. Життя забезпечується найперше в цій своїй безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері. Широкі можливості, що їх відкриває для нього думка, переходять процес добору й селекції власне згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя. Дуже малий відсоток бажань, плянів, замірів, найкращих і найгірших, здійснюється, так, що людина немов двигач з собою тяжкий вантаж цілком нездійснених поривів, ідеалів напівздійснених і вповні здійснених у формі свого життєвого доріжку, об'єктивізованого, як момент історії. Сама обставина, що з великого духового розкриття тільки дуже незначна частина приймає органічне тіло історичного процесу, вказує, що основа життя просто вибухає вогнем творчої волі, обмеженої і пригашуваної подувами космічного холоду, мряки й вітру. Якби все подумане зараз же приймало матеріяльну постать, – світ був би шаленим процесом безнастанного побільшування і нищення. Правдоподібно перемогла б у тій діалектичній боротьбі духа творчості й духа нищення (добро – зло, любов – ненависть) перша засада, бо вкінці людина не має сили бути чимсь іншим, як силою ствердження, конструкції, творення.

Тепер відслонюється онтологічне середовище думки про історію як дефініцію. Вона представляє сферу здійсненого. З усіх можливостей тільки деяка кількість прийняла форму «історичного тіла», ввійшла в стан об'єктивації. Життя людської одиниці, коли б можна побачити всі його рухи, відрухи, рефлексії, представляє вкінці скромну чергу досягнень реальних, плястичних, решта десь пропала б безслідно. Що ж дефініює історія? Дійсне в безконечній сфері можливого. З хаосу хотінь, боротьби, суперечностей видобуває синтетичний процес історії середню дійсності як вислід усіх сил у грі діалектичного процесу емуляції. Витоплене має вигляд щирого золота – воно безсумнівне щодо своєї фактичної природи.

*1934 р.*

---

<sup>1</sup> Тут починаються суперечності ідеалістичної теорії. Її треба остаточно й основно продумати. (Ю. В.)

## СТЕПОВИЙ СФІНКС<sup>1</sup>

Багаті дари природи і неба спливли на українську землю: гаряче сонце півдня скупало її промінням життєтворчої погоди, природа простелила розкішні килими завітчаних лугів і розлогих збіжжєвих ланів, закосичених мережами лісів і гір<sup>2</sup>. Благословення великої святої ріки споконвіку розливається миром цілющих вод і насичена генієм життя земля цвітує і тоне в незорому багатстві своїх овочів. П'янкий хміль космічної стихії спітає її вузлом любосного шалу, вона без спочину наливається вагітним насінням життя і родить, родить. Могутній подих творчої снаги струмує на всіх кінцях нашої землі, рвучно б'ють усі джерела неба, природи й землі та своїм невгамовним рухом закликають людину до великого життя. Бо все тут дане їй, щоб вона велично проявила свою волю і потвердила історичними подвигами відвічний закон панування духа на землі<sup>3</sup>. Але настирливий заклик стихій української природи не збудив сильних і тривких зворушень в українській душі. Джерело сильної української людини не вдарило піднебесним струменем – воно замулене і ледве сльозить.

Людина нашої землі не відчула в собі покликання статися Прометеем власної долі і дати щедрій природі гідну відповідь самостійного творця. Вона не викресала із себе вогню титанової гордості, що винесла б її на верховини слави і величі. Скупі діла української людини не змогли навіть стати гідно поруч краси й багатства її землі, а невмирущих творів її генія, що вирости б понад природу – майже не видно. Мандрівник, що проходить українською землею, подивлятиме різноманітність її природньої краси, та одночасно буде збентежений враженням слабкого прояву нетлінних пам'яток людського духа. До рясно розсипаних багатств природи людина додала від себе мало, лише де-не-де блідиться слід її існування.

Українська земля багата минувшиною, але в ній мало історії української людини. Як степова Гелляда скупана вона в золоті сонця і синяві неба, та її історичний небосхил безнастанно тьмарився від куряви

---

<sup>1</sup> Текст подається за: *Вассиян Ю.* Твори. – Торонто, 1972. – Т. 1. Степовий сфінкс (Суспільно-філософічні нариси). – С. 39–80. (Праця була написана взимку 1935–1936 рр.).

<sup>2</sup> На маргінесі рукопису варіант цього першого речення: «Ми мали багату землю, ми щодня оглядали блакитну баню неба, купалися в промінній повені сонця і впивалися пахощами буйно квітучих лугів».

<sup>3</sup> У дужках автор подає німецький термін: *das Gesetz der Macht*.



налітаючих орд і потопає у пурпурі пожеж. Безконечною чергою наступали ворожі стихії на нашу квітучу землю, щоб за кожним разом залишати за собою згарища, руїни і невилницькі ридання придушеного люду. Суворий присуд долі<sup>1</sup> видав її нещадному праву чужого меча і сталася наша Батьківщина – як сказав чужинець – *Campus Martius*. Меч і кров, плуг і плач – такий слід історії позначив сторінки нашого літопису.

Сила української природи, зазначена в багатствах земного краєвиду, не знайшла потрібного доповнення з боку української людини. Буйна природа – як усе й усюди – домагалася формуючої, дисциплінуючої і пануючої сили людського духа, але та сила приходила до нас від чужих племен і народів. Їх манили пахучі лани української рівнини і вони спадали туди хижими ордами, розбивали ледачий місцевий люд та упродовж століть панували над ним. Бо історія, подібно як і природа, не терпить безладдя, порожнечі і кволости. Мужня рішучість є засадою її добірних-селекційних нахилів, тому віддає вона володарський скиптр у руки найдужчих і найсміливіших, що таким чином увіходять у життя як , провідна сила і творять з нього історію. Цей почин вирішного впливу на історичне діяння, за малими війнятками, був на нашій землі правом чужих народів, а вони взяли собі його простим актом перемоги дужчого над слабшим.

### **УКРАЇНЬСЬКА ЛЮДИНА** *(негативна характеристика)*

У цьому світлі багате українське минуле є духом не-українське, бо українська людина не зуміла сама статися джерелом власного історичного розвитку, вона скорилася наказам чужої волі і хоч згодом розрослася числом до значних розмірів, то ще й сьогодні не має достатньо міцних внутрішніх основ, щоб здобути собі позицію історичного підмету. На що здалася сповидно стилева легенда про Україну, як «*Campus Martius*», коли її фактичні висновки звертаються проти української людини, її вдачі, характеру та історичної ролі. Сварливий, недовірливий, анархічний українець розбиває кожну спробу на велику міру закроєного єднання і внівець обертає випадкові осяги геніяльних імпровізацій своїх велетнів, їхні великі діла тануть в огні його пекельного заколоту-крамоли, мстивої зажерливості, непогамованої заздрости і братовбивчої гризні. Хвороблива боротьба проти братніх успіхів творить душевне підсоння для прозябання трійливого зілля, що галапасливо шириться довкола, пошесно затроє жи-

---

<sup>1</sup> У дужках: історії.

## Українська історіософія

ттеве повітря, в якому передчасно гинуть багатородні квіти моральної сили, духової чистоти і гордої самопевности вільної людини. Природне суперництво і життєва боротьба людей між собою посилена в нас окремими душевними пристрастями заїлого ворогування, що нечувано виснажує органічні життєві сили і засліплює здоровий інстинкт самопочуття аж до повної затрати природних расових і суспільних почувань. Опір середовища новим починам геніяльних вибранців переростає в нас нормальний рівень того оборонного самозберігання, що його протиставить життя спробам зміни на основі звичайного свого гону до тривання, – але цей опір переходить із постави безвладности у стан чинного, доцільного поборювання. Те, що всюди буває випадковим вийнятком, стає в нашому житті правилом конечної закономірности. В нас велика людина бореться самітно й безнадійно проти засадничої нехоті і спротиву своїх власних земляків, і тут саме наочно пробивається основна риса української історії: імпровізована вибуховість, хвилиевий підйом і... довгий, мертвецький сон духа. Бо як переломові дії, так і поява великих людей у нас – рідке явище випадкових імпровізацій, що їх не сприймає органічно народній дух в основу свого непроривного історичного розвитку. Велика людина і її твір не були для українців предметом сильної волі і чинної віри, але хіба тільки зринали перед їх зором як неясний привид-мрія, що розвівалася за першим подувом вітру життя. М'якосердя поневоленого і пониженого тануло в почутті власного безсилля і шукало порятунку в химерних сподіваннях приходу спасителя чи чудотворця, що в чудесний спосіб перемінить твердий устрій життя в безжурний, щасливий рай. Не велич саму по собі, а тільки як засіб до кращого життя вбачали замріяні очі нашої людини, що безпосередньо сама не хотіла, не прямувала і не творила. Мотив безособовости і якогось мимовільного, безнапрямого пропливу життя, що пульсує не знати звідки й не знати куди, порушуючися силою космічної безвладности – такий мотив прикметний нашій українській сутности. Органічної волі вперед, угору, змислу величі й напряду живучого життя в нас майже нема. Послаблена воля при надмірній перевазі почуття проявилася в нас як пасивний, існувальний тип людини, що в умовах природнього багатства своєї землі цілком піддався стихійній, майже анімальній формі життя, не проявляючи ніяких вищих завойовницько-панівних нахилів. Так постав відомий український тип хлібороба, глибоко зв'язаного зі своєю землею, миролюбного й обмеженого до своїх вузько-особистих, родинних і побутових вітально існувальних справ. Надзвичайно вкорінена осілість українця не тільки спутала його розрісні-експансивні гони, – крім чисто біологічного, розмножного, – але засудила його до вічної оборонної отже,

апріорно слабшої і некорисної ролі зберігання свого стану посідання. Не диво, що нарід плужників завоював великі простори, розорав цілині степи, але залишився наймитом у неволі чужих наїзників-владик. Де душі бракує засади руху – волі, там неможлива ніяка правдива історія, переткана мережею великих імен і славних подвигів.

### **ОБРАЗ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ** *(короткий перегляд)*

Похмурий образ української минувшини не має провідних ліній суцільної епопеї. Це ряд дій, не зв'язаних спільним мотивом героїчних зусиль, – тому й найбільші катастрофи нашої історії не прокидають враження трагічної глибини. Кожна велика історія у своїй основі трагічна, бо напруга вольового зусилля – хоч би воно кінчилося й найбільшим успіхом – мусить ламатися, щоб з невдач черпати сили до ще болісніших напружень. Велич поляглих титанів так само безумовна-абсолютна, як і їх переможців, коли цей упадок стається після найбільшого зусилля<sup>1</sup>. Де ж бракує особистої волі, буде й найбільше страждання тільки проявом фізичного болю, що для нього маємо багато співчуття, але мало подиву. Об'єктивні розміри страхіть і лихоліть, що упродовж віків спадали на українську землю, може не мають рівноважних прикладів у цілій світовій історії. Одначе, їм часто бракує основного моменту моральної величі, що її дає прийнятий змаг з викликом долі, розколений у бою шоломом і геройська смерть на бойовищі. Бути битим шляхом для степових навал, що лиховісною чергою простували углиб соняшної країни, щоб принести загладу квітучим її городам, ставати на сторожі християнської Європи і боронити перед наступом азійства святощі східньо-римської цивілізації – яка почесна роля припала нам присудом історії! Для тієї справи поклав український нарід гекатомби жертов майна і крові, а проте, тим його подвигам забракло тривалости, завзяття і свідомої ідеї історичного підмету. Ми дозволили видерти з наших рук криваві трофеї перемог і затерти сліди багатьох бойовищ, де кривавилася у смертній судомі княжарь наших хоробрих предків. Згодом хвиля історії викидає нас на берег забуття і ми зникаємо на цілі сторіччя з арени дійових сил, наче б ми там ніколи й не були. На наше місце вриваються сміливіші народи і владно хапають у свої хижі руки керму подій.

Нетворчий час ялогово животіння швидко зарівнює плястичні і яскраві колись пам'ятки давньої слави і по літах... знову стелиться пахучим килимом зелена рівнина, проткана тендітними нитками польових

---

<sup>1</sup> У дужках: по німецькому: denn ihr Sturz folgt auf die hoechste Anstrengung.

## Українська історіософія

доріжок. Ніякого сліду з великої драми воєн ні на землі, ні в пам'яті майбутніх поколінь. Пропавший час, забуття і довга степова ніч... Безпам'ятний сон стулив знову на цілі сторіччя сонні повіки українця і він несподівано прокинеться з нього у хвилині, коли чигиринський сотник за особисту образу розбурхає степове море і пірве за собою стихійну лявіну народнього гніву. Випадково военний і політичний геній Великого Гетьмана блискавицею освідомить собі великі наслідки химерного початку, оформить хаотичний живловий рух у національно-політичну ідею і на протязі кількох літ створить українську державу. Велич Богданового духа і його твору перевищує всі інші досягнення в нашій історії. Це найгеніяльніша українська імпровізація, бо відбулася вона буквально в кількох роках і виявила при своїй яскравій революційності такий високий рівень оформлення національної ідеї і таку міру конструкційности в державному будівництві, що заслуговує на тривалий подив усіх майбутніх українських поколінь. Одночасно дає вона блискуче свідоцтво на те, що в нашому народі дримають великі творчі сили, та вони, на жаль, пробиваються назверх випадково, спадають немов могутні метеори з небесних висот і потім вітріють забуті підо впливом нетворчого часу.

Хмельницькому не пощастило завершити свої володарні задуми у формі міцної, упорядкованої держави. Він упав поражений ударом зрадницького ножа в спину. Вістка про зраду свого полковника<sup>1</sup> викликала в ньому таке сильне потрясення, що навіть його великий дух подався перед тим черговим виступом найбільшого українського зла – зради. Причина смерти Хмельницького глибоко символічна для характеристики українського середовища, що в ньому зрада була прокляттям злого духа, що одним потайним ударом нівечив досягнення невсипущих зусиль. Це напевно не вперше вжалило Богдана гадюче жало зради, він мусів важко і часто переживати в собі оцей проклин непевної крові своїх, коли вістка про зраду вдарила його громом і передчасно звалила найбільш кремезного дуба в лісі української минувшини<sup>2</sup>.

Не одним самоцвітом характеру, геройства і посвяти заблисла козацька Україна після Богдана, однак столітній період української державности був на ділі тільки довгим епілогом короткого ренесансу справжньої самостійности за панування Великого Гетьмана. Політичний відступ, корчення державних кордонів – Руїна. Наочний спад організаційної напруги, скривлення первісної будівельної форми, заламан-

---

<sup>1</sup> На маргінесі рукопису замітка автора: Дивись записки з історії Грушевського, 8 том.

<sup>2</sup> У дужках: історії.

ня основних ліній монументально задуманого пляну. В добі після Богдана суворий своєю простотою і рішучістю стиль його творчого почину щораз більше підлягає розкладовому впливу назріваючого хаосу. Україна живе і тримається силами, що їх черпає із здорового вкладу Богданового чину, однак він мусить вичерпуватися тим скоріше, що бистріше поступає внутрішній розклад козацької нації, розточуваної з основ лихими інстинктами української душі<sup>1</sup>. Повторюється давній образ заколотів, кирині, підступів і братовбивств. Боротьба за владу не перебирає в засобах, не гребує і національною зрадою на користь сусідів-ворогів. Роллю давньої татарської орди переймає монголо-фінська Москва, скріплена на традиції жорстокого азійського деспотизму, що ним вона донині скувала Батьківщину мрійливих хуторян. У той час, як попередні набіги азійських орд виснажували свою ударну енергію в безнастанньому бойовому русі, пролітали буревієм над просторами культурних країн і, вичерпавши всю свою стихійну лють, зникали з поверхні історії як нагло розтаяний сніг, – московське плем'я створило міцну державну організацію, перейнявши основні психічні первні жорстокого азійського деспотизму і неприборканого завойовницького гону. Постійність території запевнила тривкість основи, цієї елементарної умовини історичної тягlosti<sup>2</sup> етнічної форми, що в злучі з динамікою заборчих інстинктів монголо-татарського духа зродила страховище московського імперіялізму. Він виріс як законний син Джінгісханового духа, перейнявши у спадщині його зажерливу жагу простору і жорстоких форм панування. Україна стала його головною жертвою виключно завдяки нікчемности власної провідної верстви, що залізній твердості московських завойовників протиставила оборону дрібних особистих справ, честилюбства, слави і почесей і ніколи не вміла відповісти на ідею – ідеєю, на месіанізм – месіанізмом, на жорстокість – жорстокістю. Тепер удруге почався винародовний процес серед українських верхів, а історія цього явища належить до найбільш прикрих і принизливих картин української історичної самосвідомости.

Знесилена, позбавлена власного імени, покинута своєю провідною верствою, що покійрно схилила чоло і перейшла тілом та душею на службу до ворога, вступила країна «рабів незрячих, гречкосіїв» у пороги ХІХ століття, помазані червоним миром великої революції. На всіх кінцях Європи гриміли бойові сурми Наполеона, за їх гомоном пливла його велика армія в безмежні простори імперії білих царів, – але тим разом найбільша драма європейської історії не доторкнулася нашої Батьківщини. Славегний «Campus Martius» мовчав, немов заворожений, заклятий лицар,

---

<sup>1</sup> На маргінесі рукопису: Замало взято до уваги важкі зовнішні умовини.

<sup>2</sup> У дужках по-німецькому: der historischen Kontinuitet.

## Українська історіософія

що його не збудив буревій наполеонських громів. Не забриніла ні одна струна на золотій арфі пшеничних ланів України. Нечинна постава українського народу в найбільшій хуртовині історичних подій проречисто промовляла, що рівень національної свідомости впав на саме дно, що нація – не жила. Літопис величної кривавої епопеї ні словом не згадує нашої Батьківщини, бо вигорів вогонь воєнного козацького запалу і не стало гордої колись провідної верстви українських варягів, щоб у годину велетенського змагу народів і держав підняти вгору прапор самостійної України.

У сивому попелищі минулої слави догасали останні іскорки активного духа і над плесом українських рівнин простяглася темна ніч упадку, забуття і кволого сну. Незабаром український нарід сплосився і вирівнявся в одну масу кріпаків, по коліна вбитих у землю, що її вони благословили, проклинали і в поті свого чола орали чорними, дужими руками невільників-злидарів. Заник внутрішньої ієрархії свідчить, що нарід не жив, як нація, а зіштовхнений на найнижчий щабель животіння утратив цілком почуття історичної свідомости, не проявляв ніяких відродних політичних прямувань, не бажав, не чинив, не боровся. Під порогом історії було його життя біологічним процесом анімальних інстинктів, що стихійно розростався, як росте ліс, степ, тваринний світ. Україна XVIII і XIX століть відступила з історичного кону і знизилася до форми села, сталася однородною масою, етнографічним явищем, примітивом, фолкльором. У цій формі заниділи остаточно історіотворчі сили і висохли джерела політичної волі. Відземі виростові гони вгору перемилися в поземий і площинний дух розросту, що просторився довкола як трава, і вкривав зеленню життя все дальші й нові загони землі. Життєва енергія народу тісно переплелася із землею<sup>1</sup>, і наслідком цієї одновимірної функції була велика перемога українського плуга, що завоював для українського народу великі нові території.

Україна була перед віками золотим степом і сталася потім блискучим чорноземом. Це й єдиний тривалий чин української людини, хоч істотно цивілізаційний, є в дійсності не історичний осяг. Він у цілості доконався у сфері природи, це чин неособової стихії життя, що вкорінене у плідну землю розросталося, здобуваючи для себе відповідний ґрунт. Глибока взаємність української людини і землі не є вислідом її культури волі, що шляхом постійного зусилля витворила окрему форму розвитку. Ця взаємність зачата в духових глибах духової природи українця і є апріорним засновком його душі. Своім почуттям приявна вона в землі, а не опановує її волею, як зовнішній предмет. Наочно переконуює про те лі-

---

<sup>1</sup> У дужках; всякла в ґрунт.

ричний тон цього містичного зв'язку із землею, що місцями підіймається до висоти палкого еросу, любовної пісні, елегійного смутку. Звідсіль непоборна туга до землі<sup>1</sup>, що причарувала до себе українця на все, оформила його душу вродженого хлібороба і наповнила її щерть своїм п'янким пахом. Гіпноза землі на людську душу досягнула в нас нечуваної сили – так, що треба говорити про підданство українця землі, що під її неписаними законами й наказами стелиться шлях його життя. На цьому шляху він два рази загубив свою державу, призабув вікопомні діла своєї історії, але знайшов своє призначення, свою відвічну мрію – землю.

### **ЗЕМЛЯ – МІТ УКРАЇНСЬКОГО ЖИТТЯ** **Відродження**

Земля – міт українського життя. Його сила проявилася в добі найбільшого занепаду, коли нарід утратив форму підмету своєї історії, а сам розлився і приліг чорною масою до рідної землі. Самозбережний відрух життя закріпив вузли: кров-земля. З подружнього зв'язку цих обох елементарних-первових сил народився для України її пророк-віщун, обновник і геній Шевченко<sup>2</sup> – кріпак, самоук, син українського села, припав серцем до української минувшини, підняв її бойові прапори, що упродовж віків лежали в безодні забуття і неволі, підніс їх великим і жертовним зусиллям свого духа вгору – щоб невинно маяли вони над українським чорноземом. Із землі прокинувся дух, розгорнув крила і піднісся над землею – у вільний простір життя. Містерія українського відродження взяла свій початок з української природи, випрямила вгору духовий зір українця і проламала безвладну кригу стихійного животіння. Шевченкове слово має вагу начального<sup>3</sup>) чину, що зрушив українське життя з мертвецької точки безвольного горіння і дав його річищу напрям творчого пориву. Заклик до визвольного чину вніс в українську душу первень мужеської сили, а з нею віджили в ній завмерлі струни чинної волі і знову загомоніли величними тонами воскресного гимну.

Вони до коріння потрясли деревом українського життя, минулого й сучасного, і в пошумі його віття дух українця прокинувся з довгого задубіння і почав поволі перегортати лист за листом української історії і здивованими очима жадібно відчитувати запорошені картки власного літопису.

Шевченко привернув українській душі почуття її історичної особ-

---

<sup>1</sup> На маргінесі замітка автора: Дивись – Стефаник!

<sup>2</sup> На маргінесі замітка автора: Шевченко – плід землі і крові.

<sup>3</sup> У дужках по-німецькому: urspruenglich.

## Українська історіософія

вості та своїм заповітом показав шлях її прийдешнього діяння. Закон боротьби освятив і підніс його на найвищий щабель національної моралі. «Здобути боєм волю» – наказав і цю заповідь виписав огненними буквами на пам'ятнику свого життя. Слова рішучі, як помах меча, ясні, як правда, виразні, як день, неухильні, як поклик життя. Ними промовив загублений на бойовищах лицарський етос наших предків-варягів і від чару тих владних слів стало світати на розлогих просторах української ночі<sup>1</sup>. Із світлом ранньої заграви знову вступила в свої права мужа правниця людської душі: воля та із цією хвилиною почав рости давно не огляданий у нашій дійсності новий світ самоцільної підметовості українського життя. Нитка історичної тяглості, перервана зниклом субстанціального вольового чинника душі, знову випрямлюється і таким чином устанавлює нормальний стан життя, що в його образі є всі основні риси живої душевної цілості. Прометейська енергія Шевченкового духа вибухає саме в моменті, коли в джерелах українського життя, здавалось, загинули сліди і навіть пам'ять про героїчну минувшину, а про наявні безпосередні історіотворчі сили української душі не можна було й мріяти. Цілим своїм коротким життям мученика, повним чеснот, і своїм прометейським чином увійшов наш геній у нечисленну родину українських героїв духа, що їхня поява завжди підіймала питомий тягар України, і навпаки, що їх відсутність постійно спричинювала занепад і неволю. Цей психічний тип людини знайшов у Шевченкові самовідречного речника, що з безприкладним завзяттям ніс на кріпацьких плечах тягар суворого присуду долі, що каже своїм вибранцям без нарікань іти крізь бурю і вогонь, боротися, падати і вмирати без каяття. Не піддатися і тим перемогти. Шевченко сповнив своє призначення і виріс ув очах грядучих поколінь на велетня, на досконалий образ-зразок характеру, що його українцям бракувало в усіх часах їхньої історії.

Враження появи Шевченка – глибоко містичне, як самим своїм фактом, так і силою і далекосяглістю тривалого свого впливу. Одначе, містерія національного відродження залишилась би надалі незрозумілим причиново актом якоїсь іраціональної основи, якщо б уважніше не вглянути в суцільну взаємність різних чинників українського історичного розвитку. Українська дійсність після упадку гетьманської України є прикладом природнього існування<sup>2</sup>, де не діють формотворчі сили історії<sup>3</sup>, тому життя сліпо тримається власної органічної поверхні, проростає нев-

---

<sup>1</sup> На маргінесі замітка автора: Ціла творчість Шевченка є ілюстрацією до цього одного заповіту. Нав'язати до окремої статті про Шевченка.

<sup>2</sup> У дужках по-німецькому: *des naturhaften Daseins*.

<sup>3</sup> У дужках по-німецькому: *gestaltende Geschichtskraefte*.



пинно в земний ґрунт, розгортається простірно<sup>1</sup>, але навіть при найбільшій своїй животворчості не виявляє означеного, доцільного спрямування, не є матеріалом, в якому і з якого живе конкретна історична ідея. Людина тут занадто є предметом природи, щоб мала силу заявлятися підметом історії. Саме існування без панівної і керівної волі<sup>2</sup> є причиною нашої історичної безіменности у століттях після упадку гетьманської держави.

Найпекучіше питання вольової слабосильности української людини поставив знову в актуальну площину Шевченко, і то на органічному ґрунті українського життя. Воно впало в цілості до форми села, тому виключно із цієї форми, як із природнього підґрунтя, міг зродитися ренесанс української нації як історичної ідеї. Від коріння, із селянської гущі, що зрослася із своєю землею в органічну цілість, виріс міцний паросток, що йому призначено статися могутнім деревом нового життя. Так освітлена містичність пророчої сили національного генія поволі виступає із сутінних опон таємничости на яву і приймає прозорі форми логічної закономірности. Стає ясно: великий українець вийшов з українського села, бо тільки в ньому зберіглася жива сила української душі хоча ще несвідома ні себе, ні своїх хотінь, ні духових можливостей. Після відпаду, зникну і відступу провідних верстов народу, його життя обмежалося до спіднього, немов підземного проростання, укорінювання у ґрунт, завершилося до первісної основи, щоб по роках вирости з неї вгору, зацвітувати і родити величні духові овочі. Походження Шевченка символічне в найвищій мірі для факту української національної одновимірности, що з неї колись наступить розгалуження і зрізничування<sup>3</sup>. Водночас можна з найбільшим, власне, правом на українському селянському народові потвердити думку, що невичерпаним, вічно живим джерелом сили нації є спідня, селянська гуща, що з неї вона постійно тягне свої життєві сили, а в добах занепаду – єдину надію воскресного дня своєї майбутности. Аристократична природа селянства виступила разуче на яву головню в нашу сучасну добу, коли великі націоналістичні рухи сперли свій розмах власне на непохитній корінній силі селянина. Українському селянству припадає подвійно важна й багата роля в українському ренесансі, щоб його виявити, широко розгорнути та ідейно оформити, і це є передовим завданням наших днів.

### **ШЕВЧЕНКО – І УКРАЇНЦІ**

---

<sup>1</sup> У дужках: екстенсивно.

<sup>2</sup> У дужках по-німецькому: man will zu wenig

<sup>3</sup> На маргінесі замітка автора: ієрархічне верстування розвитку.

Століття Шевченка дало багато, коли мірити величину загального  
Українська історіософія

осягу катастрофальним положенням нації до нього, але мало, дуже мало, коли за мірило взяти енергію духового розвитку інших народів і суворі вимоги сучасної доби збройних перегонів та шалених досягнень модерного духа. Українство прийняло Шевченка по лінії найменшого опору і переробило його на подобу своєї слабосилої душі. Сантиментально-миролюбні течії XIX століття розслабили до решти вже й так з природи мрійницьку, пасивну українську душу, якій забракло гарту, самоопанування, щоб узяти із Шевченка вогонь його прометейських ідей, патос пророчих візій, бойовий запал революціонера і тими рушійними силами обновили свою химерну хуторянську душу та зробити її засадою боротьби нації за власну велич і владу. Ні, до героїчної сутності<sup>1</sup> свого генія нарід мирних гречкосіїв не докопався, на це треба було мати в жилах кипучу кров, а в душах голос гордої раси предків-варягів, а не рабів землі з чорними руками і з чорними думками в тяжко думній голові. Власна духовна активність, що хоче знайти дорогоцінний скарб – ось ключ, що відкрив би отвором Шевченкову криницю-скарбницю. Та не той ключ знайшовся в руках українства, воно не пішло до Шевченка шляхом власних шукань і зусиль, ні, воно залишалося<sup>2</sup> непорушно на своєму духовому перелозі<sup>3</sup>, заслухане в монотонний, повільний такт пісні своєї буденної безпросвітності животіння.

А пророк міряв важким кроком ширінь своєї землі, кликав з канівської могили під рев Дніпрових хвиль вогненным заповітом і надслухував серед тиші степу відгомону власних слів. Ні тупіт копит, ні брязкіт зброї, ні тріумфальний хід переможного лицарства ніразу не перервав лиховісної глуші, що осіла на полях предківської воєнної слави. Замогильна трагедія канівського самітника продовжується донині, і вона припиниться лише з моментом, коли українська нація переродиться духово і дозріє до виконання Шевченкового заповіту власними силами. Многославний культ Шевченка серед українців багатомовний на некористь земляків, що своєю малодушністю до непізнання запламити духовий портрет поета. Наша сучасна доба гостро відчула злочинні експерименти на постаті Шевченка і стала визволяти його з рідної неволі<sup>4</sup> та привертати його обличчю його оригінальний первісний пророчий вигляд. Бо українці затратили всяке почуття міри і пристойности у

---

<sup>1</sup> У дужках: субстанції.

<sup>2</sup> у дужках: бовваніло.

<sup>3</sup> У дужках: на сірих скибах духового перелогу.

<sup>4</sup> У дужках: з неволі у своїх.

відношенні до свого генія. Немилосердно надужили його великого імени

*Юліан Вассіян*

до злободенних справ буденщини, і хоч половину століття деклямували його твори – вислід виявився марний. Замало ствердити, що пробудження національної свідомості сталося виключно завдяки Шевченковій творчості. Українська національна свідомість – пасивна, поверховна і зовнішня. Усенациональність Шевченка, ширина культу і легендарна популярність стоять у відворотній пропорції до глибини відчуття, внутрішнього переживання, енергії душі та її чинної здібности<sup>1</sup>. Шевченко пробудив національні почування українців, на жаль українці не видобули із себе достатньо міцного співчуття його ідеям, закликам і заповітам. Вплив Шевченка в них не йшов хвилиєю найвищого піднесення творчих духових сил, тільки вдаряв у струни ліричних почувань, розчулював, винижнював, роззброював і заколисував до мрійного сну. Дощем ридань і лірицьких нарікань спливали розслаблені душі, і цей поминковий настрої устійнився згодом як всенародня форма Шевченкового культу. Його вистачало, бо він заспокоював прокинені емоції м'якого українського серця, дозволяв прослезитися і давав нагоду помріяти про прийдешню волю, або літати уявою про кращі давні часи. Хвилина святочного спочину душі, що до нічого не зобов'язує. Шевченкові свята ввійшли інтегрально в український національний побут, сталися народною «неділею», вільним від праці днем, суворо періодичним явищем, звичаєм. Поет-лірик беззастережно переміг пророка-борця, бо народня душа здавен-давня жила піснями і не була настроєна до бойових гимнів. Ще раз потвердилося відоме правило нашої історії: чергова імпровізація українського духа розпливлася, як усі попередні, в сонних водах степового плеса. Великий майстер задумав передати в тонах геніяльну драматичну поему: йому пощастило з народньої арфи видобути тільки супровідні тони – головний мотив твору зустрів міцний опір з боку матеріалу і не стався кристально-чистий. Хто мав би відвагу відзначити цей факт, як неуспіх композитора, коли сам твір понад усякий сумнів досконалий і чекає тільки на відповідний собі музичний інструмент<sup>2</sup>.

### **УКРАЇНА В ХХ СТОЛІТТІ**

Невідома, без признаного імени, із похиленим до землі чолом вступила Україна на сцену історії в момент найвищого напруження сил<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> В дужках: здібности до чину.

<sup>2</sup> На маргінесі рукопису варіант: тільки чекав хвилини, коли народня арфа самочинно відізветься ясным крицевим звуком.

<sup>3</sup> Годі точно відчитати в рукописі: «виступала», «виступила» чи «вступила Україна на сцену». Подаємо останню форму.

Хоч погляд неспівливий і боязкий, а крок непевний – вона переступила по-  
Українська історіософія

ріг велетенської арени світових ігрищ і ввійшла. В розгарі змагу її привности не завважили, а велич видовища ледве торкнулася її дитинної душі. У шаленому крутежі перевалювалися події, в румовища розліталися старі імперії, а на згарищах війни лютував огонь червоної революції і розливавсь довкола безмежним пеклом заглади. Українську землю знову сповила курява диму, спалахнули під небо стовпи пожеж і сонна степова тиша роздерлася від вереску ворожих полчищ. Із півночі і сходу насувалася остання, червона орда. Від віків та сама, незмінно дика, жорстока і численна, ступала під проводом нових, московських ханів, щоб затопити в крові зелену Аркадію південних орачів. І сталося, як написано: «збудять її в огні». Безрадна Україна метнулася і вхопила загублений придорожній меч у свої незвичні руки плугатаря. І від одного рішучого руху пішов по жилах гарячий струм молодої крові та розлився умлівіч по зів'ялих судинах цілого тіла. І була б доповнилася містерія лицарської обнови і були б руки утримали меч і був би тріс надвоє низький череп московської гидри, коли б у вирішну хвилину не впав проклін первородного гріха української душі – легковірної, продажної і слабосилої. М'яке серце не витримало напрути бою, забракло віддиху і з охлялих рук висунувся визвольний меч і глухо впав на землю. І знову український Аріман-раб перемиг українського Ормузда-лицаря, знову зрадила непевна кров своїх і знову віддалася розслаблена, жіноча душа заборчому, владному духові чужинця. Пішли в найми, бо панувати не звикли. Та швидко проминув отруйний хміль зрадних приман і вінок рожевих сподівань безжурного раювання розсипався, розвіявся на вітрі дійсности і розплився, як блудний привид. Тверезий день, твердий, залізний день настав!

«Земля і воля» – старе, заповітне, гасло українських мас золотим вужем виблискувало на прапорах України вчорашнього дня. Загіпнотизована з'явою легендарного вужа, утопилася Україна в запашному міті хліба і не підвела зору від чорнозему, що осліплював її масним полиском. А однак ні земля, ні хліб, ні багатство, ні щастя не дають чарівної сили визволу, і хто записав їм свою душу – не ввійде до царства золотої свободи., Пролетарські ідеали голодних розпалюють великий вогонь низьких пристрастей, тому із цього вогню дух не виходить очищений і міцний. Тваринний тип існувальних зворушень не в силі підняти людини до ролі будівничого історії, її законодавця та організатора. Нація, що дозволила елементарним, примітивним потребам життя запанувати над собою і пішла в полон ідеології «гнаних і голодних», підписала смертний присуд під ідеалом своєї самостійности. Голодні не бачать далі хліби, а незрячим не світить сонце волі!

громом великої справи, що змиршавіла в руках слабодухих гречкосіїв, які надіялися всіх чудес від землі, а ніяких від себе<sup>1</sup>. З декретом червоного диктатора прийшла обітована земля, а за нею на багнетах червоної гвардії «братів»-пролетарів залопотіла воля, що від неї відразу погасло державне сонце України і потемніло в очах «визволеного» народу. «Було літо, була осінь, настала зима...». Північний мороз льодом скував південну душу і в морозній заверюсі почався дикий тан ошалілої московської орди. Прийшла весна, забагрена росою червоних зір і з кривавої безодні виплигло лячне сонце пролетарського раю. Повіяв з нього ярий пал, пекельний жар топив лани олов'яного неба і змивав нашу землю вогненным дощем. Судний день, страшного суду день настав! Ледяніла в морозі, деревіла з ляку, попеліла в огні українська душа. Не ронила сліз, бо чистильний вітер висушив багаті джерела почувань, і не знайшла тепер у собі сили навіть гірко заридати.

Чорне лихоліття саваном смутку покрило нашу землю. Глуха могильна тиша! Україна без Вождя, без Бояна, без Єдиної Ідеї! Морозний подих смерті. Примара страшних днів погрому прилягла щільно до чорних скиб і чекає свого літописця. Хто знайде відвагу і рівновагу духа, щоб співом і спокійним словом передати епопею страхіть земного пекла, коли дійсність далеко переросла найвищий лет уяви! Найсміливіші її помисли мусять збліднути перед лиховісним мовчанням руїн. Український літописець мусить знайти в собі відвагу Данте, щоб зійти в підземний льох недавньої минувшини і по черзі записати дії її страшної правди. Але водночас він мусить скупатися у глибинах Шекспірового духа, щоб змалювати нелюдські обличчя гробокопателів України і будівничих її нової домовини. Розкрита могила і домовина чекають і від нас залежить, хто в них спочине – ми чи вони<sup>2</sup>.

У пороги залізного двадцятого віку вступила Україна випадково, мимоходом. Своєї появи на овиді великого життя не скріпила вона, як лицувало, аргументом великої людини, геніального провідника забракло якраз у переломову добу. Вимова тієї безплідности нації характеристична як документ моральної її кволости: життя стає великим через особовий вираз, яким є все особа, велика людина, що оформлює розпоршений, хаотичний стан почувань у єдність окресленого почуття, що стоплює мерехтливий світ думок у сонце одної ідеї, що зосереджує шляхи розбіжних хотінь в єдиний струм волі, яка дістає виразний напрям до означеної мети. Згаданої єдності усіх трьох стихій души в особовості

---

<sup>1</sup> У дужках: з крові і духа.

<sup>2</sup> У дужках: наші вороги.

геніяльної людини Україна не виявила і ця її внутрішня неготовість вирі-  
Українська історіософія

шила про від'ємний вислід її останнього визвольного почину. Він мусів заламатися об опір внутрішнього хаосу розбіжних сил, почувань, суперечних думок і взаємно ворожих цілей. Зовнішню, номінальну тожсамість ідеалу розсаджували із середини темні сили української душі, яким переможно протиставитися зуміє щолиш новий тип українця, що виросте на традиції лицарських цінностей духа і зітре голову степової гидри. Тоді політичні ідеали ростимуть і житимуть соками душі і не буде небезпеки, що вони ще раз упадуть, підточені в коріннях кертичними ходами мстивого Арімана. Уже більше не відкриє він на всі сторони брам України, щоб пустити до власного дому чужі полчища і на спілку з ними глибоко зранити квітлого Ормузда<sup>1</sup>. Останній то раз пощастило йому затягти на велику скалю підступний плян розвалу української ідеї ізсередини. Троянський кінь московського большевизму серед диких вигуків розгнуданої юрби в'їхав на українських плечах у мури святого міста і з тієї хвилини почався розклад національної душі струєю всього зла, що зродилося із сатанічної душі червоної орди та вилялося у сморідному підсонні злочину, бруду, жорстокости і нахабства. Не збагнули тупі голови малоросів-яничарів, який плід зросте із посіву на гидкому пометі потвори. Від початків свого існування не бачила Україна більше жахливого жнива, як смута, що її нині переживає. Червоні спасителі вивласнили нарід від землі, щоб вирваний з корінням, немов мітичний Антей, утратив свою життєву силу і зів'яв від спраги й голоду в пустельній спеці неволі. Розірвати насильно святий споконвічний зв'язок землі і крови, розкласти здорову душу опієм утопії і перемінити людину із суверенної істоти в повільне зняряддя, в невільника – ось головний задум, яким червоний сатана відповів на наївні українські сподівання землі, волі і справедливости з рук влади «робітників і селян». Не снилося ніколи нашим світовим миротворцям, що не нові закони вільного життя, але присуд ганебної смерти випише меч наїздника-переможця на плечах переможених рабів. Крізь туман своїх оманних мрій не добачили невільницькі очі хижих кігтів ненаситного страховища, якому не досить самих достатків, багатства і землі, бо його мучить туга за видом шматованого тіла і хмільним запахом пролитої крови. Бліда, безкровна уява не проникнула у сферу найближчих можливостей, вона піддалася сутестії власних химерних засновків і повірила, що людським світом кермує розумна ідея вселюдської любови, братерства і миру, що людина

---

<sup>1</sup> На маргінесі у дужках замітка автора: Ормузда, що схоронився в «святая святых» національного храму і звідти розпічне переможний наступ на здобуття свого царства.

поступає наперед шляхом соціальної справедливості, що до оборони жит-  
*Юліан Вассиан*

тя непотрібний меч, бо вистачить словна проповідь єдиноспасенних доктрин і засад. А втім, промовила дійсність суворими словами відвічної правди про незламні закони життєвої боротьби, про незмінні основи людської природи, що на всіх шаблях розвитку проявляє свою однакову душу особистого творчого поривання й індивідуального успіху. Щобільше: практика червоної революції не тільки знехтувала й цинічно перекреслила банальні гасла чоловіколюбного талмуду українських хуторян, але дала досадні докази, що досвід української історії повторився в сучасну добу із здвоєною силою виразу: фіно-монгольська Москва не тільки не ослабила в собі устроєвих первнів своєї душі, але скріпила їх енергію і свідомо завершила до джерел своєї духовної пранатури. Ожили і яскраво спалахнули традиції Золотої Орди, і цей рецидив – «ренесанс» вибухнув стихією такого знищення, що перед ним зблідли найгірші образи татарського лихоліття.

Стоїмо нині у стані людини, що їй прочитали смертний присуд і вона чекає помилування суверена. Майно і кров забрали, а свободу духа знищили. Видано український нарід на загладу: він повинен щезнути з лиця землі, умерти. Усіх родів смерти вжило опричницьке плем'я Москви: червоної, білої, чорної. Тортури і розстріли у підвалах, сибірських тундрах і цар-голод. Останньому дали в руки скиптр найвищої влади: призначили йому перемінити Україну в безмежну могилу-цвинтарище. І цар голод володарив. Мільйони його підданих голодні заснули чорним сном і вже не встали. Хто де впав – там і знайшов свій гріб. Як довга й широка, покрилася Україна дорогами трупами своїх дітей і не співала над ними похоронних псалмів та не присипала грудкою землі. Лише рідний степ шумів буйними травами коліскову пісню до вічного сну і молитовно хилив до безіменних мільйонів пахучі келехи лугового квіття. Земля цілувала счорнілу рідну кров<sup>1</sup>. Дощ часу полоще розкинені білі кості і чекає хвилі, коли прийде нове покоління, зроджене з любови і помсти. Воно збере кості замучених, збудує з них велетенське вогнище і запалить, щоб стало ясно на землі і в небі. Нічийх костей не помине цілопальна жертва народнього вогню, усіх поляглих пом'яне гомін визвольних сурм, щоб із пороху вікового забуття прокинулись і встали всі жертви української крові на воскресне свято державної України. Тоді скінчиться її неволя безіменного життя, у якій без сліду пропадали гекатомби жертвов, і почнеться новий заповіт, писаний нетлінним письмом творчого чину, і не пропаде з нього для майбутности ні одна буква. Український дух буде невинно писати святу книгу життя української нації.

---

<sup>1</sup> На маргінесі замітка автора: Знову тільки природа.

### **ДУШЕВНА ПОСТАВА СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ**

З якими думками і почуваннями дивиться сучасна Україна у той день своєї прийдешності?<sup>1</sup> Чи вона безвольно, збоку чекає його, чи повна сили, віри і тривоги зусильно намагається пристигати його настання? Як переживає страхіття червоного Вавилону? І чи прокинулися вже в її душі заниділі первні мужеської сили до нового життя? Які запити поставила сама до себе і чи глибоко устромила ніж критики у власне тіло? Яка надзвичайна правда прояснила темряву її історії та якими рішеннями відповіла вона на появу нового самопізнання? Не сталося нині нічого основного, що помітно зрівноважило б тягар сучасного українського лихоліття. Самі рефлексії, проблески без джерела постійного внутрішнього вогню, відрухи короткого запалу без тривалого руху наперед – ось способи, що ними народня свідомість реагує на болісний зовнішній натиск, постійно смертельний. Умови середовища затверді для організму без окріплого хребта, тому кожний натиск деформує податне, м'яке тіло, залишаючи на ньому щораз нові сліди каліцтва. Український нарід ніколи не був спільнотою з усіма нормально розвиненими органами життя і тієї закінченості бракує йому нині на кожному кроці. Пересадно вибуяла в його душі вітка почуття є наслідком неактивності інших основних паростків, що ниділи і карлуватіли щораз більше. Відома пасивність української людини обмежила обрій її духового внутрішнього життя до чуттєвих переживань і то одного лише типу розчуленого нарікання на свою лиху долю. Не диво, що з душевного підложжя з безумовною-абсолютною перевагою почуття виросла буйно розкішна квітка української пісні, якою жив, відчував і думав нарід упродовж століть свого неісторичного існування. Хоча пісня зберегла народню особовість-окремність дуже вірно і яскраво, але перевага почуття – пісні спричинила застій духового життя в цілості. Зокрема недоріст інших духових ділянок – інтелектуальної і вольової. Правдивим у проявах українського духового життя є все почуття, що переливається і виступає з берегів форми і тим часто нищить її естетичну рівновагу. Звідтіл наша приказкова «щирість» заголовна чеснота української етики сантименту, якою величаємося без міри і якої вживаємо в ситуаціях, що не потверджують її, ба навіть явно їй суперечать і роблять поставу «щирого» українця гумористичною. Натомість оригінальна творча думка є в українській духовій культурі рідким, спорадичним явищем, акценти волі

---

<sup>1</sup> Тут вважаємо потрібним нагадати, що ці рядки писав автор на переломі 1935–36 рр.



звучать попросту сумнівно і підозріло. Невблаганне призначення, присуд

*Юліан Вассиян*

долі, виписаний на дні української душі, стягає її в застійне становище чуття, скільки разів вона намагається попливти випрямленим струмом волі або злетіти вгору золотим роєм думки. Фатальна неспівмірність основних душевних чинників заважила долею на структурі української історії, що її сонне плесо проломлюють наглі вибухи – імпровізації, за якими тягнуться довгі часи лихоліття і духового застою. Чергу періодичних невдач документує наша історія багатою скарбницею народньої словесности з її провідним мотивом невільницьких плачів. Україна не діяла і не наступала, але все боронилася і реагувала на сторонні, чужі наступи єдиною тільки зброєю – почуттям. Це було чисто внутрішнє переживання долі, що, вилившись в пісні, хололо в існувальному триванні. Психічний цикл починався і кінчався в одній душевній категорії, з якої не було переходу до інших основних форм духового життя – думки і чину<sup>1</sup>. Великі органічні сили спалювались і попеліли в горнилі почуття і коли зривався вітер життя, з українського вогнища сипалися самі тільки іскри геніяльної пісні і мрії. Безвольна душа не могла із себе вилонити вольового ідеалу, тому оспівувала вона в піснях минулу славу і волю, загублену в безкраїх степах, немов якийсь матеріальний скарб. Його треба безупинно шукати, – його можна знайти. Який абстрактний, який далекий він, коли про нього говорять, як про втрачений предмет розшуків<sup>2</sup>. Не в собі, але десь поза собою, назовні росте чарівний квіт української волі і треба великого щастя, щоб людське око відкрило заздро захований квіт папороті. Містичний настрій давніх вірувань, що вилився багатою мережею чарівної народньої поезії, панує неподільно на всіх царинах українського духового життя. Навіть про свою політичну волю думає нарід поетичними образами основних первнів своєї душі, що в ній переважає сприймально-існувальний мотив. Щасливому збігові обставин доручає душа вирішення кардинальних питань свого життя. В назверхній сфері невимірних можливостей, сліпого випадку чи вередливої гри долі лежить тягар найреальніших потреб, що на їх здійснення треба терпеливо чекати. Ідеали блукають в неозначених просторах уяви самовільно, немов блудні вогні, не зв'язані ніяк з рідною стихією душевного ґрунту. Наша сучасність дає досхочу прикладів

---

<sup>1</sup> У цьому місці на марґінесі рукопису автор поставив знак запиту і помітку: Не цілком відповідає правді!

<sup>2</sup> На марґінесі рукопису автор подає, як ілюстрацію, строфу пісні:

*Вже більше літ двісті, як козак в неволі,  
Понад Дніпром ходить, викликає волю.*

## Українська історіософія

згаданої розірваності між поодинокими силами душі. Чуттєво вона глибоко вкорінена у свою минувшість і не тратить нічого на силі чуттєвого виразу. Натомість вольово вона занадто абстрактна і неіндивідуальна. Ідеали – це теоретичні схеми, яким бракує власного питомого тягару тому, що вони є химерними творами буйної уяви, а не прямим виливом цілої душі, тому цей їх чисто теоретичний характер є показником їх життєвої слабосилости. Українець розуміє своє сучасне національне положення лише з від'ємного боку, тобто настільки, наскільки відчуває в собі брак будівних-конструктивних сил, потрібних до опанування хаосу творчим чином. Теоретично вже всі признають об'єктивні риси і вимоги нової доби та вирішну в ній роллю мужеських чеснот людини, однак, на жаль, суб'єктивно мало хто спрямовує згадані вимоги безпосередньо до себе, т. зн., щоб самому стати підметом їх появи, розвитку і життєвого здійснення. Не думаємо так, як почуваємо, і не хочемо так, як думаємо<sup>1</sup> – ось форма українського душевного неладу, що його причиною є саме згадана пересадність почуття, що створила сприймально-існувальний людський тип, який нездібний перемогти власну безвладність динамікою волі, як способом чинного життя. Вияви волі не діють прямо, як тривала енергія душі, але відрухово, переривно, без внутрішнього зв'язку із життям. Їм бракує керівного осередку, підмету, автора. Вони, неначе безіменні і недоцільні фантоми, не вказують ні на свій рід, ні на своє метове призначення. Не мавши власних розвинених мотивів, чуттєва природа українця шукає свого доповнення в теоретичних формулах<sup>2</sup> недостатнього змісту, а вони – зрозуміло – своєю формальністю не можуть дати потрібної життєвої вартості. Звідсіть механічний спосіб думання, податність на впливи крикливих теорій, постійна зміна «світогляду», закоханість у різного роду утопіях і всяких інших химерах вередливої людської уяви. Почуттям переживає українська душа реальний стан свого життя, а його змінити могло б тільки органічне вольове зусилля та, на жаль, воля не діє в ній прямо, як пробосева сила, але виступає посередньо в формі мінливих уявлень, образів, мрій. Коли воля сама не є джерелом руху, підметом чину – вона мусить із конечности статися предметом думки чи уяви, скільки разів душа гостро відчуває потребу її життєвого прояву. Тільки серцем переживала Україна свою

---

<sup>1</sup> На маргінесі в дужках: українець що інше думає, що інше говорить, а що інше робить.

<sup>2</sup> На маргінесі замітка автора: XIX вік і почасти сучасний світ української демократії, клерикалів та ін.

історичну долю і цей нечинний та однобічний спосіб душевного життя

Юліан Вассьян

замкнувся у якесь заворожене коло призначення, з якого вона ніколи не знайшла виходу у вільний світ повного вияву своїх сил на весь зріст.

Де бракує волі, там нема історії, що є в першу чергу маніфестацією характеру. З волею даний конечно характер, як її оформлений стан, чи радше як особова готовість означеного діяння. Безхарактерність однозначна з безформністю, браком виразу, акценту. Історія є драматичним змагом людських сил за почин і право творити і формувати життя. Щопиш факт влади відкриває можливість згаданого почину, і боротьба за владу мусить кінчитися перемогою одних сил і зламанням других. Драматична дія історії з конечности позначена трагічними інтервалами зламів і в цьому власне, як у перемозі, так і в упадку діяльних сил виявляється формуюча роля характеру. Як уже сказано, недраматичність українського життя стоїть у прямій залежності від вольової слабосилости українця, що зробив свою історію феєрією, а не тим, чим кожна історія завжди була, є і буде – трагічною боротьбою, що приносить своєму творцеві високу честь лицарської смерти. Гіркий досвід усіх українських смут промовляє голосом великої розпуки над трьома домовинами української державности і звертається нині із категоричним закликком до всіх живих українців обновити чистильним вогнем духа сукровату свою кров і воскреснути зрілими до небувалого ще піднесення української ідеї. Бо над викопаним гробом уже чекає четверта домовина, і цим разом гра йде не за саму державність, але за «бути чи не бути» цілої української нації. Кого туди покладуть – залежить виключно від нас. Вибору нема!

### ***ВИРІШНИЙ МОМЕНТ***

Час пробудження українського сумління прийшов. Внутрішня хвиля основного пережиття цілої своєї минувшини від темрявих джерел праісторії аж до сучасности – на черзі дня. Суцільне самопізнання перестає тут бути звичайним історіософічним питанням, але воно набирає значення глибокопідметового творчого акту, в якому національна душа прояснюється з небувалою силою самосвідомости назад аж до найглибших основ власної природи, щоб з відчуття цілого свого буття вилонити сили до величного творчого руху наперед. Містерію духового переродження мусить попередити пережиття природи української душі так, як вона історично проявилася, коли цей акт найповнішої самосвідомости має стати основним законом нового життя. Стоїмо нині перед найбільшим завданням нашої історії, перед переломовим зворотом нації від стихійного існувального типу природнього життя до свідомого

ставання у повній формі руху історії. Момент такого ґрунтового Українська історіософія

переустрою буває тільки єдиний раз – і він вирішає про долю цілої будучности нації. Відповідальність за цей вирішний крок мусить бути безумовна, абсолютна і взяти її на себе можуть тільки ті, що мають непомильну певність своєї ідеї і абсолютну віру в її життєву перемогу та безсумнівне творче уміння. Подих таємничого чекання огортає душу перед кожним черговим днем нашої сучасности. Найвищу напругу чинної волі пронизує трепет релігійного прочуття чогось великого, як об'явлення, і могутнього, як доля. Бо переходимо від дитинства у мужеський вік зрілості і ця внутрішня зміна відбувається серед небезпечних потрясень, вона повна недобачних засідок природи, її супроводять туманні сні минулого та оманні привиди майбутнього. Прожита доба наївности кінчиться під гомін великого зриву життя до нової форми – і процес тієї найбільшої революції зберігає єдність душі непорушною, стає органічним вузлом «учора і завтра». Але, коли бурхливим дозріванням організму людини кермує підсвідомий геній життя, то подібний природній перехід у межах великої історії відбувається при найсильнішій співчинності свідомої волі духа. Самотворна свідомість життя означає тривалий, суттєвий первень мужеської зрілості, і з цього випливають для мужчини неминучі світоглядні засади. На чільне місце з-поміж них висувається в здоровій мужеській свідомості самопошана – постійний чинник внутрішньої рівноваги, без чого не можна собі подумати сильного особового самопочуття, а вслід за тим моральне право вирішно сягати в життя світу. Хто не може себе шанувати, той ніколи не оцінить правдивої вартости свого оточення і буде будувати на помилкових засновках. Самообманне перебільшування спричинює недоцінок у зовнішньому світі і навпаки, самопринижливий душевний комплекс має свій наслідковий відповідник у переоцінку середовища. В обох випадках взаємини між людиною і світом укладаються не як вислідна реальних сил, але в кривому дзеркалі фікцій, що спричиняє стан постійного заплутання і безцільних конфліктів. Самопошана діє в душі немов точка, де збігаються, як у своєму рівноважнику, всі промені душевного життя і, переломившись, грають барвною веселкою у вільному просторі. Але не можна шанувати себе, будши свідомим своїх первородних хиб і не мавши почуття зусильних перемог над самим собою. Чинне життя на тернистому шляху невдач, упадків і злетів, уперте прямування наперед, що не знає над собою мстивих богів призначення – ось той клімат, в якому росте міцне дерево гідного життя. Відвага жити, вирішати і творити є даром сильних і ніяка проповідь заперечних засад скептичної моралі не змінить цього найприроднішого ладу в світі людського життя. Дурман заспокійливих утопій сповиває кволу душу, що втікає від життя, є тільки хвилимовим

забуттям, бо щоранку встає сонце дійсности і безслідно розвіває своїм сьай-  
*Юліан Вассиан*

вом химерні примари сонної ночі. Життя – це день, а день відкриває виразні форми істот, речей і дій, що у взаємному змаганні баряться за свою індивідуальність. Щоб не пропасти – треба перемагти, а перемога – це воля. Безвольне життя, як застоюна вода, що в неволі постійного місця загниває у мертвецькому спокою і перетворюється в трясовиння, що над ним тяжить туман багонних випарів. Тільки живий струм у невпинному бігу вперед перемагає твердий опір матерії і вижолоблює собі власну поточину. Він рухом борониться перед смертоносним розкладом спокою і так зберігає свою свіжість. Кристальної чистоти могутня ріка життя ніколи вже не осягне, бо непорочно чистою була вона тільки на світанку свого життя, подібно, як людина в дитинстві. Розгорнене життя є сплетом усіх сил космічної дійсности, ростових і розкладових, темних і світлих, героїчно-лицарських і тваринних і один закон зобов'язує всі життєві можливості: закон живого (конструктивного) руху. У якому напрямі простує цей рух, чи його самобутній життєвій стихії притаманна окрема вища мета – залежить уже від свідомого духа, що має єдиний у своєму роді дар творчого почину. Не сама первісна динаміка життя, тобто його стихійна сторона, вирішає про творчі вияви, безпосередньо з ним зв'язані, але спосіб життєвого руху до окремої мети, що має всі ознаки життєвої основи, однак у цілості з нею не тожсама, бо творить своєрідну цінність, уявляє собою в ієрархії життєвих форм найдосконаліший, духовий овоч.

Українська нація опинилася сьогодні якраз у стані очікуваного «рушення з місця» свого довгостолітнього застою. Свідомість такого переломового кроку висловлюється в найрізномодніших формах теорій, світоглядів, доктрин, тактик, одиничних гасел, що серед ярмаркового галасу взаємно себе заперечують і собі суперечать, а в хаосі метушливої ненависти ті в самоцільному засліпленні не мають перед собою вже більше ніякої мети, хіба тільки, щоб взаємно себе загризати на смерть. Їх виключність, нестерпність і скрайність не плывуть із глибокої віри в їх спасенну силу, ні з творчої снаги їх творців, але із тупого честилубства малодушних ненависників, що під прапорами ідей прикрили заздрий інтерес власної малодушної особи. У кого з них на вустах нині не ялозиться верескливий вигук «Україна – це я», хто з них не вагається підносити маловажну особисту справу до значення всенароднього питання або робити святотатський замах на маєстат нації? Непогомована сваволя гієн жирує галапасливо на безборонному організмі нації, шматуючи її оголене тіло і знетворюючи до непізнання його людський вигляд. В домі, над яким завис проклин безладдя, усе дозволено. Безкарність – катастрофальне слово, що в ньому весь трагічний глузд лиховісного положення народу, без стійких основ національної чести, моралі і

характеру. І саме нині, в добу загального залому старого ладу і велетенсь-  
Українська історіософія

кого зрушення людських пристрастей, коли з руїн «учора» підноситься суворя постать сучасної людини, кована незвидною рукою нових ідей, – українська думка, борсаючись у безпросвітнім трясовинні минулого, не може остаточно одним рішучим поривом цілком визволитися з гіпнози його примарних утопій та суверенно поглянути наперед до назриваючих дій завтрішнього дня.

А його вимоги жорстоко щирі і непохитні. Перед ними не втекти нікому в затишне запілля сновидних теорій, бо вони звернені прямо до кожної людини – невід’ємного члена цілоти – і жадають повної участі її у поставі фронтової готовости. Ні вибору, ні викруту не буде. Занадто рішуча хвиля, щоб служити нараз двом богам і коливатися нерішено в блудному колі дуалізму теорії і практики тоді, коли логіка подій ставить усе на одну карту. Ця цілком недвозначна вимова прямувань нашого географічного оточення не сміє довше залишатися без української відповіді, що мусить відкрито бити згадану карту історії. Протягли роздумування, діалектика світоглядних турнірів, заворотна арифметика політичної шахівниці глобальних можливостей, цілий хлам нашого ідеологічного гетта разом з безконечною нудьгою української балакучости – усе те мусить зникнути раз на все із кругозору нашого життя та прочистити поле під посів здорового українського зерна. Не пора на завзяті спори про стиль шпихліра та форму чи смак хліба, коли вирішується основне питання, хто і що має сіяти. Дорогий час спішного орання і виполювання ґрунту ми тратимо на довжелезні дискусії про вигляд і красу овочів, поглиблюючи перспективу своїх весняних робіт кудись у безконечну далечінь, – у часі, коли розтанули сніги і покрутилися льоди, а небом прокотилися перші громи, провісники бурхливої весни. Ні, не час мозолитися над чародійними формулами розв’язки української проблеми, бо Україна – це не математичне завдання, ні політичний ребус, але жива ідея, що в густому лісі народів пнеться угору, до сонця, і мусить власною силою продертися крізь гушавину галапасів у соняшний простір вільного життя. На національну неволю, на хворобу недержавности не допоможуть ніякі вигадані мудрощі теоретиків, ані міражі позасвітнього життя, ні таємничі закляття чарівників, ані ліки знахарів, ані зашіптування ворожок. Поза нацією просториться тільки великий, чужий і ворожий світ постійних небезпек, підступу й сили. Шукати в ньому рятунку – це божевілля, суперечне з очевидними законами життя. Лік слабкої нації – в ній самій, тобто в напрузі її життєвої волі, що є єдиною оздоровною силою. Нація – дерево мусить випрямитися, поширити свої стиснені, засохлі жили і перелити в них нові соки життя. Обновлено допливом свіжих сил національне дерево мусить буйно рости, коли грядучі жнива

мають видати здорові й великі овочі замість дотеперішніх карлуватих.

*Юліан Вассіян*

Три основні сили доцільно співдіють для здорового життєвого росту: родючий ґрунт, живе і здорове тіло, соняшне небо. Тільки органічна співдія усіх трьох витворює живу форму дійсності, наділену зародками творчої снаги до нескінченного тривання. Цю основу неодмінного ляду великого світу відкриваємо на всіх щаблях і виявах життя, а зокрема людської історії, як провідний мотив могутньої симфонії цілого діяння. Тож туди, до самих глибин життя, до його елементарних сил треба відкликатися у трудну хвилю смертельної небезпеки і звідти, з найперших джерел зачерпнути чистого й надійного струменю для скріплення охлялого тіла. Бо не йдеться тут про хвиливу підтримку погасаючого життя для одноразового успіху, але про остаточне оформлення духа нації на міру довгого історичного віддиху.

*1935–1936 рр.*

## **ПАЦИФІЗМ І ПСИХОЛОГІЯ УКРАЇНСЬКОЇ МИРОЛЮБНОСТІ<sup>1</sup>**

### **I**

Пацифізм є ідеєю старости, що мусить вести політику стислого зберігання сил, бо відчуває їх вичерпування. Коли настає зворотний зіступ в долину, народжується бажання ошаджувати, бажання розважності, доцільності. Стає ясно, що вигляди на поширення самої своєї індивідуальності, нових здобутків – станом суб'єкту неuzasadnenі. Людина зрікається всяких бойових плянів і свою будучність бачить забезпечену силами набутого досвіду та здобутих матеріальних засобів. Життя стає під знак засади «мінімального зусилля».

Переміна настроїв не мусить відбуватися в стисло означеній порі життя. Догичний період тягнеться переважно довший час і нерідко людина спостерігає свою зміну значно пізніше, як вона дійсно відбулася, власне тоді, коли новостворений стан у зустрічі з пригадом давньої молодости стає помітним, яскраво впадає в око<sup>2</sup>. Попередній процес мимовільного ділання в такому моменті освідомляється; людина стверджує свою зміну і з konieczности погоджується з тим станом речей.

---

<sup>1</sup> Текст подається за: *Вассіян Ю.* Суспільно-філософські нариси. – Чикаго, 1958. – С. 5–19.

<sup>2</sup> Звичайно діється це при нагоді зустрічі з чимось дуже вираженим у пам'яті, напр. з дорогою особою, якої давно не бачено.

Пацифізм найзагальніше відомий, як політична ідея, що її найголо-  
Українська історіософія

сніше пропагують дуже великі й сильні держави, та дуже маленькі й слабкі. В обох випадках діє та сама спонука – самозбереження, як єдина розумна мета життя після ствердження, що воно пішло вже з полудня. На світових імперіях можна найкраще слідити цей зворот від Марса до Деметри. Доки тривав розвиток, переважав виразно характер громадянина-воїна, з застоєм вкрадається організатор споживання, бо в цьому другому періоді домінує безпосередньо життя, чи пак уживання. Розвиток – це ряд підбоїв, завдяки яким держава поширюється політичне і кріпи е господарське. Попередня суворість звичаїв, зберіганих з релігійною пошаною, давня простота життя й особиста скромність уступають тепер перед блиском багатства, величчю будівель, мистецтвом життя. Період здобування переломлюється на вершку потуги в широке русло розкішного виживання. Політично велика імперія ходить у стадію глибокого миру, що восібляє настання ери ладу і запанування високої цивілізації. Можна сказати, то уконституується законний дух доби, життєвий стиль і всякого роду культу. Володарям і організаторам державного життя йдеться головню про витворення у підвладних масах населення душевних настроїв, нахилів, уподобань, звичок, що відповідають політиці збереження панівного ладу. Почуття законности (легалізм) правости (авторитет права), льяольність до влади, що представляється щораз сильніше в зовнішньому блиску одягів, почоту, масових прийнять, святочних урочистостей. Держава забезпечується, переходить у стан оборони і приступає до випрацювання досконалого адміністратийного механізму, що має заступити давнішу ролю моральних чеснот у громадян. Період миру з конечности мусить піднести вигоду й розкіш життя до рівеня найвищих благ. Це неминучий висновок з проповіді ідеї миру, яка не може не підкреслити святости життя та його самоодільности. В масовій перееності тієї ідеї домінує вигода життя, як мета, – епікуреїзм стає офіційною філософією пацифістичного періоду світової імперії. Доки життя в формі підмету звертається в напрямі великих моральних завдань, отже доки воно є джерелом творчого прямування, доти мусить воно стояти на висоті виконної здатности, бути особисто чинником виконання в умовах суворой дисципліни, самоопанування і життєвой простоти. Коли ж єдиним завданням стає зберігати саме життя, пропадає висока форма його підметної постави, не стає мети, що є рацією тієї постави, а на її місці появляється купецька діалектика здобування засобів до розкошів і забав. Тут розвивається нове мистецтво, техніка вибагливости, де втілюється вся винахідчивість розуму аж до явного виродження в помислах розпусних веселощів та оргій. Доба «цивілізованого проміскуїзму», це упадок достойности звичаїв і моральних засад різних соціальних форм, що



починається вже в нашій ері, характеристична «перемішанням вартостей»,  
*Юліан Вассіян*

не їх відверненням, що є наслідком душевної розгнужданости що виступає як особлива відміна революції, нічим необмеженої сваволі, що дістає можливість проявлятися систематично, як циркові ігрища в цісарському Римі. Так звана суспільна функція культури, що ніби в ті часи демократизується, не має нічого спільного з правдивими культурними цінностями. Буйне хвилювання життя захоплює найширші маси і вони, йдучи за голосом пробуджених інстинктів уживання, можуть бути тільки споживачами дїбр культури. А те, що вони приймають-споживають, ніколи не є істотне культури. Між спокусливо залищальними аргументами пацифістичної теорії ніколи не бракує найважливішого, що ним є культура, як форма духового розвитку людини до вершин досконалости в противагу варварським інстинктам, що з корінням виривають благородний посів духового зерна. Тимчасом у всіх часах культура була твором малої горстки духової аристократії<sup>1</sup>, що стояла в осередку культурного життя, промінюючи навкола духовим світлом. Маса мають до культури наставлення сприймача, споживача, а не творця. До того ж культура – це форма великого життя, що в творі культури дістає «обличчя вартости», осягає в ньому свій портрет, стилізований індивідуально, а не форма великого споживання. Творення, це священний акт, яким душа входить у світ і завойовує його своєю зброєю, твором, або лагідніше, в якому вона хоче засіяти зерна своєї духової природи. Як видно з того, і культурі не бракує життєвої агресивности, включно до безоглядного імперіялізму, якого висловом є задушевне бажання кожного творця перейти своїм твором до пантеону «безсмертних».

Вживати аргументу культури в ролі доказу нестїйкости мілітаризму чи взагалі імперіялізму, значить посередньо його потверджувати. Чи в нашій сучасності бракує яскравих образів нещадної боротьби світоглядів, теорій, напрямків? В середній Європі виробився навіть термін «культуркампф». Не можна, довільно вилучувати культури з суцільного життя і розглядати відорвано її істоту. Культура живе разом зо своїм людським підметом і спільно з ним переходить різні фази розвитку. Історія повна прикладів, як меч прокладав шлях для легшого проникання культурного наступу в глибину завойованих країн. Одночасно знає вона також протилежні випадки агресивности культури в характері підготовки ґрунту для політичної чи воєнної акції. На завойовну діяльність нема одного тактичного правила, лише стільки, скільки доводить до означеної мети.

---

<sup>1</sup> Тільки московський большевизм розганявся до колективної творчости своїх пролетарських мас, однак завернув до старих богів буржуазної епохи.

Мироловбуність є правдивою перемоогою в середовищі пристрастей  
Українська історіософія

великого життя. Натомість вона не є ніякою чеснотою там, де замирення є наслідком вичерпання сил, старечости.

## II

Психологія української мироловбуності має народо-психологічний характер, отже є вона статичним, нервневим настроєм збірної душі. Цей стан уявнюється, як тільки начати боротьбу з паціфізмом. Виринає питання: чи український паціфізм є законним наслідком у процесі діалектичного звороту історії від духа війни до мироловбуности, умотивованим почуттям вичерпання завойовницьких інстинктів, чи навпаки, має він своєрідну причину і тому також особливу закраску. Першу можливість треба відкинути і після того шукати джерел нашої мироловбуности в цілком іншій царині,

В праісторичній добі, коли людина вперше зв'язалася з землею, в її твердій і простій душі відозвалася струна лагідного почуття, з якого мала колись зродитися молитва. Людина відчула потребу благословення неба. Систематична праця, правильний, ритмічний її уплив, постійна надія на благодатні овочі своєї праці та її споживання – це момент життєвого циклу хлібороба. Його життя вже не має постійно змінного руху в невідоме, як це видно в способі життя пастирських племен, а теж втратило воно подібність з ловецьким життям, уривчастим, повним припадків і постійних небезпек. Періодичність дії і постійність місця творять перший зав'язок осілости, цього нового типу життя, з яким людина стала на шлях культури. Що перемінилося в його душевному устрою, коли він уклав своє життя в правильні береги? Наступив пересув ловецького інстинкту хижака в сторону існувального життя рослини. Розвиток пішов у напрямі тіснішого органічного зжиття з природою, що й виявилось в повільному формуванні нового психологічного типу, що спер своє життя на постійній праці рук. Земля вдійшла в людську свідомість, як окрема могутня сила і завдяки щораз сильнішому вростанню людини в її глибіню – здобула неподільну владу над нею, стала її життєвим прибіжи щем, одинокою опорою і силою, правдивим божеством.

Дух землі це найвища категорія органічного думання хлібороба, кожний інший бог для нього предмет тільки механічного почитання. Душа хлібороба належить до землі, як її первородний цвіт і тільки її теплі її плодотворного лона тримається рідним корінням вічно зелене дерево життя.

Як згадано, перехід до осілости означає психологічно послаблення хижачьких інстинктів, хочби з тієї причини, що хліборобська культура відриває людину від безпосереднього співжиття зо спорідненим душевно

світом хижаків. Що перехід у змінене середовище не відбувся нагло, гово-

*Юліан Вассіян*

рить про це ще й та обставина, що довгий час господарствам та управою ріллі займалася жінка, ближча своєю вдачею та душевним устроєм до існувального типу рослини, ніж хижо успосіблений чоловік, що дуже довго бунтувався проти людського життя, це перша велика маніфестація ідеї ладу, це перемога над неспокійним, хаотичним життям номада. В хліборобському типі більш ніж у всіх попередніх виступає періодичність, поділ праці і правильна різноманітність. Ті особливості нового положення впливають обмежуюче й дисциплінуюче на душевне життя, що після довшого часу дістає твердий устроєвий скелет, так добре відомий з психології селянства всіх народів.

Було б помилкою думати, що хліборобство заперечило і знищило душевний первень хижацтва в людській природі. Виринає оправдане питання про походження їх та біологічну роллю. Цікавість дослідити історію зароду й розвитку душевних форм людини заводять у пралісну гушавину давноминулого, коли розмах органічного життя скріплював одночасно жорстокість «боротьби за буття» та відповідно загострював суперництво за кращі умовини між родами й осібняками.

Перехід від ловецтва-скотарства до хліборобстві мусів радикально змінити душевний образ людний. Передусім надзвичайно зросло почуття залежності від природи. Божество піднялося в небесний простір і небо вибілося в людській уяві – в корені душі стоїть незрушено земля – на першій плян перед усі інші елементи. Чому? Благословення праці хлібороба спочиває всеціло в ласкавій благодійності неба. Вихри, громи, зливи, град – не спадають на власність індивідуальної, окремої людини, вони залягають величезні простори землі і за одним ударом нещадно нищать цілорічний дорібок – головний засіб прожитку – нераз цілих племен і народів. Устійнюється переконання, що боротьба людини з силами природи в царині повітряних опадів цілком неможлива й безцільна, ба навіть неможливо подумати, як її зорганізувати. Єдина оборона хлібороба – це молитва, жертвоприносини небесним богам, почитання бога-сонця. Через землю, куди хлібороб кинув своє зерно, на завжди зв'язувався він з небом, сонцем і добрим богом, що рівномірно управильнює повітряні опади і так благословить важку працю хлібороба. Ласка або кара ненадійно спадає згори – туди не підноситься кадильний дим офіри, туди линуть молитовні слова і благальний погляд покори. Бог хлібороба могутніший, загальніший, абстрактніший від богів ловця, рибалки чи пастуха. Це велика маса добрих чи злих духів, що замешкують дупла дерев, верхівття старезних дубів, яруги непрохідних хашів, розщілини гір, озера, очерети болота. Божество мисливця помагає або шкодить в індивідуальних випадках окремії людині, бог хлібороба тримає

під своїми опікунчими чи караючими крилами всіх хліборобів. Мимоволі, Українська історіософія

коли зір підноситься вгору, думка зосереджується в одне місце і там знаходить свого пана. Сонце є одним округлим диском, що розсіваючись охоплює промінням цілий світ. Приклад, що наводить думку ні одність, настроює її моністично. Між землею і небом мусів зродитися монотеїстичний мотив релігійного думання і він напевно значно скріпився в умовах хліборобської культури, коли власне між землею і небом линула молитва людини праці. Два наймогутніші живла стрінулися в людській душі і з цієї зустрічі народився ерос релігійної думки – бо релігійне почуття було вже давно передтим – що в ідеї єдиного Бога піднявся на найвищий щабель свого історичного розвитку.

В хліборобстві людина заставляє працювати на себе також сили природи, після чого вона збирає жниво співпраці землі, людини і бога (землі, людських рук і неба). Небувала передтим скаля співпраці. Яку ширинь буття та які його роди об'єднує цей новий зв'язок, новий тип людського життя? Його циклічний уклад незвичайно величний. Окремі його періоди пропливають якби хвилі космічного ритму; праця починається, коли жар сонця розтопив холод зими й загрів землю до того, що вона жагтить прийняти в своє лоно благословенний плід. Наступає дивна дія, повна драматичного напруження й вижидання – зерно сходить, росте й допіває. Ніяка людська чинність не має в собі рівної монументальности композиції, а саме того велетенського тла космічних сил, на якому родиться містична квітка хліборобського життя. Завсіди найширше відкрита гра, що своєю істотою виключає всякий підступ і хитрість, безпосередній віддих долі, ненастанний фронт людини й природи – це основні окреслення психології хліборобства. А найголовніше в цьому – це містична зустріч неба й землі через людину, що розвивається в величну епопею життя і не повторюється в ніякій іншій формі праці багатством і глибиною поетичного почуття та свіжости органічної стихії. Чинність промислу й інших родів є значно більше скомплікована, та не має в собі життя, вона механічна. Найближче до природи й Бога стоїть син землі – хлібороб, хліборобство було, є і залишиться найбільш почесним, урочистим родом людської праці, сповитої чаром глибокої символіки.

Релігійність людини землі та її співпраця зо стихіями світу для збереження і процвітання самого життя – ось де правдиве джерело хліборобської миролюбности. Висока культура черпає органічні людські соки з хліборобства, як єдиного джерела. Місто ділає дегенеративно в засаді через те, що воно є формою найінтенсивнішого зуживання життєвої енергії, яка в ньому майже не родиться. Велика активність міста – культура, цивілізація, політика – це розшаліла пожежа, що пожирає місто.

Без постійного допливу сил з довкілля, місто згоріло б у недовгому часі.

*Юліан Вассіян*

Щоб людське життя було потенційно багате, мусить, воно рости в прямій стичности з джерелом життя взагалі, з природою. Людина села має ту стичність у значно більшій мірі, як людина міста. Фізична праця селянина є умовиною його здоров'я й сили. Селянин живе ритмом великого життя природи, тому він неначе перехід від природи до історії. Історія потребує, як сказано постійного допливу природних людських сил, бо місто – найвищий вузол історії – саме тих сил не творить і творити не може. Місто має свій ритм-горіння життя і згорання серед надзвичайного блиску форм культури, чи пак цивілізації.

З села до міста, коли міряти часом внутрішнього розвитку, дуже далеко, але місто вміє, немов велетенський поліп, всисати в себе сирий матеріал, переводити в собі його добір і залежно від того перетворювати його в різних лябораторіях свого ієрархічного устрою. Бо місто – це правдивий лябіронт ієрархічної степеніці.

Праця людських рук потребує благословення, ласки і спокою, щоб посіяне зерно видало стократний свій плід. Хто місяцями тривожиться за свою долю, хто встає і лягає спати а єдиною думкою про врожай, хто переживає лихоліття голоду, що йде слідом за повинню, бурею і градом – той не має особливих причин тужити за розкошами войовничости. Хлібороб своїм нормальним життям живе в стані зтяжної, перманентної боротьби, що є своєрідною формою війни з долею та необліченими силами природи. Все підприємство хлібороба це один великий ризик, з яким він зжився, як з невідхильною конечністю. Тому так мало підприємчivosti в типового хлібороба, повільного, консервативного, мовчаливого й терпеливого, бо він ціле своє життя поставив на одну карту, на хліборобський свій стан, його союз з землею. Звідсіль ця фаталістична доконаність селянської долі, безкомпромісовість і постійність самого стилю життя, що пливе якби по відбутому вже присуді, що його не можна завернути назад. Недармо селянство слов'янських народів співає своє страшне «Святий Боже» і молить у ньому небесного Отця, щоб сохранив його від «огню, граду, вини і наглої, несподіваної смерти». Квінтесенція долі в хвилині, коли вона звертається проти хлібороба.

Мирюлюбність хлібороба – це не слабкість, це умова його долі. Агресивність селянина розвивається під плугом, тому селянство є біологічно авангардом кожного народу. Властива війна є все тільки оборонною зо становища хліборобського світогляду і хліборобство в тому роді оборонної війни незрівняне. Його твердість і впертість безприкладні, бо селянина відриває від землі тільки... смерть. Здобутки меча так довго проблематичні, доки їх не закріпить і не узаконить правдивий наступ

селянського плуга. З тією зброєю йде селянин «на пробій» і виграє життє-  
Українська історіософія

вий бій.

Селянство є основною категорією суспільного ладу, що його воно засилує здоровим людським наробком. Значення селянства лежить не в продукції засобів прожитку – це тісний погляд суспільної економії! – що їх може цілком вистарчально продукувати невелика кількість великих фермер, але в продукції чисельної людської кількості, з якої всі інші категорії суспільности черпають для себе основні соки. Всі аристократії виростили з селянського коріння, бо іншого не було й не може бути. Це абсолютний лад людського розвитку<sup>1</sup>.

Тяг глибокої жіночости пронизує істоту хліборобства, що неначе пірнуло в повному журби вижиданні. Це корінні первні душевности вагітної, що потребує спокою, щоб щасливо родити. Селянство нерадо гине на війні, коли її рація не лежить яскраво в обороні землі перед ворогом. Подібно й жінка-мати з плачем висилає своїх синів у бій. Але коли раз вона рішилася те зробити, то син її напевно вернеться «зо щитом, або на ньому».

Устрій хліборобської душі в головних рисах всюди такий самий. Індивідуація починається щойно в царині різниці підсоння, географічного положення, раси, типу культури, релігії. Тут, на перехресті тих сил з історичною долею живе нація, зо своїм селянством в основі.

Динаміка української миролюбности майже покривається з крайовидом українського селянства. Український селянин виграїв свою історичну офенсиву, як це видно з підбоїв його плуга. В розмаху українського плуга є власне вікінгський мотив нашого селянства. Але він не може тієї перемоги закріпити власними силами бо: 1. соціальним своїм соліпсизмом ослабив основи селянської спільноти, і 2. не стрічає рівнорядної акції з боку інших верстов нації. Українство не витворило в історії ніякої тривалої провідної верстви, що не тільки виграла б здобутки своєю політикою, але завершувала б і затверджувала б величезні здобутки українського плуга. Стоїмо сьогодні перед парадоксом перемог українського селянства, що – як зрештою завжди – опинилося зо своїми перемогами без авторитетної провідної верстви, що політично й культурно закріпила б витворений стан. Пацифізм української дореволюційної еліти не мав глибшого споріднення з миролюбністю хліборобської душі. Її невідлучне тупцювання за теоріями чужих соціалістів завело її сьогодні в кут остаточної компромітації. Миролюбність, як предмет агітаційних намагань – таким механічним робом працювала ця еліта – не безглуздя і доказує, що органічною потребою життя є боротьба за перемогу.

---

<sup>1</sup> Феномен аристократії в Картагіні й Венеції буде вияснений окремо.

Натомість агітація Української революційної еліти загострила природний  
*Юліан Вассіян*

голод землі українського селянства і подражнила його до хворобливих меж так, що «земельна лихоманка» кинула українське селянство в пашу Червоної Орди на те... щоб вона пожерла його разом з його землею. Таку ситуацію застає наша сучасність в спадщині історії. Експеримент колективізації майже анархічного в своєму індивідуалістичному етосі українського селянства належить до найбільш дивоглядних парадоксів світової історії. Скільки тут власної вини, а скільки московського божевілля? Але не слід забувати, що московське божевілля має холодно продуману азійську систему і ніколи не відбувається без очевидного інтересу. Тільки українець завше в пашеці ненажерливої потвори добачував вішуна всесвітньої справедливості і з роззявленим до вух ротом слухав проповідей «вселюдського братерства» тоді, коли рука «апостола любови» обкрадала його з його багатства.

*1948 р. ?*

**ЮРІЙ ЛИПА**  
(1900–1944)

**ПРИЗНАЧЕННЯ УКРАЇНИ<sup>1</sup>**

**ВЕЛИКІ ЗАПОВІТІ**

**62. ОДНІСТЬ ІСТОРІЇ**

Окреслення терену діяльності української раси, опис її формації і виявів її зайняли головне місце в цій скромній праці. Може, найважливішою річчю в цьому було виявлення духовної великості України і її цінності для світу.

Тепер приходимо саме до найважливішого, до висновків. Які можна поробити висновки з багатства, різнорідности і своєрідности українців? Висновки ці, річ ясна, мали б дати щось практичне для будуччини. Це мало б бути щось, може, таке, що «направляє», «п'ятиліткує», «проорокує» чи хоч творить атмосферу пересади. Але це було б, однак, чуже українському характерові, як чуже йому шаманство, юродивство сходу або блеф і натягання заходу. Чи така асекурація себе формулками не була б самоошуканством, ба – втечею від історичности? Втечею від практики життя?

Може, єдиною формулою було б: будь приготовлений до власної історії! Гляньмо на політиків британської держави. Вони при своїх інтелектуальних ресурсах могли б приготувати тисячі «п'ятиліток», «динамістичних певників» чи планів і ними б кермувалися в політиці. Так не є.

В своїх «Порадах французькому державному мужеві, що їде до Англії» (1938) підкреслює А. Моруа: «Не вимагайте від британських політиків завеликої докладности в планах. Вони ніколи не уявляють, що є можливим для людей наперед організувати будуччину. Вони приготовлюються, але не вірять, що можна передбачити вередливі посуви долі».

Отже, властиво, найважливішою річчю в реальній зустрічі з історією була б готовність бути історичним краєм. Отже, на першій місці – відчуття історичности. Яке ж воно є в українській еліті?

В деяких українських письменників, що беруть на себе відповідальність інформувати про Україну, ба, й про «душу України» чужинців, зустрічаємо згадку про фрагментарність, розшматованість

---

<sup>1</sup> Уривок публікується за: *Липа Юрій*. Призначення України // Дніпро. Спеціальний випуск. – К., 1997. – № 11–12. – С. 217–240. (Перша публікація: *Липа Юрій*. Призначення України. – Львів, 1938. – 305 с.)



історії України. Чи ж так є справді? Адже ж великий організм, поки він живе, не може бути розшматований, – всупереч усьому він існує. Те, що тепер українська раса живе, – це ж є передусім запереченням того, що вона була більш чи менш розшматована.

Ні, розшматовані є такі сучасні інтелектуалісти, що «приймають чи не приймають» ... українську історичну постать, явище чи подію. Ці «цензори» власної раси – самі каліки, розшматовані власними суперечностями і пораженством. Бо коли б мали просту, суспільну душу, змогли б прийняти свою історію як суцільність. Коли хтось не може прийняти постаті своєї матері в цілості, нехай нарікає на себе, що є недобрим сином. Коли хтось має заслабі очі, щоб устежити за всіма ширяннями орла української історії, нехай не дивиться. Хто не може знести всіх проявів українського характеру, нехай не береться до української історії. Поки в XIX столітті злякані інтелектуалісти і «відсебетники» не забралися до української історії, мали українці поняття України як цілості в минулому.

Одність історії України – це підстава, хліб насущний тих, що живуть нині. Все, що було досі на Україні, все є близьким сучасним українцям. Бо ж і нині, і вчора – це ж одно, це ж характер раси й його прояви. Це одність акції української раси. Все, що було, все є недалеко від сучасності, і в житті окремої людини, і в житті раси.

Не берім справи цивілізаційних догідностей як чогось важливого. Душа раси не змінилася. Пізнавати свою історію – це просто пізнавати всі сили своєї раси.

Раса з погляду історика – це ж передусім сума здібностей і відчужань українців у віках. Всі можливі засоби українського життя, що досі дала українська раса, треба зберегти. Були доби, коли розвивалася та чи інша прикмета українського характеру і зв'язані нею групи українців, але завжди то був той самий, що й нині, український характер. Українська історія – це не те, що перейшло, що проминуло це така ж сучасність і така ж майбутність, як те, що ми робимо нині.

Нічого нема дивного, що як і під час збирання данини для басків сімсот літ тому, так і тепер, населення України воліє переховуватися в лісах. Напевно, політична еміграція з київсько-чернігівських князівств до Володимирі й Галича в XIII–XIV віках мала тоді не менше значення, як тепер, в останніх десятиліттях, і запорожці в 1918 році, виступивши в Криму проти німців, властиво, боронили значення і можливості Боспорського Цісарства та висловлювали наміри козацтва з XVI–XVII століть.

Історія дає передусім можливість зрозуміння власного характеру: як же ж можна хоч найменшу дрібницю відкинути в ній. не стараючись

## Українська історіософія

навіть зрозуміти її? Як нужденне виглядає таке «цензування», калічення, що пригадає скоріш зусилля хоч би большевіків, що перейменовують місцевості, нищать портрети і рукописи, щоб тільки українці не побачили свого характеру в історії, а значить, і своєї великості.

Батько сучасних істориків України Михайло Грушевський висловив розуміння історії, близьке до сучасного. В своїм вступнім-викладі у Львові (дня 12. X. 1894) він зазначив, що хоче зрозуміти в історії «стан економічний, культурний, духовний цієї маси українців, їх пригоди. Їх бажання й ідеали». Отже, й для нього, що, може, не вмів підійти до тієї «маси українців» як організму, все ж найважливішим було те, що висловлює пригоди, бажання й ідеали – характер раси.

Одність історії як вислів характеру – це в сучасних європейських країнах нормальна річ. В Великій Британії, що розвивалася нашаруванням, збереглися звичаї й ідеї з-перед кількох сот літ у щоденнім житті. В грудні 1937 р. Самюель Хор, міністр внутрішніх справ Британії, сказав у парламенті з нагоди обговорення закону про протилітунську оборону: «Я звертаю вашу увагу, що наші заходи в дійсності суперечні з ідеалами кількох поколінь. Ми обертаємо годинник докладно на тисячу літ назад. Ми готуємо план, щоб відірватись від звичайного цивілізованого життя мужчин, жінок і дітей». Коли так з уст міністра падають слова про поворот до X століття, то це є реальність. X століття живе і допомагає англійцям орієнтуватися в сучасності.

В «Мойй боротьбі» Гітлера зустрінемо такі вирази, як «ми (німці) наново починаємо те, що скінчили шість століть тому». Чи ж згадувати, що й сучасні італійці в своїх посувах більше рахуються з посуваннями своїх політиків з-перед п'ятнадцяти століть, як із Кавуром чи Нітті.

Ця зрозумілість давньої історії має своє пояснення: людина не має поступу в своїх емоціях. Цей біологічний підхід до історії одночасно є найпрактичнішим. Це ж таке просте, що з покоління в покоління діють ті самі емоції в українській расі. Нема різниці, чи українська пиха буде вбрана в туніку герольда Борістеніта з Ольбії, що понижує криком ринкових купців десь з-над Сожі або Бистриці, чи та пиха промовлятиме вбрана в кармазини січового підшафаря, що ганить чернь, чи то буде пиха сучасного паперового «донкихота», що випише про свою кров «народ без пуття». Не зміниться й українська жадібність – все одно чи буде вона озброєна тільки сітями керченського рибача оселедців, чи модерними машинами до видобування нафти на Бойківщині, чи золота – на Кавказі.

Такі були б зариси відчуття історичності. Лишень якою є дорога до того відчуття? Не легко дістаться й окремій людині відчуття власного шляху, ще тяжче здобути відчуття власного расового історизму.

Лівінгстон, що шукав джерел ріки Нілу, мав багато труднощів, щоб розібратися в заплутаній сіті африканських рік, водоспадів і порогів в хашах та пралісах. Негри, що жили над водою, дивувалися з його розпитувань: «Ви питаєтеся про джерело ріки? – говорили вони, – Пощо? Ми п'ємо з неї скільки захочемо, а решта води нехай пливе собі далі...».

Треба брати образ раси як цілість. Бо ж не можна бавитись у наповнювання «бляшанки» абиякої доктрини і тільки цим обмежувати своє відношення до «ріки» раси, що пропливає в нас і – нами.

В кожному разі, мряка XIX століття, інтелектуальна нівеляція континенту Європи розвіюється, і тепер, може, легше буде знайти індивідуальність своєї ріки-раси.

Сучасні європейські раси (особливо ті, що спізнилися) поспішають з окресленням себе в минулому.

Останній (1937) з'їзд передісториків у Німеччині був дуже характеристичний. Протоісторики (як і біологи) надають напрям сучасним духовностям. Що ж німцям дав цей з'їзд? Ще одне відірвання Німеччини від Європи в свій окремих світ. Погляд на всесвітню історію виключно з погляду інтересів германської раси. Баймлер подав такі свої тези в історії світу: дві доби, нерівні щодо важности, складаються, за думкою німця, на зріст світу: перша – від Олександра Великого до занепаду античного світу – це доба загального хаосу, мішанини духовностей; друга – від виступу німецьких племен аж донині – це епоха організації німцями світу, що закінчиться перемогою Німеччини. Загалом цілий з'їзд був одним спільним зусиллям учених вижолобити окреме ложе для німецької ріки-духовности не тільки в минулому, але й на віки вічні, на майбутнє. Вони хочуть цією амбіцією окремішности не тільки здобути енергію своєї раси, але й замкнути її в доцільності, зберегти від розпорощення.

Отже – шукати своєї власної одности історії. Це легка річ для англо-саксонця, італійця, німця, але важка для українця. Так мало зроблено в синтезі української історії.

Але коли є відчуження одности, то вже з нього можна сформувати методу шукання тої одности. Бо це відчуження є прагненням наситити себе українською історичністю. Отже, спочатку візьмімо історичність довкола. Берім усе, що є історичне й українське!

Так. А людські слабости? Незгідність між малістю людини і високістю світогляду, що вона переносить з покоління в покоління, висловлює історична анекдота про будівничого держави Петербургу – Петра I. Десь у глухій провінції він увійшов до церкви, вислухав службу Божу, а потім підійшов, щоб поцілувати руку священникові. Переляканий москвин сахнувся: «Ваша Величносте, – сказав, – як же Ви мені, простому попові, руку цілуватимете? – Мовчи! – відповів суворо цар-тесля. – Не те-

## Українська історіософія

бе, дурню, цілую, а цілую хрест, що на тобі висить».

Варто пригадати це тим сучасним українським хаотикам, що не шукають хреста традиції в українцях. Тим часом традиція є скрізь довкола. Як прегарно заховувалися українські урядовці по поразці! Як голодували, гинули від хвороб, не мали житла й опіки, але вірно роками трималися своєї української державної групи. Як вірно несли традицію українські воєнні групи з усіх українських земель! Як всупереч усьому до смерті несуть її не раз і донині. Позбирати з них відблиск їх історичних хрестів, позбирати подробиці історії і разом – яку ж історичну великість та одність дасть це збирання! Дуже багато вже зроблено, дуже багато (особливо в воєнній історії) ще треба зсинтезувати.

Але цього мало, цієї недавньої історичности. Недарма ж вибрали ми за методу одности ненаситне шукання української історичности. Адже усі ці «вірні русини» і «вірні малоросіяни» не були з порожніми руками: вони пригорщами несли з собою традиції принаймні XVIII століття. Чи з ними маємо відкинути цю Україну, так, як зробили це члени Центральної Ради на одному з засідань у 1917 році? Тоді прийшов на залу старий сивий генерал і промовив до них як до нової України: «Приходить до Вас стара Україна. Цілий свій вік на війнах Росії, почавши від турецької, організував я військо. Я робив це чесно, бо вірив у фантом Росії. Але я – із старої козацької родини. Тепер жаль гнітить моє серце. Дайте мені можливість окупити мою вину щодо України. Всі сили, всі відомості, що були так цінені чужинцями, хочу віддати своїм». В шуканні одности треба взяти і їх до скарбниці раси. Наприклад, думки єдиного теоретика російської військовости Михайла Драгомирова – це думки українця, і то великого українця. Вони належать до української раси, до української воєнної історії. Українська кров в особі графа Розумовського опікувалася геніяльним Бетовеном<sup>1</sup>, українська кров подорожувала світами в особі Миклухи-Маклая. Що з того, що Василь Наріжний писав мовою Петербургу? Він ненавидів Петербург і написав, може, найгарніші й найпатріотичніші повісті про Україну.

Далі за традиціями XVIII ст. бачимо історію козаччини з традиціями підбиття Риму (Одонацер), врешті – Київ, Вічне Місто, що продовжує традиції Боспорської Таматархи в руській Тматоракані.

Душа сильної людини мусить бути суцільна, і душа раси в історії – одністю. Це є закон Провидіння.

Але коли для здобуття одности з недавньою історією не треба посередників, то для одности з давніми віками треба істориків із суцільними переживаннями історії. Тоді виросте велика історія. Лишень

---

<sup>1</sup> Бетховеном. – *Ред.*

треба визволитись. Треба визволитися від змови істориків. Легко на війні вогнем бити в позиції ворога, тяжче вгадувати чужі пропагандистські й провокаторські посуви в українським житті, – але річ незмірно тяжча дослідити, хто і як, чому й де затроїв українців чужим історизмом. Затроїв, треба це підкреслити, бо не тільки накинув корисні для чужої індивідуальності погляди, але й дав те, що в істоті своїй нищить українців, паралізує всякий розвій.

Як дивно виглядають чужинецькі схеми історії! Як пригнобливо діє така нерасистська історія на читача. Як низько, як нелюдяно гнобить людську душу. Якийсь Хтось зіпхнув Когось, щоб стати на його місце, і в цім є зміст безпросвітньої чехарди перескоків один через одного, цих Хтосів і Когосів. Часами це якісь особи (династ, гетьман, фюрер), часами – це форми устрою (демократія і автократія), часами – це класи (робітники і визискувачі), часами – абстракційні ідеї (реакція і поступ) чи навіть літературні типи (Гамлети і Дон Кихоти російських університетів, Санчо Панси і Дон Кихоти «Вістниківців») і т. д., і т. д.

Яке сплющення індивідуальности раси, яке знищення границь раси, відкинення її островности! Причому на цій безборонности українського історизму чужі народи і раси залагоджують свої порахунки. Пропаганда і просто ненависть роблять чудеса. Наприклад, щоб знищити славне українське поняття «козак» і «Козацька Нація», чи ж недавно не прозвала Москва киргиз-кайсаків козацькою республікою і чи тупоголові чужинецькі подорожні слухняно не почали описувати «типові азійські обличчя козаків і калмиків»?

Між історизмом західних народів і деяких народів номадського кругу між Балтією і Уралом є лишень одна різниця. З'ясуємо це в короткім прикладі. Коли французький лицар здобув еспанський замок, він полонив власника замку, але залишив старі замкові папери в порядку. Коли московський чи інший подібний войовник здобув український замок, він або спалив старі замкові папери, або, ще частіше, попідробляв там підписи і дати.

Але не вдалося знищити одного – незнищимого історичного інстинкту української раси. Незнищимого, бо опертого на культурнім підложжі і одности характеру раси. В цім є одність історії.

По цім обговоренні практичних і теоретичних підстав одности української історії послідовно виникає думка: які ж висновки з тої одности історії? І взагалі, з цілих попередніх роздумувань над одністю території і одністю раси?

Дуже легко б дефініювати – тепер це робить який-будь «спец від планів» дуже легко, але це є звичайне вгадування. Зрештою. за докладне дефініювання в житті раси є річ і небезпечна.

## Українська історіософія

Запитаймо про це одного з найбільш практичних політиків Європи. Говоримо тут не про політика, що живе світоглядом п'ятдесяти мільйонів французького світу чи ста мільйонів германського світу. Це політик п'ятисот мільйонів британського світу.

Недавній прем'єр В. Британії Болдуїн (Baldwin) мав надзвичайно глибоке чуття відповідальності перед своєю расою. Коли збунтований емоціями й інтелектуалізмом Едуард VIII допровадив британську імперію до межі катастрофи й розпаду. Болдуїн урятував Британію. Він репрезентував расу в обличчі небезпеки. Це могло йому дати принаймні нечувані овації в парламенті при виході з міністерства. Та він передав слово на засіданні іншому і під час промов вийшов потай бічними дверима. Він не потребував овацій. Він не прив'язував до них ціни. Його, як сина своєї раси, завданням було те, щоб раса справно й успішно функціонувала в своїй державі. Можливо, він є найбільшим англійцем наших часів.

Його характер варто пізнати. «Дехто, – пише біограф, – уважав його за ліберала або навіть за соціяліста, інші – за стопроцентowego консерватиста. Не посідав блискучих талантів. Але часами виявляв, особливо в своїх останніх промовах, предивне вичуття тенденції раси. Не довіряв людським здібностям і мав велике недовір'я до «високодумних» людей. Дуже часто повторював:

«Передусім уникаймо дефініцій. Коли б ми хотіли занадто докладно окреслити нашу конституцію, дійшли б до розтинання імперії на кусні. По такій операції вона б уже не прийшла до себе».

Передусім уникаймо планувань, дефініцій, логіцизмів, декламаторства – вичуваймо і шануймо якнайглибше своє власне призначення, що його в собі носять українці.

Всі властивості раси, всі прикмети терену і всі генеральні ідеї, однак, мають щось, що не є формулкою, але є тривале, не є дефініцією, але завжди зостанеться важливим у практиці і, врешті, є цілком українське.

Ті поняття є прості, але вони є певні, вони є важливі, вони були відвіку.

Це – великі заповіді української раси. Вони лишень можуть дати одність будуччини, в оперті на одности організації і одности історії.

### **63. ОДНІСТЬ БУДУЧЧИНИ**

Шукаючи великих заповітів раси, не берім під увагу того, чи зони є популярні в сучасних політичних групах еліти. Нерозумом було б шукати української ідеї серед ідей, що йдуть за чужою модою з Заходу. Адже мова йде про заповіді раси, що є старіша від більшости цих західних чи

східних держав. Так само не можна зважати і на те, що всередині української еліти історизується кілька груп чи одиниць, які хочуть взагалі відірватися від історичності раси. від її «прадідівщини»». Це звичайне пораженство.

Модні чужинецькі ідеї курсували від тисячоліть по українських землях, і так само завжди були якісь незадоволені безтрадиційні групи, однак довершувано тільки той подум, що виростав органічно з характеру раси, з терену й обставин.

Характер раси і терену дає нам одність історії й організації, зате обставини вияскравлять сучасність.

Воля зарисовується як відповідь, як протидія ворожим обставинам. Зачнім від найважливіших.

Що зостанеться українській расі, коли їй відібрано величезну частину її матеріяльних цінностей, відібрано спокій, а еліта її роздріблена?

Відібрання українцям майже на всіх просторах матеріяльних цінностей, виволікування українців з їх затишних кутків і хуторів – це велика проба характеру. Масам дає вона багато: привчає їх, і так схильних до колективізму, до відчуття вартости чистоти расових посувів – великих походів, переселень типу орди і т. п. Інтелектуалізм еліти теж має свій час проби. Кожна нежиттєва концепція інтелігента (а тих концепцій є сотні!) відразу виставлена на пробу очевидности. Так само відрухи не дають нічого більше понад відрух і відразу розвіюють покладені на них надії. Треба чогось масивнішого. Шарпливість і сварки слабшої частини української інтелігенції, як реакцію, збуджують усе глибшу тугу за одністю в боротьбі раси. Все менше місця на фрази, пози і лірикування. Є туга за чимось більшим, а те більше може здійснити тільки органічна солідарність української раси.

Відродження сили українців часто виступало по попереднім знищенні їх матеріяльних можливостей. Можливо, що упадок матеріяльних пут визволяє душу раси. Надмір духовної сили в цих руйнаціях і нещастях викличе потяг до релігії. Потяг до свого, власного релігійного вислову – це те, що жде українців іще в більшій мірі, ніж досі.

Захитаною є їх прив'язаність до землі, захитаний є їх і побут і історичні традиції. Та це все лишень назовні вдається знівелювати. і побут, і геополітичні традиції в більшій своїй частині зробилися вже підсвідомими в одиниці чи в родині. При першій можливості відживе, як заповіт, прастиара українська вісь.

Вкінці образ морального занепаду, що тепер часто трапляється і в своїх, і в чужих, викличе як реакцію потребу вияскравлення моральних підстав, і то в першу чергу в самій еліті.

Одність, власна релігія, власна висока мораль і відвічні геополітичні підстави – це є величезні заповіді. Заловіти ці є в самій українській крові: щораз сильніші і жорстокіші струси тільки дозволять на виразніше відчуття тих заповітів всіма українцями як призначення України.

#### **64. СОЛДАРИЗМ РАСИ**

В початках раси завжди знайдемо зорганізовану військову масу, що прийшла як Військо або, в кожному разі, як Осада. Коли вглянемося уже в цілком сформовану расу, то знайдемо в ній всі ціхи окремішности від сусідів, всі прикмети духовного Острова.

Границі – це найхарактерніше для живого організму раси чи народу. Стриміти до якогось неформального духовного контакту – це нищити органічність природи. Нищення це однаково небезпечне і для того, хто наступає, і для того, хто відступає. Спеціально небезпечне є це серед європейських рас і народів з їх такими виразними індивідуальностями. Контакти народів, що мають різні підложжя, культурні круги можуть викликати тільки катастрофу.

«Пропаший час» – сказав, наприклад, про духовний контакт із Росією один політик, що в минулому столітті стільки зробив для цього контакту (М. Драгоманов). Пропаший час – може сказати не тільки українець, але й поляк, бачучи, як у XVIII ст. близький духовний контакт із східнім сусідом нищив індивідуальність одного й другого.

«Пропаший час» – повинен сказати й москвин про XIX ст., коли політика Петербургу московськими руками знищувала чужі індивідуальності, а одночасно не дала висловитися й московській.

Для добра людства треба пам'ятати цей «пропаший час» всяких більш чи менш виразних асиміляцій. Вибух психічної «затисненої клітини» робить незвичайні шкоди, а негативна імпрегнація<sup>1</sup>, що потім зостанеться, – це найбільша небезпека для розвою рас і народів.

Недарма мудрі раси – давніше елліни і римляни, тепер англосаксонці (а останньо й германи) підкреслюють свою нехіль до асимілювання. Українська раса є островом серед сусідів. Це острів із власним життям, з власними святощами і вселюдськими цінностями. Чужі, накинені духовні цінности не мають ніякого значення. Та й не накинені цінности приймаються тільки по своїм часі спроби всередині раси. Злочином проти Провидіння і природи є втручання до чужого духовного життя.

Українська раса є острів, і в тому її вартість. Всі цінності людей мі-

---

<sup>1</sup> Імпрегнація – просочування. – *Ред.*



ряє за своїми цінностями. Для українців найголовніший меридіан світу – це той, що проходить через Україну.

Перша найважливіша думка про Україну – це з погляду зовні. Ніякі починання від внутрішніх подумів. Як можна говорити про живий організм, не окресливши його меж, не виділивши його з чужого оточення?

Нема іншої глибшої ідеї тепер, у часах тотальних воєн на знищення, як ідея расової солідарності. Дехто її пробує висміювати, як ліберальну ідею «згоди» XIX віку. Це неправда. Вік XIX не повернеться, його вказівки також. Можна й треба очищати сучасне українство від деяких решток цього віку, але треба дивитися і вперед. Там ждуть українців віки, скоріш подібні до XVII чи навіть VII. Довкола українців є тільки неукраїнці, чужі їм або ворожі. Ніяка з давніх ідей XIX ст. тепер не має сили.

Расова солідарність – це не з'їзд, не зібрання, не арифметична сума груп, це відчуття організму раси. Відчуття неекзальтоване, відчуття не як вибух, а як тривалість. Вибух ентузіазму був на місці 1917 р., тепер нема чого його повторювати. Тепер на першій місці – відчуття расового організму, постійно загроженого зовні. Як оцінювати доцільність уживання груп і одиниць всередині раси? Тільки з погляду примату зовнішньої політики раси, тільки оцінюючи її здатність до безпеки і пружности в боротьбі.

Здатности раси до боротьби назовні – це важливіше, ніж усі генеральні й негенеральні ідеї раси. Це таке просте, як те, що сила й здоров'я людини є для неї важливіше від усіх теорій і наук оточення.

Сучасність працює, щоб українська раса була островом. Ніколи, може, за ціле існування української раси не було більшої ненависти і підозріння до кожного, хто має українську кров, як тепер. Це надзвичайно яскраве відділення. Розбуджені номадські первні чужинців є супротивлені агрикультурним українським первням. Іде боротьба в расовій площині, боротьба з породю. В цій боротьбі виразні прикмети обох сторін: на ворожу акцію відповідають українці видержкою груп, здатністю до укривання своєї ворожнечі. Десятиліттями вміють укривати свою ворожість українські одиниці (наприклад, Шумський, Скрипник, Гринько і їм подібні). Комплекс укривання для невірального ока зменшує не раз властиву силу українців. Однак це лиш звичайна нехить українців до негрупового чину, і, як теорія показує, завжди в слушний час комплекс укривання є відкинений. Це не номади, що легко падають духом і змінюються.

Зате ця сама острівність раси вимагає упорядкування всередині раси.

Порядкувати всередині раси! Але не на підставі якогось ідеального

## Українська історіософія

типу людини, скажімо, з часів Руссо (ліберали), чи людини-автомату з теорій Маркса (комуністи), чи навіть людини ліричного ніцшеанця (літературне державництво), не на підставі того, що хочеться мати, але того, що є. В кожному українцеві є хоч відблиск здатності до суспільної будови. Метою ж будівничого лишень і може бути віднайдення цієї здатності, а не фантастичні «перевиховування». Отже, впорядкування того, що вже є біологічно в українцях, їх відвічних будівничих цінностей. Це є матеріал до впорядкування.

Як мірило різничкування візьмім українську асоціативну групу.

Змістом цього упорядкування є велика українська культура. свідомість характеру раси, свідомість у державности, торгівлі, освіті і кермі.

Швидкими кроками зближаються українці до найбільшого відчуття серединности своєї раси. Матеріяльні й моральні обставини діють безжалісно і змушують до одности раси, а то дасть багато. Дасть напруження українських продуктивних форм енергії.

Першою такою формою є почуття хліборобськості. Не значить це, що Україна знов має бути збіжжевим шпихліром. Може, земляки з Канадійської Манітоби виручать її з постачанням збіжжя для світу і засів пшениці не буде головним заняттям українця? Ні, хліборобська енергія – це передусім збірна сумлінна праця і почуття відповідальности. Це вироблений від тисячоліття подив традиції, чого не вдасться знищити ніякою – ні своєю, ні чужою – безгрунтовністю. Це те, що є силою його методичної і працьовитої натури. Цей стабілізаційний і завжди чинний характер хлібороба й зробив те, що Україна давала в свій час стільки первнів культури на захід і на схід від себе. І це, власне, ставить українців у ряді найкультурніших рас світу, культурних в цілій своїй масі передусім. Бо тепер ніхто не міряє висоти культури кількістю видатних одиниць – в оцінку входять передусім форми праці, співжиття і керми.

Це тривале й завзяте українське хліборобство – це, може, найбільш продуктивна духовна енергія між Балтією, Балканами й Уралом.

Опанування теренів – друга форма української енергії. Навіть, властиво, вона, а не хліборобськість характеризувала українців в очах чужинців. Пригадаймо похід Івана Підкови до Альп, Святослава – до Іранського роздоріжжя, пригадаймо морські походи до Родосу й берегів Італії. До XIX століття сусіди не давали Україні назви селянського народу. Московські хроніки XVI–XVII ст. повні згадок про жахливих для москалів «воєнних черкас», що від них можуть оборонити тільки небесні сили. Для білорусинів українці і досі є «разбойнічеє племя», на кажучи вже про подив поляків з козацьких походів. У французькій королівській армії XVII століття (полк Мазарена), в давньому Римі (сарматські легіо-

ни), в Атенах (скити з-над Дніпра), ба, навіть у давній китайській імперії – скрізь перебували українці-войовники, представники войовницької форми української енергії.

З цим виявом українського характеру пов'язаний інший – колонізаційна енергія. «Здається, ні один народ, – пише Коль, – не має таких здібностей закладання військових колоній, як українці». Кубань, Сірий Клин і Зелена Україна в Азії – це пам'ятки недавнього осадництва; Судомира, Новгород і Тмуторакань – пам'ятки античного.

І в завойовництві, і в колонізації є вислів<sup>1</sup> здатностей до упорядкування незнамого терену і себе в тім терені. Тут є поле до висловлення і для готського відчуття самодисципліни і ферментації крові, тут є можливості для еллінських емоцій пошуку і відкриття зв'язку речей. То є енергія до творення нових українських цінностей.

Але й завойовництво, і колонізаційність від самих початків були пов'язані з торгівлею. Перші згадки про українські землі – це згадки про землі, що торгують. Перший писаний трактат Києва (IX ст.) говорить про закон, торговельні вигоди і честь. Все виразнішає значення Січі як найбільшого українського торговельного центру, що був завжди під охороною війська. Все яснішає вага українських форм енергії чумацтва і кооператизму, як одного з найважливіших висловів української раси. Торгівля – це ж найповніше висловлення здатности до оцінювання найрізноманітніших обставин і людей, це і для хліборобськості, і для завойовництва посередництво в творенні.

Зрештою, згадаймо іще одну форму української енергії – інтелектуальну. Вона завжди є обіч або на другім плані інших форм енергії, вона разом із мистецькою енергією встановлює певність і рівновагу дії українських речей. Вона усвідомлює традиції і шукає закликів Провидіння, завжди до останнього століття слухняна його наказам. І в ній є завершення великої будівлі української солідаристичної культури!

Що ж буде на тому українському острові? Чи починати вгадувати, чи будувати утопії, чи, принаймні, представляти собі будучину, будуючи аналогію до часів Великого Києва? Багато треба буде ще і розпачі одиниць, і відданої праці груп, і жорстокого творення меж раси, щоб увесь цей матеріял висловити в неслухнянім людським м'ясі, на твердій українській землі:

Побачити новий український світ! Ця річ не для одиниці. Покоління треба на те, щоб уміти поглянути на себе. Тепер є лиш одне певне: цей світ по ударах виросте ще сильніший, іще упорядковані ший, іще біль-

---

<sup>1</sup> Тут і нижче «вислів» у значенні «вияв». – *Ред.*

ший.

Можемо в нім тепер відрізнити тільки дві осі: відвічну вісь української землі і відвічну вісь українського духа. І про це в двох дальших розділах.

## **65. ВІДВІЧНА ВІСЬ**

«Схід і Захід, – каже історіософ Польщі Артур Гурський, – це польська ділема. Історія наша (польська) постійно відбувалася між Заходом і Сходом». І має рацію: недарма сотні польських ідеологів це твердять від віку. Пересування Польщі на схід, відірвання від заходу, від моря – це початок небезпечного процесу. Так, роля Польщі бути посередницею вздовж своєї осі – Вісли, отже, бути між сходом і заходом.

Але чи українські землі були коли лучником між Польщею і Московщиною? Так, були. Це тоді, як Україна по Андрусівським тайнім договорі (1667 р.) була роздерта на дві половини і «московський берег» Дніпра був насупроти «польського берега». Тоді був Схід і Захід українською ділемою; в цьому роздерті доктрина була найліпше використана. Бо це найбільше ворожа Україні доктрина. Нема певнішої для знищення України. Прикладімо «схід-захід» до українського релігійного життя – і будемо мати релігійну війну; прикладімо «схід-захід» до політичних орієнтацій – і будемо мати вдячне поле до попису чужих агентів; прикладімо неуцьку форму «народу-бастарду» до окреслення українського характеру – і будемо мати джерело українського пораженства, а не відчуття серединності.

Зрештою, пригляньмося до геополітичних тенденцій України. Вони є реальні, вони – двигуни історії. Бо ж, передусім, не схід і не захід є джерелом України. Підложжям її раси, підложжям її культури й світогляду від самого початку і до останніх часів був Південь. Звідти прийшло оформлення християнства, тільки туди була єдина спроба перенесення столиці з Києва. Південь, Дунай і Закавказзя – це напрямні головної експансії київських князів, Середземне море – напрямна політичної і торговельної експансії античного Понту.

Визначення напрямної на схід чи на захід – це, передусім, нищення власного характеру, духовности, що прийшла з півдня. Духовности, що зросла над південними морями й вододілами і розпросторилась, як кров по жилах, ідучи вгору Дніпром, Дністром, Дунаєм, Богом і Доном, несучи до найглухіших закутків українських земель подих півдня. Чи ж не видно цього в егейських і геттійських взорах Старобільщини, чи ж не грає він павиними перами колядок на Полтавщині, чи не пов'язаний із звичаями з-над Дінця? Де ж поділася Америка йонійського й малоазійського еллінізму, як не в крові українців.

Нарешті, друга напрямна українських земель і раси – це Північ. Звідти прийшла династія норманів, звідти, як і з півдня, прийшли користі торговельного посередництва, культурної виміни. Звідти ж прийшов такий важливий первень раси, як готи. Бо де ж поділася головна маса остроготів і їх велика держава, коли не перейшла в кров українців? Врешті на північ була військова експансія київських князів, там була найбільша домінація Києва – Новгород.

Тільки вісь Південь-Північ є віссю українських земель. Як у добі античній і київській, так і в добі козацькій. Успіх революції Богдана Хмельницького, правдоподібно, був уможливлений підтримкою османів, так, як, скажімо, успіх французького короля Франца I на Середземнім морі – опертям на могутність Порти. Для козаків передусім – опертям на південь. Недарма гетьман Самойлович вказував союзникам-москвинам, що не похід проти османів, а дружба з ними відповідає інтересам України. Самойловича замінили Іваном Мазепою, але й той у союзі з королем із Півночі опинився вкінці в Бендерах, на землях південної імперії османів.

Зрештою ця українська вісь Південь-Північ є одною з найатракційніших геополітичних осей на просторах між Балтією й Уралом.

Польський історик О. Гурка підкреслює в своїй «Рації стану Польщі на південнім Сході» (1934), що Польща завдяки зв'язаності з козацькою Україною цілком непотрібно, зі шкодою для себе, далася втягнути в конфлікт на Півдні (Дунай, Чорне море), що їй геополітично цілком чужі.

Так само зв'язок з Україною цілком змінив вісь експансії Москви. До половини XVII століття ціла експансія її була до Білого і Балтійського морів, а з другого боку – до Сибіру. Канцлер Олексія Михайловича – Ордін-Нащокін був висловником цих геополітичних напрямних. Зате від XVIII століття віссю московської політики, як стверджує Покровський, стає вісь України. «Від другої половини XVIII ст., від Катерини II і до Миколи II включно, це була боротьба за Чорне море й проливи, що провадять з Чорного моря до Середземного, боротьба за південні торговельні шляхи» («Зовнішня торгівля Росії», 1926). Коли тепер на деякий час червона Москва відійшла від цієї осі, то це пояснюється хвилевим перенесенням тягару совітської політики до Азії. І цим можна пояснити хвилеве відпруження між Москвою й Анкарою.

Оборона своєї осі Південь-Північ – це найважливіше завдання України в історії. Тому, може, треба б було тут підкреслити стремління української держави над басейном Дніпра знищити значення конкурентної торговельно-державної осі, що над Волгою.

Пригляньмося до цієї великої геополітичної ідеї-заповіту. Це – за-

## Українська історіософія

повіт Святослава Завойовника.

Справу цю добре висвітлили і старі дослідники-чужинці (археологи – Арне, Смірнов та інші), і новітні українські учені, як Пархоменко.

«Торговельний рух Волзьким шляхом, – твердить археолог, – починається з доісторичних часів і розвивається до IX–X ст., коли Волзький шлях віддає першість Дніпровському» (П. Смірнов).

Не так-то легко віддала Волзька путь своє першенство. Велика хозарська держава (з оперттям на Тавриду й Кавказ) сполучала мешканців Скандинавії з Арабією. В твердині хозарів – Саркелі («Saverkland» скандинавських рун) зустрічались і скандинавські купці, і купці з Малої Азії й Туркестану. Хозари мали велике наймане військо для оборони своєї торгівлі.

За князя Ігоря була перша спроба Києва знищити хозарів. Вона не вдалася, і землі над Волгою багатіли далі. Минуло двадцять літ. Син Ігоря, Святослав, у 965 році бере спочатку фортецю хозарів Саркел, а потім і саму столицю Итиль на долішній Волзі. Двома ударами знищена одна з найсильніших тодішніх держав. Два роки ще підбиває Святослав Тавриду, північний Кавказ і врешті нищить ще одну ланку Волзько-Скандинавської магістралі – місто Бердаа на Закавказзі.

Київські князі приймають титул каганів, володарів Волги, до Києва переселяється купецтво тої магістралі, і лишень тоді, можна сказати, почалася першість путі «із Варяг у Греки», а одночасно припізналося, може, на кількасот літ повстання ворожої для Києва держави над басейном Волги.

Святослав згинув, шукаючи ще однієї південної дороги для імперсько-торговельної експансії Києва, але залишив його заповіт: не дозволяти розвиватись Балтійсько-волзькій магістралі, змори<sup>1</sup> Києва. Отже, передусім – Москві.

Ольгерд, монарх наслідництва Києва, виконував цей заповіт, і в кінці 1340-х років Москва була дуже zagrożена. Величезна армія Витовта, коли б не заступництво монголів під Ворсклою (1399), вчинила б з Москвою те, що з Итилем – Святослав. Зрештою, Витовт раз спалив місто Москву. Гетьман литовський і князь Волині Костянтин Острозький в 1515 році нищить Московію, і українські поети величають його за перемогу:

Дай Боже здоров'є і щастя вперед ліпше:

Як нині побив великую силу московську.

*(«Похвала Кост. Ів. Острозькому»)*

Далі йде, теж славлене тодішніми поетами, спалення половини Московії гетьманом Коначевичем, далі спроба Хмельницького розбити

---

<sup>1</sup> Змора – кошмар, пригнічений стан. – Ред.

Московію Донською і Нижньоволзькою революцією на чолі з Анкудіновим. Так аж до часів нинішніх, коли в 1917 році один із українських полковників-штабівців представив урядові УНР проект запобігливого нападу і спалення Москви корпусом української кінноти.

Не можна поминути акції української раси в обороні своєї геополітичної осі так само і з Заходу. Походи київських і волинських князів, найчастіше в союзі з мазовецькими на Прибалтію, битва Литво-Руси під Грюнвальдом (1410), врешті різні посуви Хмельницького.

В кожному разі це є несприймання і Сходу, і Заходу. В кожному разі – це боротьба за відвічну вісь українських земель: Південь-Північ і її утвердження між Балтією й Уралом.

Та вісь зостається й надалі. Її справжнє утвердження при свідомій будові українського Роду, при уставленні Хати – є дуже важливе. Без опертя на півночі, без виходу на півдні нема можливостей розбудови цієї Хати. Геополітично беручи, для української державности потрібні є принаймні Чорне море і верхів'я Дніпра – в усякому разі, завжди південно-північна вісь.

Лишень з такого геополітичного українського порядку може вирости іще більший творчий розмах. Тому творчий, що він відповідає характерові землі й раси.

*Львів, 1937 р.*

**ОЛЕГ ОЛЬЖИЧ (КАНДИБА)**  
**(1907–1944)**

**УКРАЇНЬСЬКА ІСТОРИЧНА СВІДОМІСТЬ<sup>1</sup>**

На великому звороті світової історії, що ним стала минула війна, вирушив український нарід перший в духову революцію шукати вищої правди, яка мала освітити його життя й боротьбу. Пройшло двадцять літ, і в мужніх і кривавих зусиллях знайшов він цю правду, платячи за неї нечуваною ціною мільйонових жертв.

Було нею віднайдення твердого і героїчного ідеалу, який визначив існування людини і нації спільним Божим знаменником абсолютного і розкрив перед нею, окраденою і спростаченою, всі глибини життя, хотіння і чину. Зірвав він з очей нації теж полуду, що закривала їй внутрішній зміст її іншого, високого минулого, а разом і її необмеженого майбутнього.

Був час, коли замовкли останні відгуки романтичної козацької кобзи Щоголева і тільки романтикою здавались нащадкам огненні глаголи Шевченка. І в майбутньому не мало бути місця ніякій романтиці. Очі сірої доби осліпли на яскраві барви минувшини, уші не чули близьких перунів за тісним обрієм сучасности. Шелестіння паперу «просвіщенної доби» хотіло інтерпретувати миролюбній людності великої мертвої провінції духову напругу історичної істоти України.

Так прийшли вони, «правнуки погані», покоління безбатченків, і покоління безплідне, після якого могла настати тільки катастрофа, а по ній – прірва і революція.

Доперва в її горні перетопився дух нації, і тоді став перед Україною увесь її шлях, пройдений і той, що чекає. Минувшина, сучасність і прийдешність злилися в одну суцільну єдність, яка саме творить вічну істоту нації. Українство знову здобуло свою історичну свідомість, історично-духово себе ототожило.

Сучасна українська свідомість, показалося, спирається на тривалому і твердому тисячелітньому підмурівку, і навпаки, всі засадничі ідеї української традиції ожили і діють в нас тепер.

Шукаємо в нашому минулому за ідеєю батьківщини, землі, яку людина любить, за яку горда і за яку готова вмерти, і чуємо, що вже Володимир Іларіона «не в худі і в невідомі землі владичествоваша, но в руської, яже видима і слишима єсть всіми конци землі».

Не диво ж, що князі, заохочені сто літ пізніше іншим Володимиром

---

<sup>1</sup> Публікується за: [Олег Ольжич]. Кардаш Д. Українська історична свідомість // *Олег Ольжич*. Незнаному воякові. Заповідане живим. – К., 1994. – С. 242–256. (Вперше надруковано: Пробоєм. – 1941. – № 4. – С. 209–221).



Мономахом до походу на половців, знають одно бажання: «нам дай Боже за крестяни і за Руськую землю голови свої сложити і к мучеником пречтеном бити» (Київ. літ.). А рефрен «Слова о Полку»: «за землю Руськую, за рани Ігореві» – сурмить цей наказ боротьби за батьківщину особли во пристрасно.

І не дивуємося, коли по століттях династичних манівців і баламути Гонта, перестрівши Барабашевих козаків перед Жовтими Водами, звертається до них з різким запитом: «Короні ли полской пособити хочут, яже неволею мужество їм заплатила, іли матері своєї Україні, яже свободою дарствовати хочет?» (Грабянка).

І універсали Хмельницького у Величка кличуть «на защиту віри своєю благочестивій кгрекорускія і на оборону погибающей і упадающей отчизни своєю», щоб козаки «ставали, і за оную на хвалебном пляцу военном умірати і страдал ческий от десниці Вишняго, при своєї істині і обороні, вінець прияти не отрицалися». Щоб не вагалися «против неприятелей своїх преречоних мужественно і небоязненно за віру і отчизну застановитися».

Ідея батьківщини, як елементарна для кожної людської спільноти взагалі, чи не найцупкіше трималася в українській духовності навіть за найтяжчих для неї періодів.

\*\*\*

Ідея державного самоздійснення України по упадку княжої держави залишається для пізніших поколінь негасимим заповітом і тривалою метою. Це був дороговказ, що до нього прямували остаточно всі пориви розбитої історією, але живої нації. Сама правність втрати суверенітету заперечується. Український нарід, мовляв, завжди був вільний; не був він завойований, а приєднався до польської або литовської унії тільки добровільними пактами. Незадоволена зі своїх зрадливих спільників Україна, отже, може з власної волі зірвати ненависний союз.

«Народ Руский со всіми его областями, городами, селеніями і всякою к ним народною і національною припадлежностю увольняється і іземлется от всіх притязаній і долегливостей полских і литовских на вічния времена, яко із вікон вольний, самобитний і незавоеваний, а по однім договорам і пактам в єдність Полскую і Литовскую принадежащий» – представляє «Історія Русів» зборівські статті 1649 р. Та ж «Історія Русів» вкладає в уста черні на раді в Переяславі 1650 р., збуреній загрозою нового віроломного союзу: «Краще нам бути у постійних боях за вільність, ніж накладати на себе нові кайдани рабства». І Величко, говорячи про вибір в Чигирині Петра Дорошенка гетьманом,

## Українська історіософія

чуйно завважує підкреслення суверенности володаря: виборці, мовляв, «не специфікували того, при котором монарху, чи російском, чи полском, зоставати будут».

Історія Дорошенка, що зірвав з обома традиційними союзами, – це невгавна боротьба за ідеал самоздійснення. Ця ідея освітлює понурий час «Руїни», щоб знову яскраво вибухнути пару десятиліть пізніше постаттю Мазепи і мазепинців. Стремління і поняття української сторони чітко і недвозначні но сформуловані в точках українсько-шведського договору. Аж до того, що «все, що завоюється з бувшої території Московщини, належатиме на підставі воєнного права тому, хто цим заволодіє, але все те, що, як виявиться, належало колись народові українському, передається і задержиться при українським князівстві». (За Орликом). Бо ж вже Богдан Хмельницький, як говорить гетьман Орлик у своєму «Виводі», «утворив з України незалежне князівство». І ціллю невтомного гетьмана є «показати лише, що вона є вільним князівством і що стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі». А все це, щоб «поставити нашу країну в той державний стан, в якому вона була перед польським володінням при своїх природніх князях і при давніх правах і привілеях, що значать вільну націю».

Тож і «Історія Русів», вживаючи теперішнього поняття, «шкідницько» наводить текст т. зв. «Прокламації Карла XII до українського народу», властиво історичного кредо тодішнього українства, мовляв: «відомо всьому світу, що нарід Руський зі своїми козаками був спочатку народом самодержавним, тобто от самого себе залежним, під правлінням князів своїх чи самодержців, з'єднався потім з Литвою і Польщею для спротиву з ними проти татар, що їх руйнували, але потім за насилля і несамовитості поляків, звільнившись від них власною своєю силою і хоробрістю, з'єднався з Московією добровільно і по одновірству і зробив її таку, яка вона тепер є».

В згоді з цим малюється теж ідеал майбутньої завершеної української держави. Карло XII заявляє в тій же Прокламації: «Обіцяю і перед цілим світом урочисто клянусь честю своєю королівською по скиненні неприятеля свого повернути землю цю козацьку або Руську у первісний її стан самодержавний і ні від кого в світі незалежний...». «Бо ж відомо, – як каже друга «Прокламація» в тій же «Історії Русів», на цей раз вже самого Мазепи, – що перше ми були те, що тепер московці: влада, першенство і сама назва Русь від нас до них перейшли». Де ще шукати яскравіших свідочств тривалої свідомости свого суверенітету і державницького стремління потоптаної історією нації?

Ідея самоздійснення в темряві XIX ст. знову яскраво розпалює геніяльний дух Шевченка, і не диво, що вона прориває нарешті млу все-

світянства і соціалізму словами IV Універсалу.

\*\*\*

Зі свідомістю національної відрубності нерозривно в'яжеться ствердження обсягу нації, свідомість взаємної приналежності до себе всіх її частин, те, що тепер схоплюємо поняттям соборності. Тому-то Ігор так скоро воює деревлян і уличів, а Володимир Великий «іде к ляхам» зайняти Перемишль і Червень, щоб були вони «і до сего дня под Русию». Тому, всупереч проклятому удільному принципу, марить і горить київський літопис і «Слово о Полку» єдністю Володимирової і Ярославової держави.

Великокняжий Київ крізь віки величі і руїни однаково дбає і прагне об'єднати під своєю рукою всі частини розірваного тіла нації і держави. І півтисячоліття пізніше однаково голосно кличуть і звуть ці частини, щоб він взяв їх під своє берло: «...істинніє з древніх віков землі і провінції наші сарматськіє козаکورускіє, от Подоля і Волох до Смоленска долгіє і обширніє границі свої імущіє, а іменно Київскую, Галицкую, Львовскую, Хелмскую, Белзкую, Подольскую, Волинскую, Премискую, Мстиславскую, Витебскую і Полоцкую». (З «Універсалу Хмельницького» у Величка).

І коли ця хвилина має прийти і Київ знову тримає в руках предківський меч і булаву, його суверен стверджує, певний своєї потуги: «Досить у мене буде вигод і багатства в моїй землі і в моєму князівстві, що простягається по Львів, Холм і Галич. Ставши на Вислі, скажу іншим ляхам: сидіть і мовчіть, ляхи!»

Соборності судилося лишитися ідеалом козацької держави, яка боротися мусіла одночасно і за неї, і за свою суверенність. Але цього ідеалу вона не загубила і в найбільшій хуртовині «Руїни», аж до смерку кінця XIX ст.

«Самі, ваша мосьть, добре о том відате, же валечній гетьман ваш, а мой антецессор Богдан Хмельницький, з вами добрими молодцями, за Божою всесильною помістю, а своєю мужественною отвагою і хоробрістю, через кілька літ, з великими трудами і кровопролиттями, от тяжкого ярма лядського рицерскою отсікшися шаблею, не по якій нужді, але з доброї волі і з совітом здоровим тогдашної старшини своєї, також не для якої інної нужди, тільки для єдиной віри православной козакуруской, вдался под високою руку православного монарха московского... І не з таким наміренієм, аби когди колвік єдина Україна, отчизна наша міла на двоє іли на троє розділитися, а двох іли трох в собі іміти гетьманов; але з таким предсявзятієм і хотінієм, аби тая Україна, в єдиной нероздільності пребиваючи, єдиного всегда у себе іміла гетьмана, заживаючи древніх сво-

## Українська історіософія

їх і старожитних во всем прав і вольностей, на чом і утвердительній... ему, Хмельницькому, видані суть грамоти». (Гетьман Дорошенко в листі до Кошового Лукаша).

Або як той же Дорошенко писав до свого противника, але патріота Сірка: «Моглибисмо при всесилной помощи Божіей, взглядом увольненя от їх поляков Подолских, Волинских, Поліських і Литовских градів і земель наших, прежде православних, нині же на унію гвалтовно обернених, Руских того (на чом і Богдана Хмельницького, антецессора моего добре пам'ятная біла інтенція) доказати і в вожденную старожитной свободи їх святого православія приоблекти ризу».

Змагання трагічного гетьмана лишилися дороговказом для його наступників і віків. Це той сталий рефрен козацьких літописів і універсалів, щоб «Чигиринская сторона Дніпра, покаля Хмельницький з ордами завоевая от Ляхов нам отдана з принадлежностями і сегобочная сторона зо всіми полками і городами при нас захована...» (з Універсалу Петрика у Величка).

Нація не об'єдналася. «През незгоду всі пропали, самі себе звосвали» – обвинувачує «Дума пана гетьмана Мазепи» і на всі орієнтації, що шарпали єдине тіло народу, відповідає недвозначно: «ліпше було пробувати вкупі лихо отбувати». Треба було двох століть прямування напомацки крізь темряву, оту найбільшу, коли українство Наддніпрянщини зрікалося Західніх Українських Земель, як засуджених на вічну приналежність до іншої держави, а галицьке громадянство – своєї власної землі для України тільки над Дніпром.

Зате ж як близько за завісою цієї мряки був сліпучий день стихійного вибуху свідомости 1918–1919 рр., вибуху в думці, слові, чині і жертві, коли після прелюдії українських гармат залунало оте:

«Од нині во єдино...»

\*\*\*

Нація, що замикається у своїх межах, не тужить за духовою і державною експанзією, не знає імперіальної тенденції, – нація нежива. В згоді з ідеалами своєї доби пробували останні десятиліття перед світовою війною малювати гречкосійний образ українського народу і робити з цього відбиття власної подоби національну чесноту та істоту. На щастя, це була тільки проекція в історію своєї вбогої доби. Здорові і молоді народи не знають самообмеження. «Суть бо у ва желізній папорзи под шеломи латинскими. Тіми тресну земля і многі страни: Хинова, Литва, Ятвязи, Деремела і Половці сулиці своя повергоша, а глави своя поклониша под тії мечі харалужній» («Слово»).

Україна бачить ідеал Володаря, що високо сидить «на златоківанім столі», «подпер гори угорські своїми желізними полки, заступив королеви путь, затворив Дунаю ворота, меча бремени чрез облаки, суди рядя до Дуная», чий «грози по землям текут» і чий лук стріляє «сотня злата стола салтани за землями». Суверен України може «Волгу весли розкропити, а Дон шеломи виляяти!», щоб була в Руській імперії невільниця – «чага по ногаті, а кощей по резані».

Імперіяльний ідеал ніколи не покидав нації, що створила свого часу найбільшу й наймогутнішу європейську імперію, від Юр'єва до Ярослава й Тьмутаракані, опановуючи Каспій і Чорне море, зводячи бої від Білої Вежи до Кракова, Опави і Братислави і від Німану до Переславця і Доростола.

«Все покорено било Богом крестянскому языку поганския страни великому князю Всеволоду, отцю его Юрію, князю Киевському, діду его Володимиру і Мономаху, которим то половці діти свої ношаху в колибелі. А Литва із болота на світ не виникиваху, а Угри твердяху каменній городи желізними ворота, аби на них великий Володимир тамо не возіхал. А німці радовахуся, далече будучи за синім морем. Буртаси, Черемиси, Вяда і Мордва боротьничаху на князя Великого Володимера і жюр Мануїл Царегородский опас імія, поне і великая дари посилаша к нему, аби под ним Великий князь Володимер Царягорода не взял». (З рукопису XV ст.).

Тому так просто, як тільки звелася на ноги козацька слава, іде Підкова «на господарство волоське», а слідом за ним «сватається» Тиміш Хмельниченко, якого великий батько плянує поділ Польщі і прилучення до козацької держави Білоруси й Литви. В хвилини свого піднесення бачить нація ширші обрії, й тоді на овиді встає марево її імперії.

Геній історіотворчого чину нації втілюється у провідну одиницю, постать Богом даного Стерника. Йому, незрівняному, дано вершити долю народу і формувати його майбутнє. Таки в уяві київського літопису, класична та зразкова для цілої світової літератури, духовна постать Святослава. Такий в Іларіона і Володмир, що «мужеством і розумом преуспій, єдинодержцем став землі своєю, подбив под єя округния страни, ови миром, а непокоривния мечем».

Подобю старовічних півбожеських героїв Вавилонського епосу, Едди та Еліяди виступає постать «великого князя Романа, приснопам'ятного самодержця Руси, одоліша всім поганським язиком, ума мудростю ходяща по заповідем Божіим: істремил бо єя бязше на поганя яко і лев, сердит же бисть яко і рись, і губяше я яко і крокодил і прехожаше землю їх яко і орел, храбор бо бі яко і тур. Ревноваше бо діду своєму ономаху погубившему поганя Измалтяни, рекомаия Половці, ізгнашю отрока во Обези за Желізная врата». Так різьбить проводиря на-

## Українська історіософія

рід, що хоче мати його одного і бути в його руці знаряддям для довершення великих чинів.

Спрага сильної одноособової влади в українстві була завжди дуже напружена, всупереч всім приписуванням їй руйнних нахилів степу. Республіканська Козаччина стала добою застосування власне чисто вождівського принципу. Це Дорошенко в листі до Лукаша дбає, щоб Україна «в нераздільності перебуваючи, єдинаго всегда в собі мала гетьмана, заживаючи древніх своїх і старожитних во всем прав і вольностей».

Ходить про єдність не тільки територіяльну, а й внутрішню, моральну: «З поведенія славного блаженної памяти антецессора моего Богдана Хмельницкого того порядку научилемся і зичилем жеби, як за його гетманства, так і тепер за моего уряду, аби било єдино стадо і єдин пастир».

Той, хто покликаний здійснити велику духову єдність нації, може бути тільки сувереном: «З волі Бога Всемогущого обрали мене Гетьманом», – каже навіть Петрик в своєму Універсалі. А вже зовсім виразно формує засаду вождівської монархії «Дума гетьмана Мазепи», коли каже «не всім дано всеє знати і річами керувати» і проголошує твердо: «Сам керуєть Стерник і сам управуєть».

\*\*\*

В основі української духовости лежить мужне й активне сприйняття життя. Українську духову особистість визначає теж виразний і сильний боевий інстинкт. Войовничість в українській свідомості творить невід'ємну рису й одну з основ національного світогляду, яка давала народові міць і певність себе на своєму історичному шляху. «Что суть вдали?» – питають в легенді київського літопису хозарські старці своїх вояків, що ходили по данину до полян на київських горах. «Они же показаша меч. І ріша старці Козарськії: «Не добра дань, княже, ми ся доіскахом оружием единой страны, рекше саблями, сих же оружие, обоюду остро, рекше мечі, сі імуть імати дань на нас і на інших странах. Се же сбисться все».

Справді, меч, що його колись в наддніпрянських степах боготворили скити, а пізніше так добре кували майстри старого Києва, став символом України та її історичної долі.

«Лют се муж хошет бити, – мали говорити про Святослава греки, – яко імінія не брежет, а оружие емлеть; іміся по дань» (Київ. літ.). Тому в колядках князь-герой «зброїццо злива», «звиває» та блискає «мечем – ясним місяцем», «бе та бе на Царів-город», запускається «в московську зе-

млю» і у «волоську», бере «сиві волики» і «сиві коники» і «грошей без ліку». Щоб потім, як личить народові хліборобів-вояків, «воликами на хліб робити, грошиками війську платити, а кониками з військом їх бити».

Сумнівні малих і хитромудрих душ, що розчулюються на думку про воєнну руїну, знаходять таку відповідь: «Се дивно ми, – каже Вол. Мономах Київського літопису, – оже смерд жалуете і їх конь, а сего не помисляюще, оже на весну начнець смерд той орати лошадию тою і приїхав половчин, ударить смерда стрілою, і пойметь лошадь ту і жену его, і діти его, і гумно его зажжеть, то о сем чому не мислите?»

Тож добрий князь має один обов'язок, одну амбіцію: іти прямими шляхами своїх предків: «А ліпо не било, возряче на Божію помоч і на молитву святої Богородиці, поіскати отцов своїх і дід своїх пути і своєї чести», – кличе літописний Мстислав Ізяславич. І «Слово о Полку» завершується як кінцевим акордом славою носіям збройної боротьби: «Здраві князі і дружина, поборя за християни на поганя полки».

Мілітаризм стає заповітом і таємницею величі княжої держави: «Вас молю, стадо Христово, с любове приклоніте ушеса ваша, разумно: како биша древнії князі і мужі їх, і како обараху руськія земля і они страни приімаху под ся. Тії бо князі не собіраху многа імінія... Но оже будяше правая віра, і ту возъм, даяша дружині на оружје. А дружина его кормляхуся, воююще іни страни і бющеся, рекуще: «Братіє, потягнім по своїм князі і по руській землі»... і расплодили били землю Руськую». (З стародавнього «Временника»).

Князівський меч перейшов у козацьку шаблю, але його зміст лишився давній. Бо ж «всі народи, які живуть на світі, завжди захищали і будуть захищати вічно буття своє, волю і власність» (Б. Хмельницький з «Історії Русов»), тому й тепер нам, як говорить той же Хмельницький у Грабянки: «кшталтом оним древніх Русов, предков наших, кто может возбранити ділности воінственний і уменшити отваги рицерской». «Імію надію на шаблю по Бозі», «железо доброе важте і над злато». (Він же у «Милості Божій»). Ось ті формули XVII–XVIII ст., які заступили князівське: «сребром і златом не налізну дружини, но дружиною сребро і злато» (Володимир Великий) і відповідають на недавню популярну світову альтернативу. Українська думка розв'язувала тоді це яскраво Мазепиними словами: «Нехай вічна буде слава, же през шаблі маєм права».

Тяжко йшло світочам XIX віку забити природній войовничий дух народу. Безсилі були вони теж проти основного героїчно-революційного спрямування поезії Шевченка і Лесі Українки з її «гордощами у серці» і «одваги мечем двосічним». Вибухало це і в Олесея, іскрами розсипалося над Чупринкою: «не сокирою – мечем прорубаю пущі дикі».

## Українська історіософія

Прошло двадцять літ, і мілітаризм опанував знову українську літературу і всю духовість. Не випадково ж меч увіч йшов у емблему нового українства.

\*\*\*

Мілітаризм – це універсальний світогляд і мораль, що формує людину і народи. Що у ворогові бачить не злочинця чи виродка, а теж людину, глибокою, творчою і мудрою трагікою життя поставлену боротись з другого боку. Отак родиться лицарська етика й чесноти. Мілітаристичний світогляд ушляхетнює життя, покликаючи в ньому: відвагу, мужність, вояцьку товариськість, почуття вищого обов'язку і чести. «Хощу на ви іти» – кличе легендарний Святослав. «Уже нам іді пасти. Потягнем же мужоски, братіє і дружино...» «Аз же пред вами пойду, аще моя глава ляжесть, то промислите в собі...», «іде же глава твоя, ту і глави наши сложим», – відповідає дружина.

«Сего есві іскали, а потягнем», – говорять інші князі перед лицем катастрофи на Каялі (Київ. літопис). Княжій дружині можна ще відступити, полишаючи піше військо. Але це певно «посоромило б руську землю». Тому-то «всі сосідоша з коней, хотях уть бо бующєся дойти ріки Донця – мовляхуть бо: оже побігнем, утечем самі, а чернїя люде оставим, то от Бога ни будеть грїх, сїх видавше поїдем, но ілі умрем ілі живи будем на єдином місті!» (Ігор Святославич). Через ці вояцькі чесноти і військо запорозьке – це лицарство, «товариство», а козаки – «лицарі», «братчики», «оборонці віри» і «шляхетне урожона братія».

Життя, так характеристично для України, нобілітує низу, через «заслуги» і «вчинки молодецькі» своїх творців. Чи не так повставала аристократія всіх героїчних періодів людської історії?

\*\*\*

«Видите гори сія? Яко на сїх горах возсієть благодать Божїя». Так звучить за Київським літописом пророцтво св. Андрія Києву. Почуття вищої посвячености землі, чинів і зброї – спільноти, таке ж далекосягле своїм значінням, як Боже помазання її провідників. Божа благодать, що сходить на прапори народу чи війська, виключаючи кожний сумнів, це те головне, що рішає про перемогу. Як наявне бачимо ми це саме тепер, на досвіді останніх років.

«Вложи Бог в серце Мстиславу Ізяславичу мисль благу о Руськой землі, занеже їй хотяще добра всім серцем», – говорить Київський літопис. І князь, певний прихильности неба, може крикнути: «А ліпо ни било, бра-



тіє, возряче на Божію помочь і на молитву святої Богородиці, поіскати отець своїх і дід своїх пути і своєї чести». Ті, що їм помагає Господня десница, не бояться вже нічого. Сама смерть це скорше нагорода.

Так родиться святий і грізний фаталізм війни: «к мучеником причтеним бити».

Але моральна сила, осяяна певністю своєї правди, надає сил фізичних в боротьбі. Так рука Божа допомагає слабим рукам людським.

«Бог вложи ужасть велику в Половці, – говорить літопис про перемогу князя Мономаха, – і страх нападе на ня і трепет от лица Руських вої, і дримаху самі, і конем їх не бі спіха в ногах... І велико спасеніє сотвори Бог в той день благовіряннм князем Руським і всім крестяном, а на враги наша дасть побіду велику... Якоже і се з Божію помочу, молитвами святія Богородиці і святих ангел, возвратишася руській князі во свояси со славою великою, яже ко своїм людем і ко всім странам дальнім, рекуще греком і угром і ляхом і чехом, даже до Рима пройде на славу Богу, всегда і нині і присно во віки віков, аминь».

Самі ворожі полонені в бою з князем Мстиславом Ізяславичем свідчать про Божих помічників руського війська: «І впросиша колодники, глаголюще: како вас толика сили і многое множество, і не могостеся противити ні вскорі побігосте? Си же отвішеваху, глаголюще: како можем битися с вами, а друзії їздяху верху вас, в оружії світлі і страшні, іже помагаху вам. Токмо се суть не ангели і от Бога послані помогти хрестяном? Се бо ангел вложи в серце Володимиру поустити братію свою на іноплеменника руській князі».

Подібно говорить Ігор Святославич до братів по першому, щасливому бої з половцями на Сюрлуї: «Се Бог силою своєю возложил на враги наши побіду, а на нас честь і слава». (Київ. літопис). «Лож глагол ваш есть, – кричить Василько на ворожий глум в бою протії ляхів і угрів, – Бог помощник наш есть». «Така бо милость от Бога Руській землі» (Розбиття Филі, – Галицько-Волод. літопис). І справді княжі прапори вкривають перемоги. Так було, доки ясні були цілі, міцна мораль і виразна ієрархія цінностей з «благом руської землі» нагорі.

Захитало цю піраміду XIV–XV ст., але приходить нова доба: підноситься козак «оборонець віри християнської» на хвилях Чорного моря, під мурами Кафи, Трапезунту і Царгороду і тої ж «благочестивіє віри кгрекоруської» таки на рідних степах і польських пісках, щоб видати нарешті з себе того Зиновія-Богдана, якому... «рука Божа на братов, а разом неприятелів наших совроматів полских всюди скорої додавала помочі».

Затрата серед керівної верхівки України почуття беззглядности власних ідеалів і постулятів та їх вищого посвячення чи не найтяжче наля-

## Українська історіософія

гла на Україну в XVIII–XIX ст. Але національна стихія підшукала їх вже 1918 року і крізь 20-ліття великого зусилля, жертв і боротьби несе як величний прапор України у майбутнє.

\*\*\*

Шукаємо ідеї, яка історично була українській духовості мітом, стимулом для історіотворчих зусиль. І стріваємо вже на поганському світанку нашого минулого «Дажбожих внуків» – легенду, що дає відчутти силу напруги цього міту божеського походження народу.

«Діти з коліна Яфетового», войовничого і післаного панувати прабатька, це хіба тільки християнська метаморфоза першої ідеї про вище, вибране походження і покликання племені. В літописах виступає ще той же мотив славного походження від прабатька Руса, що з ним в'яжеться теж атмосфера вибраности й історичного післанництва.

Для козацької доби особливо характеристичне шукання відскочні й опертя в міті походження. Це у віршах Саковича козаки – нащадки тих, що «Олега, росского монархи, пливали в челнах по морю і Царьгород штурмували». Це ж Хмельницький у Величка гукає до нерішучих реєстрових козаків: «Того же древа есте вітви і хорбрых воїнов синове!» і закликає «хвалебним воїнским предков своїх іти торем». Це Величків Зорка над гробом Хмельницького говорить про героїчні чини Богданових полків, що їх вони, «наслідуючи в тому старовічних, великому Олександрові Македонському військове помічних предків своїх словян, потім Скитів, Цимврів і Козар славно показали».

Знову ж «козацький рід», «козацькі внуки» нової доби стають тим мітом, що не дає занепасти і веде до відродження українську духовість XVIII–XIX ст.

Цей міт *роду*, як би ми його назвали, можна історично ствердити як великий рушій свідомості української і знайти в ньому притаманне укр. схоплення суті національної спільности. Так українське розуміння різниться від державного (романського) та природничого (кров) германського розуміння істоти нації, як різниться воно теж від пасивного територіяльного патріотизму, який знало недавнє минуле.

Є в ньому момент походження, схоплений більш містично, нематеріально. Поняття роду ховає в собі теж ідею покликання народу.

\*\*\*

Приходимо до питання провідної ідеї української духовості, яка б

одночасно висловлювала покликання української нації.

Є це (як піднесено вперше Ю. Н. на сторінках «Сам. Думки», 1934) – ідея, в ім'я якої повстав колись Переяслав, «Зане Переяславу отрок т» і в ім'я якої Святослав кликав «не посоромити землі руської», – ідея Слави. Ідея ця вкоронує цілу тут накреслену українську духовість. Впливає вона з цілоти войовничого і героїчного світогляду народу і значить в своїй істоті моральний наказ героїчного повнення суспільно-етичного ідеалу.

Великі є взори творців роду і велика слава, якою вкривали вони себе в змаганнях з хижацьким степом, по північних пущах і синіх хвилях південних морів – билинних багатирів, князів українських колядок і державних володарів літописів і того наймогутнішого «внука старого Ігоря, сина же славного Святослава, іже в свої літа владичествоваша, мужством і храбростю прослуша в краях многих і поминаються нині і словуть». (Іларіон. «Похвала»).

Великі це взори і велика туга нащадків дорівняти їм своїми чинами. Тому знову стогне степ від княжих дружин і точиться кров, і знову «с Божою допомогою, молитвами святія Богородиця і святих ангел, возвратишася Руськіи князі восвоеси со славою великою, яже к своїм людем і к всім странам дальним, рекуще Грекам, і Уграм, і Ляхом, і Чехом, даже до Рима пройде на славу Богу, всегда і нині і во віки віков, амінь». («Київ. літопис»).

Дзвенять струни співців, «свивая слави обаполи сего времени», «комоні ржуть за Сулою, звенить слава в Києві...»

І не може знайти спокою молодий князь Ігор Святославич з Буй-Туром Всеволодом. «Мужаймса самі, преднюю славу самі похитим, а заднюю ся самі поділим». І знову іде дружина степом «іщучи собі чти, а князю слави». «І рече Ігор ко дружині своєї: лучче ж бо потяту бити, неже полонену бити!» «Хощу бо копіє приломити кінець поля половецького, с вами, русичі, хощу голову свою приложити, а любо іспити шоломом Дону». (Слово о Полку). Немає досить великих ворогів навколо, стільки племен скорено, стільки чинів dokonано, але земля велика. «Король... Угорски посла к Данилові... помози ми на Чехи... Данилові же князю хотящу ово короля ради ово слави хотя; не бі в землі рустій первіе, іже бі воевал землю чешську, ні Святослав Хоробрий, ні Володимир Святий. Бог хотініе его ісполни, спішаше бо і тоскняшеся на войну». (Галицько-Вол. літ.).

Вернулися вої з далекого заходу з-під Опави, палав Данило перед холмською Пречистою, дякуючи за перемогу і славу. І йшов знову на північ на Ятвягів... «поіма на них дань, чернїя куни і бїль сребро і вдасть з дані ятвяжской дар Сигнїву воеводі послушства ради, да увїсть вся земля

## Українська історіософія

лядская, яко дань платили суть Ятвяги королеві Данилу, синові великого князя Романа».

Одні ідеали нації і одні шляхи, що ними вона ходить, і лаври, які ждуть і належать «всім шляхетне урожоним козакам, братії нашій, от многих літ премногими рицерскими ділами і отвагами у всей подсолнечной прославившемся» (Універсал Острияниці у Величка).

Вони зуміли, ці козаки, «преславне військо низове» скоро «прикладом старовічних велечних, славних і многим околичним народам страшних продков своїх станути мужественно і небоязненно, при всемогущей помощи Божієї против Поляков» (Унів. Хмельницького у Вел.). Бо ж «лучше... і благополєзніше... за віру свою святую православную і за цілость отчизни на пляцу военном от орудия бранного полягти, нежели в домах своїх яко невістухом побієнним бити. Кгди єжели умрем на війні за благочестивую віру нашу, то не тілко слава і отвага наша рицарская во всіх європейских і далних концех земних славно провозгласится, але і упованіє наше (єже за благочестіє умріти) будет безсмертіа ісполнено і страдалческими вінцями от Бога вінчано» (там же).

«Слава не вмере, не поляже» – співають пісні і думи – «буде слава славна поміж козаками, поміж друзями, поміж рицєрями, поміж добрими молодцями». «Іже убо за отчу подвизался славу, безсмертним слава вінцем увінчаєт главу», бо ж «не той славен, котрий многі лічит стада, по іже многих врагов своїх шлет до ада» (Милость Божія). Тому пишним бароковим визерунком втєсує доба свою молитву:

«Пмнож, Боже, на віки козацькую славу  
і покори под носі врагов наших главу».

*(З літописі Грабянки)*

Міцний і несмертельний був заповіт історії навіть у ХІХ ст. Гриміла ним кожна народня пісня, не хотячи співала про це поезія, не могла забути викривлена, розніжена верхівка, твердо пам'ятав народ. Архангельськими трубами вибухло це в Шевченку. Не «вмерла слава і воля» в українськїм гімні, «славу, волю і честь здобувати» закликав Франко, і народня стихія відповіла у вирі 1917 р. громовим привітом сучасної національної революції «Слава Україні!»

Так усвідомлює себе історично Українська Нація. Вкрита маєстатом суверенности, на своїй укоханій батьківщині, відчуваючи свою нерозривну єдність, прагне вона духової і силової експанзії, ховаючи в собі завжди потенції імперії.

Через постать *Стерника* стремить вона здійснити свою історіотворчу волю, завжди духово мобілізована в своїй органічній войовничості, осяяній лицарськими чеснотами та Божою благодаттю.

Міт Великого Роду жене її вперед по історичному шляху, що над ним світить сонце провідної ідеї її свідомости – огненно-сліпуче сонце Слави, в боротьбі за яку нація знаходить своє світове *післанництво*.

1941 р.

ДМИТРО ДОНЦОВ  
(1883–1973)

## ДУХ НАШОЇ ДАВНИНИ<sup>1</sup>

Частина перша  
«ІЗ ЯКИХ ПРИЧИН І ЧЕРЕЗ ЩО  
СПУСТОШЕНА ЗЕМЛЯ НАША»  
Розділ І  
ОСНОВНА ПРИЧИНА УПАДКУ НАРОДІВ

Твоїм судом ми страдаєм,  
яко неправди наші Тебе прогнівили.  
*«Милость Божія»*

Ти люті зла не дієш без вини нікому.  
*Шевченко*

Як згадав вище, в передмові до Літопису пише Величко про Україну, як про «землю обітованую, медом і млеком кипящую», що в наслідок руйни обернулася в країну, де «гради і замки безлюдні» стали, де «поля і долини запустіли».

Як могло прийти до руйни тої чудової землі? – питався Величко, «до запустіння отчизни нашої?». «З яких причин і через кого спустошена тая земля наша, то не єдиногласно сповіщеваху ми, єден тако, а другий інако». Географічне положення країни було винне – гадає Верещинський – в запустінні країни нашої, в невдачі її поривів до власновладства. Думка ця стала угертою серед демократів: «чайка при битій дорозі!» Але чайками при битій дорозі були й інші країни, яких доля одначе була зовсім інакшою.

Другі бачили причину спустошень не в землі, а в народі. Народ, мовляв, був «несвідомий» або тому давав себе звойовувати чужинцям, що свої мало дбали про його матеріяльні інтереси. Але наші народні маси, щодо свідомости зовсім не уступають таким же масам багатьох інших народів, яких доля є одначе щасливішою. Щодо другої уваги, то Москва, напр., теж дуже мало дбала про матеріяльні інтереси свого народу, але її державне будівництво не улягало таким спустошенням, як наше. З трьох складників поняття держави, причин кожночасового її на Україні занепаду

---

<sup>1</sup> Уривки з роботи публікуються за: *Донцов Д. Дух нашої давнини.* – Дрогобич, 1991. – С. 15–23, 93–104, 135–152. (Вперше надруковано: *Донцов Д. Дух нашої давнини.* – Прага, 1944).

треба шукати не в «землі» (її багатство, географічне положення), ні в «народі» (його свідомість, задоволення його інтересів, добробут), лише в третім, в найважливішій складниці – провідній верстві.

Суть нашої проблеми лежить у питанні формотворчої, будівничої правлячої касти. Була та каста мудра, відважна й сильна морально, була й держава. Була вона слаба або вироджувалася, розкладалася й гинула, слабла й держава, хочби й не була «чайкою при битій дорозі».

Кожна сильна суспільність міцна твердим моральним законом, що над нею панує, якого живим символом і прикладом є її правляча верства. Мусить вона насамперед бути тверда і невблагана щодо себе самої, не піддаватися матеріяльним спокусам вигадництва чи оспалости, ставляти над усе поняття чести й обов'язку, безоглядно вірити в свою справу і в своє право провадити загалом. Мусить вона вірити тільки в свою організуючу ідею, служити їй як найвищій меті. Мусить, нарешті, суворо карати всякі відосередкові егоїстичні тенденції в лоні своєї групи й суспільности, не піддаючись голосу фальшивої «людяности», не дозволяючи тим егоїстичним тенденціям розсадити суспільність, яку тримають вкупі і в силі лише ця пильність провідної касти та її чесноти: героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм у службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі.

Де сила цього морального закону слабне, де віжки й батіг випадають з слабих рук дегенеруючої еліти, де замість служби високим абстрактним ідеалам приходить вільна гра самолюбних матеріяльних інстинктів маси й одиниць, погоня за насолодою, вигодою і щастям, – там замість ділаючого морального закону, наступає серед провідної верстви розклад.

Тоді приходить до спустошення землі, яке наступає не через вину тої землі (географічне положення), а через вину правлячої касти, або, як каже Св. Письмо, не через землю, а «через ледарство тих, що живуть на ній» (Єремія XII, 4), «через це ледарство й мусить вона зазнати на собі удари «Божого батога», вислухати неминучий присуд: «через те, що ви мене покинули, каже Господь, та й служили чужим богам у своїй землі, за те будете служити чужим у землі не своїй!» – «на нашій не своїй землі», як писав поет. Така помста спадає на тих, що забувають про Закон, яким в купі і в силі держаться суспільності.

Змагання між доосередніми й відосередніми силами суспільства наші предки називали змагом між законом Божим і диявольським, порушення закону Божого – гріхом, кару історичної Немезиди – карою Божою за гріхи. Коли поставити замість ідеї морального закону – ідею закону Божого, замість ідеї порока – ідею гріха, замість ідеї служби цілості й егоїстичним інстинктом самозбереження – ідею Бога й матерії. Божого й

## Українська історіософія

земного, нарешті – замість поняття історичної Немезіди – поняття «бича Божого», «Божої кари» – то вернемо до тої соціальної філософії, яку наші предки перейняли з Св. Письма, з древніх мудреців еллінських і римських і отців церкви. У Горация є чудове місце про це:

*Богам корились ми, нам корився світ,  
В них початок наш. з ними йдїм до краю,  
Як ні – грозою чорних бїд  
Нас Божество зневажене скарає!*

Така була мудрість усіх здорових суспільностей, про яку пише Берке: «чи релігійним ідеям поклоняються, чи їх ненавидять, всеж таки ці ідеї фальшиві чи правдиві, творять єдину підставу всіх довготривалих установ».

Це був світогляд античного Риму й Геллади. світогляд цей відбивається в тих святих книгах, які разом з античною філософією, стали підставою мудрости нашої варяго-руської давнини. Наші предки вірили, що в світі панує закон Вищої Справедливости, вірили в Бога, який пильнує, щоб люди перестерігали його закони («заповіді»), а за їх порушення («гріхи») карає одиниці й народи. Халепи, катастрофи, що спадали на народи, це були кари за гріхи, за те, що «беззаконієм своїм» якась спільнота «прогнівала Господа». [...]

За чиї властиво гріхи? Чи всього народу? Ні, перш за все його провідної касти. Знову, як це стоїть у тій самій Святій Книзі, що була підставою мудрости предків наших; коли «князі стають переступниками і спільниками злодіїв на шляху, ласі і користи шукають», тоді кара спадає й на народ їх. Ісаєа каже: «провідники цього народу поведуть його блудом, а ті, що даються їм вести, погинуть», бо така Вічна Справедливість, такий «Бог сили і слави», така історична Немезида, яка «пересуває границі народів, розхитує скарби їх та скидає з престолів» і «робить землю спустошену». Або як стоїть у Величка: «Беззаконіє і злодіяніє преврати сильних, про сильних, же і славних – немощні й безславні, при кріпких і багатих – убогі і безпомічні, при винних і невинні рівно прийняли плягу і гніву Божого іспили чашу». Хочби й були невинні! «Обично бо єсть сирому при сухом горіти». За моральним упадком еліти, слідує, як його тїнь, заслужена кара нації. Бо Бог «люті зла не діє без вини нікому». Де провідна каста забуває «коритися богам», там перстає їй «коритися світ», там стає вона в службі фальшивим богам нікчемна, труслива і дурна, а суспільність не сціплена зсередини міцними нитками морального закону, тратить опірну силу і стає леткою здобиччю демагогів і наїздників, пасивним страждальником, над яким не зглянеться Справедливість. [...]



**Частина друга  
УСТРІЙ КНЯЗІВСЬКО-ДРУЖИННИЦЬКОЇ  
І КОЗАЦЬКОЇ ДОБИ**

**Розділ II  
ГІЄРАРХІЧНИЙ УКЛАД СУСПІЛЬСТВА  
А. Засада гієрархічності**

Что глупіє як равное равенство, которое  
глупци ввеств в мир всеу покушаються?  
*Сковорода*

Коли я кажу, що правляча верхівка має визначитися своїм окремим положенням в суспільності, окремою психікою й окремими духовими прикметами, то тим самим кажу, що мусить вона в суспільності творити окрему від загалу касту.

Порядкують, надають форму суспільству не «люди муравлиної праці», які прислухаються до «голосу мас», самі – плоть від плоті тої маси. Сила суспільності залежить від його форуми, а форму дає задум і воля творця. Творець завше стоїть екстра, поза масою, яку формує. Він охоплює її одним пляном і за тим пляном розташовує свій матеріал і окремі частини, надаючи кожній з них її окреме місце, завдання й розмір, вводячи їх в органічне підпорядкування загальним цілям організму, які не завше покриваються з партикулярними забаганками окремих органів чи частин. Творець охоплює масу загальною організуючою думкою (Отчизна, Бог, віра, земля, слава й ін.), надихує її боєвотворчим духом, своїм духом шляхетної раси.

Стреміти має та каста лише до загального добра, шукати за тим, що є добре для загалу, не за тим, що йому приємне. Бо маса – «є ні загал задовірчива і більш уважає на вигляд і зовнішність, аніж на суть річи». Завдання її в суспільності – одне, правлячої касті – інше. Кожна на своїм місці. Думати, що з самих виборів маси може вийти добрий правитель так само мудро, як думати, що з вибору може вийти добрий поет, боксер або лікар. Якраз так думала демократія.

«Всі заняття і становища в суспільності добрі, – пише Сковорода, – коли за них беруться по сродности». Занепад нашої країни спричинила деморалізація інтелігентської верстви або її нездатність, бо взялася вона за несродне собі діло, відкидаючи традицію основаного на гієрархічнім принципі укладу. Без зрозуміння цього укладу ніколи не зрозуміємо ролі і значення провідної касті.

І політична мудрість, і біологія доводять, що життя це боротьба за

простір організмів і пород, що кожній істоті живій властивий нахил до розросту як в царстві рослинному, так і в тваринному й людському. Щоб перемагти в цій боротьбі організм повинен мати власну відповідну до свого завдання форму, яку надає йому не матерія, а її домптер, творець. Цю форму може мати матерія лише завдяки перепровадженому цим творцем взаємному укладу частин організму. Кожний член організму є поділений на ряд окремих органів, частин, а кожна з них, як гайка в машині, як напр., маятник в годиннику, мусить займати відповідні для свого призначення, для своєї роботи в інтересах цілоти, для своїх функцій – певне означене місце, розмір і форму. Коли проти цього закону ворохобляться поодинокі частини організму, претендуючи на невідповідну їх завданню форму, розмір або місце, організм гине перестав функціонувати. Той, хто координує працю окремих частин, наказуючи загальному механізмові жити, функціонувати і вбиватися в силу, той носить ім'я майстра, в суспільнім житті – формотворця, провідної касти.

«Майстри» в громадськім житті – це члени провідної верхівки. Майстер це той, хто «по природі майстер», той хто до свого діла «створений». «Природа (в сенсі природного нахилу) – є перша всьому причина», вона є «та саморухлива спружина», яка пускає в біг механізм. Без «природи» – нема роботи. «Коли вовк грає на сопілці, ведмідь танцює, а кінь носить поноску – то не можна не сміятися. А коли вовк зробився чабаном (або скажім – вівця!), ведмідь ченцем, а кінь радником, то це не жарт, а біда» – каже Сковорода. Каменярі теж спричиняються до збудови храму, але не вони творці його; так само як ні цегла, ні вапно, ні пісок, ні залізо. Церкву будує той, хто виносив в голові її плян, симетрію, пропорції й розмір, «який всьому свіязь» і голова матеріялу. Без нього – а в суспільності без провідної касти – матерія лишиться мертвою купою, як витягнуті навмання букви, як купа фарб без рисунку, як цегла й вапно без пляну. Як юрба, як людська отара без формуючого генія провідної касти.

Найкраще у нього тоді йде годинник, коли кожна частина механізму на своїм місці, має свій розмір і свою форму, коли «сродну собі функцію отправляє». «Колесо годинникової машини спитало у другого: скажи мені, для чого ти хитаєшся не в нашім напрямку, а в протилежному? Мене так зробив мій майстер – відповіло друге – і цим вам не тільки не заважаю, але ще й допомагаю»: в тім, щоб правильно ділав механізм. Виживе той організм, який має найбільшу силу удару й відпору навні. Більшу силу й відпорність виявить той, який є досконаліший. Досконалішим є той, що уявляє собою суму досконалих органів окремих членів уложених у найбільш досконалу цілість, так щоб кожний займав відповідне своїй функції місце, розмір і форму; хто має найкращого «майстра».

Суспільність, каже Сковорода, те саме що машина. В ній буває заколот тоді, коли її частини відступають від того, для чого вони «своїм хитрцом зроблені». Коли козацьке панство відступило від того, для чого роджене панство, правляча верства, коли йому знудилося панування, а сподобалася натомість праця економів і орачів, наступив заколот. Такий самий як і тоді, коли народолобна інтелігенція з умовим поземом «наївного мужика», що «не потрапив піднести думкою понад свій повіт чи громаду», взялася за несродне собі діло, яке вимагало не «мужицького» розуму і не парафіяльного зору, лише розуму і кругозору Ярославів або Хмельницьких. Тими колісцятами, окремими органами в суспільності і є його каста. Каста вища тримає своєю ідеєю й духом цілу суспільність, дає їй вибитися в силу, хоронить від нападів ззовні, не дає егоїстичним відосередковим партикулярним тенденціям частин розбігтися і знищити форму, і обернувши організм знов в аморфну масу. Ця ж каста dokonує цього, виходячи з погляду не «блага» окремих частин чи «гуманного відношення» до атомів, лише з точки погляду охорони цілості.

Коли суспільство починає ділитися на маси й на еліти, на каста, це не поділ по соціальних, лише по людських категоріях. Не покривається цей поділ з ранговим поділом на кляси вищі й нижчі. В суспільності є заняття, діяльності, уряди, які за їх природою є спеціальні й тому мусять бути справовані спеціальними, до того обдарованими людьми. Це особливо відноситься до занять провідної каста. Давніше їх функції сповняли спеціально до того покликані меншості, спеціально до того селекціоновані. Маса не жадала для себе в них ніякої участі, або знала, що коли хотіла через людей, що вийшли з її середовища, ті становища зайняти, то мусіла набути спеціальних здібностей, перестати бути масою. Бо людське суспільство, хочемо ми того чи ні, по природі, аристократичне. Катон Старший казав: «Пусті базікання, коли б хто хотів твердити, що кормник нічого не робить на кораблі, бо мовляв, коли інші вдрапуються по щоглах, другі шмигляють по сходах і драбинах, треті черпають воду, то лише кормник тримає за кермо і спокійно сидить на кермі. Певно, він не працює як ті останні, але за те без порівняння його праця важніша і ліпша. Великі речі довершуються не силою чи тілесною витривалістю й бистрістю, лише міркуванням, важенням, судженням». Подібну до Катонів думки має й Мазепа, навіть з тим самим прикладом: «На корабель поглядимо, і як много полічимо люду, однак сам керує стерник і сам управляє». Та сама думка висловлена в заповіті Богдана Хмельницького: «Юрась буде между вами козаками гетьманувати, буде вам козакам порядки давати». Та сама думка і в Думах: «Там військо стоїть, ладу не знає, пан Н. прийшов, лад їм знайшов». Слово каста походить від латинського «кастус», чистий, незмішаний. Каста – кожна з

## Українська історіософія

груп гієрархічно поділеної суспільності. Вища каста відрізняється від інших своїми привілеями й тягарями, властивими їй кастовими обичаями (кастові «забобони», кастовий дух). Касти були і в Римі – патриції і плебеї, в старім Єгипті – священнича, вояцька, крамарська й ремісничка, в Гелладі – спартіяти й гелоти, євпатриди, касти були в цім розумнні в давній Європі – французькі шевальє, еспанські гідальго, англійські лорди, основані на спеціальнім доборі, селекціоновані з маси, окремого виховання, окремого духа. Заколот, який повстає з поміщення каст не видумав Сковорода. Уникати цього поміщення було основою державної мудрости Геллади. Платон каже: «кожний може добре робити тільки одне діло, не кілька нараз, інакше він свою справу зіпсує». Вояки кидають всі інші мистецтва й віддаються лиш тому, яке боронить свободу нації. «Швець є лише швець, а не водночас і моряк; хлібороб – хлібороб, а не водночас і вояк; і вояк – вояк, а не ще крім того і крамар». Коли окремі колісця позаймають місця інших, не свої, або закрутяться в неприписанім напрямку, наступає катастрофа організму, катастрофа викликана зруйнуванням гієрархічного укладу суспільності. Певно, люди є рівні, але – пише Платон – «ви всі рівні, але Бог, що вас створив, вложив золото, творячи тих, які надаються правити іншими, домішав срібло, формуючи вояків, і руду, коли творив ремісників і хлопів». В першій касті – золото мудрости, шляхетности і завзяття, і тому, коли до тої касти приходять масово представники іншої, створені з нешляхетного металу, все йде шкереберть у тій суспільності. «Коли природа призначила когось бути наймитом, а він, пишаючись своїм багатством, стремітиме підвестися до ранги вояка, а вояк – до ранги правителя й охоронця держави, не будучи того гідним, – то це веде до хаосу й до руїни держави».

Дослідники кастовости (Бугле) кажуть: «Велика помилка думати, що це якась особливість, властива тільки Індії, ота кастовість, і що вона зв'язана тісними вузлами з індійською релігією. Хоч кастовий режим головно розвинений в індійській цивілізації, але він стрічається більш-менш у кожній цивілізації. Кастовий режим у чистій формі є там, де існує: 1) зв'язок між кастою й заняттям, яке є дідичне, 2) де є гієрархія суспільна з різними правами різних каст, 3) де є дух кастовости, де між кастами існує відштовхування, де вони між собою не зливаються, де каста не зносить у своїх рядах зайдів з чужої касти, де уникається подружніх звуків між членами поодиноких каст (де не зносить ні метисів, ні парвені), де члени одної касти лишаються дідично при тім самім занятті».

Хоч і не в чистій формі, але кастовий режим, осоружний егалітаристам, знала давня Україна. Теорію кастового устрою суспільности знаходимо у Сковороди, який, хоч черпав багато з римських та еллінських мудреців, безперечно спирався в своїх поглядах на цю тему

на нашій історичній практиці, в якій факт часто випереджував формулу. Сковорода писав: «Хто колісцятом, а хто ключиком в годиннику має бути, залежить від природи» (від натури, вдачі). Для кожного шлунка й зубів – окрема пожива, для різних здібностей і вдачі інше заняття. «Подібне тече до подібного, один до одного, другий до другого, хоч і до підлішого і звання або ремесла, але не до безчесного, а для його забавного і корисного». Черепаці сродно плазувати, орлові літати, не навпаки, кожний на своїм місці і виконує те, до чого створений. Плуताючи безнастанно мудрість державного мужа з технічними знаннями адміністратора або інтелігента, наші егалітаристи зводять все питання провідної касты до суми відповідного знання, до вишколення. Сковорода ж каже: «Наука доводить до досконалости сродність. Коли ж не дано сродности, що тоді може зробити наука? Птах може навчитися літати, але не черепаха», і питається далі: «Хто кличе в лісі і в гаї соловіїв, на полях жайворонків, а жаб в болото? Хто устремляє дрозаче полум'я виспрь?» Природний нахил, сродність, великий майстер, вдача, природженість. Так само і в суспільності, де ніяка жаба не потрапить співати як соловей, ніяка черепаха літати як орел, ні людина з кругозором «наївного мужика» – бути державним будівничим. Одиничні переходи здібніших з касты нижчої до вищої річ допустима, знана й часом дуже потрібна, але знов таки коли це наступає по сродности. Звичайно ж перескоки у невластиву собі породу мстяться фатально не лише на винних, але й на невинних, на цілім тілі нації.

«Сто сродностей, сто звань», і занять, різних суспільних щаблів. Не вільно плутати тих звань. Кожний в суспільності окремо і кожна група відповідно до своєї натури, сродности – мусить зайняти свій властивий гієрархічний щабель. Коли хлопець, – пише Сковорода, – бавиться воловим ярмом, то зраджує нахил до хліборобства, зраджує в собі «тінь хліборобської душі». Хлопець, що припоясує шаблю, – зраджує «апетит к воїнству»; хлопець, що «любить заглядати в священні книги» – тягнеться до священничого стану. З тими сродностями одиниць чи груп і мусять іти й їх місця, заняття й функції в суспільності, позиції, які вони посідають на щаблях суспільної драбини. «Лучше быть натуральним котом, ніж з осячю природою львом». Там де льви оберталися вдачею в котів або приймали їх до свого товариства, – там вони хутко летіли вниз з гієрархічної драбини (як у випадку козацької старшини), уступаючи свої місця більш ексклюзивному товариству. Там, де натуральні коги удавали з себе львів (як у випадку нашої егалітарної інтелігенції), там, де жаби думали собі виквакати те, що здобували не в багні, а в повітрі орли, там наступала катастрофа. Хто з «рабською натурою» пхався на становище мужів з «панівною натурою», той мусів кінчити ганьбою й упадком, які б

## Українська історіософія

сприятливі обставини йому не помагали. Всякий винен пізнати себе, пізнати свою породу, – каже Сковорода, – «чого вона шукає? куди веде і як веде, а потім і слідувати за нею... чи ти є кінь? – вози їздця! чи ти віл? – носи ярем! чи ти хорт? – лови зайця! Все добре на своїм місці». Шельменко в ролі провідника народу, Чічков у ролі Катона, Халявський у ролі народного трибуна, Хлестаков у ролі архипастиря, Андрій Бульба в ролі Гарібальді – це або нісенітниця або жах. Ні народній вибір, ні школи, ні мандат, ні призначення з високої руки нічого тут не допоможуть. Хто взявся за «несродне діло», згубить його, хоч для себе може і зробить добрий гешефт.

Злодій не навчиться бути шляхетним, раб не вивчиться бути вільним, дурень з природи – бути мудрим, плазун – героєм. Санчо Панца може йти за мандрівним лицарем, але сам ним ніколи не буде. Перемішання каст, перемішання місць веде до хаосу. Вивчитися прикмет панівної касті, засвоїти її духа – касті смердів не вдасться ніколи. «Рожденного на добро, не трудно навчити на добро... сокола хутко навчиш літати – каже Сковорода – але не черепаху. Орла умлівіч навчиш позирати на сонце, але не сову. Оленя легко привабиш пити без труду з чистих нагірних потоків, але не вепра». Природи змінити не можна, можна лиш їй допомогти: «тільки їй не заважай... відвертай перешкоди... яблуні не вчи родити яблука..., лиш відгороди її від свині».

Як поділ на різні породи в природі, так природний поділ в суспільстві на касті. Тому, коли люди з касті жаб, черепах чи свиней протиприродно пнуться на становища або в заняття людей з касті орлів чи оленів, суспільність розкладається. Тоді історична Немезида, тим чи іншим способом, інтрузів усуває, а їх місце займають ті, яким «сходне» панувати: нова каста своїх панів або коли такої нема – чужих. [...]

### **Частина третя** **ПСИХОЛОГІЧНЕ ОБЛИЧЧЯ ПРОВІДНОЇ ВЕРСТВИ** **Розділ I** **ОСНОВНІ ЧЕСНОТИ ПРОВІДНОЇ ВЕРСТВИ**

Плоть нічтоже,  
Дух животворить.  
*Сковорода*

Отже, провідна верства повинна бути окрема своїм положенням, з окремої глини зіплена, з окремими прикметами характеру. Які мають бути ці прикмети?

Суспільство існує як спільнота поділена на шаблі, від вищого до ни-

жчого, з стисло означеними функціями кожної з своїх частин. Всяка інша, незгієрархізована, громада людей не є спільнота, тільки отара, над якою мусить стояти чабан. Вимріяне демократами суспільство, яке складалося б лише з селянства, або взагалі лише з т. зв. трудящого народу, без окремої провідної верстви, – це плебейська фантазія, в житті неіснуюча, за яку природа жорстоко мститися і над самими фантастами і над нацією, яка зродила, собі на згубу, своїх апостолів черні. Демократична інтелігенція розуміла державу досить механічно, вона дивилася на неї не як на своєрідний організм. Тим часом державу надихує життям окрема нематеріальна сила, яка кермує цілим життям держави і без якої організм суспільний з усіма своїми позірно незмінними формами, членами й частинами, стає трупом. Цей дух, оживляючий суспільство, втілюється в її провідній верстві. У Данила Заточника читаємо: «Не море попихає кораблі, но вітри. Не вогонь творить разження залізу, но надменіє мішное». Сковорода казав: «Не стебло з віттям – є колос, не його солома, не плева, не верхня скірка, що одягає зерно, колос – це сама сила, образуюча зерно, стебло, солону, тіло зерна» і т. д. І в тій силі все те заключається невидимо, в невидимій рослинній силі. Відпаровуючи згори наївні напади матеріялістів, філософ додає: «Не думай, що невидиме і безсиле те саме. Бомба не чугуном небезпечна, але порохом або затаєним у поросі огнем. Все невидиме сильніше за все видиме і від невидимого залежить видиме», власне від тої духової, нематеріальної сили, яку філософи звуть життєвим еляном, біологи – життєвою силою, творчою енергією. Сковорода – рослинною силою. Ця сила, незалежно від назви, є тим внутрішнім двигуном, через який стається все. Цією творчою енергією в житті державних організмів, що утримує цей організм у формі, надихує його силою, хоронить від хвороб і дає йому безнастанно відроджуватися, – є прикмета духа правлячої касти.

Цей дух є свого роду суспільний каталізатор, який через саму свою наявність, з реагуючих хемічних речовин, викликає і прискорює процеси. Сам каталізатор не виказує ніяких матеріяльних або енергетичних перемін, а всеж він є причиною найвищих енергетичних і матеріяльних наслідків. Він має в собі каталітичну силу, творчу енергію. Всі суспільно-державні установи – парляменти, партії, трибуни, армія, фабрики, варстати, хутори й церковні амвони, культурні установи – все це бездушне тіло надії, коли не одушевлене тою нематеріальною творчою енергією, якої осідком є правляча каста. Коли оте невидиме, цей дух, творча енергія відлітає від нації, тоді розкладається все видиме, всі установи, всі суспільні енергії, хоч назверх суспільність може і зберігає, так само як людський труп. коли дух відлетить від нього, деякий час зовнішні форми живого організму. Таких трупів є більше на нашій плянеті. [...]

## Українська історіософія

Цей дух, який одушевляє суспільство, безнастанно мусить давати йому приток оживляючої енергії, мусить як ключик у годиннику, безнастанно накручувати механізм, інакше він перестане ходити, хоч і лишаться на своїм місці і в своїй формі всі частини цього механізму. Форма газового полум'я виглядає незмінною, так як і державні установи, але на ділі це полум'я і його форма відновляються безнастанно, щохвилини повстаючи наново. Коли б не було безнастанного притоку газу, не було б полум'я, ні його форми. Не було б і держави з її установами, з її окремими органами і їх життям, самостійним, але підпорядкованим керуючому осередкові, коли б їх не утримував у формі безнастанний приплив тої тасмничої речовини, хоч невидимої але існуючої, з якої виникає полум'я, що творить видиму форму речі, в нашій випадку форму держави. Суть останньої – духові якості її кермуючого центру. [...]

Творча енергія, рослинна сила, невидиме, затаєне у видимім, вогонь, затаєний у поросі, життєвий плян, життєва, каталітична сила, безстрашність, мужність, хоробрість, воїнський дух, сила духа і кріпость думки, «безодня божої сили», затаєна в речі, – ось тайна спружина, голова і початок всякого життя й в руху всіх організмів, людських і суспільних.

В житті суспільнім осідком цієї сили, цього духа є кермуюча верства, а без неї суспільність не існує, існує стадо. На цім і полягає морфогенічна функція життя, формотворча функція того невидимого, тої творчої життєвої енергії, яка формує речі й людські спільноти. Як приплив газу потрібний, щоб горіло полум'я і зберігало свою форму, так тільки одержима тим духом животворча людина може надавати форму життю, бути формотворцем.

Цей напружений дух вічної чуйности тримає форму, тримає на ногах не лише організм людини, але й організм державний: дух одиниці в першій випадку, дух провідної касти нації – в другій. Горе тій суспільності, якої провідна каста цього духа не має або його втрачає і не потрафить боротися з «покусами диявола»! Лише хто є одержимий цим духом, той буде як «Владимир – цар вещью і іменем (суттю й назвою), цар чувственно і духовно, цар словом і ділом».

Цей дух і є це невидиме, що є суттю і двигуном видимого. Хто нехтує цим невидимим, звертаючи увагу лише на зовнішні форми організму, думаючи, що все діло в тронах, в скіпетрах, в одностроях і в катедрах чи титулах, – той буде на піску.

Цим внутрішнім вогнем, який тримає при житті організм, можуть горіти не всі і не кожний, тільки люди особливого типу, особливої вдачі. Це – фанатики, аскети, подвижники типу Мономаха, Лойоли, Валенштайна, Вільгельма Оранського, Дмитра Вишневецького, Богуна,



Вишеньського, що є в вічній тривозі, в напруженні всіх сил духа і серця, байдужі на свої тілесні потреби. Це – в протилежність до преставників субстрату, розлізливих, млявих, сентиментально-сльозливих і оспалих, – сухі й вогненні душі формотворців, палимі невгасимим внутрішнім вогнем.

Тим вогнем, про якого читаємо і в Геракліта, в його енергетичній концепції життя, в якого матеріальні явища були лише поодинокими станами енергії, а основною субстанцією і промотором всієї відчувальної матерії був вогонь. Говорим жеж ми й досі в цім сенсі про «вогняні душі», про когось, що говорить «з вогнем» (con fuoco). Втім самим сенсі говорить Святе Письмо, що «дух святий єсть вогонь, а без нього – лише тьма, зовомая хаос». За вогненну субстанцію уважали душу Парменід і Гіппас, так само як і Геракліт. У Шевченка – «пророки огнем невидимим палили замерзлі душі». Єрусалимський патріарх Феофан, що відвідав запорожців у 1620 р., назвав їх «лицарськими і горіючими духом людьми». [...]

Такими здисциплінованими, подвижницькими запеклими душами, що не дають себе, подібно «мокрим душам» втомленої і розслабленої інтелігенції, вести всякому, лише твердо витискають свою печать на оточенню, формуючи його по своєму образу й подобию, – і були душі формотворців нашої старої аристократії. В цих душах, у цім нематеріальнім, невидимім чиннику, таїлась та «тайна спружина, початок всякого руху», та мисль, що, як «полум'я ніколи не спочиває», та арете, той віртус, котрим колись ця аристократія формувала нашу суспільність.

Які ж головні прикмети цієї душі?

Три прикмети володарського духу такі: по-перше шляхетний порив формотворця, задивленого лише в одну мету, створення свого задуму, втілення його в реальну форму, поривання чуже й недоступне людині з маси, а коли й доступне, то в дуже обмеженні колі ідей і речей. Людина з маси є формотворцем, але в своїй сфері, як каменяр що робить цеглину теж є в своїм крузі формотворцем, але є лише звиклим виконавцем з руках майстра, що сконцепував форму храму. По-друге – прикметою володарської душі є власне мати оту концепцію свого задуму, концепцію форми, яку має втілити в речі, як казав Сковорода – «плян» речі, «рисунок», «метафізичну форму», яка в Аристотеля завше попереджає готову річ, «форму фізичну», ту метафізичну форму, яку знову ніколи не має людина з маси, якій недоступні зв'язок органів цілого або взаємна залежність його частин. По-третє – прикметою володарської душі – є «тверді руки», сила, що угинає матерію й не вагається підчинити її ворохобні тенденції своєму задумові і своєму пориванню.

Старі греки і римляни розрізняли три прикмети, що склалися на поняття «луччих людей», грецького «кальскогагатоса», римлянина, що був в посіданні свого віртус. Наша князівська, литовсько-руська й козацька

## Українська історіософія

аристократії, яка пильно вчилася й гострила свій розум на Платонах, Аристотелях, Ксенофонах і Ціцеронах і на Святім Письмі, – знали цю їх мудрість щодо прикмет луччих людей. Вже в розділі про кастовий устрій суспільности (в іншій зв'язку) вкраплені натяки на ті прикмети. Члени вищої касты мусіли бути «думаючими і храбрствуючими, грізними, чесними, шляхетно уродженими, благородними», бути правителями «по суті, не по імені», «безстрашними, мужніми», мати «серце царське», бути «мудрими кріпкими, чистими серцем», мати вогненну, суху душу, «горіти духом, буйним полум'ям» внутрішнього вогню.

В творі «О законі і благодаті» знаходимо характеристику князя Володимира: «Сей славний од славних родився, благородний від благородних, каган наш Володимир... мужеством і розумом успіваючи... землю свою научи мужеством і розумом». Тут виразно вже виступають три назначені ще еллінськими філософами – прикмети володарної верстви: благородність, мужність і розум. Французи перекладають ці прикмети володарної касты словами *noblesse, sagesse, courage*. Подібний, привичний в ті часи поділ, знаходимо і в «Слові о полку Ігоревім». Князі там відзначалися «кріпостою», а серце їх «мужеством». Коли цісарські послы ішли до Святослава, дістали від візантійського володаря доручення добре пізнати войовничого князя, мусіли «глядіти взора його, лица його і смисла його» – цебто, чи був мужній чи ні, чи мав зір відважної людини, чи трусливий зір пса або лиса, дальше, чи мав «лице» шляхетного володаря, чи холопа, нарешті – який мав «смысл», мужа мудрого, чи бездумного й хитрого смерда. Іншими словами, чи посідав цей володар згадані вище три прикмети правлячої касты? Як знаємо, Святослав витримав іспит лукавих греків і навів на них страх своєю поставою і захованням, бо уздріли грецькі послы довершений тип володаря, що мав всі важніші прикмети своєї касты. Про ті три прикмети знали і в козацьку добу, та й не тільки в нас, але і в Європі взагалі. Говорячи про козаків, князь семигородський Бетлен Габор (1629 р.), провидячи майбутнє, казав, що вони затоплять колись Польщу, якщо тільки знайдуть для своїх змагань «розумного та шляхетного вожда та ініціатора» – отже маємо тут виразно зазначені дві прикмети вожда: мудрість і шляхетність, третя – відвага – розумілася сама собою, бо не могла бракувати вождеві відважних січовиків. Знали про ці прикмети й наші козацькі предки, знали мабуть і слова Ціцерона, на яким вчилися, та який приписував велич Рима касті кількох благородних «визначних родин», «завершеної мудрости і відважного завзяття». Ця каста отже з її трьома прикметами, кінчними для аристократії, й утвердила потугу імперії.

В Правильнику Раф. Зборовського для учнів Могиллянської Академії значиться, що майбутні члени правлячої, світської й духовної,

касти України мають бути не «тупоумні», не «плути», мають бути і «прекрасної моральності», іншими словами мати шляхетну, мужню й відважну вдачу. Інакше не принесуть вони «ніякої користи ні церкві, ні отчизні». Мусіла мати таку вдачу, якою не тільки собі «але й іншим могли бути корисними». Добираючи й виховуючи членів правлячої касти, Академія дбала про те, щоб вони ославилися не стільки кількістю, скільки якістю. Одна вірша в пошану Б. Хмельницькому називає його «дуксом, геросом, віндексом, дукс бонус ет сапієнс, верус Ахілевс». Кожна каста правляча в своїх чинах виявляє ці свої прикмети, їх чини є за Сковородою «изліяніє невидимого во временной видимости». Ігор був шляхетного походження, мав «кріпкий ум і мужнє серце». Боплян завважив про козаків, що «нема в них нічого простацького крім одежі». Всупереч до демократичних «кальоскагатосів», у яких крім одежі часто все було простацьке. В Записках А. М. Маркевича читаємо, що «благородне походження вимагає й благородної душі». Безчесність члена вищої верстви викликає «тим більшу до нього погорду». Бо «слава предків, виховання, приклад доброго товариства, розмови мудрих і роздумування повинні шляхетного навчити розпізнавати добро і зло». На думку кн. Репніна член вищої верстви повинен «жертвувати спокоєм і особистими вигодами для загального добра» і в цім не повинен звертати уваги «ні на приятельські, ні на родинні зв'язки».

Отже з вищесказаного вирисовуються вже прикмети потрібні для володаря – безстрашність, мужество, хоробрість, кріпость Духа, серце царське, чисте серце, орле око, шляхетність. Або як формулює Парето – енергія, характер та інтелігенція. Інакше ще – шляхетність (царське серце), мудрість – мисль, задум творця, вміння вносити в матерію плян, симетрію, пропорцію, нарешті крітость і мужність, а разом все це є той вогонь, який Тен назива «жагучою потребою формотворця, фанатика певної політичної чи релігійної ідеї здійснити її, пристрастю нагромадженою в потужних і глибоких бажаннях творця, якій теорія відкриває вихід, плянує і кермує нею». [...]

Тими трьома прикметами тримає володарський дух вкупі суспільність: замилуванням до абстрактного, не конкретного, до таких вартостей як Отчизна, Земля, Віра й інш. – шляхетністю; відвагою в поборюванні всього, хочби і «свого, рідного», що в ім'я конкретних інтересів частин ломить цілість; нарешті, мудрістю загального пляну, якому підпорядковує частини цілості, одиницю – родині, родину – нації, класу – загалові, групу – державі.

Існуючі суспільності відбивають у собі, в усіх своїх установах, звичаях, у своїй моралі й дисципліні, всі три прикмети панівної касти. Вони є рушійною силою, діючою причиною, вони є, говорячи за Ари-

## Українська історіософія

стотелем, те загальне, що виявляється в окремім, в поодинокім; що є в порівнянні з ним нижчої ранги, що є утаєною формою, або вічним образом всього метеріяльного, що є душею речей, їх формотворчим духом. При чім всі ті прикмети є в трійці єдине. Уживаючи слів митрополита Іларіона про лица Св. Трійці, можна сказати про ті три прикмети цих вогненних душ: «не зливаю розділення і не розділяю єдинства, соєднуються (в нашім випадку ці три прикмети) без змішенія і розділються нероздільно».

Вони є завше тим животворящим духом, в трійці єдиним, яким живуть суспільності і без якого розсипаються в порошок. [...]

*1944 р.*

**ВІКТОР ПЕТРОВ**  
(1894–1969)

## **ІСТОРІОСОФІЧНІ ЕТЮДИ<sup>1</sup>**

### **I. ПРОБЛЕМА ЕПОХИ. СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І РЕНЕСАНС. АПОЛОГІЯ ЗАПЕРЕЧЕННЯ**

Коли ми говоримо про епоху, це значить: ідеї історичної безперервності в часі протиставляється ідея перервності, ідея повторювання, уявлення повторюваних кінців і початків.

Історичний процес не становить собою безперервного потоку буття. Цей потік розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступневі послідовності, що і кожна з них – у своїй відокремленості від інших, як від тих, що її попереджають, так і від тих, що її заступають, – тяжить до себе. Є самодостатня в собі.

Так в історіософічну проблематику запроваджується завдання розчленувати ці часові градації, теоретично-методологічне завдання з'ясувати ті критерії, що дозволяють нам визначити, внаслідок чого, як потік історичного буття розчленовується на ці відокремлені один від одного часові відтинки.

...Наприкінці 19-го сторіччя в свідомості сучасників з особливою гостротою спалахнуло почуття наближення кризи, постала певність, що людство стоїть на порозі нової доби, що один вік кінчається, а натомість починається інший.

Як і завжди, намітилося кілька рішень, і кожне з цих рішень було відмінним від інших. З багатьох згадаймо два крайні.

Для одних враження кінця й початку стало абсолютним враженням. Вони говорили про абсолютний кінець і про початок, що стане початком країни абсолютного. Вони вірили: нова доба прийде як месіаністична доба ствердження абсолютного в абсолютному. Це були містики, пророки і пости. Еволюціонізовмі 19-го сторіччя вони протиставили ідею катастрофи, кризи, катаклізму, що має бути космічним.

Те, що вони твердили, було провістям містиків і як таке воно було пророцтвом. Пророцтва були візіями. У візіях зникали простір і час. Зникала окресленість обр'їв.

Містичним пророцтвам з кінця віку про кінець віку не бракувало ні певності віри, ані схвильованості пафосу, але їм бракувало меж. Зриваючи запону з проваль небуття, пророки переступали за межі історії. Вони твер-

---

<sup>1</sup> Уривки із статті подаються за першодруком: *Петров В.* Історіософічні етюди // МУР. – 36. II. – Мюнхен; Карльсфельд, 1946. – С. 7–18; 36. III. – Мюнхен; Карльсфельд, 1947. – С. 7–10.

## Українська історіософія

дили, що історія завершена. Через безодню незамкненої простором космічної ночі вони будували несталий і хисткий місток у вічність.

Перед внутрішнім зором зосередженої в собі душі пророка-містика відкривалися грандіозні картини світових катастроф. Затьмарювалося сонце, блід місяць, згасали зорі. Питьма одвічної ночі поглинала оманне світло дня. Янголи згортали сувої неба. Попіл спаленої землі розвіювався в безпросторовій аморфності того, що одвіку було нічим, бо те, що було, постало з нічого за словом Божим. Архангели голосом сурм скликали живих і мертвих на Суд. Мертві вставали з трун. Кістки одягалися м'язами.

І поруч з цими містичними візіями абсолютного кінця накреслювалося діаметрально протилежне рішення. Так само про кінець і початок, про розмежування двох діб, але цілком позбавлене містики. Мова не йшла ні про катаклізми, ані про есхатологію. Теза лишалася, але замість відроджувати прадавній міф людства про вогненну загибель землі в світовій пожежі візіям поглиненого собою духу була протиставлена матеріальна конкретність соціального. Буржуазії був протиставлений пролетаріат; капіталізму – соціалізм; доктрині еволюційного поступу – теза про диктатуру пролетаріату й про збройне захоплення влади пролетаріатом.

Перші посилалися на Апокаліпсис, ці другі – на земські статистичні збірники, на звіти банків та відомості про картелі. Провістя нової доби як провідна ідея часу стало сухувато узагальненою фразою з публіцистичної статті в партійній пресі, формулою політичної доктрини.

На Україні, на Полтавщині й Чернігівщині, розгортався аграрний рух; селяни палили панські економії, поміщики тікали до міст. У Москві на Пресні робітники будували барикади. Панцерник «Потьомкін» обстріляв Одесу. 905-ий рік виголосив гасло: «Уся влада советам!» Так накреслювався напрям розвитку, що в чергуванні окремих ланок визначив рух доби.

І тепер, за наших днів, у суворих випробуваннях революцій, у руїнах двох світових воєн, що стали тотальними, в спустошеннях бомбардувань, у досвідах державних струсів, в експериментальних знищеннях мільйонів, у плановому регламентуванні голоду, теренового простору й пересольованих людських мас ми пізнаємо, що теза про зміну епох не є жодною абстракцією містика або доктринера, а наочною істиною, суцільно втіленою в нашу сучасність.

Час ущільнився. Сторіччя сконцентрувалися в подіях одного дня або кількох місяців. Кожна людина числить за собою кілька життєписів. Одне ім'я стало явно недостатнім для людини. Тотожність імені більше не відповідає зламам етапів. Над усім пакує епоха. Функція людини за однієї

доби одна, за іншої – інша. У зміні діб утрачає вагу сталість особи.

Жоден з нас не має власної біографії, бо його біографія належить відтинкам епох, які круто відрізняються один від одного. Заповнюючи анкету, ми усвідомлюємо це з дотикальною ясністю. Зміну діб сприйнято як особисте переживання, її усвідомлено на прикладі власної долі. Трагедія останніх поколінь полягає в тому, що вони живуть уривками уявлень різних діб, тоді як вони належать новій, іншій, якої вони ще не уявляють собі.

Як і завжди, реальність нормалізує ідею як для індивіда, так і для загалу. Завершена здійсненість штампує свідомість. Тоді треба тільки назвати процес або явище, щоб його конкретизувати й збагнути. Ми кажемо про зміну епох, і це уточнює сенс того, що ми переживаємо нині.

Очевидячки, ми потребуємо ще іншого; ми потребуємо з'ясувати методологію зміни епох, як відбувається зміна епох, як перехід від однієї доби до іншої?.. Або ж: як дана епоха перетворюється на іншу, що супроти неї вона становить, чи є вона її протилежністю, її запереченням?

... Ми ходимо по знищених містах. Трамваї проїздять коляями на вулицях, обернених на руїни. Серед куп цегли стирчить бляшана труба, і з неї йде дим: тут живуть люди. Курява вапна густим шаром попелу осідає на наших черевиках.

На театральній програмці мюнхенського «Театру молоді» стоїть: «Де ми мандруємо, є жодна путь!» І далі: «Під нашими ногами немає жодного ґрунту. І згори не надає жодне світло. Але ми потребуємо виходу. Чи ж нас ніхто не виведе з провалля, і ніхто не скаже нам слова сподіванки? Письменники кличуть нас сподіватися. Та не можуть вони лотом виміряти відстань до дна, ані вирахувати міру числа і напрям путі до виходу. Вони тільки чарують своїм словом зорі й стежки... Та слово їх стало чужим для нас, і хто з нас ще вірить у чарівника? Ніхто, окрім дитини». В дитячій вірі і в дитячій грі, в прагненні по-дитячому щиро й до кінця повірити в кожне слово письменника, щоб, як дитина, віддатись казці – сподіваються знайти вихід засновники цього театру. Чи ж є це вихід?

Колись люди вірили, ми хочемо зрозуміти. Ми хочемо зрозуміти нове епохи, при відчинених дверях якої ми стоїмо, і не лише зрозуміти це нове як даність, але й пізнати всю складність конструкції. Ми духовно виростили з романтизму, але ми не романтики. Ідея «дитячого» й «казки» – ідея ірраціонального як її висунув романтизм. Ми ж – раціоналісти. І наше ставлення до нової епохи підказане не вірою, а прагненням збагнути.

Ми не плакаємо жодних ілюзій. Ми не культивуємо нічого ілюзорного. Ми знаємо: багато з нас не хотіло входити в двері епохи, переступати через її поріг. Вони пручалися, сподіваючися лишитися на то-

## Українська історіософія

му місці, де вони стояли; тоді їх виштовхнули. Тиском юрби, що пнула; вибухом бомби, скиненої з літака... Вони ввійшли: з безсилості, в паніці, зі страху перед погрозами, зі сподіванкою, як неофіти, чи з цікавістю, властивою дитині або жінці, – хіба не все одно?

І ось ми стоїмо разом з усіма по цей бік порога. Ми – актори й глядачі водночас – озираємося в приємних сутінках. Те, що ми можемо розглянути, не має нічого спільного з нашим дотеперішнім уявленням про світ, яким він був учора, і ще менше зі світом, яким ми знали його позавчора.

Нас охоплює тривога. Відчуття несталості стає нашим постійним переживанням, якого ми ніколи не можемо позбутися. Ми хочемо спертися і, тремтячи, як у лихоманці, простягаємо руку. Ми торкаємося лутки дверей і раптом з нервовою покvapливистію відриваємо руку. На нашій долоні ми відчули щось вогке і липке. Кров, волосся, мозок. Ми схиляємося, нездатні пригасити в собі нудьгу і одчай.

Кінь хропе, наштовхнувшись на труп; він зводиться на дибки, щоб стрибком убік обминути мерця. Людина переборює себе. З удаваним спокоєм вона простує вперед через купи тіл.

... Я не відкидаю теоретичної можливості побудувати систему ідеології, яка не спиралася б на заперечення. Навпаки, цілком припускаю, що саме наш час зробить спробу витворити ідеологію, яка ідеї «розвитку через заперечення» протиставить комплекс ідей, вільних і незалежних від обох згаданих ідей: від ідеї розвитку і від ідеї заперечення. Та, згодом, ця спроба – конструктивно – буде не чим іншим, як запереченням заперечення.

В даному контексті я хочу схарактеризувати нормативну функцію заперечення як засади історії. Говорити про заперечення як структурну норму в побудові ідеологій.

Ідеології епох, зміну яких ми можемо простежити на конкретному, отже, історичному матеріалі, народжувалися з заперечення. Хіба ж християнство не народилося з заперечення юдаїзму й поганства, а вся ідеологія Ренесансу не постала з заперечення середньовічної ідеології і хіба це заперечення не було прямим?

Проблема логічної функції заперечення, проблема функції негачії в історії становить одну з провідних проблем історіософії. Що дає позитивного негачія і чого вона не дає і дати не може?

Негачія означає переборення, обернення а в свою протилежність, у не-а; в аспекті часу, в перспективі хронологічного відтинку, в своїй історичній функції заперечення означає зміну, розчленування, рух.

Однак негачія саме тому, що вона негачія, ніколи не автономна. Вона не існує сама в собі й через себе. Вона не самодостатня; вона підпо-



рядкована й залежна. Кожне не передбачає те, до чого його, це не, додано. Не-а це завжди є а в прямій протиставленості а самому собі; а заперечується, але воно лишається запереченим а і нічим іншим; якщо ж і іншим, то лише в своїй інакшості до себе...

Не можна відкрити відчинені двері. Не можна зруйнувати те, чого немає. Ми руйнуємо, але, руйнуючи, ми завжди руйнуємо те, що є. Зміст кожної негації зумовлений змістом того, що підлягає запереченню. В'язничний вартовий завжди в полоні свого в'язня.

Історія людства виразно свідчить, що ідеологія кожної нової епохи будувалася не сама по собі і не з самої себе, а з негації попередньої. Структуру нової ідеології визначала структура ідеолога попередньої доби.

Ідеологія Середньовіччя базувалася на градації протиставлень: Бога – людини, землі – неба, душі – плоті, клірика, протиставленого мирянинові, пана – залежному від нього кріпакові і т. д. Чи здійснює Ренесанс це протиставлення? Точніше: чи будує Ренесанс свою ідеологію незалежно від цих протиставлень?.. Аж ніяк! Навпаки, протиставлення лишається непорушним, але в межах кожного даного протиставлення те, що стверджувалося, і те, що заперечувалося, міняються своїми місцями.

Протиставляючи Бога й людину, Середньовіччя підпорядковувало людське Божому. Ренесанс зробив навпаки, він Боже підпорядкував людському. Середньовіччя стверджувало Боже й заперечувало людське. Ренесанс заперечує Боже й стверджує людське. Середньовіччя казало: є Бог. Ренесанс каже: є людина. Приматові Бога Ренесанс протиставив примат людини й людського.

Теологізм був доктриною Середньовіччя; доктриною Ренесансу, а на наступному етапі – Новою часу в протилежність середньовічному теологізмові став новочасний гуманізм, спокус якого ми не можемо зректися й досі. Знов і знов з уламків гуманізму, обережно вибірюючи в руїнах зацілілі цеглини, ми намагаємося скласти будівлю, щоб, тішачи себе тим, бодай якось, бодай у гірких сумнівах уже вичерпані віри прожити в цій з уламків руїн збудованій споруді...

Лише одну істину знало Середньовіччя: воно знало істину догмату, істину як догмат. Церква репрезентувала Бога на землі. Догмати церкви були істиною. Поза церковною догматикою не було й не могло бути жодної іншої істини. Новий час, розгортаючи й поглиблюючи тотожні ідеї Ренесансу, почав з заперечення догмату. Він шукав істини не в догматі, а в адогматизмі, в звільненості від догматів, спочатку церковних, а тоді і всіх інших. Жодних догматів і жодних догм!

Церква виходила зі ствердження даності істини. Істину дано. Істина не є здобутком суб'єктивного акту раціонального пізнання, а надраціональним дарунком неба. Пізнання є об'явленням, актом Божим, а

## Українська історіософія

не людським, об'єктивним, а не суб'єктивним.

В уявленні Середньовіччя істина була об'єктивною, а не суб'єктивною. Бог обирає людину, щоб через неї, через її посередництво передати об'явлену істину людям. Ідеї істини як даності, пізнання як об'явлення, пророка як обранця й церкви як посередника між Богом і людиною лягли в основу середньовічних поглядів на пізнання. В признанні Правди Божої шукали гарантії правдивості людського пізнання.

Якщо істина є істиною, вона Божа. Тим самим вона є об'явлена. Не суб'єктивна, а об'єктивна. Не матеріальна й земна, а іматеріальна й небесна. Церковна. Жодної людської, земної, позацерковної істини бути не може. Усі людські, матеріальні істини неповні й недосконалі, як і все земне й людське; тим самим усі позацерковні істини – неістинні.

Повнота об'явленої людям Божої істини міститься в книгах – уявлення, що його в побожній пошані до таємничої святенності книги зберіг народ і досі – містеріальна віра її книгу, її якій написано все. Тому середньовічна наука була коментуванням книг Св. Письма. Найвищим доказам, остаточним аргументом лишалася цитата з тексту Св. Письма. Пізнання було конфесіоналізмом, воно було віровизнанням.

Ми не можемо ставити перед собою завдання розкриття тут структурну суцільність ідеології Середньовіччя, але кожен абзац у нашому викладі підводить нас до твердження, що світогляд епохи є суцільно внутрішньо-пов'язаний у кожній своїй окремій ланці. Жодна ланка в світогляді доби не існує сама собою. Вона існує тільки в зв'язку з цілим. Адже ж це було цілком послідовно: ідея Бога стояла в центрі середньовічного світогляду, відповідно до того й поняття істини за Середньовіччя було, як сказано, поняттям Божої істини. Ідея Божої істини й собі постулятивно зумовлювала характеристику її як абсолютної і тим самим водночас обов'язкової, безсумнівної, універсальної й надособової.

Для Середньовіччя це здавалося само собою зрозумілим: якщо істина є істиною, то вона є Божа, вона абсолютна, і якщо вона абсолютна, то вона єдина. Не можуть поруч бути дві істини, які б виключали одна одну; якщо їх дві, то тільки одна з них істина, а інша – не-істина, антиістина, лжеістина. Одна – Божа, друга – диявольська.

Навпаки, Новий час, продовжуючи розвивати вихідні настанови Ренесансу, у боротьбі проти «готичного», церковного, висуненого Середньовіччям догматичного поняття про абсолютність істини висуває релятивізм. Абсолютної істини не існує, існують відносні істини. Для Середньовіччя істина істинна сама в собі й через себе, вона – самодостатня. Натомість для Нового часу кожна істина існує тільки в її відносності, в її підношенні до іншої. Система взаємин істин – ось уявлення про істину як його трактує Новий час. Немає істини однієї і єди-

ної; є багато істин, і кожна з них істина, але істинність її не безумовна, як твердили Середньовіччя, а умовна. Так плюралістичне уявлення істини стає додатком до твердження про її релятивізм.

Для Середньовіччя істина була Божою, тим самим не лише єдиною, але й універсальною. Універсалізм керував свідомістю тодішнього людства. Жодна людина не наважилася б претендувати на індивідуальне авторство або з приводу якої-небудь думки ствердити: це моя власна думка. За Середньовіччя пишалися не з творчої ініціативи особистої думки, а з остаточної відмовленості від особистого. Тільки вселенський собор міг щось доповнити або змінити в церковному віровченні.

Про соборність, вселенський універсалізм істини вчило Середньовіччя; про її осібність – Новий час. Новий час пов'язував істину з осібністю індивіда. Кожна істина – осібна. В дослідovному розвитку цієї тези це означало б, що в кожного є своя, окрема, виключно його, отже, приватна думка.

Конфесіоналізм був висновком з ідеї Божої істини. Церква була носієм істини, зміст якої в усій повноті був викладений у змісті «Вірую». Конфесійному поглядові на істину Новий час протиставив ідею свободи мислення і віровизнання. Кожна людина може мислити, як вона хоче мислити. Жодних ланцюгів не терпить на собі свобода думки. В боротьбі з феодалною структурою суспільства Новий час у зміст своєї конституції як урядове гасло декларативно вписав право людини на свободу думки. Проголошувалася ера ідеологічного партикуляризму. Уряд виступав гарантом.

Як сказано, для Середньовіччя істина була обов'язкова. Новий час виходив з засади необов'язковості істин. Лише те, що необов'язкове, є істинне. Обов'язковості істинного не існує, і обов'язкових істин. Якщо істина стає обов'язковою, вона перестає бути істиною. Звідси індиферентизм, проголошений Новим часом, толерантність і скепсис. Середньовіччя контролювало людське думання; воно створило колосальний апарат для цього; виробило спеціальні форми контролю; сповідь була однією з них. Новий час відмовився від контролю над людським думанням і висунув вимогу поважати чужу думку.

Новий час заперечив усе. Він заперечив систему середньовічної теорії пізнання. Заперечив даність істини. Відкинув надраціональне як джерело істини. Конфесійний характер істини. Що істина є релігійна. Потребу сповідатися. Щодня кілька разів повторювати «Вірую» і «Отче наш».

Для Середньовіччя істину дано; для Нового часу завдано. Для Середньовіччя джерело істини становило містичне об'явлення Боже і, відповідно до того, тексти Біблії; для Нового часу – людський розум; не

## Українська історіософія

небесне, а земне, не об'єктивно Боже. а суб'єктивно людське. Ідея посередництва втратила свою вагу в теорії пізнання Нового часу, як і ідея обраності або віра в книги, де записана вся повнота істини; натомість висунено тезу про людський розум як автономне джерело творчого пізнання.

Отже, логічна конструкція гносеологічного поняття істини за Середньовіччя цілком ясна!.. Визнання, що істина Божа, тягло за собою відповідну суцільну і наскрізну її характеристику. Якщо істина Божа, то вона трансцендентна. Приступна для людини тільки через об'явлення. Вона одна й єдина. Об'єктивно дана. Вічна. Незмінна. Обов'язкова для всіх. Світова. Соборна. Надіндивідуальна.

Якщо таке поняття істини було властиве Середньовіччю, то яка конструкція поняття істини відповідатиме йому, коли його побудувати через заперечення?.. Для Середньовіччя істину дано – для Нового часу вона є здобутком пізнавального акту людини. Для Середньовіччя істина об'єктивна, для Нового часу – суб'єктивна. Божа – людська; ірраціональна – раціональна; церковна – осібна; універсальна – приватна й партикулярна. Не позаособова, а індивідуальна; не абсолютна, а релятивна; не самодостатня, а відносна; не одна, а множинна; не єдина, а плюралістична; не безумовна, а умовна; не безсумнівна, а сумнівна.

Здається, ми вичерпали наш перелік, щоб схарактеризувати концепцію пізнання за Нового часу. Ми впевнилися, що кожна з провідних тез у поглядах Нового часу на пізнання є лише антитезою до поглядів Середньовіччя на пізнання. Жодну з тез не витворено саму з себе, а тільки за принципом безпосереднього її протиставлення категоріям попередньої доби.

Можна було б висловити це так: при зміні двох епох світогляд нової епохи витворюється не сам собою і не сам із себе в межах даної доби, а в боротьбі проти світогляду попередньої. Ймення осіб, хронологічні дати, особиста доля людини, консолідація груп, соціальні рухи, перемоги й поразки стоять за кожною з тез.

Істина не виходить усеозброшеною Афіною з голови Зевса. Так і гносеологічна концепція Ренесансу – Нового часу не народилася ані раптом, ані в завершеній цілості. Одначе, методологічна сторона проблеми нам тепер ясна: наявна теза спростовується через протиставлення їй іншої тези, яка супроти попередньої є її прямим запереченням. Нова ідея витворюється з ідей попередньої доби, обернених у свою протилежність.

Раціоналізм, суб'єктивізм, релятивізм, плюралізм, скептицизм лягли в основу структури гносеологічної системи Нового часу. Вони виробилися з негачії. І ми не без здивування гадаємо, як це певна епоха

могла існувати, плекаючи негативну систему світогляду, позбавлену сталості й певності, об'єктивного й позитивного, систему, в основі своєї нігілістичну, сперту на те, що не є опертям, на сумнів, на ідею критичного розуму, на ізольований суб'єктивізм особи, що є лише собою.

... Ми могли б обмежити наш виклад у рамках поданого. Однак варто було б спинитися ще також на окремих моментах. Приміром, відзначити, що жодна теза не обертається на своє протиставлення, на антитезу відразу, а тільки етапами. Кожне з заперечень розкривається за послідовністю розчленованих етапів.

Так, приміром, Ренесанс, відмежовуючися Середньовіччя, не відкинув одразу ідеї «записаної істини», авторитарного погляду на істину. Попри всю протилежність Ренесансу й Середньовіччя Ренесанс не тільки не відмовився від ідеї «текстуальної істини», від твердження, що істину дано і що вона традиціоналістична, а свято зберіг цей комплекс ідей, вклавши в нього новий зміст.

Заперечення, висунене Ренесансом, заторкнуло середньовічну концепцію «істини, об'явленої людству на перших початках його буття», спочатку тільки частково. Як і Середньовіччя, Ренесанс визнає: істину дано, вся повнота істини записана в книгах. Уявлення писаної, традиційної, успадкованої в книгах істини однаково керує свідомістю як середньовічного ченця, так і гуманіста часів Ренесансу. Але якщо перший шукав даності істини в Біблії, то другий – у світських творах античних письменників.

Ототожнення істини й книги зберігається, але авторитетові Біблії протиставлено авторитет античності, Мойсеєві – Платона, релігійній традиції – студії античних письменників. Тепер класична філологія стала здобутком школи, і нам важко уявити собі, що докола студій античних авторів точилися колись уперті бої. Але за часів Еразма Роттердамського або Ульріха фон Гуттена філологія була войовничим гаслом, і вчений – філолог-гуманіст – доби Ренесансу, ставлячи на місце теології класичну філологію, мав усі підстави побоюватися за власну долю.

Якщо теолог був провідною постаттю Середньовіччя, а за доби Ренесансу його заступив гуманіст-філолог, то за Нового часу як репрезентатор виступив філософ-раціоналіст. Гуманізм ще вірив в авторитет писаної істини, в ототожнення книги й істини; раціоналізм заперечив це. Жодного авторитету, окрім авторитету розуму. Людський розум не потребує спиратися ні на що, окрім самого себе. З себе самого буде світ – раціональний світ! – розум. Ідея антитрадиційної самодостатності авторитету розуму стає провідною ідеєю 17–19 сторіччя. За інерцією вона зберігає свій вплив навіть ще й за наших часів.

Що розум з себе самого буде світ, – доказом на те була марема-

## Українська історіософія

тика. Ідея чистого раціоналізму зумовлює розквіт математики. З нього погляду про математику, витворену в 17–19 сторіччях, можна сказати, що вона була продуктом чистого раціоналізму як філософського принципу.

Теологія – філологія – математика, – так накреслюється градація зміни етапів від Середньовіччя через гуманізм Ренесансу до Нового часу. В своєму застосуванні до механіки раціоналізм витворює доктрину механістичного раціоналізму, яка панує однаково: в гносеології й соціології, політиці й онтології, техніці й космології.

Ньютон відкрив силу тяжіння. Та сама завжди тотожна собі сила діє в падінні каменя і в русі небесних світил. Був час, каш янголи рухали світила. Це відповідало добі, яка в людині бачила джерело енергії. З часів Ньютона і до наших днів тільки механічна сила тяжіння зумовлює рух сонця, землі й планет.

У застосуванні до політики парламентаризм є висновок з цієї ж концепції рівноваги сил, як і практика європейської, англійської насамперед, дипломатії, що спирається на облік взаємодії механічних сил.

Доба Середньовіччя знала істини Божі, але вона ігнорувала істини, пов'язані з матеріальним світом. Ідея опанувати матеріальний світ була органічно чужа свідомості середньовічної людини. Ренесанс у протилежність Середньовіччю підніс вагу гуманітарних, філологічних дисциплін, мистецтва, що відтворює людину; на наступному етапі Новий час особливої ваги надав уже не філології й гуманітарним дисциплінам, а раціоналізмові та – дещо згодом – натуралізмові з тим, щоб відтак заступити їх – як раціоналізм, так і пізніший натуралізм – технікою. Новий час виступив з ідеєю технічного опанування механічних сил природи.

Усе має свою логіку. Машина стала для людини способом опанувати світ. Продукція машин безмежно поширила владу людини над світом. Витворений людиною світ речей поволі заступив як метафізичний світ Божого, так і фізичний світ природи.

Отже, ми мали б змогу розчленувати в послідовній зміні етапів: ірраціональний світ надлюдського й надприродного; розумовий світ, природний; технічно-речовий, витворений людиною за допомогою машин.

У цьому контексті варто було б спинитися ще на одному прикладі розчленованості етапів. Середньовіччя вчило: Бог є Господь, людина є Раб. Ренесанс обернув цю формулу на її протилежність. Він висунув обернену формулу: людина є Господь, Бог є раб. Так із прямого заперечення розвинулася своєрідна доктрина магїзму, репрезентована Агріпою Нетесгеймським і Парацельсом. Опановуючи давнє знання, записане в таємничих книгах сходу, людина опановує магїчні засоби і за їхньою допомогою керує духами. й духи слухняно рабствують їй.

Попри всю відмінність ми ще цілком в атмосфері Середньовіччя. Відповідно до провідних тенденцій Ренесансу центр ваги вже перенесений з Божого на людське, але поза цим представники магічного гуманізму мислять ще цілком середньовічними категоріями. Вони не уявляють собі, щоб завдання людини могло бути іншим, ніж опанування духових сил природи, щоб методи, цього опанування могли бути іншими, а не магічними, та щоб джерел пізнання можна було б шукати деінде, а не в успадкованих від давнини священних книгах.

Тільки наступний етап усуне ідею опанувати світ засобами магії. Чи ж остаточно? Не зовсім. З магізмом – щоправда – покінчено, як покінчено і з ідеєю опанувати духовні сили, але тенденція розумово творити світ людиною з середини себе лишається провідною тенденцією часу. Отожнення буття й мислення, виголошене в Декартовій тезі «Мислити – це бути», аргументувало на користь цієї тенденції. Ірраціоналізмові протиставлено раціоналізм. Не в ірраціональному, а в раціональному шукає філософія Нового часу шляхів, щоб витворити інтелектуальний світ раціональними методами математики.

Психології протиставлено математику. На відміну від попередніх етапів мова йде не про психологічне опанування духовних сил світу, а про опанування механічних сил світу методами раціональної математики. З тим, щоб навіть психологію обернути на математику і психічний процес уявити як механізм.

Чи мушу я в послідовності зміни етапів нагадати про Ж. Ж. Руссо й навести відповідні гасла Французької революції про права природної людини, щоб з цих двох згадок усвідомити сенс і зміст нового етапу? Революція як філософський принцип акції не має нічого спільного ні з принципом рівноваги, ані з обліком механічних сил. На даному етапі, про який тут іде мова, на перший план, на відміну від попереднього етапу, висувається природа. Не магічна людина і не розумова, а природна людина. Природа, як вона є, і людина в її залежності від зовнішньої даності природи. Звідси, розквіт природничих наук і природничих концепцій суспільства, перенесення біологічних принципів в соціологію.

Наступний етап принесе нам ідею зміненої природи, ідею планової перебудови світу, технічної реконструкції світу.

Мага заступив філолог; філолога – філософ; філософа – дослідник природи, а цього останнього на новішому етапі – будівник машин.

Заперечення між епохами розкривається в розчленуванні заперечень між окремими етапами, що заступають один одного в рамках даної доби.

Заперечення завжди лишається прямим. Середньовіччя твердило: сонце обертається довкола Землі. Ренесанс протиставив цьому протилеж-

## Українська історіософія

не твердження: не сонце обертається довкола Землі, а Земля довкола сонця. Це твердження Коперника Лютер уважає за парадокс, підказаний нахилом до нового. Меланхтон теж ставився з недовірою до цієї ідеї. Хто зна, чи не мали вони рації!..

Світ замкнений і обмежений як у часі, так і в просторі, – вчила церква. В прямій протилежності цьому церковному вченню про часову й просторову обмеженість світу чернець Джордано Бруно, спалений церквою як єретик на вогнищі, висунув учення про безмежність світу. Чи треба казати, що наш час, заперечуючи заперечення, виявляє тенденцію повернутися до концепції просторової замкненості космосу?

Церква рахує сім тисячоліть від створення світу; геологи оперують мільйонами. Середньовіччя твердило: рай належить минулому, золотий вік уже був, він був на порозі людської історії. Новий час змагається за рай на землі для майбутнього.

Середньовіччя говорило про низхідну лінію буття людства; Новий час – про висхідну. Перше – про регрес; другий – про поступ. Наш час знов-таки воліє говорити про регрес. Біологи наших часів указують, що п'ятипала кінцівка належить приматові; навпаки, копито свідчить про пізнішу стадію розвитку. Розвиток ішов від недиференційованої багатофункційної кінцівки – такою є п'ятипала кінцівка – до диференційованої – таким є копито. Так новітня біологія відкидає Дарвінове вчення, що людина – нащадок мавпи.

У своєму суспільному устрої Середньовіччя виходило з засад ієрархічної структури суспільства. Новий час ієрархізмові протиставив егалітаризм, становій розчленованості – ідею загальної рівності, сталому місцю цехового продуцента – несталість вільного ринку праці. За наших днів в протилежність провідним тенденціям усієї попередньої доби ідея економічної свободи зазнає перегляду; ідея плановості господарства опановує економіку світу.

19 сторіччя змагалось за суверенність народів; наш час ідею народної суверенності доповнює гаслом світового уряду. 19 сторіччя в змаганнях проти регіональної роздрібненості нації прагнуло національної єдності країни. Наш час прагне міжнаціональної єдності світу.

Новий час домагався того, щоб кожна людина робила те, що вона хоче робити. У наші дні примусовість праці дедалі більше стає повсякденним явищем. Доля примусово вивезених робітників у наш час є темою міжнародних обговорів.

Плюралістичний релятивізм ліберальної доктрини в ідеї рівноваги сил шукав розв'язання всіх політичних і соціальних проблем. Наш час намагається накреслити вихід, цілком відмовляючися від ідеї рівноваги сил як соціальної й політичної ідеї, пропонуючи натомість як вихід не рів-



новагу сил, а їх спільність.

За наших днів техніка повернула світові його неподільність. Людство, спираючися на здобутки техніки, починає прагнути світових, неподільних істин. Істин монументальних, сталості в істині. Не особистих і хистких, а універсальних, не приватних, а соціальних. Людство робить перші кроки, щоб надати істині не тільки раціональної, але й організованої обов'язковості. Більше організаційної, через організації і організаціями ствердженої обов'язковості.

Людство остаточно стомилося від необов'язковості істин, від їх плюралістичної множинності, від їх здрібнілості, приватності думок, партикуляризму мислення. Людина гине в плині умовних і сумнівних, суспільне безсилим істин. Релятивізм може бути доктриною для одиниць, але не може бути доктриною мас, що прагнуть бути організованими. Наш час вимагає від істини функціональної соціальності, як це було вже колись.

Не зневажаймо свідчень, що їх дають деталі. Коли представники урядів світових держав збираються на спеціальну нараду, щоб обговорювати справи певного наукового винаходу, і створюють відповідну світову комісію для контролю цього винаходу, ми розуміємо: ера партикуляризму мислення скінчилася. Техніка, наука, думка, людина й її праця втратили свою дотеперішню суб'єктивність, свою приватність. Вони знов стають суспільно чинними через організації, як це було колись за Середньовіччя.

Лорд Кельвін працював у своїй приватній лабораторії, Менделєєв в університетській, вчені наших днів працюють у державних. Бюджет, потрібний на експериментальні дослідження вчених, перевищує не тільки кошти наукових товариств або університетів, але й асигнування, можливі для трестів і банкових концернів.

У 19–20 ст. держави змагалися за імперіалістичний перерозподіл світу. За нашої доби це втратило свій сенс. Наш час змагається за неподільність світу.

## **2. МИСТЕЦТВО ХІХ–ХХ СТОРІЧ. МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПІЗНАННЯ ЕПОХИ**

[...] Що нам дало все попереду сказане?.. По-перше, ми переконалися в протилежності Середньовіччя й Нового часу. По-друге, ми спостерегли, що за наших часів у мистецтві виразно позначилися тенденції розірвати з мистецтвом, яким воно було досі, починаючи від Ренесансу.

Ми бачили: протилежність між Середньовіччям і Новим часом була прямою. Вона охопила все: господарське й соціальне життя обох епох, по-

## Українська історіософія

літичний лад, ідеологію в усьому і обсязі, естетику, етику, космологію, теорію пізнання і т. д.

Ця всебічність охоплення неґацією, з якої не виключене ніщо, є виразним свідченням того, що кожна епоха в своїй цілості становить собою суцільність, систему, систему зв'язків усіх ланок і кожної з них зокрема.

Ми звикаємо до історіософічного способу думання. Звикаємо мислити за змінами епох, мислити епохальне в перспективі послідовного чергування діб, що заступають одна одну. Отож, і в даному разі дозволимо собі апелювати до цієї ж аргументації.

За Середньовіччя світ був триплощинний: рай, земля, пекло. Так і думання тієї доби було триплощинне: за уявленнями того часу кожна подія відбувалася в аспекті кожного з світів. Кожна людина, кожна земна річ і кожне земне явище мали собі відповідності в істотах, речах, явищах потойбічного світу. Небесного й пекельного одночасно. Цьому відповідала дуже складна й детально розроблена система емблем, гербів, символів, подібностей, сенс якої сформульовано в Гете: *Alles Vergangliche ist nur ein Gleichnis*.

З правого боку в людини був янгол, ліворуч – диявол. Отож, плювати годилося тільки наліво.

Цій чіткій схемі потрійної, триплощинної розчленованості, такій характеристичній для середньовічного символістичного мислення, протистало одноплощинне думання Нового часу з його плуралістичною роздрібненістю свідомості, з його релятивізмом і механістичним раціоналізмом. Середньовіччя вчило розглядати явища, події, речі в їх уподібненому відображенні потойбічного; Новий час призвичаїв нас розгалужувати їх. Він призвичаїв відокремлювати ряди і розглядати кожен з таких рядів сам собою, в його ізольованій особності. Письменство має свої закони розвитку, а юриспруденція – свої. І немає нічого спільного, що зв'язувало б агрономію й, скажімо, астрофізику. Одні шляхи, якими йде поезія, інші шляхи науки, і ще інші в політиці.

Властивою тенденцією Нового часу було відокремити законодавчу владу й виконавчу, мистецтво й політику, робітників і урядовців, власність і продуцента, місто й село, церкву й державу, державу й господарство... Новий час відучив нас від уміння спостерігати тотожне в ідеях, явищах і подіях в філософії й суспільстві. Історики літератури вивчали або впливи одного письменника на другого, хід текстуальних запозичень, мандрівку казкових текстів, або – в ім'я автаркії естетичного – поезію за її формальними ознаками: риму, вірш, евфонію, образи.

Тепер поволі ми звільняємося від плуралістичної роздрібненості думання. Виховуємо в собі здатність суцільно бачити й з прихильним до-

вір'ям ставимося до тих філософських теорій, які за наших днів намагаються цю форму суцільного пізнання поставити вище за кожну іншу. Ми переконуємося, що кожна галузева ланка в системі епохи може трансформуватися в іншогалузеву, що ланка, яка належить даному рядові, може перейти в інший ряд, не втрачаючи своєї суттєвості. Ми шукаємо методологічних шляхів, щоб ототожнити образ і стиль і, переступивши за межі поняття мистецького стилю, ствердити закон єдності стилю як всебічний закон часу.

Ми з власного життєвого досвіду знаємо: жодне явище не існує само собою, але у взаємодії з суцільною єдністю цілого. Усе, що є, є разом з усім. Людина, подія, процес, наукове відкриття, ліричний вірш належать цілому. Байдуже, з аналізу чого ми почнемо: з аналізу ідей чи матеріальних явищ. З чого б ми не почали, ми охопимо все разом. Ми поки що не знаємо, як кріль перетворився на щура, або щур на кроля, який механізм перетворення безрогої худоби на рогату, оленя на коня, або, може, навпаки, коня на оленя, але ми наочно знаємо, що постріл гімназиста в провінціальному місті Австро-Угорщини міг змінити обличчя цілого світу.

19 сторіччя призвичаювало нас до приватності й партикуляризму, та на зламі двох епох ми поволі звикаємо, що фахова людина універсалізується, що техніка набуває планетарних масштабів, що постачання харчів людям стає світовим і плановим, що держава перебирає на себе роль регулятивного чинника в господарстві і що ідея світового уряду розв'язується в боротьбі за той або той варіант цього розв'язання.

Запровадження в історіософію поняття епохи відповідає провідній тенденції нашого часу – відмовитися від релятивістичного плюралізму, що був властивий 19 сторіччю. Поширюючи часовий і просторовий обсяг усіх наших уявлень і концепцій, перемагаючи наш дотеперішній партикуляризм, ми починаємо мислити в обсязі й аспекті епохи.

Але тут треба уточнити.

Ми зовсім не хочемо сказати, що поняттям епохи вичерпується вся проблематика історіософії та що поза межами доби кожна з категорій перестає існувати.

Кожна певна доба має власний, тільки їй властивий комплекс категорій – суспільних, господарських, ідеологічних тощо. При переході від однієї доби до іншої заперечення, скероване проти однієї якоїсь ланки в системі епохи, позначається суцільно й на інших категоріях і на комплексі їх у цілому. Однак це зовсім не значить, що не існує категорій міжпохальних і позапохальних. Зокрема, щоб не ходити далеко за прикладом, етнічні категорії в переважній своїй більшості належать до числа таких позапохальних, наддобових категорій.

## Українська історіософія

Буття етносу звичайно ширше за межі хронологічної тривалості епохи. Це перше. Друге: народи часто не реагують на форми буття даної епохи, не зважають на вимоги часу – або, щоб висловити що ж думку трохи інакше: на події часу реагують позачасове.

Естетичні, етичні і т. д. категорії можуть варіюватися відповідно до зміни етапів у межах даної епохи (приміром, визнання й невизнання Шекспіра, – якщо нам потрібні взагаленні приклади), але можуть переходити незмінними з епохи до епохи. Отож, існує етика або естетика в межах етапу даної епохи, етика й естетика епохи й етика та естетика надепохові.

Існують істини, що перестають бути істинами поза межами даної епохи. Ми вже згадували про концепцію космічної безмежності, прокламовану свого часу Джордано Бруно і заперечувану нині в висловленнях А. Ейнштейна. І ми не цілком певні, що відкриття Коперника не є лише стилізацією образу космосу відповідно до загальних поглядів, що панували в 16 сторіччі і від того часу репрезентують світогляд усієї доби, Ренесансу й Нового часу, але за нової доби можуть зазнати ревізії й виступити в зовсім іншій, новій, для нас цілком несподіваній рецепції.

1946–1947 pp.

### **НАШ ЧАС, ЯК ВІН Є<sup>1</sup>**

**(З приводу статті Нормана Казна “Несучасність сучасної людини”.  
The Saturday Review of Literature. New York. V. 1946).**

Стаття Нормана Казна талановита, гірка і песимістична стаття. Гамлетівська стаття, породжена свідомістю тривоги, що охопила, людство в післявоєнний час: «Бути, чи не бути?»

Світ досить змінився з дих пір, як Мелянхольний Принц, сповнений присмеречних вагань, вперше з підмостків лондонського «Глобусу» виголосив це питання. У тиші театральної зали прозвучали хисткі і несталі слова «Бути, чи не бути?». І з тих пір отруйний сенс гамлетівського питання незмінно вабив покоління за поколінням своїм терпким, полинним смаком.

Це питання Гамлета могло ставати виявом індивідуальних почуттів. Воно могло, бути ознакою двоїстости отруєного сумнівами й ніколи непів-

---

<sup>1</sup> Уривки із статті подаються за першодруком: *Віктор Бер*. Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казна “The Saturday Review of Literature”. – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен-Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28–40.

ного в собі духа. Могло прозвучати філософською рефлексією чистого розуму, схильного теоретизувати. Та лише за наших часів воно втратило суб'єктивний відтінок і набуло об'єктивного сенсу. Бо лиш в дні зматеріалізованого божевілля, науково обчислених візій, привидів, породжених логікою касарень, механічно повторюваного шалу, що став анкетним обов'язком, уже не окрема людина звертається до себе, а людство – ціле людство в усій своїй сукупності! – питає само себе: Бути, чи не бути?... Жити, чи самознищитись?.. Існувати далі, чи, нарешті, переступити останні межі часу й поринути назавжди, разом з планетою, в чорну безодню одвічного ніщо?..

Ні, питання «Бути чи не бути?» ні для кого з нас не є сьогодні жадною філософією. Жадною позою або маскою. Це не є істерія Принца. Не чорний оксамит театрального плаща. Не бутафорія жалоби. Не одчай і сумнів актора, вже задалегідь оплачений ціною квитка, купленого в касі. З абстракції воно стало щоденною приналежністю нашої катастрофічної дійсності. З розумування воно стало переживанням. Воно стало смертельним вироком, який з дня в день протягом місяців, років, десятиліть тяжить над кожним з нас.

Змінювався час. Змінювались уряди й закони. Змінювались тексти, формат і кольор об'яв, розліплюваних на стовпах і стінах. Вирок лишався незмінним.

Гули сирени. Виття зголоднілого звіря будило місто. Звір прагнув жертв. Пробуджені люди зривались з ліжок. Жінки з малими дітьми тиснулися біля вузьких входів в сутерени. В німій чорноті ночі стрекотіли поодинокі машини. Десять на околицях міста вже тяжко й глухо гупали важкі зенітки. Шторм бомбових вибухів проносився над містом, зриваючи з будинків дахи, трощачи стирали на порох каміння, згинаючи крицю, розчавлюючи людей. Згасало світло, гойдалися мури, вигиналася й тріскалася стеля. Ти тулився до цеглин стіни суверенних проходів в марній сподіванці на порятунок. Кожна мить була останньою. Мільйонове місто оберталось ешафотом для мас. Кожен знав. Вирок смерти був виголошений також і для нього... І знов гули сирени, і людина виходила на поверхню. Заграва пожеж забарвлювала небо. Тинк і скло тріщали під ногами на камнях пішоходів. Золотом іскор сяяли, палаючи, горішні поверхи будинків. Вриваючись крізь вибиті шибки, нічний вітер гойдав папір подертого на шматки затемнення.

Голод більше не був нічим вигадкою. Але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м'яса?

Пригадай. Вас у вашому малому степовому місті взяли як заклад-

## Українська історіософія

ників. З школи, де ви провели ніч, під ранок вас вигнали на двір і вишикували вздовж дерев'яного паркана. Була рання година присмерченого світанка. Синяві сутінки коливались між будівлями, сараєм, заготованими на зиму дровами й невеличким будинком з квартирою завшколи. Холодний вітерець тягнув зі Сходу. Ви були виснажені і завшивілі. Ви тремтіли від холоду, позіхали і чухалися. З-за останніх хаток, розкиданих тут на околиці міста, від невеличкою гайка й яра попід цим гаєм до вас доносились глухі поодинокі постріли й черги з автоматів. Хрипкий голос людини в уніформі, що проходила вздовж вишикуваного шереха, викликав кожного третього з вас і наказував: «Розстріляти!» Це могло бути сказане тобі, або твоєму сусідові, що стояв поруч тебе. Людина в уніформі була Долею, Богом, втіленням Дійсности, якою вона є нині. Ти задрив нерестерпно, до болю нерестерпно задрив кожному, що лишився живим, і одночасно лиха злобна лють прокидалася в тобі. З кожним кроком, який наближав до тебе людину в уніформі, вона росла в тобі, але в цю мить ти ненавидів не людину в уніформі, а тих, що стояли в шерезі – врятованих. Невимовлене твоє бажання «Хай не мене!» означало, що ти мовчки просив, чи може, ти, саме ти і ніхто інший, коли всі мовчали, пригнічені одчаєм, ти крикнув: «Розстріляйте ось того, що стоїть поруч мене!» Май мужність признатись: так було.

Мораль втратила свої мірила. Жити значило вбивати. Знищення стало суцільним. Воно обцяє стати остаточним.

Градація знищень ішла в такій послідовності: кляси, народи, світ. Змінювалась аргументація засад і з нею доктрини: соціологія, етнологія, космологія; знищення лишалось незмінним. [...]

Визнаймо: сьогодні людство неспроможне скинути владу страху. Війна скінчилася, але ніхто не повірив в мир. Тривога не зникла з кінцем війни; страх лишився. Почуття несталості продовжує жити в нас і досі.

Людство вступило в еру страху. [...]

Слово знайдено і провідну проблему нашого часу поставлено. Мова йде про нову епоху, з додатковим уточненням: про нову епоху атомової енергії.

Ми стоїмо на порозі епохи атомової енергії. Ми не сумніваємося, що вираз “ми живемо в епоху атомової енергії незабаром, і при тому дуже швидко, стане дрібним баритоном, підклеєним і змі'ятим папірцем, розмінною монетою для розплати з кондуктором в трамваї, як ще сталось, приміром, з аналогічними виразами: доба парової і доба електричної енергії. Однак між цими виразами є істотна різниця. Винахід парової машини й технічне застосування електричної енергії були приналежністю кінцевих етапів епохи, що прийшла на зміну Середньовіччю й яку ми означаємо, як епоху Нового часу. Тим часом відкриття атомової енергії

припадає на початкові етапи епохи, що лижє починають формуватися.

Безперечно, означення цієї новітньої, на наших очах народжуваної доби, як доби атомової енергії, дуже спокусливе, бо воно конкретне. Воно наявне, але разом з тим неточне. Насамперед воно неточне тому, що воно часткове; разом з тим воно неточне також і тому, що відкриття нового джерела енергії не сталося раптом, ні само собою. Відкриття народилося з засад епохи, в сукупному процесі становлення цілого, як одна з ланок у взаємозв'язку з добою, а не перед нею, чи поза нею. Лабораторні досліді Резерфорда, Отто Гана, Капиці йшли в пляні загального розкриття епохи; вони розгорталися рівнобіжно з поглибленням особності епохи, як одна з тенденцій віку. [...]

Зрештою ми масмо змогу визначити деякі з тих провідних рис, що характеризують нашу епоху в її протилежності попередній: успіхи ядрової (атомової) фізики; технічні відкриття й винаходи планетарного й космічного масштабу (авіація на новішому етапі її розвитку, ракетні знаряддя, атомова бомба, радар); світові війни, що з імперіалістичних воєн кінця XIX початку XX ст. за поділ світу перетворилися в війни за неподільність світу; соціальні революції; перемога соціалізму над приватно-капіталістичними формами ліберального суспільства; запровадження планового господарства; прихід робітництва до влади; ідея централізації уже не окремих національних держав, а цілого світу; боротьба за світову імперію; перші експериментальні спроби створення єдиного світового (планетарного) уряду, світової держави, світової ідеології.

В даному зв'язку нас, однак, не цікавить ні технічний, ні навіть політичний бік відкриття атомової енергії, а його історіософічний сенс і історіософічна функція. [...]

Свого часу здобутки фізики, раціоналізм, суспільні перевороти, відкриття парової енергії й технічний винахід парової машини спричинилися до істотних зрушень в історичній свідомості людства. Кантова критика чистого розуму, французька революція 1789 року, парова енергія й парова машина – Кант, Гольбах, Робесп'єр, Вайт і Стефенсон – все це імена й явища тотожного порядку.

За Середньовіччя історія була історією гріхопадіння й викупу Богом людини; на етапі абсолютної монархії історія стала історією королів. Життєпис короля, дата його народження й смерти визначали окремі відтинки, що на них розчленовувано хід історії. Виклад історичних подій був підпорядкований династичному принципі. Війни, які вели королі і їх заеновладство і становили основний зміст історії.

Революція 1789 р. з її гаслами «свободи, рівності й братерства», скерована проти старого режиму з його становою нерівністю, ідея розумо-

## Українська історіософія

вої критики як філософський й одночасно суспільний принцип, розквіт математики, механістичний раціоналізм, винахід парової машини змінили зміст історії. Класичний образ світу, витворений фізикою, з її трьома основними поняттями безперервності, причинності й маси (матерії), був перенесений з природи на історію. Усе, що трапилося, в історії, розглядалося, як ряд безперервно й стало між собою пов'язаних, кавзально (причиново) зумовлених, «детермінованих» становищ, що їх чинність здійснюється за законами сил. Фізикальне уявлення соціального, доктрина соціальної фізики з її зрівняльницькою рівнозначністю числа і, відповідно до цього, демократизм, заснований на ідеї рівности, лягли в основу модерних історіософічних студій.

Суверенності королів була протиставлена суверенність народу. Історію почали викладати не як історію держави й особи державця, в цілковитій їх ототожненості, а як безособову історію народу й народоправства. Біографія державця втратила свою вагу, як і ім'я окремої особи, або генеалогічний принцип династичного престолонаслідування. Історію трактовано, як історію простору, з одного боку, й історію людности, що його заселює, з другого. [...]

Середньовіччя говорило про «золотий вік» на початках історії; Новий час про золотий вік наприкінці історії. Так над усім тріумфувала оптимістична віра в *heryu end* (щасливе закінчення), в поступ, рух, час і розвиток.

Наша доба, супроти цього, центр ваги з дослідження зв'язків і часу перенесла на розриви. Досі історики ігнорували функцію катастрофи. Вони шукали часової безперервності, замість зважити, що історія є не лише безперервна, але й перервна.

Історія, якщо її розглядати з погляду перервності, виглядає зовсім інакше, ніж коли її вивчати в аспекті безперервності. Еволюції протистояла революція, розвиткові – вибух, поступові – регрес, кавзальності – ідея оберненої причини, послідовності – катастрофа.

Досі люди вірили в непохитну сталість минулого, в остаточну завершеність здійсненого, в причинову зумовленість майбутнього минулим. Ми були певні, що сьогодні є послідовним висновком з учора. Ми ніколи не вагались щодо цього. Ми розглядали сучасність лише в її детермінованості, як продукт попереднього. І ніколи навпаки. Ми шукали діяння виключно спадкових чинників.

З нашого особистого досвіду ми переконалися, що не завжди минуле керує майбутнім. Не завжди сьогодні визначає завтра. Сьогодні може бути висновком не з того, що сталося вчора, а з того, що здійсниться лише завтра. Замість бути підсумком подій, які вже сталися, сьогодні виконує завдання, що їх поставить і розв'яже завтрашній день. Ми знаємо



це точно. [...]

Класичний образ світу, витворений фізикою, з її принципами причинності, безперервності й маси (матерії), спирався на визначення часу й простору. Ідея руху була основною ідеєю цього фізикального уявлення світу, перенесеною одночасно й на історію. Але модерна фізика відмовилася від цих ідей. «Квантова теорія» Макса Плянка говорить про діяння не в часі й просторі, а поза часом і простором. Чи ж не буде послідовним з боку істориків перенести нині на історію образ світу, витворений не «класичною», а модерною фізикою?

Досі історики говорили про поступ і розглядали розвиток, як єдино вихідну лінію завжди тогожнього собі прогресу. Тепер годилося б не говорити про поступ і розглядати розвиток, ні про поступ, і розглядати історію не як безперервний потік буття, а як чергування перевностей, отже, відповідно до того, як зміну епох, що в своїй особності заступають одна одну.

Однак визнання вищості кожної наступної епохи супроти попередньої було б наслідком компромісу. Щоб бути послідовним, треба одкинути ідею “золотого віку” не лише на початках, але й наприкінці історії. Хронологічна наступність епохи ще не гарантує її вищості супроти попередньої. Ми не віримо ні в хронологію, ні в час: кожна наступна епоха в історії етноса може бути вищою, але може бути й нижчою.

Чи не значить все це, що поширення ідеї модерної фізики також і на історію повинно було б спричинитися і до відповідних змін в нашій історичній свідомості? Безперечно, що так, і запровадження поняття епохи є першим кроком до того.

Ми робимо перші спроби, щоб усунути ідею часу з історії. Поняття епохи є однією з перших сходинок, на яку ми ступаємо, щоб, припустивши перервність знати не лише ідею безперервного прогресу, але й розвитку. Не лише розвитку, але й руху. Руху і тим самим, кінець-кінцем, часу.

Епохи здійснюються в часі. Їх зміна передбачає рух часу. Однак, коли ми намагаємося пізнати епохи, і межах епох погляди й категорії, властиві саме даній епосі, взятій в її особності, то це значить, що ми шукаємо в історії не лише ознак епохи, але й позаепохального.

Од епохальних категорій ми йдемо до розриття позаепохальних і міжепохальних категорій і від цих останніх до позачасових. Це відкриває перед нами сподіванку пізнати в історії не лише рух, але й сталість, не лише часове, але й надчасове, не лише мінливе й змінне, але й те, що не підлягає в історії змінам часу й руху: незмінне!..

Наша доба здійсмає з порядку денного ідею поступу, як ідею універ-

## Українська історіософія

сального росту. Ми не віримо в творчу самодостатність часу, в те, щоб кількісне, хронологічне нагромадження часу само собою й з себе породило нову якість. Ні дві тисячі років, ні десять тисяч років, прожитих людством, не зробили його ні кращим, ні розумнішим. Час сам по собі нічого не поліпшує. Час не є однозначний сам собі. В часовій історії є моменти творчого піднесення, але є й перебої. Мертві точки.

Посилання на час і на творчу самодостатність часу було висновком доби, що спиралася на засаду: *Laissez faire, Laissez passer*. «Що ера *Laissez faire* минула, це твердження стало сьогодні трюїзмом. Еру *Laissez faire* заступила ера пляновости», – твердить Гаралд Ласкі. Там, де історики бачили досі дише хронологічну послідовність часу, ми бачимо структурну суцільність епохи: плян, єдність, взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних.

Можливо, що особиста трагедія кожного в нас, трагедія нашої особистої долі, вся наша національна трагедія, трагічність долі всього теперішнього людства полягає в тому, до ми, як і наша нація, і все людство в цілому, продовжуємо жити уявленнями і поглядами попередньої епохи, тоді як дійсність не має вже нічого спільного з тими поглядами і уявленнями. Ми плекали й плекаємо в собі свідомість історії, коли історії немає. Події перестали бути наслідком історії. Її доводиться починати спочатку, з себе. Усе: минуле й майбутнє, народ, своє покликання. [...]

Справа йде про господарчу, з одного боку, і про політично-урядову, з другого боку, централізацію світу. Не про централізацію окремих країн і народів, як це було в Європі на попередньому етапі, починаючи з часів французької революції й Наполеона, а про централізовану консолідацію цілого світу. Про остаточне переборення конкурентного плюралізму в господарчому, політичному й державному житті всесвіту. «Людина, – пише Н. Казнс, – уже стала світовим вояком; тепер вона повинна зробити дальший крок – в кожному разі дуже великий крок – розвинути світову свідомість. Це жаден ідеалізм, але настирлива необхідність. Це безпосередньо пов'язане для людини з можливістю дальшого її існування. Всесвіт є географічна єдність. Це є не тільки провідна передумова для світового уряду, але й найважливіша основа для його необхідності».

Немає сумніву, ідея централізму за наших днів набула світових масштабів; нині вона стала основною тенденцією доби, але кожна доба передбачає кілька варіантів можливого розв'язання вузлової проблеми часу. Так дві тисячі, років назад, коли на порядку денному стояла проблема створення єдиної світової релігії, накреслилося кілька можливих варіантів її розв'язання. Назвімо три. Перший був офіційний, урядовий, військово-бюрократичний. Урядовці й військові в Римі творили єдину ім-

перську релігію. Завойовуючи країну, разом з іншою військовою здобиччю, римляни брали богів переможеної країни, везли їх до Риму і ставили їх разом з іншими в Пантеоні. Поруч повстав інший, прямо протилежний цьому плодови казуїстичної мудрості імперських канцелярій: містичний, з його вірою в містеріяльне перетворення людини, культ великої Матері, Ізиди. І той третій, елліністичний, олександрійсько-юдейський, що завершився витворенням і перемогою християнства, як світової релігії.

Наша сучасність теж пропонує кілька варіантів розв'язання проблеми світової держави й світового уряду, але в даному контексті нас цікавить не це, а зміна напрямкових ідей за час між двох світових воєн.

Не важко помітити, що після другої війни ми повертаємося до тенденцій, що панували в час першої світової війни. Тоді так само виявилася тенденція перемогти суверенність держав в ім'я ідеї всесвіту. Не держава, а соціальна революція, соціалізм, інтернаціоналізм, або ж компромісний, узгоджений хід до «реалізації світової справедливості»: Ліга Націй, як парламентська форма інтернаціонального співробітництва національних держав.

30-ті роки ліквідують настанови 20-х років: ідея інтернаціонального співробітництва, соціологічна консолідація всесвіту здійснюються з порядку денного; натомість підноситься ідея автаркії, ізоляціонізму, регіоналізму. Регіоналізм воліє ствердити себе, щоб в цьому своєму замкненому самоствердженні знайти опору для ствердження себе в цілому світі. Регіоналістична інтерпретація світової ідеї є провідною ознакою 30-х років.

Регіональна держава воліє піднести себе на рівень світової, але світової не в системі інших світових держав, а в своїй ізоляційній виключності, з тим, щоб ізольоване своє ствердження перетворити у виключність свого світового самоствердження. Перша війна була війною локальних цілей; друга війна була розпочата в ім'я регіонального здійснення світових цілей; однак саме друга війна наочно показала ірреальність, хибність регіональної позиції при досягненні світових цілей. Разом з тим друга війна конкретизувала ідею географічної єдності світу. [...]

Теза про еволюційну антропологію й революційну техніку, це й є теза, що сучасна людина «антропологічно» перебуває десь на межі палеоліту й неоліту. Не технічно, не в галузі машинобудівництва і не в галузі математичних знань, а з погляду етики, естетики, т. зв. формальної логіки. Людина виробила в собі вміння збирати кокосові горіхи, не витягаючи шні, й жити в Арктиці не обростаючи шерстю, а поза тим зубр палеолітичної людини й заєць, мальований Дюрером, з погляду мистець-

## Українська історіософія

кого розвитку однозначні, а малярство наших днів формально є не лише активним поворотом до мистецтва палеоліту, але до певної міри навіть деградацією супроти нього.

Нам дуже важко зрєктися уявлень поступу. Нам важко згодитись, що в орнаментальному мистецтві Трипілля мистецтво України досягло свого найвищого рівня, що релігійна творчість Середньовіччя вища за релігійну творчість Нового Часу, що ні Лютер, ні Кальвін, ні Нікон не можуть бути поставлені в один рівень з духовністю Середньовіччя, що жадна наступна ера не спромоглася досягти висот церковної догматики Візантії. Злиденності релігійної творчості Л. Толстого або В. Джемса ніхто не буде заперечувати.

Дві гіпотези протистоять одна одній. Ми не знаємо, як піде дальший розвиток людства, однак на сьогодні є дві можливості: або людство завершить технічну перебудову світу і житиме в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі, почне свій початок з початків палеоліту. Розпочне працювати не над речами, а над біологічною зміною себе.

*1946 р.*

**Лев ОКІНШЕВИЧ**  
**(1898–1980)**

## **МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ<sup>1</sup>**

У наш час можна спостерегти втрату віри в науково, здавалося б, обґрунтовані засади людського розвитку. Цей розвиток називали ще зовсім недавно «поступом», що охоплював розвиток людства, як рух уперед, до кращих, розумніших, досконаліших форм життєвого ладу. Але тепер із зневірою в «поступ» народжуються нові схеми, і створюється ґрунт для нових побудов. Познаки деградації починають оцінюватися, як доказ того, що рух історії не завжди і не скрізь іде тільки вперед; у виявах несподіваних і, здавалося б, необґрунтованих «збочень» зі загального шляху починають бачити доказ того, що шлях історії зовсім не є все однаковий.

Так народжуються теорії про різні види й відмінні строки історичного розвитку відмінних «культурно-історичних типів» чи «цивілізацій». Так виникають думки про циклічність розвитку людських громад: одні проходять цикли молодости, розквіту й занепаду, а на їх місце інші починають з нових місць і за нових умов, усе за тим же вічним органічно-властивим людським об'єднанням напрямом, новий шлях зросту, плодоношення й в'янення.

Представники цієї течії по-різному розподіляють людство на «культурно-історичні» типи. Але мало не всі вони підкреслюють окремий і відмінний тип групи народів Східної Європи, чи народів слов'янських, чи народів православних, тощо.

Сама історична підоснова націй Західної й Східної Європи є різна, залежна від римської традиції на Заході й візантійської на Сході. Історичний розвиток на Сході не в усьому повторював звиклі для Західної Європи форми фєвдалізму, станової монархії, сьогочасної парламентарної держави... Взаємини держави й людини за різних часів історичного розвитку Східної Європи були й є інші, ніж на Заході. Це все, річ ясна, не виключає цілого ряду виразних відмін поміж окремими націями в середині самих комплексів західного й східного європейського світу.

Наявність таких відмін поміж Росією й Західною Європою є очевидна. Проте інакше стоїть справа з питанням про позаросійські межі східноєвропейського «культурно-історичного» типу. Чи можна було б до нього залучити, скажімо, Чехію, хоч і слов'янську країну, але яка терито-

---

<sup>1</sup> Текст друкється за: *Окіншевич Лев. Між Сходом і Заходом / Публікація та примітки Олексія Яся // Розбудова держави. – К., 1997. – №7/8. – С. 108–113. (Вперше надруковано: Україна. – Париж, 1952. – № 8. – С. 611–615).*

ріяльно лежить у центрі Європи й культурно-органічно зрослася з цивілізацією Заходу? Чи Польщу, яка ніби за місію собі поставила нести культуру Західної Європи, в її католицькому варіанті, на простори «східних кресів»? І яке історичне місце визначити для Білоруси й України? Чи є вони останні форпости великої західноєвропейської культури в глухих лісах і розлогих степах переддвер'я Східноєвропейської рівнини? Чи є вони органічною частиною цієї рівнини, не тільки географічне, але й культурно? Чи є вони, нарешті, частиною пляцдарму, що на нього впливали обидві сусідні «культурно-історичні типи» чи «цивілізації»?

Думаємо, що у відповіді на ці питання криється розгадка ключових проблем минулого й майбутнього цих націй. Відповідь, щоправда, вже давалася в українській історичній науці: український і білоруський нарід визнавалися або за органічну частину східноєвропейського комплексу (Костомаров), або за органічно чужу Сходові Європи, найдалі висунуту на Схід територію культури Заходу (В. Липинський, С. Томашівський, Б. Крупницький). Останні вчені говорили спеціально про Україну.

З речників теорії про нарізний і неодночасовий розвиток окремих «цивілізацій» чи «культурно-історичних типів», М. Данилевський («Росія і Європа») беззастережно включав Україну і Білорусь у східноєвропейський (у нього «слов'янський цивілізаційний комплекс»). Арнольд Тойнбі («A Study of History») вагається й іноді включає їх до «православної» цивілізації Сходу Європи, іноді вважає Україну й Білорусь за частину території західноєвропейської культури. Польський учений Оскар Галецький («The Limits and Divisions of European History», «Borderlands of Western Civilization») ділить європейську територію не на два, а на більшу кількість розділів і включає Україну й Білорусь (разом з Польщею, Балтицькими країнами й Чехією) до східної частини Центральної Європи, виразно відмежовуючи їх від території східноєвропейської (російської) культури.

Як бачимо, питання це стає тепер актуальне. Від розв'язання його залежать кардинальні питання оцінки й характеристики історії земель, країн і народів, що лежать у смузі зіткнення різних цивілізацій.

Якщо мати на увазі історію України, її не так легко зачислити до того, чи іншого культурно-історичного комплексу, як, скажімо, історію Росії, за виразом М. Данилевського, «непричетну ані до європейського добра, ані до європейського зла». З історією України справа є складніша. За княжої доби, до татарських часів, Україна виразно належала до складу земель візантійсько-православної культури, що йшла відмінним від західної культури шляхом. Але на відміну від Суздальської Русі, українські й білоруські князівства були в постійних культурних, політич-

них і економічних зносинах з февдальними державами Західної Європи. За доби татарської навали частина українських земель увійшла в ще тісніший зв'язок з європейськими країнами (Галичина, Підкарпаття, Західна Волинь), натомість її східні землі перебували під монгольсько-татарським впливом.

За «Литовської доби» сталося відокремлення західних українських земель під владою Польщі чи Угорщини, та східних і центральних земель України, що належали до складу «Великого Князівства Литовського». Саме в цей час українські й білоруські міста засвоюють норми західноєвропейського магдебурзького права і, саме тоді починається доба поновного засвоєння степових просторів середнього Придніпров'я. Козачі ватаги «дикого степу» – це є щось органічно далеке від сталих укладів західноєвропейського життя; вони є куди ближчі до татарсько-ногайських степових здобичників, від кого українське козацтво запозичило й свою назву.

«Козацька» доба провадить лінію поділу не тільки з «польською Україною» (Галичиною), але й поміж заселеними й за польським зразком організованими землями західного Придніпров'я з їх Острозьким і Київським культурними осередками і – бунтарським та зі східноєвропейським розмахом вільним (і неусталеним) Запорожжям. (Чернігівщина – за тієї доби перебувала чималий час у складі Московського царства). За часів «Козацької держави» – Гетьманщини ми завжди спостерігаємо наявність західних і східних типів, устроїв і породжених ними людських вдач. Цим пояснюється, з одного боку, намагання створити упорядковану Гетьманську державу, та, з другого боку, ворожість до цієї держави Запорозьких братчиків. Дисципліновані полки гетьманських сердюків і компанійців виступають проти народніх повстань на Полтавщині, що ними керують прибічники Москви. Павлу Тетері, Іванові Виговському й Іванові Мазепі, людям європейсько-польської культури, протистоять постаті Пушкаря, Брюховецького, Івана Сірка з тою культурою не тільки не зв'язаних, а органічно їй ворожих.

Саме це часом породжує «конфліктного» чи, скажімо, «внутрішньо-складного» типу постаті діячів. Серед них згадаємо тут навіть Богдана Хмельницького, що в його вдачі, як нам здається, можна добачити ніби дві лінії: щось від тонкої й здержливої мудрости Івана Мазепи й щось від сміливого, нестримного і безоглядного розмаху Івана Сірка.

В релігії точиться боротьба поміж так званою Унією, що скерувала духовий зір українського населення в бік Західної Європи, і Православ'ям, що його традиції були у Візантії, зв'язки на Близькому Сході, а підтримка – не раз з боку Москви (багато хто в той час не забуває, що вона є «єдиновірна»). Щодо українського населення Слобідської Укра-

## Українська історіософія

їни, яка була частиною Московської держави, то воно віками мусіло зазнавати міцних московських впливів.

У кінці XVIII століття частина українських земель входить до складу європейського типу держави, що нею була Австро-Угорщина, та через німецьку культуру ця частина тісно зв'язується з джерелами європейської науки й літератури. Друга частина України, що зробилася складовою частиною Російської Імперії, все тісніше підходить до східноєвропейського суспільного типу. Кубанські українці до того ще стають учасниками спеціально кавказького кола народів, ще більш культурно скерованого на Схід.

Револуція й визвольна боротьба після першої Світової війни з 1917 і 1920 рр. відбиває всю цю, підготовлену попередньою історією, відмінну ситуацію в різних частинах великої української землі, В Галичині ця революція відбувається під національними гаслами і має сталі й тверді органічні форми. На Придніпрянській Україні, побіч національно-визвольних ключів, висовуються соціально-визвольні гасла, а державна організація стає пливка, неусталена, змінлива...

Повстання на Великій Україні проти більшовиків, денікінців і, інколи, проти Директорії УНР, висувають дуже часто постаті «отаманів» (інколи ідейних, але не раз просто розбійників) чи степових руйників на взір сумнославного Махна. Чи можливі такі постаті в Галичині? Ми знаємо: там їх не можна собі уявити!

Коли Придніпрянська Україна стає частиною Радянського Союзу, Галичина підпадає під владу Польщі, Буковина – Румунії, а карпатські українці стають громадянами Чехо-Словаччини. Знову більш як на два десятки років розходяться шляхи українців, і кожна частина України живе під зовсім відмінними впливами. Лише кінець другої Світової війни об'єднує основні простори України під радянською владою.

Очевидячки, цей відмінний історичний розвиток різних частин української землі не міг не створити підстав для відмінного (чи, скажімо, нетотожного) світогляду, світосприймання, поглядів, звичаїв і традицій. Якщо Галичина, Карпатська Русь і Буковина були більшу частину своєї історії органічною частиною західноєвропейського комплексу, то правобережне Придніпров'я було ним тільки частково. На Чернігівщині (маємо на увазі її українські частини) російські впливи (отже, не західноєвропейського, а іншого культурного типу) були далеко більше сталі й глибокі; ще більше це стосується до Харківщини й до українських частин Курської області. У великих же, густо заселених і економічно надзвичайно важливих частинах українського півдня «традиції» й «коріння» ведуть не тільки до бурхливої Запорозької Січі, а й до печенігів, половців і ногайських орд, що довгі століття мандрували по цих відкритих



степових просторах.

До якого ж з двох великих європейських культурних комплексів належить Україна. Чи є вона частиною східноєвропейського (чи – православного) культурного комплексу, найдалі висуненою на Захід? Чи є вона форпост Заходу, висунений на Схід Європи, що має історичну роль захищати Захід від Сходу? Чи українська земля є країна проміжного типу, що підпадає під впливи обидвох європейських «цивілізацій»? Чи була і є стала межа цих цивілізацій і чи проходила (й проходить) ця межа по окраїнах української території, або в середині її самої? Чи добре чи зле належати до того, або до іншого великого культурного комплексу й яка є доля народу, що на нього впливають обидві, відмінні й суперечні культури?

Ці питання є найсуттєвіші й, так би мовити, вузлові проблеми української історії. Від вирішення цих проблем усі інші питання мали б розв'язуватися легше, певніше й правдивіше.

Авторові цих рядків ясно, що буде чимало спроб так чи інакше відповісти на ці питання. Але, за нами, Україна (й Білорусь, ця остання дещо по-іншому) є країною проміжного характеру, з територією, що лежить на кордоні двох «культурно-історичних типів» і являє собою широкий простір переходового від одної до другої цивілізації характеру. Межа (хоч, по суті, жодної межі, в стислому розумінні цього слова, не було) між різними типами проходила за різних часів у різних місцях, то пересовуючися на Захід, то знову – відходячи на Схід. Отже, в минулому мало не завжди більша частина української території була в межах переважно східноєвропейських впливів.

Одначе, якраз тому, що в цілому вся Україна лежала в просторі зіткнення двох цивілізацій і була територією переходового типу, ми ніколи не знайдемо 100% приєднання жодної з її частин до того чи іншого культурного комплексу. Західня Україна ніколи не була 100% країною Заходу і Східна – 100% країною Сходу Європи. Тому ми й зустрічаємо опришків, нащадків гайдамаків, на Карпатах і магдебурзьке право – на Лівобережній Україні, москвофілів XIX століття в Галичині й Драгоманівське «європейське» вчення на Великій Україні...

Отже, питання про місце України в Європі дає підставу для цілої побудови українського історичного процесу. Тут очевидячки, ми не можемо цього зробити. Лише побіжно можна зачепити ряд проблем, що виникають з такої постановки питання. Одна з них: чи вважати за позитивне, чи за негативне явище цю належність України (якщо ми це приймемо) до території переходового виду?

За нашу думкою, це радше є позитивне явище. Дарма що таке становище породжує глибокі конфлікти в середині самого народу, а пере-

## Українська історіософія

живання й переборювання їх є річ дуже болюча й нелегка, але якраз такий конфліктний ґрунт звичайно породжує рух вперед і переважає суспільний організм, хоч гармонійніший, але більш схильний до застою.

Чи цими різними цивілізаційними впливами треба пояснювати утворення відмін у типах українського «західного» і «східного» населення? Звичайно, так, хоч ця річ, зрозуміла й закономірна, є надзвичайно болюча, хоч вона породжує конфлікти й є тяжка до подолання, але вкінці сама вона може заповідати надійну й корисну синтезу.

Який з цих двох згаданих типів є вищий? Таке запитання, що його не раз ставлять собі українці, є в засаді невірне. Західня культура є, безперечно, старша, але східня є більше в процесі зросту. Юнак завжди мріє про те, щоб скоріше стати зрілим; людина зрілих і старших літ завсіди з сумом згадує про кращі роки юнацьких надій. Так само й історична позиція народу не є недобра, ні тоді, коли вона свідчить про його повну сил молодість (з великими перспективами в майбутньому), ні тоді, коли вона свідчить про його мудру й багату на досвід зрілість.

Чи Україна, за такою концепцією, є частиною східноєвропейського, отже – російського, за державним оформленням цілого? Твердити таке значило б забувати, що «державне оформлення» є явище історично-змінного порядку. Одного часу воно може бути таке, а іншого часу – інакше. В ґрунті речей Східня Європа є конгломерат великої кількості національностей з різноманітним числом самостійних культур, об'єднаних своїм незахідноєвропейським чи позаєвропейським характером. Державна підпорядкованість цих народів тому чи іншому одному з їх складників – є явище (хоч яке б суттєве воно не було з погляду політичних завдань сучасного дня) в засаді не вирішальне. Політична єдність народів великої Східньо-Європейської низини була здійснена Москвою. Але тільки зовнішні причини не дали здійснити цю єдність українському Києву (княжа доба), чи білоруській Вільні («литовська» доба).

Можна, принаймні теоретично, уявити собі політичну єдність народів Східньої Європи, збудовану на засаді здійсненої рівності кожного з них. Але також можна уявити собі відсутність політичної єдності взагалі й існування цілком незалежних державних одиниць, що знову таки не змінить факту належності їх до одної «цивілізації». Зокрема, осягнення державної форми кожним зі складників нового культурного комплексу є в наш час найпевніший спосіб забезпечити свої власні культурні інтереси. Отже, тяжіння до такої форми є здоровим виявом національного життя і рухом уперед.

Так ми уявляємо собі місце українського народу в світовім історич-

нім русі. Головний поступ цього руху йде, очевидячки, своєю лінією, що її годі змінити. Кожний бо великий культурний комплекс, що розпочав свій рух уперед, має закінчити своє призначення. Кожний окремий нарід має місце в цьому розвитку культурного комплексу, що його членом він є.

Але питання може бути складніше, ніж воно уявляється творцям теорії циклічного розвитку окремих людських цивілізацій. Це видно з проблеми про межі цивілізації, що її ми зачепили в цьому нарисі, і з проблеми становища українського народу. Його трагічна історія, здається, багато в чому пояснюється закладеним у ньому самому внутрішнім конфліктом. Водночас, це питання може бути складніше, ніж воно уявляється тим українським ученим і історикам, що без застереження залічують український нарід і його історичний розвиток тільки до одного з відмінних культурно-історичних типів.

*1952 р.*

**БОРИС КРУПНИЦЬКИЙ**  
(1894–1956)

**ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ<sup>1</sup>**

**II. ІСТОРИЧНІ ОСНОВИ ЄВРОПЕЇЗМУ УКРАЇНИ<sup>2</sup>**

**а. Західна, Середня, Східна Європа**

До недавнього часу був популярний (особливо в Німеччині) поділ на Західну, Середню та Східну Європу. Термін «Середня Європа» не новий, а тим часом вік все к виглядає якийсь новотвором, що шукає свого об'єкту. Бо де його шукати? Підстав географічних у нього немає, бо Середня Європа належить географічно до Західної Європи або до Східної (східноєвропейська рівнина). З культурного боку її теж не можна назвати одноцілим фактором, в той час, як Західна Європа ним безперечно єсть. Економічно можна справу заступати тільки, коли е першу чергу візьметься на увагу економічні інтереси Німеччини.

Але те, що цей термін постав, указує на певні цікаві течії, в міжнародньому житті. Взагалі термінологія, хоч і постає не раз випадково або з щасливої чи нещасливої руки якогось вченого, підбиває у собі зміни світової або європейської констеляції. Плинності подій відповідає плинність термінології.

Поняття «Середньої Європи», безперечно, відповідало в першу чергу німецьким інтересам. В своїй країні-державі німці вбачають серце, центр Європи, і це центральне положення завжди викликало у них бажання, зрозуміле зрештою для представників колишньої великодержави, стати осередком нового політичного комплексу, так званих середньоевропейських країн. Чималу роль відіграли в цім й економічні аргументи, думка, що індустріялізована Німеччина і аграрні країни решти Середньої Європи взаємно якнайліпше доповнюються.

Сьогодні доводиться поставити собі питання, чи цей термін витримає іспит останніх подій. Ясно одне: коли б Німеччина не програла першої й другої світових воєн (1914–1918; 1939–1945), то фактором фізичної переваги німецької великодержави поняття Середньої Європи не тільки утрималося б в житті, не тільки закріпилося б, але й значно поширило б свої межі. Але сьогодні Німеччина (окрім советської частини) здана на Захід, а тому й поняття Середньої Європи, позбавлене колишньо-

---

<sup>1</sup> Друкується за: *Крупницький Б. Основні проблеми історії України / На правах рукопису.* – Мюнхен, 1955. – С. 150–167; 184–217.

<sup>2</sup> Підрозділ цієї книги «Історичні основи європеїзму України» вперше було опубліковано у вигляді статті в: *Літературно-науковий вісник.* – Регенсбург, 1948. – № 1 (на чужині). – С. 120–130.

го динамізму, може звужитися, або й зовсім щезнути. Релятивність термінології, що здебільшого слухається сильнішого, очевидна.

Але, коли залишимося при старім поділі на Західню і Східню Європу, то й тут можемо передбачати цікаві зміни. Взагалі між обома термінами не було та й не могло бути точного розмежування. Не можна було провести виразної лінії поділу ні географічно, ні культурно, ні політично, ні економічно. Як воно завжди буває, коли від теорії доходить до практики, термінологія давала тільки генеральне розмежування. Тут існували перехідні ступені від однієї частини Європи до другої.

Отже, поняття Західньої і Східньої Європи, особливо останнього як самої в собі, розпливчасті, релятивні. Тут можливі зміни: територіяльно вони можуть поширюватися або звужуватися, історично відомі переходи з однієї сфери в другу.

Саме сьогодні Східня Європа, якої головним репрезентантом є Росія, перейшла в наступ. До Росії довго належала значна частина Польщі, майже ціла Україна, прибалтійські країни і Фінляндія. На місце Росії став за наших часів Советський Союз, який можна схарактеризувати як своєрідну східноєвропейську систему з домінантною Москвою. Тепер цей союз має тенденцію перетворитись на окремий континент. Це особливо ясно після перемоги Советського Союзу над Німеччиною (1941–1945). У Советський Союз знову ввійшли всі балтійські держави ціла етнографічна Україна і Білорусь. Під знаком червоної зірки опинилися і Польща, і Чехія, і Болгарія, і Сербія (до сецесії) – одним словом, ціле слов'янство. Росія знову заговорила про свою слов'янську місію. А крім того, під впливом Советів опинилися Румунія і Мадярщина.

Цікаво, що переважаюча більшість цих країн якоюсь стороною свого життя, минулого й сучасного, має дещо спільного зі Східньою Європою, в основу якої принаймні культурно кладеться, як відомо, Візантія, разом з орієнтальними, особливо ж тюркськими і монгольськими впливами. Румунія, Болгарія і Сербія перейшли через значні візантійсько-грецькі впливи і взяли з Візантії обряд, якому залишилися вірними по сьогодні; вони сторіччями животіли під турецьким ярмом, себто під впливом орієнтально-азійського духу. Польща входила довший час в склад старої Росії, так само, як і Фінляндія. Чехія ідеологічно завжди залежала від Росії, була глибоко русофільською, а Мадярщина здавна зверталася одним обличчям до Європи, а другим до Азії – і не тільки расово (тюрксько-фінського походження), але й історично, живучи то під Австрією, то під Туреччиною.

Але до східноєвропейської сфери можна було б сьогодні залучити і значну частину Німеччини. Східня Німеччина або відійшла до Польщі, або опинилася під окупацією Советської Росії. В Середній Європі подали

одна одній руки Західня і Східня Європа. Їх безпосередня зустріч означає не тільки провал ідеї Середньої Європи, але й те, що Східня Європа значно поширила межі своїх впливів у напрямі зі Сходу на Захід. Тепер Росія спинилася в географічному центрі Європи.

### **б. Поняття «європеїзму» і «європеїзації»**

Безперечно, що й Україна належить до комплексу східно-європейських країн і географічно і політично, хоч би в силу давньої залежності переважаючої частини її території від Москви.

А тим часом і тут з найбільшою силою виявляє себе релятивність термінології. Доводиться трохи парадоксально сказати: Україна, належачи фізично до Східньої Європи, належить духово до Західньої Європи.

Що це значить? Коли ми говоримо про поділ на Схід і Захід, то мусимо звичайно брати під увагу всі чинники. Візьмімо тут на увагу культурний чинник, з огляду на підняту нами проблему. З погляду культури поділ на Західню і Східню Європу означає, що в основу розвитку першої кладеться Рим, другої Візантія.

Але не тільки одна Візантія визначила напрямок духового розвитку на Сході Європи, але й татарщина, що запанувала на кілька століть на великоруським ґрунті. Вже сама Візантія була результатом синтези романо-геллініського і орієнтального світу, а до того приходив ще й примітивний тюрсько-монгольський орієнталізм, якого ментальність так само позначила себе на півночі, в Московщині, в країні, що расово створилася з помішання східнослов'янських племен з фінськими.

Але й Україна – навіть насамперед Україна – вийшла з того ж візантійського кореня. Чи маємо ми право вважати її духовий розвиток, адекватним і – більша того спільним з західноєвропейським? Це справа основ і справа орієнтації.

До недавнього часу можна було говорити про те, що європейська (себто західноєвропейська) духовість є пануючого в світі. Цілий ряд великих (хоч би чисельно!) народів став перед проблемою європеїзації: Індія, Японія, Китай, тощо. Процес європеїзації світу є безперечний, коли ходить про перейняття цивілізаційно-машинованих досягнень Європи і Америки, яку вважаємо у цьому відношенні тільки поширенням Європи. Ця, так би мовити, зовнішня орієнтація на Європу, зовнішня європеїзація (також і перебрання європейського одягу і всяких європейських звичаїв) супроводжалася і деяким перейняттям європейської культури. Росія теж прийняла участь в цьому процесі європеїзації, себто дізнала впливу західноєвропейської культури, починаючи б 17 ст. і особливо сильно в 18 і 19 ст.

Але як же ж з Україною?

Не забуваймо, ще поділ на Західню і Східню Європу в культурному відношенні – хоч би ми й визнали його дуже важливим, – все ж є релятивним. Візантійська культура буда безперечно великою культурою, але запитаймо себе, який нарід зумів на підставі саме цієї культури збудувати щось своє, оригінальне, нове, цілком відмінне від західноєвропейського духового розвитку. В тім то і справа, що ці візантійські основи в решті-решт не були вистарчальними. Основний струм європейського духового життя все йшов через Західню Європу. Саме цей струм був і загальноміродайним для Європи, і ніякий нарід не міг звільнитися від цих впливів.

Отже, для українців питання стоїть так: чи Україна, пройшла дії через повний період своєї європеїзації, перебираючи те чи інше досягнення від головного європейського струму; чи вона разом із Західньою Європою переживала ті ж самі етапи духового, а то й політичного розвитку, чи українці європейці, чи тільки європеїзовані люди, чи Україна тільки орієнтується на Європу, чи самими основами своїми, своїм історичним минулим належить до неї?

### **в. Історичні основи європеїзму України.**

Проблема основ стає перед нами з самих початків української історії. Вже етнографічна культура українського народу, як відомо, своїм корінням востає в античну культуру. За передкнязівських і за князівських часів йде боротьба за Київ між елементами європейськими і азійськими, орієнтальними, між світом грецької і римської культури і світом хозарським або арабським.

Через прийняття християнства Русь-Україна рішуче відвернулася від азійських (напр., хозарських) впливів, культурних і релігійних, які на неї мали або могли мати вплив, і приступила до європейської цивілізації, якої основою було християнство. Християнська Русь увійшла до духової родини європейських народів і прийняла участь в їх цивілізаційнім процесі.

Через прийняття християнства з Царгороду в основу культурного розвитку України, а тим самим і цілого Сходу Європи, що був під зверхністю Києва, лягла Візантія, але Русь-Україна не стала доменою виключно візантійських духових і культурних впливів.

З самого початку вона опинилася між Сходом і Заходом. Її блискуча культура князівських часів, часів переваги Києва, як політичного, економічного і культурного центру цілого Сходу Європи була результатом не тільки впливів східного християнства, але й західноєвропейського світу. Відомо, якими живими були політичні, економічні і культурні стосунки Києва з Західньою Європою. Рим і Візан-

## Українська історіософія

тія боролися рівночасно за те, чия християнська церква має бути міродайною в Києві, і коли Володимир Святий спиняє свій вибір на останній, то сталося це передовсім з політичних міркувань. Не тільки Візантія, що в IX–XI ст. переживала добу відродження всіх галузей своєї культури, промислу, торгівлі, науки, мистецтва, літератури, не тільки Болгарія, що отримала з Візантії християнство за сто літ перед Києвом і переживала за царя Симеона «золотий вік» свого письменства, поклали печать своєї духовости на Київ. На Захід йшла значна київська торгівля з Авгсбургом, Пештом, Віднем, а особливо з Регенсбургом через посередні міста, як Прага, Краків, Львів; з Заходу прибували до Києва політичні біженці включно до королів, як от норвезького короля Олафа Святого, або англійського Едмунда, прозваного «Залізний Бік», та місіонери й т.д.; київський княжий рід зв'язували численні зв'язки з західноєвропейськими володарями. В Україні появлялися раз-у-раз західні королівни і княжни, що виходили заміж за київських князів, з ними їх почот, служба, які приносили з собою з Заходу музичні інструменти, літературні твори, пісні, перекази, тощо.

В основі своїй і далі залишаючись країною східного православ'я, Русь-Україна з силу різних обставин все більше звертається обличчям на Захід. Починаючи з II ст., її зв'язок зі Сходом і Півднем поволі уривається. Арабський світ підупадає, а Царгород переходить в 1204 р. на повний час її руки хрестоносців. Зі Сходу наступають печеніги і особливо половці, які витісняють руське населення з степових просторів України. А татарська навала 1240 р. остаточно припечатуге цей розвиток. Значна частина Східної України опиняється під татарською управою, а Русь, як таку, остаточно відрізано від Чорного моря. Пізніше приходить цілковитий занепад Візантії, яка, позбувшись хрестоносців, в решті-решт в середині 15 ст. кінцево підлягає туркам.

А разом із тим на місце Києва приходить до слова Львів (після першої столиці Галича), і тим самим в межах Галицько-Волинської держави посилюється західній напрям. Країна обертається в тіснішім колі зв'язків з Польщею, Угорщиною, Литвою, Німецьким Орденем, і в її соціальній структурі найбільшого значення набирають бояри, що вказує, на більшу спорідненість її устрою з західними сусідами, поляками і мадярами. До її міст переселяються чужинці з Заходу (особливо німці), вже відомі перші спроби заведення магдебурзького права (Сянок в 1339 р.). Помітний вплив занесеного з Заходу романського стилю, а танок і латинської мови, що була загально прийнятою в тодішній Західній Європі.

Отак з появою татар починається рішуче розходження між Півднем і Північню. Суздальська Русь, що з неї вийшла Московщина, йде, фігурано висловлюючись, на Схід, а південна Русь, Україна, на Захід.



Саме спадкоємиця Суздальської Русі, Московщина, замкнулася рішуче в собі і плекала далі перейняті нею з Києва візантійські основи, перемішуючи їх з поняттями і звичаями, принесеними монголами за часів татарського поневолення.

Після упадку Галицько-Волинської держави, коли майже ціла Україна стала частиною Литовсько-Руської держави, а пізніше ввійшла безпосередньо в склад польської республіки, зв'язок її з Заходом став ще тіснішим. Оскільки можна схарактеризувати устрій Литовсько-Руської держави назвою феодалізму (здається, поняття неповного феодалізму найліпше передасть відносини), то в такому разі і Україна, як частина її, пережила ці феодальні порядки, а тим самим перейшла подібні до західноєвропейських стадії розвитку, правда, зі значним припізненням і в значно слабших і досить неясних виявах, чому і самий феодалізм на Сході в межах Литовсько-Руської держави ставиться, деякими вченими під знак запитання.

Саме в цей період свого існування Україна не тільки перебрала чимало західноєвропейських середньовічних установ, але й виплекала їх та перенесла в козацькі часи, як от магдебурзьке право для більших і впливовіших міст, як цеховій устрій для наших ремісників, тощо.

А найбільш цікавим для нас є те, що саме тоді відбувся в Україні генеральний бій між західним і східним світом на полі церковному. Унія з Римом 1596 р. започаткувала вперту боротьбу між римо-католицькою і греко-католицькою або унійною церквами з одного боку і православною з другого боку. Результатом її було не тільки те, що стала до життя нова греко-католицька церква з західними основами і старим грецьким обрядом, але що й східноукраїнська православна церква перейшла добу реформи і почала боронити своє існування західними методами. Тим самим саме православ'я набрало б в Україні, так би мовити, західного характеру, а разом і зв'язана з ним освіта, що виявило себе не тільки в релігійній полеміці, але й в заснуванні шкіл на західній зразок, особливо ж київської Колегії, пізнішої Академії, що була першою високою школою на Сході Європи. В основу її було положено західноєвропейську латинську культуру.

Саме з приводу цієї боротьби між церквами годиться остерегти перед звичайно прийнятими штампами. Загально приймається, що Західна Церква є активною, незалежною, войовничою, а Східня пасивною, покірною та підлеглою світській владі. На мій погляд, потрібно більшої індивідуалізації. Православна Церква в усіх своїх численних розгалуженнях занадто скомпліковане явище, щоб всю її можна було підвести під один знаменник.

Грецька православна Церква (себто царгородська) була напр., дуже

## Українська історіософія

експансивною, імперіалістичною і боронила своїх сфер впливів з надзвичайною впертістю, правда, в межах православних країн. За литовсько-руської доби українська православна Церква, безперечно, перебувала в стадії великого занепаду, але вона стала зараз же активною, як тільки відчула пекучу потребу боронити саме своє існування супроти намагань католицизму. Для неї типове після періоду реформи не підчинення владі, але консеквентне переведення принципу виборності духовних різного звання, включно до митрополита. Покірність світській владі зовсім не характеризує української Церкви, і коли таке підчинення й мало місце – за великих литовських князів та за петербурзької імперії, то тут треба дуже зважати на обставини, які і церкву і церковний народ привели до такого стану. Не було в українській церкві тільки войовничості і експансії, але це вже скорше відповідало національній вдачі, ніж візантійським основам.

Тому і «цезаро-папістична» Москва, спадкоємиця централізаційної політики візантійських імператорів на церковному полі, відчувала цю соборну і виборну (знизу до верху!) українську церкву, як щось для себе чуже, еретичне і вороже. Вихованці Київської Академії, що запрошувалися в Москву ще з половини 17 ст., натикалися тут на китайську стіну недовір'я, ненависти і забобонів. За виключенням розумного Никона, навіть самі патріярхи (напр., патріярх Йосаф) стояли на чолі опозиції супроти наших ієрархів. Про відомого Симеона Полоцького, що був одним із перших західних піонерів культури в Москві, писалося в творі патріяршої партії «Остені»: «он же Симеон, аще бяше человек и учен и добронравен, обаче предуещен от иезуитов папешников сущих и прельщен был от них, к тому же и книги латинския токмо чтеше, греческих же книг чтению не был искусен, того ради мудрствоваше латинския новомышления право быти. У иезуитов бо кому учившуся, наипаче же токмо латински без греческаго, не можна быти православному весьма Восточныя церкви искреннему сыну» (*О. Лотоцький*. Автокефалія, Праці Укр. Наук. Инст., Варшава 1938, т. XXX, ст. 392–393).

Коли в Московщині за часів Петра I почався період реформ і на церковному полі (створення Колегіяльного Синоду 1721 р.), то і тут боротьба, яка була поведена за і проти реформ, виходила з українських кіл. Стефан Яворський і його спільники українці, Феофілакт Лопатинський, Іван Максимович, Гедеон Вишневецький, Арсеній Мацієвич, заступали напрям консервативний: будучи виховані на зразок та здебільшого і в школах католицьких, вони наближалися в питаннях церковної незалежності та церковного устрою до засад католицької церкви, а тому вважали патріярхат за нормальну форму церковного управління і не були задоволені установленням форми колегіяльно-сино-

дальної, що оддавало характером протестантським.

Зате Феофан Прокопович з членами Синоду та своїми прихильниками, архимандритом Феофаном Кроликом та ієромонахом Симеоном Кохановським, заступав новий напрям української богословської думки протестантського ухилу. Залежність Прокоповича від протестантського напрямку позначилася не лише в його теоретичних трактатах, але й в тих законодавчих пам'ятках, авторство яких йому належить, головню в «Духовному Регламенті» з його вільним відношенням до церковного авторитету та церковної обрядовости.

Для нас важно одне: чи католицький чи протестантський напрям, факт той, що обидва були витворами Західньої Європи. І Стефан Яворський і Феофан Прокопович – свідомо чи несвідомо – виявили себе в церковній сфері представниками західноєвропейської духовости на теренах Східньої Європи.

І в часи козацької державности можна говорити про наш природній зв'язок з Європою, не дивлючись на те, що значна частина України вже з половини 17 ст. опинилася в сфері московських впливів. Цікаво, що Драгоманів мислив український історичний процес, як такий, в якому більше схожого з історичним процесом Західньої Європи, аніж Європи Східньої. Порівняльною методою Драгоманів доводив, що українська історія розгинулася справді на тих самих законах і тими самими шляхами, що й історія Західньої Європи. Парляментарні установи в Західній Європі, а у нас козацька рада – це об'єкти, які можна посталити поруч себе, тільки з тією різницею, що в Західній Європі всі суспільні інститути розвинулися повніше, яскравіше і не мали штучних перешкод, як це було в Україні.

Видатний історик українського права проф. Л. Окіншевич ставить справу так само, як і Драгоманів: «Те, що за часів Гетьманщини відроджена українська держава знов починає шлях організації відповідної установи станового представництва, виразно свідчить про те, що соціальна структура й напрямки соціального і політичного розвитку української нації завсіди йшли руслом загальноєвропейського розвитку, якими б своєрідними й оригінальними в її зовнішній формі не була соціальна структура і ці напрямки розвитку». (Л. Окіншевич. Лекції з історії українського права, Мюнхен 1947, ст. 102).

Можна вказати й на те, що напр., залежність селян від старшини і монастирів за козацьких часів була досить ліберальною і подібною до західноєвропейської, а може й ліберальнішою за західноєвропейську. Українське «послушенство» можна прирівняти хіба до західноєвропейського «підданства» (та й ще з тією різницею, що «послушенець» міг вийти з послушенства, а підданий залишався підданим), але ніколи до московського «кріпацтва» яке в своїй еволюції по

## Українська історіософія

суті було відновленням рабства з правом продавати «душі» населення.

Безперечно, що й культурне життя України новіших часів переходило спільно з Західною Європою ті ж самі етапи. Україна так само пережила ренесанс і реформацію, барокко та епоху просвіченості і раціоналізму, дещо в досить неповних, бідних формах, але напр. барокко з дуже оригінальним власним змістом, багате на впливи і з глибоким впливом на українську духовість – особливо за часів Мазепи, за часів особливо пишного розквіту бароккової культури. Барокковість заявила себе не тільки в архітектурі і мистецтві, не тільки в літературі, але й в козацькому літописанні, і тільки остання «Історія Русів» з кінця 18 ст. являється вже раціоналістичним відзеркаленням своєї доби. Ще в 19 ст. барокко підсвідомо діє далі, і коли придивитися ближче, то й стиль Гоголя має в собі деякі виразні бароккові ознаки.

Разом із Західною Європою Україна пережила в 19 ст. і романтику і реалізм в літературі і взагалі в мистецтві. Від раціоналізму («Історії Русів») ми переносимося до релігійної романтики кирило-методіївців. В другій половині 19 ст. і у нас, як і в Західній Європі, з'являється захоплення природознавством і точними науками (В. Антонович, М. Драгоманів), і в нас на кінець століття виходять наперед ідеї соціалізму й парламентаризму.

Це не стоїть у суперечності з тим, що Україна в 19 ст. і на початку 20 ст. розвиває свою культуру здебільшого в зв'язку з розвитком культури Росії. Та ж культурний розвиток і в Росії 19 ст. і початків 20 ст. відбувався в формах, які були передусім наслідуванням європейських зразків.

Ось, наприклад, як висловлюється проф. Д. Антонович про розвиток українського мистецтва (Українська культура, Подебради, 1940, ст. 157): «Починаючи історію українського мистецтва від 10 ст. і до наших часів, ми констатуємо, що історичний процес розвою мистецтва в Україні поступає в тих санях рамах, як і скрізь в Центральній та Західній Європі. Український народ живе спільним життям з Європою і постійно на Україні мистецька творчість розвивається в тих самих загальних формах, що і в Європі, але разом з тим в деталях у такій мірі пересякає характером української індивідуальності, що перестає бути європейським мистецтвом на Україні, але стає українським мистецтвом європейського народу. В тій самій мірі, як італійці, французи, англійці, німці й інші народи мають один тільки спільний загальний процес розвитку мистецтва, а завдяки індивідуальності в деталях творять мистецтва італійське, французьке, англійське, німецьке, так до тої к групи народів належать і українці й побіч них творять у тих же загальних нормах мистецтво українське».

Саме в 19 ст. постає принципова суперечка між видатними представниками української духовності. Постає питання культурної (а ра-

зом з нею й політичної) орієнтації. В. Антонович і М. Драгоманів ставлять питання, з ким іти, – і кожний вирішує його по-своєму. Згоди у них нема, але знову виявляється, що й при всій незгоді спосіб їх думання у ґрунті речі західній і сама орієнтація західницька.

В. Антонович писав до Драгоманова з Риму 8 вересня 1885 р.: «Я твердив, що найбільшу шкоду в... культурнім відношенні приносить українській інтелігенції те, що вона виховується виключно на російській літературі, замість того, щоби шукати джерел світу в якій завгодно літературі західноєвропейській. Я пробував довести, що російська література тим шкідлива, що у великій своїй масі приносить осуди і переконання державно-централістичні, або дає самим дешевим коштом обривка ліберальних ідей, відучує від самостійного вироблення та привчає ідеї змінювати як дамські моди, майже кожного сезону, одним словом, що за малими виїмками ця література денервуюча, розвратна і розвращаюча».

А Драгоманів відповідав у листі з 10 вересня 1885 р.: «Ніхто більше мене не бажав би, щоб наші черпали культуру прямо з європейських джерел, а не з московсько-петербурзьких водозовних бочок. Але, на жаль, коли земляки... найменше читають європейських книжок; так що являються менш європейцями ніж кацапи... Та й по совісті не можна признати, що тепер великоруська література не тільки кількосно, але якісно має а собі більш європейських ідей, ніж українська. А тому і в українським касаціоннім відношенні що до цієї літератури є багато неправди і, гірше того небезпека для прогресу. Тим більше треба це сказати про Галичину Тут кількість європеїзму в літературі вже цілковито мала («ничтожна»), коли тутешні українофіли добровільно каструють навіть українську літературу з Росії (Див. переписку між ними в Архіві Мих. Драгоманова, т. I. Листування київської громади з М. Драгомановим 1870–1895 рр., Праці Укр. Наук. Інституту, Варшава 1937, ст. 29, 31. Т. 37).

Не входячи в саму суть полеміки, зазначимо тільки одне: обидва стоять зовсім послідовно на позиціях західництва. Українська культура має бути компонентом західноєвропейської культури. Різниця між Антоновичем і Драгомановим полягає тільки в тому, що перший рекомендує користуватися західноєвропейською культурою безпосередньо з її західних джерел, а другий вказує на те, що в Росії, в російській літературі є дуже багато елементів західноєвропейських (більше, ніж в Україні), а тому й рекомендує – за незнанням або небажанням українців читати європейськими мовами – користатися з цих джерел.

Отже, виходить, що сфера західноєвропейського культурного життя була природньою сферою і для України. Нахили в Україні були за-

## Українська історіософія

вади постійними: свідомо чи підсвідоме, ми йшли шляхом, спільним з Західною Європою, хоч Україна і лежала на окраїнах західноєвропейського світу і сюди певні європейські культурні течії приходили іноді з чималим запізненням.

Проте європейська проблематика була в нас своєю, рідною. В її рамках міг виявити і виявляв себе непримушений і природній український культурний геній, оскільки історична дійсність не робила знову й знову Україну об'єктом чужих експериментів.

Українське слов'янофільство, напр., що було виявом національно-релігійної романтики українських діячів 40-х років 19 ст., заступало чисту, безінтересовну ідею федерації всіх слов'янських народів (разом з Україною, від якої виходив заклик до об'єднання), без будь-якого протиставлення себе Західній Європі. Київське Кирило-Методіївське Братство дало саме те, що можна назвати за Драгомановим західницьким слов'янофільством: воно було поєднанням ідей слов'янської спільноти з прогресивними західноєвропейськими думками, синтезом слов'янства з європейським лібералізмом.

Безперечно, й Москва, починаючи з середини 17 ст., звертається обличчям до Європи, але цей процес проходить зовсім нерівно, з великими труднощами і застереженнями. Ввесь час іде боротьба між європеїзаторами і самобутниками, між западниками і слов'янофілами. Україна не знає такої боротьби.

В наші часи на еміграції постають нові ідеологічні напрямки, націоналістичний і державницько-клясократичний. Донцова і Липинського з українського боку, євразійський з російського<sup>1</sup>. Коли українці розглядають українське питання з рамок загальноєвропейської проблематики (особливо природньо й ясно виходить це у Липинського), то євразійці кличуть – як раніше слов'янофіли – до самобутности; вони виступають з паролем «Геть від Європи і назад до Москви».

Свідомо чи несвідомо ми, українці, жили спільним культурним життям з Західною Європою. Від століть, з самих початків був це для нас нормальний стан. Нас не обтяжувала Європа, нам не говорили якісь таємні голоси, що завдяки Західній Європі можемо втратити свою власну душу, свою індивідуальність, в той час, як у росіян саме така боязнь існувала.

Безперечно, Україна була окраїною Європи, межею проти іншого неєвропейського світу. Як Іспанія на Заході, так Україна на Сході Європи боронила останні bastioni європейського духу проти турецько-татарського чи арабського світу. Але, борючись, вона жила європейським життям. Український розвиток був завжди європейським розвитком. В ук-

---

<sup>1</sup> Специфічне євразійство московське – це теж уже перейдений етап.

раїнців було європейське наставлення, а це рішає.

Тому говорити про європеїзацію України можна тільки з непорозуміння. Україна є частина духової Європи, не зважаючи на всі особливості її розвитку, вимушені обставинами, і тут нема чого європеїзувати: треба тільки підтримати її природній європейський дух. Органічний шлях українського розвитку є європейський.

Це так з історичною Україною. А як буде виглядати в майбутньому, про це нам тяжко говорити. В умовах становлення на Сході окремого континенту з деєвропеїзаторськими, самобутними тенденціями вся етнографічна Україна, що входить сьогодні в східноєвропейську советську систему, стоїть перед поважними небезпеками.

Тим більше відповідальне завдання еміграції. Їй припадає тримати прапор української європейськості твердо з своєї руці, щоб зберегти в чистоті основні лінії українського культурного розвитку.

## **9. З УКРАЇНСЬКОЇ ТИПОЛОГІЇ**

### ***1. ДЕЩО ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ДУХА***

З якоюсь непевністю приступаємо до цієї тематики. Признаюся, типологічна тематика – дуже скомплікована і неясна справа. Хто нею займався, той знає, оскільки небезпечні, неточні, релятивні всі ті характеристики національної спільноти. А вони саме за наших часів стали модними у зв'язку з шуканням суттєвого, структурального, цілостевого, тотального, універсального і виросла, можна сказати, в цілу окрему науку.

Нація, національна спільнота є занадто многоликим, різнобарвним явищем з елементами притягуючи ми і відштовхуючими, полярними, антитетичними, з нахилом до хаосу і рівночасно з певною рівновагою сил, – явищем, яке попросту неможливо охопити парою коротких формул – характеристик. В нації-народі не тільки сила силенна самих різноманітних рис, але ще більше невиявлених можливостей. Нації треба розглядати в аспекті минулого, сучасного і будучого. Безперечно, існують певні риси, які аж надто кидаються в очі, щоб не признати їх приналежними до тієї чи тієї нації, або й до цілого ряду націй. До них, напр., належить загально прийнята чуттєвість українця, яка йому (принаймні на мою думку) зовсім не перешкоджає ставити певні життєві проблеми так само раціонально, як і інші народи.

## Українська історіософія

Саме життя вимагає раціонального підходу, плянування, розрахунку, і чуттєвість багатьох людей виглядає скорше, як якась забарвлення, вислів людського темпераменту, ніж якась зречення від вольового і розумного факторів, без яких життя взагалі неможливе.

Всі спроби типологічної характеристики – це схеми, образи, символи, приклади на нашу людську мову речей, яких може ніяк не можна висловити. Бо коли національна спільнота є свого роду цілість (ми не вживаємо слова «організму», щоб не переносити справи на не зовсім відповідні біологічні рейки), то ця цілість виявляє себе назовні не тільки безконечною кількістю окремих дрібних явищ, але й явищ такого порядку, які дуже важко сформулювати. Так само, як ми говоримо про «душу» і ніяк не можемо схопити цієї душі, так приблизно стоїть справа і з національною типологією, як висловом суттєвих рис нації.

У нас стоїть справа, може, що більш проблематично, ніж у інших народів. Це легко виявити на деяких зразках. Уже в 1957 р. появилася типологічна спроба Я. Гніздовського «Український гротеск. Про Дон Санча Пансу і його пана, лицаря з Манчі» (Арка, 1947, VI). Автор рішив довести на певних художніх зразках не особовість українського духу. На його погляд, українцям бракує індивідуалізму: «Коли Західню Європу, – каже він, – характеризує індивідуалізм з його трагічним піднесенням, то українськість ціхує не особовість». «В українському мистецтві всі західні течії, – читаємо в тій же статті, – що підносили ціну і вартість індивідуальності, не знайшли великого відгуку».

Коли автор говорить про неособовість, то він дійсно зачеплює тут якусь сторінку українського духа, яка дає нам багато до думання: оту ліню, апатію, незрушність, вайлуватість української духової психіки (і її виявлень назовні), які тут і там лають себе відчуті. Але коли він починає робити з цього антитезу між європейським і українським духом, то з цим ніяк не можна погодитися. Автор протиставляє європейський індивідуалізм українській неособовості; для нього на Заході свобода без меж, шукання вільної людини, фаустизм; у нас нехіль і страх перед індивідуальним зростом, надособова рівновага, в мистецтві з боязні порушити рівновагу, об'єктивність, пристрасті вихвалюються в зрівноваженій формі гротеску і орнаменту. На Заході трагізм – у нас гротеск; там Енеїда – у нас її пародія тощо<sup>1</sup>.

Тут вражає занадто гострий поділ між Європою і нами. Ми призвичаєні думати, що українці скраїні індивідуалісти і саме в цьому

---

<sup>1</sup> Зовсім інакше у Д. Чижевського. Читаємо в його «Нарисах з історії філософії на Україні» (Прага 1931, ст. 17): «У українця неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні зв'язані з певним «артистизмом» – натурі».



вбачали і вбачаємо наше національне лихо<sup>1</sup>.

У цьому відношенні ми не відокремлені від Європи, ми тільки висловлюємо європейський індивідуалізм в певних специфічних формах. На жаль, у нас індивідуалізм має в собі багато негативного. Індивідуалізм англійський, наприклад, є – так скажу – соціальний, свідомий свого соціального призначення, себто зрівноважений, стриманий, висловлюючий себе в певних формах. Англійська формула індивідуалізму: моя хата – моя фортеця (недоторканість) стала джерелом суспільних свобод. Індивідуалістичне настановлення українця – коли це й не загальна формула, то дійсна для великого числа українців – залишається в межах персонального. Відсіля і українська формула індивідуалізму: моя хата з краю.

І саме в цім полягає глибока трагедія українського історичного розвитку. Коли деякі видатні українці, як напр., В. Антонович твердять про нездібність українців до державного життя, то саме, ця риса мається на увазі: невміння свій індивідуалізм переключити в соціабельність. З певним загостренням Б. Антонович каже в своїй статті «Характеристика діяльності Богдана Хмельницького» (1898): «Задля того, щоб утворити державу, народ мусів мати певну дозу самоопанування, вміти утримуватися в кожную дану хвилину од вчинків, які виникають під впливом безпосередніх вражінь, задля майбутніх загальних користей; мусить уміти жертвувати частиною, іноді досить значною, особистої свободи й власних бажань на користь влади, покликаної до організації громади й керування політичними справами. Цих прикмет український народ не мав ніколи і сам відчув глибоко їхню відсутність».

В цьому відношенні дійсно значні недоліки виявила не тільки українська маса, а може ще більше українська еліта. Саме в цім велике значення науки Липинського, що він нещадно поборював цей, так би мо-

---

<sup>1</sup> М. Костомаров (Дві руські народности. Ляйпціг, вид. ст. 39 і 77) підкреслює, що українсько-руська суспільність із давніх-давен визнавалася розвитком особистої самоволі. П. Феденко (Вплив історії на український народний характер, Наук. Збірник Укр. Вільного Унів. в Празі, Прага 1942, т. II, ст. 383) характеризує: «Свободолюбність, нахил до егалітаризму, індивідуалізм – це риси українського характеру, що виявилися найвиразніше після Хмельницького».

Д. Чижевський (Нариси з історії філос. на Україні, ст. 17) говорить про український «індивідуалізм» та стремління до «свободи».

Німецький письменник Бруно Гец (Bruno Goetz) в післяслові до видання новель Гоголя в Цюріху 1949 р. пише: «У своєму особистому житті, попри всю глибоку з природи закоріненість у громаді (яка є для нього сама собою зрозумілою, без того, щоб він над тим ще потребував роздумувати), українець є виразно виявлений індивідуаліст» (див. Україна, Париж 1951. Ч. 5, ст. 352).

## Українська історіософія

вити, природній нахил українців до скрайнього, необмеженого індивідуалізму, себто до анархії і безвідповідальності. Проблема влади, авторитету, – це найтяжча проблема в українських умовах.

Може, полярністю, антитечністю структуральної будови треба пояснити те, що в українців поруч з індивідуалізмом приходиться до вислову в певних суспільних явищах і громадянська вдача. Юрій Липа в «Призначенні України» каже, що «українська раса – це раса солідаристів, яких суспільним ідеалом є група, а не індивідуальність». Дійсно ідеологічно – в протилежність до фактичного нахилу до анархії і безвідповідальності – українець схиляється до своєї рідної неособистості. Його ідеал – це оборона загрозованих національних, народних прав. Вільна нація – це є постулат відомий нам ще з козацьких часів. Для українця за національною особистістю ховається персональна особистість: забезпечення прав і свобод нації стоїть на першому місці, бо тільки таким забезпеченням зберігається і забезпечується людина, як така. Історично це, зрештою, вповні зрозуміло.

Так само можна говорити про німецьку реальну вдачу покірливості, дисципліни, слухняності, одноформеності в суспільному житті, які були почасти причиною останньої великої німецької трагедії. А тим часом у німців існує рівночасно, як антитеза ідеальна – і культ індивідуальності, напр., висловлений в тенденції так званого розвіткового роману (розвітку індивідуальності), що знама нам особливо з творів Гете (Вільгельм Майстер) і Готфріда Келлера (Зелений Гайнріх).

І все ж українців характеризує в першу чергу необмежена тяга до волі, зв'язана з певною сліпотою, безінстинктовністю в загальних справах. Як істориків, мені не раз приходилося запитувати себе, відкіля походить ця відсутність політичного інстинкту у ками, яка в українськiм історичнiм процесі не раз висловлювала себе невмінням стати у відповідний момент там, де цього вимагали інтереси цілого загалу, в той час, як росіянин завжди цей інстинкт мав, хоч і в стихійній формі стадності, але достаточній, щоб не тільки затримати за собою свою власну державність, але й розвернути колишню Московщину в безмежну російську імперію.

Безорієнтовності української маси з її надзвичайною чутливістю на соціальні подразнення відповідала і відповідає демагогія згори, з боку тих представників української еліти, яких наша історія знала, як кон'юнктуристів, як діячів, що, майстерно граючи на настроях маси, думали тільки про власну кар'єру, одним словом Брюховецьких, минулих, сучасних і будучих. Тому й праця українських патріотів була не раз працею без ґрунту, або на непевнім ґрунті, і в цьому глибока трагедія напр. Петра Дорошенка, що в обставинах руїни хотів з хаосу зліпити Ук-

раїну.

Але знову не будемо однобічні. Індивідуалізм українця не тільки негативного типу, та й саме стремління до індивідуальної свободи, оскільки воно не переходить в анархію, є само в собі позитивне явище. Позитивною рисою українського індивідуалізму являється дуже виразне почуття власної гідності. Десь у глибинах української душі інстинктивно чи свідомо живе почуття того, що людину створено по образу Божому. Тому, боронячи своїх прав на своє власне, непримушене життя в згоді з своєю людською гідністю, українець радо признає ті ж самі права й за іншими людьми. І коли тут на певних відтинках стала помітною в новітні часи нетерпимість, доходячи до фанатизму, то вона є продуктом нашої суворой доби; історично українець, шануючи свою свободу, шанував і чужу свободу – зрозуміло, і в міжнаціональних стосунках.

Можливо, саме тому українець не виносить примусу згори. Це не значить, що він хоче бути зовсім самотнім, що він взагалі відвертається від суспільного життя. Суспільна сфера життя йому зовсім не байдужа, тільки він хоче залишити за собою свободу щодо «як» і «що» своєї суспільної діяльності.

Тому з українця добрий організатор громадянського життя на вільних, свободних основах. Неспроста Драгоманів поклав в основу своєї будови суспільного життя вільні спілки. Принцип вільного сполучення людей, який лежить в їх основі, це не тільки ідеї Прудона; в цім промовляє себе сама українська натура Драгоманова, висловлює себе українська традиція.

Тяга українця до груповости, громадянськості безперечно дуже помітна. Принцип вільної асоціації переходить через цілу українську історію і набирає самих різноманітних форм: віче, цехи, козачі самоуправи, церковні братства, магдебургії, чумацькі валки, парубоцькі громади, кооперативи 19–20 ст., просвіти і громади того ж часу.

Отже українець з природи кооператорів. В цьому полягає його як індивідуаліста соціябельність. В суті речі це та ж сама добичницька ватага, яку ми раз-у-раз зустрічаємо в процесі історичного розвитку українського народу, спілка людей, що добровільно сходяться для спільної праці, але з тим, щоб при бажанні знову зраз ж і розійтись.

В українця констатуємо слабо розвинуте чуття суспільного обов'язку і суспільної відповідальности. Він коли і співпрацює, то все з думкою про своє право кинути працю. Саме з цим пов'язана і слабкість державницького настановлення українця. В Європі маємо державно-національні спільноти, в яких окремі члени стоять вже так високо, що вони, – висловлюючись з певний загостренням, – ідентифікують себе з ці-

## Українська історіософія

єю державою-спільнотою. Колись Людовик XIV говорив, що «державна – це я», і сьогодні можна знайти зовсім звичайних людей, які відчують себе відповідальними за те, що діється в їх державі. Вища точка такої свідомості досягається тоді, коли ці звичайні люди починають твердити, що держава – це я: кожний з нас відповідальний за свою державу.

Тому й європеєць з почуття суспільного обов'язку, суспільної відповідальності, готовий підлягати примусу, оскільки обставини цього вимагають напр., на час війни в деяких парламентарних країнах виключається правильне функціонування парламенту, хоч це і відчувається як дуже неприємне обмеження конституційних прав народу. Навіть і такого примусу, хоч би розумного і оправданого, не виносять українці, і в цім джерело їх антисоціябельности, темна сторона їх індивідуалізму.

Я. Гніздовський приєднується до модного сьогодні песимістичного хору, що пророкує загибель Європи. Але це не так важно. Важно те, що він і тут протиставляє західній дух, як дух трагічного індивідуалізму українському духові, як квієтистично-зрівноваженому. Захід не має почуття рівноваги (система політичної рівноваги, як метода англійської політики, очевидно, випала з уваги автора!), а українство остільки тримається рівноваги, що боїться її якимбудь способом порушити.

Нам усе здавалося, що рівновага – риса глибоко європейська. І цього зовсім не заперечує те, що поруч з нею існують дерзновення, скоки в невідоме, експерименти і винаходи. Європейське життя є напруженим, античним життям; в нім уживаються полярні до певної міри явища.

Щодо українського народу, то виразно виступає наперед ясний, життєрадісний в основі характер його світогляду, що безперечно бере свій початок з далекої старовини, ще з поганських часів. Як не раз підкреслювали фолкльористи, в українця немає такого виразного дуалізму між добром і злом, яке так помітне у росіян, напр., в персонажах романів Достоевського. Чорт, майже реальна поява на півночі, в Московщині, у нас є другорядним персонажем, скорше, навіть, комічною фігурою («гротеск»). Українець ставить свої нещастя скорше в зв'язок зі злом долею, ніж зі злим духом, в чім виявляє себе й певний фаталізм, сполучений в деякій мірі з помітною пасивністю українського характеру: серед українців чимало флегматиків і мрійників неактивного типу.

І все ж таки, беручи загально, українське наставлення – європейське наставлення. Тут немає місця жаху, відчаю, по безднах, які Достоевський з геніяльною проникливістю помітив у росіян, нема безпокійних скоків від однієї проблеми до другої, нема вічного шукання за правдами, сьогодні з вірою в Бога, завтра – з вірою у комунізм, післязавтра в щось інше. Те, що вражає у росіян, змінливість і нестійкість самої природи, з болючими психо-

логічними надривами, а рівночасно і з часовим захопленням певною ідеєю, що набирає форм правдивого фанатизму – цього бракує українцеві: він легко схиляється до фанатизму.

Можна твердити, що українці в цьому відношенні більш сформовані або мають щасливішу вдачу, ніж росіяни («хождение по безднах»), а то навіть і німці (*furog teutonicus*). Безперечно, українці мають гармонійну вдачу або деякі основні риси цієї вдачі, чого не скажемо про росіян, ані про німців. Вже Макс Шелер охрестив німців як представників дисгармонійного духа: в один ряд стоять у нього такі якості, як «unendliches Streben», «Faustisches», «die sich verzehrende Dynamik», «hiperidealistiche Systemen» (філос. системи), «granzenloser sydustrieller Furor» «Tuchtigkeitshybris», тощо (Див.: Katharina Kanarack, Max Scheller und wir, Berliner Hefte, 1948, Н. 2).

Гармонійні риси у українців безперечно не такі, як у англійців, з їх спокійним, розсудливим підходом до життя, але на свій кшталт вони виявляють певну зрівноваженість, так само, як і у англійців. Взагалі, Західня Європа представляється нам, як країна вироблених, зформованих, гармонійних або зрівноважених націй або людей, не дивлючись на всі шукання, експерименти, проблеми, які ставила і ставить допитлива європейська думка. Та й німці, яких так безжалісно схарактеризував Макс Шелер, мають в дійсності два обличчя: в основі своїй неспокійний, дисгармонійний, теоретично бозмежно сягаючий німецький дух компенсується в звичайнім житті твердими традиційними формами, педантично наслідуваними з покоління в покоління, та тими аж надто виробленими приписами, дозволами і заборонами суспільної сфери, яких так багато у німців, як може у ніякої іншої нації; компенсується дисциплінованістю, покірливістю, слухняністю у відношенні до влади.

Хто візьме на увагу правні відносини і правне наставлення на Заході і Сході, той зрозуміє мою думку; тому стане ясным, чому саме українці були на Сході піонерами правних понять і зв'язаних з ними свобод (бо без права нема і свободи), як напр. Драгоманів, що перший вимагав у межах Росії свободи особистости і свободи суспільства на основі конституційно-правних гарантій. Право і груба сила – в цьому, може, одна з основних різниць між Заходом і Сходом, між західньою і східньою ментальністю. Що українці хоч і з певними послабленнями (вплив довгої приналежності! до східньої сфери!) в своїй правовій свідомості належать до західнього типу, не підлягає, на мою думку, сумніву.

А щодо трагічного індивідуалізму, якому Я. Гніздовський надає характеру європейської ментальности, то приходиться запитати себе, чи дійсно цей індивідуалізм завжди мав і мав бути трагічним. Трагічне є, як нам здається, висловом певного виїмкового стану, є напруженням або й

## Українська історіософія

своєрідним вибухом в силу безвихідности зовнішньої, а ще більш внутрішньо-душевної ситуації.

Сьогодні ми можемо говорити про посилення трагічного в Європі, про збільшення дисгармонійних рис в ній. Сьогодні Європа дійсно вступила в добу, яку можна назвати добою трагічного індивідуалізму, її заступають, напр., екзистенціалісти – Сартр або Голіст (de Gaulle) Мальро тощо. Бувають трагічні епохи, трагічні постаті, але трагізм не може характеризувати цілу націю (навіть еспанську), а тим менш Європу. Що європейська духовність має в своїй ідеології виразні індивідуалістичні риси, помітні як сталі елементи многовікового історичного розвитку, це правда. Але було б пересадом назвати цей індивідуалізм трагічним індивідуалізмом.

Щодо українців, то вже Чижевський (Нариси, ст. 19: У українців «скрайні течії – з якому б то не було напрямі – не знаходили відгуку. До ідеалу гармонії зовнішньої приєднується ідеал гармонії внутрішньої») і Л. Миколаєнко висловили свою думку. Останній писав свого часу (Український степ, Праці Укр. Вис. Педагог. Інституту, Прага 1934, II): «Шукання і скепса чужі їй (укр. філософії). І Гоголь і Скворода мали надійного ватажка у своїй душі». Гармонійний, світлий образ Сквороди цілком відповідає цій характеристиці. Гоголь теж не належить до типу вічних шукачів. Правду, християнську правду він знайшов і її твердо тримався. Його конфлікт не є характеру суто внутрішньої трагедії, свого роду метафізичної боротьби між добром і злом, між дозволеним і недозволеним, боротьби, що відбувається в самій людській душі (Достоевський). У Гоголя на першому плані розходження між ідеалом і дійсністю, між ідеальним світом і реальним, що ніяк не хоче вирівнюватися по лінії ідеального.

В тім ціла трагедія його, як творця «Мертвих Душ», що він побачив величезну диспропорцію між своїми позитивними християнськими ідеями і людьми, що стоять в руслі життя. Улюбленою думкою Гоголя була творча організація життя, яка виходила б од живих, творчих людей з християнсько-моральним наставленням, ідея «служби», себто обов'язку. В люті часи, в часи панування жорстокої реакції і кріпаччини така ідеалістично сконструйована служба – практично – адміністративний методами, моральністю, зразковим поступованням, чесністю, службовою вірністю, християнським наставленням, самоочищенням ліпших людей, а в першу чергу людей бюрократичного апарату, – «служба», а не реформи і не знесення кріпаччини мусили видаватися якоюсь абстракцією, дивацтвом. Гоголя не розуміли. Відомий протест Белінського поділяла ціла прогресивна Росія.

Трагічного не бракувало в житті українців. Його було, може, й заба-

гато. Це були не тільки трагічні переживання нації, її нещаслива доля, але й трагізм окремих особистостей. Тільки цей трагізм повертався не в сферу суто персонального, індивідуального, тільки загального, суспільного. Ліпші люди України переживали недоліки суспільної організації, як свою власну трагедію. У Гоголя цією трагедією був розрив між ідеєю (християнською ідеєю) і життям. Так само трагічною фігурою був і найбільш споріднений Гоголеві письменник 20 ст. Хвильовий, в якого трагічного напруження набрало розходження між національно-соціальним ідеалом і дійсністю, або диким оформленням цього ідеалу специфічними московськими методами. Також, яке надзвичайне, трагічне напруженієм помічаємо у цілому ряду українських новелістів, «жорстоких» талантів, що з подиву гідною експресією вимальовують жорстоку дійсність, підкреслюючи її неспівзвучність з типовим для українця ідеалом людяності!

Але не будемо тут занадто узагальнювати. Безперечно, дивним здається, що українці, індивідуалісти з природи, саме не знайшли трагедійного там, де воно досягає найвищої сили, в унутрішнім, в душі, характері. Трагедія характеру не знайшла в нас свого певного оформлення, і остільки Я. Гніздовський має рацію. Але, здається, і тут ми на переломі. В статті «Український трагедійний театр» (Арка 1947, IV) Юрій Корибут подає таке цікаве спостереження: «Однією із специфічних властивостей української вдачі є те, що внутрішній активізм переважно захований десь глибоко за заслоною зовнішньої терплячости, сливе повної пасивности. Треба було страшної доглибної революції, щоб вирвала трагедійний геній народу, уособлений в найбільшому досі з його драматорів – Миколі Кулішеві. Отак принаймні маємо спроби «зерно трагічного перенести із сфери суспільного у сферу самодатної людської душі» (Ю. Корибут). Тут досить вказати на імена Л. Українки, М. Куліша, Ю. Косача, щоб зрозуміти цю думку.

Звичайно, в Європі трагедія характеру – це був літературний жанр, здавна високо тут поставлений і доведений до вершин уже найбільшим драматургом світу Шекспіром. Але ця європейська драма характеру не має в собі тих специфічних дерзаній і терзаній, вона без падухости, хоробливости і надломлености, без дикого буяння сил, що є висловом розкладу московської душі з її гризотами, з її вічною готовістю кинути насиджене і кудись поринути – невідомо куди, душі, що не знає правдивої радості життя, того ясного, життєстверджуючого гелленізму у, який якимись порами увійшов в українську душу і залишився у ній, не дивлячись на тяжку долю українського народу.

Ці моменти важні, і тут безперечно відзеркалюється певна «здоровість» європейська, що стоїть в гармонії з «здоровістю» українсь-

кою, хоч би і індивідуалізми їхні не були того самого характеру.

## **II. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ І УКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТИП**

Ми переживаємо надзвичайні часи. Європейське людство, немов відірвалося від твердого пункту і ще не знайшло нового. Сучасна європейська людина – це пловець, який не знає, чи вистачить сил доплисти до берега. Боротьба, неспокій, тривога, жах перед чимось невідомим грядущим виповнюють існування.

Непевність існування – в цьому, може полягає істотна трагедія модерної людини. Вона майже з задрістю оглядається на життя старих поколінь. В ньому було багато спокою, статичності, твердого, органічного, усталеного. Панувала традиція. Століттями людина відчувала себе забезпеченою надлюдськими, небесними силами. У людині була тверда віра у вічні, незахитні правди.

З того часу людина перейшла через бурі і вогні, то духових, то політичних і соціальних революцій. Таке враження, ніби сам темп історичного розвитку змінився. Він став прискореним; зі сталого він став несталим, з статичного динамічним, з еволюційного революційним. Сьогодні винахід атомової бомби в світі матеріальному немов перекликається з спробами виявити нові сили в світі духовому, але в цих силах немає тільки нічого заспокоюючого, певного, твердого. Від людини життя немов вимагає чогось надлюдського, не тільки посиленого виладування життєвої енергії, а й нових досягнень духа, нового вищого духового ступеня.

В суті ця проблема спирається в людину. Особливо ясну позицію займає тут екзистенціалізм. Він виступає за вільну людину, за людину з м'яса і крові, – як каже Альберт Камюс, – за живу людину і її прагнення бути вільною. Цю ідею обстоюють не тільки атеїстичні екзистенціалісти. Навидатніший пункт інтерпретації – сартрівський – говорить про суверенну людину, людину, що сама творить себе, що «засуджена» на свободу. В тому й трагедія цього «оптимістичного» світогляду, що він прокламує готовість до бою за людину, за гуманізм в повній свідомості того, що немає на що опертися, і що одинока опора – оця сама людина.

Християнський екзистенціалізм не хоче виходити виключно з радикального, абсолютного уособлення, усамітнення людської екзистенції і приймає певні трансекзистенціальні релігійні зв'язки і порядки (абсолютній ізоляції індивідуума тут протиставляється комунікабельність, пов'язаність наших «я» як моральних істот з відповідальністю і совістю), які дають «щось» в руки людині і не примушують її виходити з сартрівського «ніщо». Але й цей екзистенціалізм тільки тоді можливий,



коли в основу йому покладено автономну вільну людину.

Кидається в очі, що екзистенціальне світовідчуття все виходить від конкретної людини. Воно не любить теорій і абстракцій, як таких, не любить думання, при якому немає того, хто думає (Кіркегард). Його діалектика емоціональна, конкретна, діалектика не стільки думки, скільки діла, не стільки ідеї, скільки почуття.

В цій пов'язаності з людиною, людським – універсальність екзистенціалізму. В якомусь сенсі ми всі зі статистів стали співучасниками дій. Сучасність така, що не дозволяє нам тільки приглядатися до того, що робиться. Ми всі примушені вийти на сцену, стати на глядачами, а акторами. Формується нове почуття відповідальності – і індивідуальне і універсальне. Кожен – відповідальний за все і стає під охорону цілого.

Екзистенціалізм не шукає вічних правд, він цікавиться ними тільки в зв'язку з людиною – і є вже через те еміне́нтно історичний. Коли феноменалізм проповідував вічні правди, шукав суттєвого, працював методикою універсальної тотожності, оглядав доби як цілість, то екзистенціалізм виходив і виходить не від об'єктів (суттей і ідей), а від суб'єктів. Для нього важливий не історичний процес у гегелівському формулюванні, а людина, як така – минула, сучасна і майбутня. Він антиреалістичного наставлення; для нього міродайна не ідея, есенція, а екзистенція. Він надає значення не стільки теоретичному «розвиткові», скільки живому історичному потокові.

Екзистенція виходять із поняття зрілої людини, тієї людини, процес автономії якої дійшов; до найвищої точки, або якій Бог дав найширшу автономію, а тим самим і відповідальність. Це новий, вищий етап самотворчості, самостановлення, і в цьому сенсі людину полишено на саму себе. Від людини залежить, чи далі світ піде шляхом до Бога, чи до диявола. Світ стає перед нами не як «даність», а як «завдання». Ми відповідальні за нього.

Але ми живемо в індустріяльну добу, в добу, яка приносить з собою раціоналізм і механізацію, урбанізацію, і зв'язані з ними процеси духового розпилення. Перед людьми стає величезна небезпека втрати духової субстанції. Може антираціоналістичний екзистенціалізм і з реакцією на ці явища, прагненням відтворити повнокровну, відповідальну особистість в обставинах, несприятливих для цього, своєрідною спробою розбудити духові атоми для метаморфози, перероблення людини в атомову добу.

Безперечно, що нам, українцям – сартрівський атеїстичний екзистенціалізм чужий. Нам бракує типово французького монтенівського скепсису, який є рідним батьком сьгоднішніх Сартрів. Український духовий тип не любить крайностей, не любить також і ходити над безоднями, як це робив залюбки еміне́нтний російський екзистенціаліст

## Українська історіософія

Достоевський. Український світогляд (принаймні як він нам уявляється з історичної перспективи) скорше в сполученні антитез. Він примиряє, а не загострює і прагне до гармонії, при тому він глибоко християнський і не відривається від християнства навіть там, де діють сили в суті ворожі християнству. Українська бароккова людина, напр., Сковорода, прагне до синтези християнства з античністю, Епікура з Христом; а автор «Історії Русов» – до синтези християнства з раціоналізмом доби просвічености, Костомаров у «Книзі битія» – до синтези християнства з лібералізмом 19 ст., а «Народній Малахій» М. Куліша хоче реформувати в нашу добу людство на ґрунті синтези християнства і марксисту.

Отже, екзистенціалізм, що його репрезентує Сартр, якщо його вважати за типовий, чужий українській душі. Зате спорідненою для неї є філософія християнської екзистенції (дехто виразно ставить цезуру між філософією екзистенції і екзистенціалізмом), яку репрезентує, напр., Романо Гвардіні, виходячи передусім з Паскаля (тут поруч можна було б згадати і високоталановитого антираціоналіста Макса Шелера). Гвардіні репрезентує філософію серця. Це світовідчужання через призму серця. Людина реагує на святі Господні правди своїм серцем, не стільки почуттям, як таким, а духом. Цей дух – не теорія, абстракція, а щось живе, тепле, конкретне, душевне, щось таке, що стоїть в самій гушці життя і то заломлюється, то виходить переможцем у боротьбі з долею, обставинами і самою людською природою. Це – персоніфікація християнської любови, це – той душевний світ, який Гвардіні характеризує як екзистенцію в собі з сенсі поглибленого внутрішнього душевного діяння (порів. E. Muller, *Philosophie der christlichen Existenz*, Merour 1947, Н. 3).

Тут багато є такого, що ворушить співгармонійні струни української душі. Сам національний тип український, з його переважаючою емоціональністю, індивідуалізмом і прагненням до свободи та вільних об'єднань, робить його чутливим до цієї модерної проблематики. Для українського світовідчужання характеристична (чи була принаймні характеристичною) функція всевладного серця в зв'язну з ідеєю гармонії внутрішньої й зовнішньої.

Так, для Сковороди життя є філософія і філософія є життям. Для нього центральне в людині – не її теоретичні пізнавчі здібності, а емоціонально-вольове ество людського духа – «серце» людини. Серце – безодня, воно породжує і зумовлює психічні переживання. Воно – вихідний пункт думок, стремління і почувань (Д. Чижевський, «Нариси з історії філософії на Україні», Прага, 1931).

Те саме можна сказати і про Гоголя, Костомарова, Юркевича, почасти Куліша й т. д. М. Костомаров у «Двох руських народностях» (ляйпцігське видання) трохи неясно і в романтичній стилізації, але близько

до того світовідчуження говорить, що в українців помітне «міцне почуття Божої всеприсутності, душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про Божу волю, сердечний порив у світ підсвідомого, таємного, радісного». Так і гоголівський шлях – шлях душевний. Ключ до світу Гоголь знайшов у власній душі (Inexistenz). Його філософія – філософія серця. Етика Гоголя – глибоко емоціонального характеру: не закон, не зверхній авторитет, не припис, а живий потяг живого серця. Душу треба вразити, струснути її. Для нього корінь зла – людина черства і мертва, якій бракує глибокого чуття, яка несвідома глибин і таємниць своєї душі. Живі і мертві душі – це типово гоголівські основні елементи його світовідчуження. Звідси походять і наші обов'язки: «господарство наших душ», потреба працювати над своєю душею. Ці обов'язки не тільки внутрішні, а й зовнішні: призначення людини служити, вносити лад, повертати на добро. Не зважаючи на всю високість цих завдань, Гоголь мав на увазі конкретну людину з конкретними завданнями на конкретній землі. Його правди – живі правди, а не теоретичні, розумові (порів. Л. Миколаєнко про Гоголя в «Нарисах з історії філософії на Україні» Д. Чижевського).

Так само і Шевченко виходить від конкретної живої людини. Для нього нецікаві загальноетичні поняття. Він шукає безпосереднього зв'язку між Богом і людьми, безпосередніх живих людей і безпосередніх людських правд. І Юркевич, виходячи з філософії «серця», рішуче відкидає думку, що розум, думання є основою усього душевного життя. Емоціоналізм Юркевича можна наблизити до сучасності.

Я не думаю тут поглиблювати проблему екзистенціалізму чи екзистенції. На це є компетентніші чинники. Але екзистенціальна проблематика сьогодні знайшла таке широке розповсюдження, що вимагає певного реагування і від представників окремих гуманістичних дисциплін. Мене, як історика, особливо цікавить, як реагує український духовний тип на проблематику сьогодення. І тут ми примушені обмежитися одним запитанням. В основі своїй світлий, життєстверджуючий і гармонійний український духовний тип навряд чи сприйме певні риси екзистенціалізму, особливо сартрівського вислову. Скорше він буде конформний з ідеями християнської екзистенції, з філософією серця, яка була здавна висловом його власних душевних переживань.

Цікаво встановити місце українця серед нових духовних рухів вже тому, що універсальність екзистенціалізму досить релятивна. Він охопив сьогодні передусім країни романського типу, особливо Францію, може в силу реакції, бо тут раціоналістичне світовідчуження, декартівське, було дуже сильним і традиційним. Зате нема великого зацікавлення в країнах

англо-сакських, за деякими винятками. А вже в Німеччині, країні, де був народжений екзистенціалізм, як філософська течія (Гайдегер, Ясперс), він сьогодні мало популярний.

Ми ставимо справу в зв'язку з українським духовим типом. І тут то ціла проблема в тому, чи під тягарем катастроф, переслідування, небезпеки, винищування, не захиталися, – як нам принаймні здається, – самі основи українського психологічного типу. Дещо вказує на те, що він виступив з берегів традиційної рівноваги. Чи й для українського духа наступили «Grenzsituationen», – це питання, на яке ми ще чекаємо відповіді.

## **10. ВИСНОВКИ.**

### **УКРАЇНА МІЖ ЗАХОДОМ І СХОДОМ.**

#### **І. ЗАХІД І МИ**

##### **а. Криза західньої людини**

Світ, а в першу чергу Європа розколотися сьогодні на дві половини. В суперечці Заходу із Сходом: неначе нема виходу. Тому й українська еміграція так уважно, приглядається до того, що діється не тільки на Сході, але й на Заході. Коли Г. Шевчук у своїх статтях в «Українських Вістях» (Новий Ульм, 1948) ставить «рахунок Європі», то з цього можна зробити фальшивий висновок, ніби наші люди так уже відчужилися від Європи, що не відчують своєї приналежності до неї. Є у нас (і не тільки серед молодого покоління) ізоляційні настрої, якими ми дуже наближаємося до традиційного російського «самобутництва». Але я не думаю, що це є наша основна лінія. Наш ізоляціонізм – це своєрідна реакція на нездійснені мрії і сподівання відносно Європи. Ми аж надто багато вимагали від Європи, ми надміру ідеалізували її.

В результаті, замість очарування, маємо розчарування: після ідеалізації прийшов скептицизм.

Не мало завинила в тім і та обставина, що наша новітня еміграція примушена була пізнавати Європу в Німеччині, в специфічних обставинах німецького тоталізму, і невідрадний досвід, здобутий під нагаєм СС-ців, мимоволі перенесено і на цілу Європу. Пікардовий вислів «Гітлер сидить десь у всіх нас – європейців», українці сприйняли буквально, як стопроцентову правду.

Ми думаємо, що після розселення поволі приходить час, коли емігранти можуть спокійніше, з більшою зрівновагою поставитися до цієї Європи, йולי вони свідомі своєї європейськості, реально підійдуть до європейських відносин, до Європи, як вона є, а не як вона уявляється нам у наших мріях.

Цей процес розпізнання Європи став тепер тим більш можливим, що наша нова еміграція вже від кількох років покинула Середню Європу, передовсім Німеччину, і опинилася то в західно-європейських країнах, то за океаном.

Аж тепер постав правдивий стик з цією західноєвропейською духовістю, з тою духовістю, яка зараз переживає велику кризу. Європейський світ опинився між двома добами, на переломі: Європа не тільки атомовою бомбою, але й внутрішнього своєю еволюцією дійшла до певних меж, за якими ховаються великі катастрофи. Цю традиційно раціоналістичну Європу характеризує на сьогодні своєрідний антираціоналізм (не тоталітарний антираціоналізм, націонал-соціалістичний, що з глузлення над інтелігенцією, духовою елітою, науковістю, тощо, зробив демагогічне гасло для мас), в якому приходиться до вислову якийсь глибокий, інстинктовий відрух, бажання врятувати європейську людину, як живу людину.

Європеець живе в передчутті катастроф і шукає виходу не в нових правдах, а в нових людях. В цім основна різниця між сучасністю і середньовіччям: там усе зверталось у вись, людина, як така, була ніщо; у нас, в нашу добу і небеса і пекло перевтілюються в саму людину.

Людина стає вихідним пунктом. Сьогодні філософія, як об'єктивна дисципліна, як учення про істину, як таку, відійшла назад. Не філософічні системи або школи, але жива людина цікавить сучасників. У тім і значення екзистенціалізму, а поруч із ним і персоналізму, що вони відійшли від традиційного філософування і поставили людину в центр своєї уваги. Екзистенціалізм, безперечно, є філософією нашої переходової доби, філософією часів кризи і пошування.

Без сумніву, екзистенціалізм, як рух, є пов'язаний також із французьким *resistance*. Він є протестом на придушення людини націонал-соціалістичним тоталізмом. Це реакція на тоталізми минулі і сучасні. І християнський екзистенціалізм (Марсель) і атеїстичний (Сартр) – всі вони проповідують самовартість людської особистості, принцип людської гідності, право людини на свободу. Альберт Камюс підкреслює пов'язаність людей у взаємнім визнанні людської гідності.

Але це реакція не тільки на тоталізм, але й реакція на певні небезпечні явища сучасної цивілізації, реакція на душевну розпиленість модерної людини, на певну її дисгармонію, на масовість, штампованість, поверховість, або й омертвіння його душі.

В цьому глибоке значення трагічного гуманізму, що його проповідують не самі тільки екзистенціалісти. Ми йдемо в невідоме, але навіть в обличчі катастроф не сміємо забувати, що ми – люди як вищі істоти носимо в собі зобов'язання і супроти інших людей і супроти самих

себе. Те божеське, що просвічує в людській істоті, зобов'язує. Ми – борці за своє божеське «я», ми гуманісти навіть тоді, коли певні неминучості майбутніх катастроф. Ліпше загинути, ніж втратити своє людське обличчя – це остання мета, до якої доходить сучасна ідеологія.

Цей новий гуманізм – не тільки гуманізм вибраних і для вибраних. В нього включається проста, звичайна людина. Людина, як така. Недарма ж в Хартії Об'єднаних Народів включено постанову, що відбирає окремим державам право відмовляти своїм горожанам основних прав людини. Права людини поставлено під гарантію Світового Об'єднання Народів. Інтернаціональне або універсальне право поставлено вище права окремих держав – суверенів. Та ж Хартія до основних прав людини прираховує і соціальні права її: кожна людина має бути рівно забезпеченою, а принаймні вимагається підвищення життєвого стандарту простого люду. Також і філософія відомого католицького мислителя Жака Марітена не є тільки філософією «загального добра», але й проповіддю нового гуманізму простої людини.

#### **б. Захід у пошукуваннях за людиною з «серцем».**

Вже означення «нового гуманізму» само в собі досить неясне і розпливчасте. Справа вимагає більш сконцентрованого розгляду. По суті те, що ми спостерігаємо на Заході, це шукання за новою людиною. Навіть не стільки шукання, скільки спроба створити нову людину. В цьому виявляє себе європейська туга за живою людиною з серцем, з християнським, або принаймні глибокоморальним настановленням.

Г. Шевчук каже: «Так, це все – від екзистенціалізму до католицької онови, від Америки і Франції до Польщі – один великий рух. Оновити Захід через правду. І тут, і тільки тут, шанс Заходу. В правді поведінки і правді гасел» (Рахунок Європі. VI. Західний рух за правду і ми. Укр. Вісті 1948, ч. 85).

Погоджуємося, що це дійсно великий рух. Але не рух за допомогою якоїсь об'єктивної правди, тільки рух до оновлення людини і тим самим людства, а в першу чергу Заходу. По суті так і треба розуміти Шевчука з його «правдою поведінки і правдою гасел», себто людськими правдами, а не правдами у собі. Це не значить, що треба обов'язково заперечувати об'єктивні правди. Правди приймаються сьогодні, як дані, і людей цікавить не «що», але «як», не проголошення правд, але втілення їх у життя – через створення нової людини.

Цей процес ми помічаємо на кожному кроці – від екзистенціалізму до звичайних благодійних інституцій. «Люди доброї волі» – це вислів, що здобув собі в наші часи права горожанства в цілій Європі. Існують уже і організації, побудовані на цих основах, що служать ідеї порозуміння між

людьми і народами.

Моральні основи оновлення людини – самозрозумілі. Англо-саксонці вже не віднині поставили справу оновлення людини і допомоги їй, як моральній істоті, на практично-універсальний шлях. Християнський гуманізм англо-саксонців виявляв і виявляє себе і в допомогових організаціях квакерів, і в християнському союзі молодих людей (ІМСА), і в Армії Спасіння, тощо. Оновленням людини є й рух християнського оновлення у Франції, особливо серед католицької молоді, поділеної на окремі християнські союзи оновлення молодих хліборобів, робітників і студентів. У тім же напрямі працює і «Французька місія», що базується на ідеї апостоляту серед простого народу. Це своєрідне модерне народництво, своєрідне «ходження в народ» за душами, і недарма П'єр Еммануель ставиться з подивом до того, як три молоді інтелігентні дівчини – французьки, члени місії, не тільки почали працювати на фабриці, як звичайні робітниця, але й повели життя робітниць, свідомо увійшовши в нове оточення і зрікаючись дотогочасних благ, до яких були призвичаєні. Пішли не агітувати серед робітниць, не сугерувати їм свої ідеї, тільки жити пролетарським життям, і в цім сила їх апостоляту, їх «ходження в народ».

Може найцікавішим є оксфордський рух морального озброєння, що його засновник і провідна фігура – відомий Франк Бухман. Тут з повною очевидністю пропагується ідея нової, християнської людини. Оновлення людини поставлено в основу руху, централі якого є Ко в Швейцарії і Маскіпас Іслянд у США. Це не тільки проповідь добра, не тільки встановлення певних моральних і християнських принципів, зрештою здавна відомих християнському світові, але передовсім спроба жити згідно з цими принципами. Християнська праця над собою й іншими, праця, що йде від серця та виявляє себе в любові, прямоті, сердечності, у повсякчасній готовості допомогти ближньому.

Сьогодні цей рух, не зважаючи на його коротке існування, досяг поважних результатів і звернув на себе увагу не тільки Європи, але й цілого світу. На конгресах в Ко приймають участь державні мужі, єпископи, духовні особи, офіцери, провідники і представники робітництва, журналісти, чоловіки, жінки, молодь.

Саме цей рух морального озброєння висловлює тенденції, які здаються нам особливо важливими, навіть основними для нашого часу.

Бо криза нашої доби є кризою людини, а не кризою установ, інституцій, систем, які завжди мали і мають другорядне значення. І саме звідси виходить термін «озброєння» – цей модерний клич до бою, цей модерний гуманістичний активізм. Звідси починається спроба оздоровлення, оновлення світу. Від людини, як такої – бо криза людини є

## Українська історіософія

рівночасно і кризою еліти, і кризою нації, а тим самим і кризою людства, а в першу чергу європейського людства. Рух за оновлення людини є глибоко симптоматичним для нашого часу. В нім висловлює себе туга європейської людини за втраченим в цивілізаційнім процесі «серцем».

Життєва філософія Дільтая або Бергсона, сучасні екзистенціалізм і персоналізм – вислови одного і того ж шукання нової, живої, вільної людини зі свідомістю своєї людської гідності, з серцем, відкритим ближньому, з умінням відчути повноту життя, з волею, що хоче опанувати найбільший песимізм. Це шукання людини доби трагічного гуманізму. І в цім ідуть до певної міри конформно як філософ серця Івардіні з його християнською «Іно???стенд» (нерозбірливо. – В. А.), так і атеїст Сартр, що вимагає самоформування модерної людини: людина є не що інше, як те, що вона з себе зробить.

### **в. Захід і Україна**

Справа не в тім, що ми маємо орієнтуватися на Захід, чи Захід має орієнтуватися на нас. Коли б навіть Захід почав орієнтуватися на Україну, як цього хоче Г. Шевчук, то що ж тут такого: хіба Україна не Європа?

Головно, що ми десь сходимося в одному пункті. У нас було аж надто «серця», сердечного настановлення до життя («філософія серця»), якого, правда, чимало убавилося в сувору добу першої половини 20 ст. з рівночасним програмовим набуттям вольовости, чину, яким особливо виявила себе націоналістична молодь (під ідеологічним проводом Донцова, евентуально Хвильового). У той же час Захід проходить шлях від раціоналізму і вольовости до пошукань за серцем. Десь посередині ми мали б зійтися.

Але цей шлях ще тільки початий. Нам ще багато треба зробити, щоб перебути своєрідну метаморфозу, перейти в творчу і разом чинну стадію, щоб позбутися нашої природньої перечулености, щоб вийти з духового усамотіння, з нашого духового монастиря, до якого так схиляється українська душа.

Безперечно, і у нас є виразна тенденція до оновлення нації (Донцов, Хвильовий), оновлення еліти (В. Липинський), оновлення партій (Ю. Дивнич), які спираються в те ж саме: оновлення людини, хоч ми в своїй свідомості і ставимо людину трохи назад та висуваємо наперед націю з огляду на трагічні обставини нашого минулого і нашого сучасного. А тим часом все це між собою пов'язане. В усякому разі і ми не шукаємо об'єктивних правд, правд, як таких. І у нас боротьба не за правди, але за втілення правд. Ідеї відомі, до ідей в наші часи мало чого можемо додати. Треба людей, європейських людей, що готові втілити правду в життя. Є у



нас чинники, які сприяють такому оновленню: глибока пошана людської гідності, природня релігійність, солідаристична вдача, що є зворотною стороною українського індивідуалізму.

Може, ми вже на шляху до цього оновлення. Але в якомусь сенсі Україна неначе випередила Захід і готова стати до певної міри притягаючим пунктом для нього. В нашу трагічну добу українська нація виконувала і виконує якусь вищу місію, доручену їй від Бога. Рідко хто відчував це «призначення України», і наші люди були несвідомі або тільки підсвідомі своєї місії, якої значення тільки тепер стає предметом наших розумувань (Г. Шевчук).

А тим часом Україна весь час була заборолом Європи і своїми грудьми приймала безконечні удари азійських орд і інших репрезентантів східного руху, на межах європейського світу. По суті цей двобій за Європу не закінчився і по сьогодні. В середині нашого століття це стає особливо ясным. Україна виростає в якийсь символ боротьби за національні і людські права, і коли Європа (та й цілий світ) цього не відчуває, або й не хоче знати, та це не міняє суті справи.

## **II. УКРАЇНА МІЖ ЗАХОДОМ І СХОДОМ**

В моїх статтях, відділах цієї праці я навів цілий ряд факторів, які з меншим або більшим обґрунтуванням можна назвати основними.

Хто приглянеться ближче до моїх висновків, той скаже, що в них принаймні є одна спільна риса: підкреслення переважно західницького характеру розвитку України. Але це зовсім не значить, що там самим негуються інші фактори, які певно теж завважили на будові національного характеру України, про що в передмові вже згадувалося. Україна безперечно є синтезою мій Заходом і Сходом, але синтези бувають різні, з перевагою того чи того елемента. В усякім разі європейськість України не підлягає жадному сумніву: з загальноєвропейського руху її не можна виключити; до нього вона належить органічно.

Знову ж, коли взяти на увагу Схід у ширшому розумінні, орієнтальний Схід, то тема культурних взаємовідносин України з цим Сходом – це ще непочате поле для дослідів. Тут мали б подати своє авторитетне слово археологи і історики-орієнталісти. Духовий вплив на Україну арабів і взагалі орієнтального світу, хозарів, стик із турецькими і татарськими формами життя й т. д. ще не є остаточно освітлені, щоб можна було щось певного сказати. І все ж мені здається, що навіть, коли б дослідники прийшли до признання значнішого орієнтального впливу на Україну, як досі приймалося, це не могло б зрушити основної тези про єв-

## Українська історіософія

ропейскість України. Як на крайнім Заході Еспанія, так на крайнім європейським Сході Україна, хоч і стояли під впливом, а то і тиском культурних орієнтальних елементів, то все ж з суттєвою зберегли свою європейскість.

В наших висновках мусимо ще раз звернути увагу на деякі фактори. Коли у нас піднімається клич «до основ», то він є цілком оправданий. Бо ми підкреслюємо в такий спосіб нашу приналежність до гелленістичної культури. Для Арнольда Тойнбі (Toynbec) гелленістична цивілізація включає в себе не тільки саму Грецію, але й Рим так само, як і Візантію (Colo Mann, Arnold Toynbec und die Weltgeschichte, Der Monat 1949, H. 4, S. 34 й д.). А тим часом гелленістична цивілізація – вихідний пункт для європейської цивілізації.

Такий чином ми вже «від основ» належимо до цієї цивілізації, і можливо зовсім невідповідно надаємо аж надто значення орієнтальним домішкам візантійської культури. Можливо, що могутній вплив Візантії міг би створити з України окремих духовий тип, свого роду тип окремого континенту, окремих варіант європейського Сходу. Але цього не сталося, хоч князівські часи багато чого заповідали в цій напрямі. Історично Україна примушена була довгими століттями жити спільним виттям зі Сходом.

Але напевно вже з «основ», з передісторичних і античних часів походить те, що в нашій аналізі виступає як переважно хліборобська ментальність українців. Ясности в цій питанні ми, правда, не маємо. «Хліборобська ментальність» – тут певне щось від расової проблематики, а куди прив'язати расові прикмети з їх постанні і розвитку, це справа, якої наука і досі не в силі розв'язати.

Хоч Україна і належить фізично до Східної Європи, то вона духово репрезентує в своїй синтезі Заходу і Сходу деякі важливі, навіть основні риси західної ментальності. Тому можна і навіть слід говорити про призначення України бути Заходом на Сході.

Це зовсім не значить, що Україна має бути тільки містком, яким вона історично вже була, напр. в 17–18 ст. між Заходом і Сходом. Це не значить, що вона має тільки передавати, переносити чужі по суті для неї ідеї з Заходу на Схід. Те, що Україна в тім же 17–18 ст. зуміла витворити своє оригінальне барокко, є запорукою того, що вона має досить творчої сили з собі, щоб бути більше, ніж звичайним посередником. Перед зростаючою Україною постають творчі завдання, в яких певно проявить себе непримушено, само собою і її західницьке обличчя. Не передавати, а творити з свого західницького духу – це є паролія, яка має присвічувати українській еліті. Коле це й має бути якась синтеза між Заходом і Сходом, то – кажемо ще раз – така творча синтеза, в якій на мою думку, західній

компонент буде грати основну (коли вже не домінуючу) роль але ніяк не допомогову, субсидіярну.

Свідомо ізолюватися від Заходу або відгороджуватися від нього є нонсенсом, збоченням на фальшиві рейки, бо проти того говорить цілий наш історичний процес. Сьогодні у нас починають появлятися теоретики (покищо одиниці), які говорять не просто про Захід, але так само, як і росіяни про «гнилий» Захід, засуджений і безперспективний Захід. Для України існує для них особливий шлях, але цей шлях просто східний або з покликанням на середземноморський культурний круг, з покликанням на безпосередні античні джерела – греко-візантійські, або навіть зі спробою обернутися обличчям до Азії. Щось тут і від євразійства – з великим, одначе, припізненням, бо російські євразійці давно вже сформуливали свої синтети, а більшовики знайшли їм практичне примінення.

Йти цим шляхом – це значить зрікатися своєї століттями впоєної європейськості, всеєвропейськості, при тим на знаючи, чим її заступити. Бо в цих спробах одного немає: ясного сформулювання тої «східної» ідеї, яку має заступати Україна. Я думаю, що такої всеохоплюючої ідеї просто не знайдеться – і не тільки у нас, бо й російські слов'янофіли з їх тезою самотності нічого ідейно рушійного не викликали, а більшовики, хоч і викликали, то запозиченим із Заходу марксизмом.

Взагалі «східня» ідея, коли б вона і існувала, на сьогодні мусила б бути мертвою. Бо ідея – це творчість, і саме творчості бракує на Сході. Советський терор знищив живу, творчу думку. Росія на сьогодні репрезентує техніку; духовна вона не має чим жити, бо неможна назвати творчим життя, яке виключно керується даними згори приписами. А коли оминати Росію, то хіба Китай з його запозиченим з Росії комунізмом дасть нам цю ідею? Я смію твердити, що європейський духовий струм і, сьогодні ще являється головним, основним світовим струмом. Європа навіть і в сучасну добу духової кризи є творчою, продукуючою ідеї, тою, що дає напрям політичному і до певної міри духовому життю світу. Звертаємо увагу на те, що Європу ми розуміємо в поширеному значенні цього слова: бо Європою, або її продовженням є в наших очах і північна, в основному реформаторська Америка, і південна латинська Америка (принаймні політично й духово, коли не зовсім етнічно), і Австралія, і почасти навіть Африка, коли не брати, напр., на увагу Єгипту, що схиляється до інспірованої магометанством передньої Азії, де відбувається своєрідний і цікавий процес синтети, симбіозу між європейським і арабським світом. Смерть Європи буде означати, що в світі щезне те світило, місце якого нема кому заступити. Пророковане Шпенглером наступництво Росії буде означати, що Європа залишиться без того суттєвого, яке є найбільшою її цінністю: без творчості.

## Українська історіософія

Тому мені незрозуміло, відкіля береться в українців стремління обов'язково відокремитися, знайти свою лінію; цілком інакшу від західної лінії, або навіть всеєвропейської. В цьому відчувається якась неврівноваженість, навіть незрілість думки, якої навіть в 19 ст. не було помітно. Наша європейськість є такий само собою зрозумілим явищем, що неварто навіть над тим дискутувати. Ніхто не думає вести нас на поводу. Отже, висловлюймо самих себе, без штучного напруження і оригінальничання. Спокійно, самозрозуміло приймаймо участь в житті Європи – суспільнім і духовім (а також і цілого світу) – певні того, що ми в цих загальних рамках творимо і будемо творити щось своє, оригінальне, неповторне.

А тим самим зможемо бути світочем і для тих, хто цієї сили і здібности або взагалі не має, або покищо не має. Місія західника на Сході. І це зовсім не перечить току, що Україна вела і веде провід у національних справах – від балтійсько-чорноморського переділу аж до далекого Сходу. Коли йде мова про свої національні права, то тоді на Україну оглядаються і советський Захід і советський Схід: не тільки литовці, естонці, тощо, але й грузини, армяни, азербайджанці, або тюрки далекого Сходу і Середньої Азії, та й самої європейської Росії (Волга тощо). Вони чекають на творче європейське слово, на ініціативу від цієї найбільшої неросійської республіки, і це слово може їм дати тільки творча європейська Україна, Україна жива і активна, свідома своїх завдань і своїх можливостей.

Чи не та Україна, що перейшла сьогодні на еміграцію внутрішню і зовнішню?!

*1948–1955 pp.*

ЛЕВ БІЛАС  
(1922–2004)

## КРИЗА НАШОГО ОБРАЗУ ІСТОРІЇ<sup>1</sup>

### I

Недавно померлий еспанський філософ Ортега і Гассет розвинув в одному із своїх блискучих есеїв наступну тезу, «модерна людина», що з'явилася коло 1600 року внаслідок кризи «людини середньовічної», опинилась і собі на початку нашого століття в кризі, яка досі ще не закінчилася, і з якої, за всякою ймовірністю, народиться новий тип людини. Так Ортега приєднався до тих мислителів і митців, які вже більше ста років проповідують прихід «нової людини». Конта, Флобера, Гайне, Доносо Кортеса, Буркгардта, Достоєвського, Ніцше, Шпенглера й ін. Науково обгрунтував, цю гіпотезу недавно один з передових сучасних соціологів Альфред Вебер, брат Макса Вебера, у книзі «Der vierte Mensch» (1956), але вже й раніше в «Kulturgeschichte als Kulturosoziologie» (1935).

Абстрагуючись від того, чи «четверта людина» (як можемо назвати за А.Вебером цю «нову людину» майбутнього) справді прийде на зміну «модерній людині», чи ні, і як вона буде виглядати, – вперте пророкування її приходу вказує щонайменше на те, що «модерна людина» таки перебуває в стані кризи, яку давно вже відчували її обдаровані інтуїцією й вдумливі представники. В цьому, зрештою, нічого дивного. Будучи найдинамічнішим, «фаустівським» типом людини, вона від свого народження залишалася у вічному русі, «в дорозі» до нових, незнаних і незбагнених обр'їв і цілей, досягнути яких їй не було призначено, вже хоч би тому, що кожне досягнення рівнозначне статиці, отже смерті динаміки. Змінюючи своєю невпинною працею світ, технізуючи його, вона змінювала й себе, ставала поволі іншою, а замислюючись в особі своїх чільних представників – над цими змінами, вона намагалась визначити їх напрям.

Дивлячись ретроспективно, анамнезу останньої великої кризи, в якій ми ще перебуваємо, не важко встановити, її головні джерела – це інтелектуальна революція на зламі XVII-XVIII ст., а далі індустріальна революція, що почалася в XVIII ст. в Англії, та революція політична й суспільна, започаткована майже одночасно у Франції. Словом, криза «модерної людини» нерозривно пов'язана з її ростом. Поширившись на всю Європу й Америку, а згодом на весь світ, індустріальна революція витворила нову, технічну цивілізацію й нові соціальні верстви, а револю-

---

<sup>1</sup> Уривок з роботи публікується за: *Ісаєвич Я.* Лев Білас та його історіографічні праці. – Львів, 2002. – С. 26–56. (Вперше надруковано: Українська літературна газета. – 1957. – Ч. 12).

## Українська історіософія

ція політична й суспільна, сполучившись з нею, – нові суспільно-політичні й правові форми. Ці зміни стали підставою для нових революцій: згадаймо тільки мистецьку кінця минулого та початку нашого століття і наукову, що заторкнула, в першу чергу, точні фізично-природничі науки. Всі ці революції, зрештою, ще не закінчені, й світ все ще перебуває в добі трансформацій.

Революційні зміни в технічному світі, що недавно відкрили обрії нової, «атомної» доби, спричинили те, що інші революції, головню ті, що відбувалися в духовій і моральній сферах, таких важливих для тотальної кризової ситуації, в якій єдино може народитися нова людина, відійшли в нашій свідомості на задній план. Але згадаймо тільки події останніх десятиріч: обидві світові війни, більшовицьке «середньовіччя», економічні кризи, вкінці концтабори та газові камери. Всі вони завдавали, нищівних ударів пануючій «буржуазній» моралі, цій дитині «тимчасової» моралі Декарта й показали «модерній людині» її друге, викривлене в демонічній гримасі, обличчя.

Невід'ємною частиною сьогоднішньої кризи є криза «образу історії» модерної людини: того, як вона свою історію, тобто себе саму, бачить. Ставлення людини до історії завжди було одним з конституюючих чинників поодиноких людських «типів», культур та культурних епох. Недивно, що й «модерна людина» створила свій історичний світ, власний образ історії, причому причиновою пов'язаність цих двох понять – «тип людини» й «образ історії» така складна, що – як і в інших подібних випадках – важко сказати, яке з них старше, первинне. Істотними для нас, однак, є не ця проблема, і навіть, поки що, не сам образ історії «модерної людини», а лише симптоми його кризи, які найкраще можна виявити, коли візьмемо до уваги дії і головні аспекти, які цей образ з себе розвинув. Ще не так давно Леопольд Ранке, історик ХІХ ст., думав, що завданням історика є дослідити й представити, «як було насправді». Цей ідеал вабить історичну науку й сьогодні. Але тим часом стало ясно, що це тільки ідеал, чи швидше ідея, яка повністю не може бути ніколи здійснена. Було усвідомлено, що під поняттям «історії» розумілися різні речі. Насамперед, «те що дійсно було (а)» дійсність, яка колись була теперішністю, а тепер є минулим. Ця дійсність, однак, вже не існує, вона назавжди пропала; нагадують про неї тільки її «рештки», т. зв. «джерела», документи і т. п. Крім цього, існує ще писана чи збережена в пам'яті або усній словесності «історія (б)», якасно й кількісно відмінна від попередньої «історії (а)». Писана історія – це не те, що було, тільки чиясь його «версія», чийсь особистий (суб'єктивний, бо складений за посередництвом суб'єкта) – хай буде й на підставі наукової критичної методи – погляд на те, що було. Це бачення неіснуючого (минулого) через призму чийхсь окулярів, чийсь осо-

бистости. «Історія (а)» як те, «що дійсно було», для нас неприступна, ми примушені задовольнятися її реконструкцією, що полягає на переказуванні суттєвого, при чому принцип вибору суб'єктивний, і є новою результатом чіткої особистості, перейшов через її призму, залежний від характеру цієї особи її знання, переконань, уподобань і т. п. Ствердження трансцендентності дійсної «історії (а)» для наукового дослідження спричинилося до того, що невизначене ще ближче в загальній свідомості поняття «історія» набрало дещо абстрактного, імлістого характеру. Бо зі щойно згаданим, нововідкритим аспектом історії, пов'язаний інший, ще більшого значення: відкриття для «практичного вжитку», що «історія» фактично «в собі й для себе» не існує, а існує тільки в суб'єктивній свідомості. Це відкриття мало характер революції. Бо – а це теж відкрито – на свідомість можна впливати, її можна змінювати, а змінюючи її за певним планом – що при певних умовах має бути можливим – можна змінювати й історію. Очевидно, тільки «історію (б)», але, як ми бачили, «історія (а)» «не існує», вона трансцендентна, отже від неї можна в практиці абстрагуватися. Про те, до чого може довести таке трактування історії, та про «нову людину», яку воно може створити, дає уявлення прониклива візія Джорджа Орвела, його роман «1984».

Між цими двома полюсами, об'єктивним та суб'єктивним, неосяжною ідеєю та свідомою вигадкою як інструментом панування, образ історії модерної людини почав мерехтіти й втрачати контури, знецінюватися в людській свідомості.

Повернімося до нашої вужчої теми, – питання про кризу українського образу історії – й спробуймо вияснити, чи така криза справді існує, а якщо так, звідкіля вона взялася, що вона означає, які її перспективи. На підставі сказаного, «український образ історії» нерозривно пов'язаний з існуванням «української людини»; приймаючи існування одного, приймаємо існування другого. Що ж до взаємовідношення обох типів людини, «модерної» й «української», обмежимося поки що тільки тезою, яка пізніше буде доведена, що друга є певним модусом існування першої.

Концепція «української людини» постала в часи романтики, але є, без сумніву, чимсь більшим, ніж романтичною химерою. Шукаючи, як усі романтики, за «суттєвим», що відмежовує українців від їх сусідів, наші вчені тієї доби відкрили окреміші народну мову й багато етнографічних, а далі й психологічних даних, які дозволили на конструювання типу «української людини». Найвідомішою такою спробою, що ще й сьогодні не втратила популярності, був нарис М. Костомарова «Две русские народности». Сьогодні можна б закинути, що, справді спільна мова, одяг, звичаї, побут, творять певний «етнографічний тип» але ці прикмети зда-

ються недостатніми як критерії, що визначають існування якогось «типу» людини. Бо коли було б інакше, не тільки концепція «модерної людини», яка вмішує мовно, етнографічне і т. п. різні речі, була б недійсна, але навіть концепція «національна»: модерна нація настільки здиференційована, що представники її різних суспільних і професійних груп творять немов окремі етнографічні типи. Вирішальним для кожного «типу людини» (причому не треба забувати, що це, як кожне поняття, тільки розумова конструкція допоміжна до зрозуміння нескінченно складної дійсності) є, в нашому розумінні, спосіб її думання, є поняття, якими вона користується, головне «ключові» поняття, на яких спирається її світогляд. Коли б поняттями і способом думання українці не відрізнялися від неукраїнців, ні мова, ні які інші етнографічні дані не визначали б їх як певний «тип».

Тому спробу розв'язати чи швидше намітити розв'язку питання кризи «українського образу історії» проведемо головню шляхом аналізу ключових понять кількох наших чільних істориків. Почнемо від Михайла Грушевського.

## II

### Михайло Грушевський

Хоч життя Михайла Грушевського (1866–1934) симетрично розподілене між двома століттями, немає сумніву, до котрого з них він духово належить. Світогляд Грушевського цілісний. Ця цілісність зумовлена ієрархією вартостей, що творили риштування як для його політичних переконань, так і для його історичної концепції вартостей, які він перейняв від своїх учителів і свого оточення і які він ніколи не ставив під сумнів. Тому всі спроби відокремити Грушевського як «політика» від Грушевського як «науковця» безпідставні. Його політичне обличчя й діяльність були визначені його образом історії і навпаки. Історична концепція Грушевського стала послідовним розвитком і завершенням історичної концепції української народницької інтелігенції XIX ст., фазами розвитку якої були «Книги биття українського народу», погляди Володимира Антоновича і Михайла Драгоманова.

Як експонент і епігон народництва, а одночасно класичний представник типу «модерної людини» на нашому ґрунті, Грушевський своєю історичною концепцією подарував нашій інтелігенції напередодні визвольних змагань новий, «науковий» образ нашої історії, такий потрібний для скріплення в почутті слушності своїх аспірацій.

\*\*\*



У центрі історичної концепції Грушевського, як і в інших народників, «народ». Протягом всієї історії України «одна й та ж головна ідея переходить через увесь той ряд віків ... Народ, маса народна зв'язує їх в одну цілість, і єсть і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – ... єсть єдиний герой історії», – заявив Грушевський вже в своєму вступному викладі у Львівському університеті 30 вересня 1894<sup>1</sup>.

Що «справжнім героєм історії» повинна бути «ціла нація», декларував вперше в програмовій формі французький історик Огюстен Тьєррі (Thierry) в листі до журналу «Senseur Europeen» 13 липня 1820 року. Ця програма була підхоплена польським істориком Йоханімом Лелевелем та спопуляризована Адамом Міцкєвичем. Те, що в інтерпретації кирило-мефодіївських братчиків та російських слов'янофілів місце нації зайняв простий народ, народна маса, мало свої причини (яких в цьому зв'язку не будемо порушувати) і дуже важливі наслідки.

Згідно з народницькою традицією (джерелом якої, зрештою, були в цьому випадку праці російського правника й історика Василя Сергєєвича), Грушевський приймав, що історія України вже в своїх прапочатках розвивалася на підставі двох «принципів»: князя та його дружини, з одного боку, і автономної, суверенної громади, з другого. Цей дуалізм, що був справді дуалізмом «держави», яку Грушевський вважав за експлуататора мас, і «суспільства», визначав хід всієї нашої (і, як треба припускати, кожної іншої) історії. Він постав внаслідок зламання князями первісного договору з суспільством (щодо якого Грушевський йшов слідом за теоріями Локка і Руссо), причому князь, до того часу довірена особа суспільства, завданням якого було при допомозі дружини боронити його перед зовнішніми ворогами та берегти справедливий лад в ньому, став гнобителем та експлуататором.

Таке різке протиставлення «держави» і «суспільства» в образі історії сприйнятому нашою інтелігенцією мало великі і здебільшого негативні наслідки. Воно не помітне ні в Локка, ні в Руссо, політичних теоретиків модерної доби, що жили в англійській чи французькій державних традиціях. Воно вперше зустрічається в німецькій романтиці як реакція на пруський та наполеонівський державний апарат, а згодом творить елемент ліберального світогляду (наприклад, у Герберта Спенсера, або з найновіших, в Е. Фрідріха). Це протиставлення хибне. Де-

---

<sup>1</sup> Тому що посилання надто переобтяжували б нашу статтю, відсилаємо зацікавлених до нашої розвідки: «Geschichtsphilosophische und ideologische Voraussetzungen der geschichtlichen und politischen Konzeption M. Hrusovskyjs», «Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas», Heft 3, 1956, S. 262–292.

## Українська історіософія

ржава є насправді однією з багатьох можливих форм усупільнення, суспільної організації, як є ними кожне товариство, гурток, партія чи церква. Відомі часи й суспільства, в яких держава була організацією слабою порівняно з іншими формами об'єднань.

Живучи в часи гіпертрофії держави, до того ж в умовах царської Росії, Грушевський, разом з народниками, анахронічне зводили перебіг всього історичного процесу до боротьби двох сил; темної й негативної «держави» з світлою – «народом». Ця боротьба творить метафізичний підклад його образу історії. Зло, що прийшло на світ у формі експлуататора-держави, яка поділила суспільство на гнобителів і гноблених, викликало потребу нової теодицеї, його виправдання. Воно поділило всю історію на «фальшиву» дотеперішню, і «правдиву» майбутню, яка наступить після зняття цього поділу. Вже у вступі до першого тому своєї великої «Історії України-Руси» Грушевський з'ясував свою концепцію так:

«Уживши старої історіософічної термінології, се (український історичний процес. – Л. Б.) можна б назвати тезою і антитезою, що доходить до синтези в століття українського відродження (тобто в XIX ст., – Л. Б.). Народні змагання відновляються і прояснюються в світлі поступових європейських ідей та присвоюються новою інтелігенцією, що появилася на тім новім ґрунті під впливом поступових ідей. Культурні елементи лучаться з національними і суспільно-політичними попереднього бурливого періоду, і на місце оружноі розпочинається культурна боротьба за осягнення ідеалів, що в'яжуть в один організм народні маси з тою новою інтелігенцією».

Отже, за концепцією Грушевського, український історичний процес має форму Гегелевої тріади: «тезу» – постання держави як опонента та гнобителя суспільства (IX–XVI століття), замінила «антитеза» – боротьба суспільства за своє визволення (XVI–XVIII століття), яка скінчилася, однак, безуспішно. Щойно нова доба, доба «синтези», яка породила нову українську інтелігенцію, визволить суспільство від фальшивої негативної історії, в яку воно попало через первородний гріх: узурпацію влади суверенного суспільства князем та його помічниками – панамі й плутократами. Нова інтелігенція, з'єднавшись із народом, усуне поділ на гнобителів і гноблених. Так постане нове вільне суспільство майбутнього. Боротьба в суспільствах і між суспільствами перестане існувати.

\*\*\*

Велика вага, якої Грушевський надавав «поступовим європейським ідеям» у здійсненні цієї синтетичної доби української історії, вимагає визначення їхнього місця у формуванні його власного образу історії.

Вісью світогляду Грушевського є синонімі для нього, поняття «розвою» та «поступу», який він вважає за «вічний», «загальний» і «спрямований вперед». Все перебуває в безустанному розвитку: людина разом з її почуттями й інстинктами, психо-фізичними прикметами, етикою, пізнанням й думками і суспільство з його «продуктами»: культурою, господарством, технікою і т. п. Віру в поступ, яку Грушевський ніколи не ставив під сумнів, в те, що світ стає чим раз кращим, можна відчутти безмала в кожному реченні, написанім його рукою. Звідси його оптимізм щодо напряму розвитку історії, його позитивна оцінка «динамічності», «руху», «енергії», всього «нового», «маршрутування вперед» (очевидно, не в мілітарному сенсі, але в сенсі Гізо, коли він говорить про «marche progressive de la civilisation», або Конта) та його презирство до всього, що, на його думку, «статичне», «консервативне», «реакційне», «антикварне» чи взагалі «старе», «віджиле».

«Розвій історичного процесу», як, тавтологічно зрештою, висловлюється Грушевський, не можна ні завернути, ні затримати. І що ще важливіше – його можна передбачити, раціонально вирахувати. Грушевський «знає» на підставі історичного досвіду (як йому здається, насправді ж – на підставі своєрідного «об'явлення»), які етапи пройшло людство в ході свого розвитку й куди воно прямує. Через це для нього є «річ очевидна», що «Росія піде колись також шляхом цивілізованих держав заходу» і «переведе в себе принципи конституційного життя». Бо всі народи й суспільства є складовою частиною людства, яке протягом світової історії розвивається в напрямі від «олюднення мавпи» до есхатологічного вільного суспільства майбутнього.

Концепція української історії Грушевського є невіддільною від його загального образу (чи віза) історії і звідси черпає своє історіософічне й моральне узasadнення та рацію свого існування. Це дає Грушевському право відкинути «старий», однобічно егоцентричний «принцип вибору», що за світову історію подавав історію декількох «вибраних народів». Тому, що людство складається з усіх народів, справжня всесвітня історія мусить усіх їх обіймати. При цьому однак не тільки всі доісторичні народи і культури, але й існуючі позаєвропейські уявляються Грушевському як етапи «загального розвитку людського життя на землі», що його «вже знані» розвоєві лінії кульмінають у сучасній йому європейській культурі, яка, отже, є єдино можливою базою для «світової культури» майбутнього.

Звернімо увагу на ще один важливий елемент в образі історії Грушевського: на пересунення наголосу з індивіда як героя історії на народ, суспільство і врешті – людство. У висліді Грушевський наблизився до постулату Конта, його «історія» вбралася в соціологічні шати. На цьо-

## Українська історіософія

му шляху Грушевський був послідовником Л. Гумпловича, а головно французького соціолога Е. Дюркгейма, за якими індивід є цілком залежний від свого оточення, є тільки його «продуктом». Навіть індивідуальне думання не є насправді зовсім «індивідуальним», що більше, кожне «я» є, за Грушевським, «функцією соціального життя», «індивідуалізацією всім спільного, загальнолюдського добра». Це стосується й найвизначніших індивідів і геніїв. Характерне з цього погляду розуміння Грушевським Богдана Хмельницького:

«... Належить спитати себе, чи не в щасливім збігу обставин... лежить в значній мірі причина всіх його успіхів...». Назвавши інших козацьких полководців, Грушевський продовжує: «Чи ці люди не відіграли б свою історичну роль не гірше, а може навіть краще від Богдана, коли б доля дала їм ті карти що випали Богданові?..».

\* \* \*

Накресливши в дуже загальних рисах структуру образу історії Грушевського, можемо з'ясувати собі його передумови та його, місце як в українській, так і в європейській духовості.

Ключові поняття образу історії Грушевського постали як наслідок секуляризації християнської теології історії, створеної Євсевієм Кесарійським, св. Августином, Йоахимом з Фіоре (de Floris) та Боссюе. В процесі цієї секуляризації, започаткованої у XVIII ст. Вольтером, Тюрго й Кондорсе, постала філософія історії доби Просвітництва, яка потім, в XIX ст, під руками Конта і Г. Спенсера перетворилася в соціологію історії. «Вічний поступ» – це секуляризований замітник «вічного Бога», а віра в «суверенність людини» і в те, що вона може планувати й здійснити рай на цім світі, – секуляризована віра в трансцендентне Боже Царство, приготоване Ним, єдиним сувереном для своїх дітей. Тому що хіліастичне здійснення раю на землі ненадійне, що воно не може відбутися зараз і заходами гурту людей, рай локалізовано в майбутності й призначено для людства майбутності. Поняття й роль майбутності в цій концепції є отже результатом трансформації віри в християнський сенс історії у віру в її нехристиянський дотеперішній сенс. Нова майбутність не незбагненна християнська чи антична, в якій збудуться закриті перед очима смертних Божі наміри, ні звичайна часова вимірність, а планована майбутність єдино суверенної, зараженої гіbrisом людини, що сама зреалізує «правду – справедливість» на землі.

Ця майбутність, за Грушевським, належатиме в першу чергу, – і тут знову виявляється її релігійне коріння, – переслідуваним і пригніченим, в тому й українському народові, «який не пережив свого раю в ніякій добі своєї минувшини». В ній здійсниться «безкласове суспільство», загальна

рівність і братерство. На місце класової держави прийде світова федерація суспільств-громад.

Щоб це есхатологічне й по своїй суті позаісторичне суспільство – назвм його *civitas humana* – могло постати, треба поглибити культ людства, віру в його «історичну солідарність», що переборола всі расові й інші перепони й створила теперішню культуру. Потрібно зраціоналізувати «стихийно» й «несвідомо» діючі маси, «усвідомити» їх, бо тільки цим способом можливе раціональне планування майбутности. Коли за Марксом визволення від дотеперішньої історії і Гегелевої тріади принесе пролетаріат, що позбудеться свого класового характеру тільки після своєї остаточної перемоги, Грушевський призначив цю місію нового месії та усвідомителя «новій інтелігенції», яку він вважав «позакласовим, нейтральним, об'єктивним елементом».

Таким чином, образ історії Грушевського, будучи вислідом духової ситуації та історичної свідомости «модерної людини» кінця 19 ст., відзначався заразом деякими українськими специфічностями локального характеру, посталими під впливом власного українського історичного шляху, які дають нам право називати його – головню, якщо мова про концепцію української історії – «українським», тим більше, що він формував «українську людину», передреволюційної доби. У своїх головних рисах цей образ, як ми бачили, виник шляхом секуляризації теології історії і від неї черпав свої характеристичні риси, свою структуру і моральну силу. В ньому віддзеркалилася духовна ситуація доби, з її вірою в автоматичний поступ, недалеке зникнення війн й «перебрання влади» гуманістичною інтелігенцією. Перша світова війна й революція 1917–1920 зготувала кінець цим ілюзіям. Одночасно образ історії модерної людини взагалі, а української інтелігенції зокрема, опинився в стані кризи.

### III Вячеслав Липинський

Хоч кількісно українська історіографія, історична публіцистика і публікації з обсягу історіософії не витримують порівняння з продукцією західноєвропейських народів у цих ділянках, на підставі українських публікацій останніх десятиліть з обсягу згаданих ділянок, неначе в мікрокосмі, можемо простежити і відтворити головні етапи розвитку образу історії модерної людини, які є одночасно розвитком її кризової ситуації.

Було б, однак, цілком хибно зробити з цього висновок, що це доводить тільки відсталість українства, яке, хоч-не-хоч, перебирало з Заходу нові, модні інтелектуальні течії. Інтелектуальні запозичення, в про-

## Українська історіософія

тилежність до технічних, потребують сприятливого духового клімату, щоб бути дійсно засвоєними, мусять відповідати наявним потребам, внутрішній ситуації даного колективу, щоб відіграти формуючу роллю в його розвитку. Згадану тут пов'язаність і паралельність в духовій ситуації та в історичній думці України і Заходу треба пояснити, в першу чергу, тим, що еволюція української людини проходила (правда, з великими перепонами на території УРСР, спричиненими ізоляцією від європейського культурного процесу) в загальних рамках еволюції «людини модерної».

Але коли М. Грушевський, як ми бачили, віддзеркалював у своїх писаннях панівний напрямок так загальноєвропейської, як і української історичної і політичної думки, можна б сумніватися, чи Вячеслав Липинський як постать виняткова, своєрідний «білий крук», що йшов проти течії, не був у ґрунті речі чужим українській духовості, а тим самим феноменом епізодичного характеру, який не мав і не може мати більшого впливу на кристалізацію нашої духовості в загальному, а нашого образу історії зокрема.

\* \* \*

Ми бачили в попередньому, що історична концепція нашої народницької інтелігенції, завершена Грушевським, розвинулася з іудейсько-християнського кореня і по своїй суті була секуляризацією християнської теології історії. Негація цієї схеми, байдуже, чи внаслідок негації християнства, чи внаслідок негації політичної та соціальної утопії, до якої привела його секуляризація, неминуче мусила привести до відновлення протилежної, альтернативної концепції історичного процесу. В протилежність персько-іудейсько-християнській прямолінійній, – від сотворення світу до його кінця, – до індійсько-вавилонсько-грецької концепції вічного кругообігу, що не знає ні початку ні кінця, думка, що ця концепція чужа українській духовості, навряд чи слухна. Збережені рештки українських передхристиянських звичаїв і усної словесности вказують на те, що ідея вічного кругообігу, яку так переконливо демонструвала нам природа вічним чергуванням дня й ночі, зими й літа, народин, молодости, старости й смерти, – була основною для нашого передхристиянського світогляду. Впливам такого світосприймання треба, мабуть, приписати велику роллю, яку відіграє поняття «долі» в нашому світогляді (подібно, до речі, до римської «фортуні»). Можливо, саме тут скрите джерело деякої «антиісторичности» української людини, її часто легковажного ставлення до історії, історичної тяглости і традиції. Тим самим закид, що концепція Липинського зовсім чужа українській духовості, недоречний. Недоречно й говорити про «запозичення» від Па-

рето і Шпенглера без конкретного аналізу цих запозичень. На Заході антична ідея циркуляції ніколи не була зовсім забутою (про це свідчать Макіавеллі в XVI ст., Джамбаттіста Віко в XVIII ст., Ніцше в XIX ст.

Двадцять сторіччя і криза теорії прямолінійного поступу викликали намагання відновити циклічне розуміння історичного процесу, і вже останніми роками англійський історик Арнольд Тойнбі зробив багато дискутовану спробу пов'язати циклічне розуміння з лінійним, користуючись при цьому символом воза, який рухається до своєї мети на колесах, що постійно обертаються.

\* \* \*

Якщо для народників єдиним героєм історії був простий народ, то шляхтич і «гомо політікус» Липинський не міг не бачити вирішальної ролі політичної верстви в нашій історії: князів, їхньої дружини та боярства в княжу добу, шляхти й вищого духовенства в литовську і козацьку добу, інтелігенції в добу модерну. Реабілітуючи у своїх ранніх історичних розвідках ці провідні наші верстви, він виводив з них (очевидно, теж на підставі праць іноземних авторів) поняття «еліти» (чи, за його термінологією, «аристократії») та узалежнив від її наявності, політичної здібності, активності і методу організації існування (або неіснування) та кожночасний стан держави й нації. Знову ж, без держави Липинський виключав можливість природного розвитку не тільки нації, але також громадянства й індивіда. Так хід історичного процесу був зведений до циркуляції методів організації влади на даній території, яка поліпшується чи погіршується відповідно до моралі та здібності правити кожночасної підлеглої еволюції еліти, та здібності широких мас їй коритися.

Існування «двох націй», за висловом Дізраелі, в одному національному організмі – «активної» меншості – еліти, що править, і «пасивної» більшості, що має слухати, – було для Липинського нормальним і природним, оскільки, хоч людська природа завжди однакова, люди для нього не є рівні. Сама природа, повторював він за старими греками і новітніми критиками ідеї загальної рівності, подбала про цю нерівність, зробивши людей різними: великими й малими, сильними і слабкими, мудрими і менш мудрими, активними і пасивними. Ця нерівність мусить, отже, знайти відображення в державі, завданням якої ніяк не є, як думають демократи і соціалісти, стати охоронцем загальної рівності. На даній території вертикально побудована, утворена з горизонтальних суспільних класів зразкова держава (класократія), з забезпеченими сферами для розвитку індивідуальних і збірних талантів, чи, як казав Липинський за Жоржем Сорелем, «інстинктів», є, власне, місцем, де ці інстинкти можуть і повинні, для добра загалу, виявитися, а не галь-

## Українська історіософія

муватися штучно в ім'я загальної рівності. Щоб це «виявлення» не знищило держави, воно повинне бути обмежене для всіх обов'язковим законом, на сторожі якого Липинський хотів бачити ні від кого не залежного, безпартійного, єдино суверенного монарха.

Якщо, отже, найвищими вартостями в образі історії Грушевського і народників є народ, суспільство, людство, вічний поступ, динаміка руху вперед, майбутнє, в якому здійсниться загальна рівність і свобода, самоврядування, демократія, для Липинського рушійними вартостями історії є динамічна, повна прагнення влади, войовнича за своєю вдачею провідна верства; її проводові послужна маса, організована в націю; єдність як у провідній верстві, так і між аристократією й нацією; рівновага компонентів динамізму та консерватизму в державі; законність, яка охоплює всіх і гарантом якої є суверенний монарх; традиція як противага до поступу; держава як спосіб організації еліти. Може найважливіше поняття Липинського є поняття всеобіймаючої влади, існування якої нерозривно пов'язане (як і в Ніцше) з існуванням людини, атрибутом і функцією якої вона є. Всі політичні теорії, які цю фундаментальну роль влади заперечують, є, згідно з Липинським, не тільки ілюзорні, але й злочинні. Вони не тільки ошукують народні маси (що, мабуть, не було б ще в його очах таким злом), але й дезорієнтують дійсні чи потенційні еліти і унеможливають таким способом будівництва держави й нормальний розвиток нації.

Йдучи слідами Сореля, Липинський уважав, що тільки міф, який репрезентує підсвідомі бажання мас, надаючи їм архетипічні, образові форми, може вивести нас з політичної, отже і з історичної кризи. За такий спасенний міф він вважав міф суверена, що на його думку дремає в підсвідомості українських мас і мусить бути ними тільки усвідомленим, щоб стати реальною політичною історично-творчою силою. Але нагоди до «пробудження» цього міфу в українських масах дотепер не було. Теорія Липинського не могла бути стверджена на фактах.

Те, що теорія кругообігу не вивела ні «модерної», ні української людини з кризи, треба приписати їй в цілому несприйнятній (або тільки незвичній) для них інтерпретації історії, що не відповідає їх будованому впродовж тисячоліття християнському світогляді світосприйманню. Історичний світ циклічного типу, в якому все наново повторюється, видається нам безсенсовним. Безоглядне панування «долі» в цьому світі пригнічує нас, відбирає нам ілюзію власної суверенності і спонтанності. Циклічна історія видається нам безцільною. Єдино можливою філософською поставою до такої історії був би ніцшеанський «amor fati». З погляду модерної «української людини», прийняття цього світогляду було б однозначним із зреченням від ідеї месіанізму, яка обіцяє і запевняє



нам, дотепер покривдженим, державність силою закономірної реалізації історичного процесу. Липинський виразно сказав, що створення української держави належить до найважчих завдань, перед якими будь-коли стояв якийсь народ, і вимагатиме величезної напруги волі і високих моральних якостей як від еліти, так і від маси. Логічно отже, що воно може не вдатися. Тільки перехід емоційної української людини на цілком реалістичний спосіб життя зможе актуалізувати образ історії Липинського принаймні в тих його аспектах, які витримують іспит часу.

#### **IV Націоналізм**

Липинський був останнім нашим істориком на велику міру. Цього не треба розуміти як закид на адресу інших істориків чи як применшення їхніх наукових заслуг. Деякі з них написали більше наукових праць, відкрили, може, більше нових фактів, висвітлили важливі сторони історичного процесу. Є, однак, підставова різниця між Липинським і його сучасниками та наступниками. Липинський, хоч йому не пощастило представити свою власну версію цілоти нашого історичного процесу (перша така його спроба згоріла під час революції), зумів накреслити в своїх працях головні обриси нового образу нашої історії, який органічно був функцією його оригінального світогляду. Тим часом інші наші історики цього століття власного світогляду, кажучи назагал, не витворили, а були або прихильниками старого вже народництва, або експонентами інших існуючих вже ідеологій, або, врешті, прихильниками своєрідного історичного агностицизму реакції на ідеологізацію всього життя, – який бачить завдання історика виключно у встановленні фактів і зв'язку між ними, що єдино має гарантувати об'єктивність його дослідів.

Правда, Грушевський теж не був оригінальним мислителем, але він був виразником специфічного українського народництва, до того одним з його провідних діячів і творцем його завершеної схеми історичного процесу. Між творцями чи головними пропагаторами ідеології соціалізму та націоналізму історики не відігравали ніякої поважнішої ролі, їхні твори тільки ці ідеології віддзеркалювали. Нові поглядів на історію утверджували люди інших інтелігентських професій: професійні революціонери, журналісти, політики, які на підставі чи то власних «наукових аналізів», чи то інтуїції «пізнали» «справжній» хід і сенс історії, і яким минуле й майбутнє стало ясним. Характерно, що це «прояснення» наступило не на підставі солідного досвіду минулого, а на підставі їхніх бажань щодо майбутнього. Історія служила їм як засіб, як матеріал для будови їхнього світогляду, з неї вони вибирали те, що їм, відповідало, від-

## Українська історіософія

повідно до цього вони її інтерпретували.

Це, саме по собі, не було чимсь надзвичайним. Відколи модерна людина, в ході секуляризації християнства, відкрила майбутнє, минуле стало його функцією, змінною, залежно від кожночасного міфу майбутнього. Одним воно виглядало прогресивно темним, диким і негативним, при чому ці його від'ємні прикмети зростали в геометричній прогресії в залежності від віддалення від цього есхатологічного майбутнього, гарантом якого уявлялася їм їхня власна сучасність. Для інших історія стала місцем боротьби класів, тобто теж чимсь негативним, що його майбутнє має «зняти». Для третіх минуле, головню давноминуле, внаслідок негачії теперішності і такого майбутнього, яке могло б з неї розвинути, уявлялося ідеальним. Але тому що в цьому ідеалізованому минулому можна було спостерегти «коріння» негованого ними модерного світу, вони поступово почали відрізняти в ньому позитивне й негативне, причому перше стало предметом їхнього культу й містифікації, в нього вкладали увесь сенс життя. Сучасну добу звинувачували у відступництві від традиції предків і від власного призначення і передірали їй певну загибель, якщо вона ці предківські втрачені чесноти в собі наново не розбудить і не приверне виродженій теперішності й історії справжнього їх сенсу.

Спостерігаючи величезний вплив ідеологій на нашу добу й шукаючи причин цього явища, сучасники висувають різні гіпотези. Одні вважають, що це є наслідком втрати християнського світогляду чи взагалі релігійного первня у великої частини населення, вислідом матеріалізму, якому поклоняється модерна людина. Інші вказують якраз на релігійні, навіть християнські елементи модерних ідеологій, на їхню спорідненість з релігією, їх характер «замінників релігії» (нім. «Religionsersatz»). Ще інші шукають причин у сфері соціологічній, філософічній і психологічній, покликаються на «атомізацію» модерного життя, на «одинокість» модерної людини, ізоляцію людини від природи, від звичного оточення, на суспільну дезінтеграцію, посталу в тракті технізації світу, заламання тисячолітніх традицій і форм суспільного співжиття, на «відчуженість» людини, за висловом Гегеля. У цій ситуації ідеологи висувають програми нового світу й обіцяють усунути з нього всі ці негативи. Недивно, що людина кидається в обійми ідеологій.

Але є ще, можливо, важливіша причина. Більшість питань і бажань модерної людини є, мабуть, бажаннями дуже старими, що датуються принаймні від початків вищої цивілізації. Ці питання «старі релігії» розв'язували негативно в сенсі відділення думок людини від цього, дочасного, світу, який є тільки переходовим етапом до світу трансцендентного, вічного. Вони це робили на підставі пізнання, що наш

світ недосконалий, що тривале панування правди, справедливості, миру, любові, щастя на ньому неможливе. Але негацією цього світу модерна, «суверенна» людина, яка вважає його своїм власним продуктом, задовольнитися більше не хотіла. Вона забажала сама його поправити, вдосконалити, щоб у кінцевій фазі створити рай на землі. І саме при цьому виявилось, що не всі рай собі однаково уявляють.

Якщо одна частина захопилася постулатами загальної рівності, справедливості, міфом безкласового суспільства, інша почала від них відмахуватися. Есхатологічне суспільство вічної рівності? – Який жах! – заявили вони. Суспільство, де всі є ягнятами, в якому прикмети, які становлять «справжню людину» – особиста відвага, шляхетність, чесність, мудрість, здібність посвятити, не грають ніякої ролі – таке суспільство не варте, щоб опоганувати землю, на якій воно живе. Взагалі – навіщо людина живе: щоб їсти, пити і плодити дітей? Таке щастя гідне тварин, – заявили вони. Ні, людина призначена для великого, і це велике полягає в творенні великих, геройських діл. Вони проводили чітку межу між «героями» і «юрбою». Коли, однак, для їхніх попередників у цьому розрізненні юрба була тільки тлом для героїв, які були самоціллю і персоніфікували потенційні людські можливості, – тепер героїв визнають тільки тоді й настільки героями, де й наскільки вони є слугами колективу. Справжнім героєм проголошено колектив (власне, як постулював Тьєррі, націю).

Шлях націоналізму довгий. Вже в античну добу психологічно сконсолідованіші народи, євреї і греки, виявляють у своєму світогляді його ознаки. В модерну добу його ріст можна виразно простежити від французької революції через ціле XIX ст. Але довгий час націоналізм, тісно пов'язаний з патріотизмом, був виразом пробудженої національної свідомості, поки, з кінцем минулого століття, та почав формуватися напрям, який американці назвали «інтегральним націоналізмом».

На українському ґрунті герольдом націоналізму «інтегрального» чи екстремного, і головним промотором нового образу історії був журналіст Дмитро Донцов. Без сумніву, шлях його розвитку від промови про «Сучасне політичне положення нації і наші завдання» (1913) через «Підстави нашої політики» (1921), «Націоналізм» (1926), «Де шукати наших традицій» (1938), до «Духу нашої давнини» (1944) дещо крутий і може не завжди послідовний. Але це стосується тільки його політичних орієнтацій і «ідеологічної надбудови». Зате «підбудова» його світогляду, тобто іраціональні внутрішні рушійні сили (Парето називав їх «резидуами»), висловом яких є кожна ідеологія, були в Донцова все константними, незмінними.

Найвищою вартістю, що повинна нормувати хід людського (отже

## Українська історіософія

українського) життя, є, на підставі цієї концепції, нація, точніше власна нація. Одиниця поза нацією не має власної самобутньої вартості, її вартість визначається власне мірою її служіння і користи для нації. Тим самим і всі ті позитивні, за цією концепцією, прикмети індивіда, як шляхетність, відвага і т. п. перетворюються в негативні, якщо діють на некористь нації; герої стають руйніками і драбугами. Вирішальному питанню, кому належить право вирішувати, хто для нації корисний, а хто некорисний, не приділяється серйозної уваги і подається його як справу інтуїції, справу тих, хто вміє пізнавати національну правду, національний закон. Рація існування нації пов'язана з її призначенням, з її спроможністю бути потужною, славною і «страшною ворогам». Цим способом нація доводить свою життєвість і невмирущість, а навіть свою трансцендентність, як «містичне тіло», єдиним правильним ставленням до якого з боку індивіда є в неї «твердо вірити», «не сумніватися», бути до неї «фанатично прив'язаним».

Світогляд націоналізму закликає «завалити старий світ», світ модерної людини власне, з його ідеалами всеосяжного людства, гуманності, віри у вроджену людську доброту й можливість удосконалення як вирішальну прикмету кожної людини, в людський розум (common sense). Людство для націоналізму насправді не існує. Існують тільки поодинокі організми – нації, відділені безоднею один від одного – безоднею біологічною (окремі раси, біологічні типи, національні вдачі) й історичною, межі між ними непорушні й непрохідні. Не існує теж одна загальна, обов'язкова для всіх правда, справедливість, етика, право, їх стільки, скільки націй. Тому відступлення індивіда від тієї спеціальної «правди», що нормує життя його нації, є зрадою, яку весь колектив мусить в ім'я своєї місії і віри в цю місію, потрібної до життя, суворо покарати. Чеснотами індивідів, бажаними з рації існування нації, є, отже, «незламна віра», «фанатизм», «завзяття», «войовничість». Повинністю індивіда є «безкорисно служити нації, не задля власної користи, а в ім'я наступних генерацій, в ім'я слави».

Апелюючи до войовничих інстинктів еліти, цієї «провідної касті» нації поділеної на «свинопасів» і «дон-кіхотів», до їхньої волі до влади, до їхньої лицарськості, «інтегральний націоналізм» не є лицарським і шляхетним, а жорстоким щодо своїх противників і до інших націй, а як духовий продукт є неврастенією людей малих, «санчо-пансів», за власною його термінологією. Лицарі, як відомо, не намагалися дискредитувати своїх противників, приписувати їм найгірші прикмети, а собі найкращі, бож яку славу можна було здобути, перемагаючи боягузів, ледарів, мерзотників? Навпаки, чим сильніший противник, тим вартісніша здобута над ним перемога. «Інтегральний націоналізм» крайньою нетолерантніс-

тю, війною всіх проти всіх, негативним у наслідках патрунуванням культури, примітивізацією усіх ділянок життя, виявився сліпою вулицею, що провадить у хаос, згубною не тільки з погляду гуманності, але й інтересу власної нації, чи то тому; що вів до її остаточної поразки, чи то до смертельних для неї наслідків її мілітарного триумфу.

Так як «інтегральний націоналізм» допровадив Європу у ході двох світових війн до краю економічної, культурної і політичної руїни, так само негативні були його наслідки для нашого образу історії. Щоб у цьому переконатися, вистачить перегорнути націоналістичні історичні еляборати, байдуже чи то епохи німецького третього райху, російського сталінізму, чи будь-які інші, включно з деякими нашими рідними. Червоною ниткою пробивається через них духовна криза сучасної людини, її інтелектуальне зубожіння, втрата відношення до абсолюту, моральне банкрутство й самообмеження до «святого егоїзму». [...]

## VI

### **Від есхатології до відкритих історичних горизонтів**

Раніше ми ствердили, що в генезі модерного образу історії лежить християнська концепція історії, віссю якої була християнська, з раннього середньовіччя, метафізика (теологія історії). Модерна доба обмежилася тільки секуляризацією цього образу, наданням йому нового, іманентного змісту. Теологічно-метафізичні рiштування, залишки давнього є якраз тим елементом, який все ще надає деякої притягальної сили епігонській комуністично-сталінській історичній концепції, а його відсутність, відсутність взагалі «осі», є одним з вирішальних недоліків образу історії інтегрального націоналізму. Якщо взяти до уваги недостатню, мабуть, на Заході підставу для відродження циклічного об'разу історії, одна сторона сучасної кризи в загальних обрисах з'ясована.

Але криза – це ще не «початок кінця», вона аж ніяк не мусить бути ознакою занепаду, як гадають більшовики, які із захопленням – що має зрештою порівняно давню російську традицію, бо датується від слов'янофілів першої половини минулого століття – констатують наявність все нових кризових ситуацій Заходу чи то «капіталізму». Якщо уважніше приглянутись до історії Європи, історії, мабуть, найбільш блискучої з усіх відомих в науці культур, постане враження, що вона складалася з самих майже криз. Без уваги на те, – а може якраз тому? – кожна криза виявлялася стимулом до нового розвитку та росту. Правда, можна вважати, що при тому не раз дуже цінне гинуло, але «геній Європи» знаходив завжди вихід, відкривав усе нові, незнані досі в історії людства можливості. Криза тільки тоді небезпечна, коли організм, суспі-

## Українська історіософія

льство чи культура, що її переживає, надто вже виснажені, щоб на «виклик» («challenge» – за термінологією А. Тойнбі) знайти творчу «відповідь» («response»). Немає ніяких емпіричних підстав твердити таке про Європу чи Захід, весь досвід якраз таку тезу спростовує – хібащо за винятком тих, хто опанований метафізичною вірою в занепад, джерелом якої буває переважно «wishful thinking».

Це ствердження не має нічого спільного з оптимізмом. Передумовою виходу із сучасної кризи, яка, на відміну від усіх дотеперішніх, є кризою тотальною (не тому, що охоплює всі ділянки життя, цілий світогляд, бо такі кризи вже в історії бували, а тому, що вона вперше поширюється на передумови мислення, яке свідоме своєї релятивності, а тому людина нашої доби подобає дещо на того, хто намагається сам себе зачуба підняти вгору), є вихід поза всякі «ізми», а якщо вже конче треба «ізму», щоб цю передумову пластично схарактеризувати – це міг би бути реалізм. Реалізм, що, очевидно, крім звукової тотожності, не має нічого спільного в «реалізмі» радянським.

Те, що найорганічнішу, послідовну і викінчену, концепцію українського історичного процесу дав М. Грушевський, було б помилкою приписувати виключно його безперечній талановитості як історика. Грушевський появився «своєчасно». Раніше він (тобто його концепція) не міг появитися з причини нашого «запізнення». Грушевського відділяло всього кілька десятків років від початку нашого модерного «відродження», народництва і інших подібних течій, без яких його концепція немислима. Але й пізніше він не міг з'явитися – кільканадцять років молодіш за нього Липинський і Донцов належать уже до нового покоління «гострої кризи» (тоді, як попередні генерації секуляризованого образу історії можна б назвати поколіннями «кризи затяжної»). Це покоління виходило в своїх концепціях з повної негачії попереднього і – це, мабуть, не випадок – не змогло дати настільки завершеного і тривкого образу нашої історії, як попереднє. Ретроспективно дивлячись, треба думати, що ця повна негачія була потрібна, щоб – вживаючи гегелівської термінології – уможливити перехід до «заперечення заперечення», від антитези до синтези, що лишається завданням нашої доби.

В статті цього циклу, присвяченій Грушевському, було накреслено загальні обриси історико-філософських та політичних передумов його концепції та зроблено спробу показати генезу, місце та суть розвиненого на їх підставі образу історії. Лишається ще розкрити «Архімедову точку», метафізичну вихідну, його історичного образу, якою було так часто цитоване місце Євангелія, що стало моттом – починаючи від кирило-мефодіївських братчиків – модерного нашого відродження: «Увесте истину и истина свободите вы».

Ця підставова теза й наріжний камінь світогляду нашого відродження засвідчує, що його діячі розуміли ці слова як обіцянку Богом перемоги правди і справедливості на землі й ототожнювали їх з остаточною перемогою своїх суспільно-політичних ідеалів. Так інтерпретував ці слова вже Шевченко, так зрештою – хоч інакше аргументуючи, бо добаваючи в них перше завдання людини, яке вона сама має здійснити – думали вже діячі французького просвітництва (див., наприклад, передмову листа Жан-Жака Руссо до д'Аламбера, «*Oeuvres completes*», 1836, т. 2, стор. 3). Ця віра зустрічається, зрештою, і у простій людини, і вона зовсім природна. Перед обличчям щоденної несправедливості і неправди вона є для багатьох джерелом надії на краще завтра, яка тримає при житті. Але чи вона в такій формі має право покликатися на святе Письмо? Ніде в святому Письмі не сказано про природну перемогу добра над злом, правди над неправдою, справедливості над несправедливістю. Це перечило б досвіді історії, всьому тому, що кожний бачить і переживає. Щобільше, святе Письмо виразно говорить про послаблену первородним гріхом вдачу людини, якій зло ближче, ніж добро. Людська історія, «*civitas terrena*» св. Августина, вічно демонструє і демонструватиме – востаннє з приходом антихриста – перемогу на цьому світі природного, іманентного зла, неправди, над надприродним, трансцендентним добром, правдою. Тільки кінцеве Боже втручання, надприродний акт, закінчить історію перемогою справедливості. Тим часом секуляризація християнського образу історії в добу Просвітництва привела до необгрунтованого емпіричного перекручення цієї тези і відкрила цим чином навстіж двері утопії. З того, що «український народ не пережив ще свого раю», як писав Грушевський («Історія України-Руси», т. 9, с. 1508), не можна робити висновку, що цей рай лежить «ще перед нами» як народом. Історія не в силі дати гарантії на те, що поневолений народ стане вільним, бо може бути різно. Якщо жиди дістали від Бога обіцянку, «що вони, тепер останні, будуть першими», то ніхто більше такої обіцянки не дістав. «Останні», що будуть «першими», як вчить релігія, будуть ними індивідуально, в духовому розумінні, внутрішньо, як такі, що є в посіданні Правди, а згодом на тому світі. Якщо вони будуть ними на цьому світі, то, мабуть, без Божого причинку і не в формі винагороди. Бо нема причини думати, щоб Бог був спеціально зацікавлений в тому, щоб, наприклад, українці здобули політичну свободу. Чи вони стали б через це кращими? Нема підстави цього очікувати, бо є багато вільних народів, а годі сказати, щоб між ними було через це більше праведників. Щоб направити зроблену їм кривду? Бог нікому кривди не робить, а здогадна «кривда» може бути якраз благодаттю, розрахованою на їхнє душевне вдосконалення. Коли б хто хотів доводити конечність на-

## Українська історіософія

шого національного визволення законами історичного розвитку, які, мовляв, до цього доведуть, хоча б приймаючи за Гегелем законне поширення принципу свободи, мусив би разом з ним прийняти, що все на світі діється розумно, а цьому знову перечить досвід, принаймні не дає для такого твердження підстав. Очевидно, можна б сказати, що досвід не є доказом проти існування такого закону. Це слушно, але в такому разі постулювання такого закону – акт метафізичний. Коли майстерний перевертач Гегеля «догори ногами» Маркс твердив, що пролетарі, ці покривджені дотепер, переберуть владу від буржуазії, він був надто розумний, щоб аргументувати це тим, що влада належить їм як покривдженим, а заякорив її в закономірностях розвитку засобів продукції. При чому одначе він не хотів іти далі та визнати, що пророкований ним тріумф пролетаріату набирає прикмет остаточности тільки в результаті трюку з переходом історії в іншу «якість», позачасову утопію.

Коротко кажучи, секуляризація релігійних правд чи то в формі месіанізмів, чи тез про неминучість, законність і т. п. здійснення земної справедливосте в сенсі бажаного соціально-політичного устрою, так ще закорінена в нашому і в інших суспільствах, не має під собою достатньої реальної бази.

\* \* \*

Відкинувши античну тезу про «безсенсовність» історії – для греків і римлян поняття «філософії історії» було б абсурдом, бо випадково-безсенсовна історія протилежна філософії, – відкинувши також християнську тезу, що сенс історії лежить поза нею самою, є трансцендентний, бо цей світ є тільки етапом для другого, справжнього, модерна людина намагалася заякорити сенс історії в самій історії. Цю тезу, вирішальну для модерної доби, знаходимо ясно висловленою вперше Шіллером, звідки перейняв її Гегель – тезу, що «світова історія є світовим судом» («Oie Weltgeschichte ist das Weltgericht»).

Важко встановити щось більш ваговите для модерного образу історії і багатше наслідками. Якщо історія є «вічним судом», що є тоді мірилом, категорією, що відрізняє «справжнє» від «випадкового», «суттєве» від «несуттєвого»? – Тільки успіх. Успіх став синонімом вартости, яка стала категорією іманентною. Наполеон здався Гегелеві послідовно «світовим духом («Weltgeist») на коні», як він бачив його здалеку під Єною. Для Грушевського сенс українського історичного процесу збудеться тільки тоді, коли український народ побудує безкласове суспільство, передумовою якого, правда, він вважав свободу (хоч неконче рівнозначну з політичною самостійністю). Для Бухаріна під час московсь-



кого процесу, що мав коштувати йому голову, якщо він хотів лишитися вірним марксизмові, не було виходу, як тільки визнати свої провини і жадати суворого покарання: світовий дух був явно зматеріалізований в Сталіні, бож він переміг і довів тим правильність своїх позицій і належність йому майбутнього.

Не тільки для релігійної людини успіх не може бути критерієм вартости, отже «сенса» історії не може до нього зводитися. З філософського погляду з перемоги А над Б не можна витягати ніяких висновків про більшу вартість одного з них. Навіть якщо переможе А випадково вартісніше від переможеного Б (при чому, очевидно, не вільно забувати, що в понятті «вартісніше» маємо вже справу з суб'єктивним осудом), перемога може його скорумпувати, його вартість зменшити, а напевно мусить змінити, причому напрям зміни непевний. Історик врешті (як не дивно це, може, виглядає), як довго він хоче бути тільки істориком, а не віруючим або філософом, про «сенса» історії чи його брак нічого сказати не може. Тому годі погодитися з відомим висловом Гете, що «світова історія це властиво мереживо без сенсу для глибоко мислячої людини і мало можна з неї навчитися» («Goethes Gespräche ohne die Gespräche mit Eckermann», 1909–1911, ст. 288). Чи історія має сенс чи не має, з неї самої вивести не можна. Це річ віри або метафізично-обгрунтованого переконання. Завдання історика, яке досі ще не було як слід виконане, є пізнати, перш за все, свій предмет, тобто весь велетенський матеріал світової історії, а не конструювати наперед її схеми і натягати на них, як шати, зібраний історичний матеріал, як це дотепер практикувалося. Ясно, що це завдання дуже важке, одне з найважчих, перед якими стояла дотепер і стоїть наука, хоч би з огляду на велетенський зібраний уже матеріал. Однак є підстави думати, що це завдання не є нерозв'язним, і перші кроки цьому напрямі зроблені.

\*\*\*

Ситуацію сучасної людини і доби характеризує відсутність готових розв'язок, результатів, відповідей на «останні питання». «Модерна людина» чекала від науки цих відповідей, чекала на «останнє її слово» і була в тому щасливому становищі, що вірила, що це слово вже швидко – завтра, позавтра, буде сказане, як людина християнського середньовіччя чекала на швидкий кінець світу. Сьогодні знаємо, що це «останнє слово» ніколи не буде сказане, що готові розв'язки – моральні й духові – ніколи не прийдуть. Єдиним здобутком нового стану, що постав відтоді, відколи людина відчалала від певности і затишности віри і тимчасовість та динаміка стали її долею, виявилася повна відкритість горизонтів. Покинути догми релігії на те, щоб замінити їх на інші, було б найприкрі-

## Українська історіософія

шим жартом, який історія могла б собі з людини дозволити.

Як усвідомити собі все сказане, перед нами, як дітьми нашої доби, що не хочуть жити в країні мрій чи утопії і мають щастя перебувати поза засягом режимів, що трактують своїх підлеглих як експериментальні тварини, постають зариси нового образу історії, в якому українська історія є знову невід'ємною частиною історії європейської та світової. На відміну від марксистського «наукового» (бо історія є ще тільки в ранній стадії своєї наукової дороги, до того ж наукою в стислому значенні слова ніколи не буде) образу історії, про початок історії знаємо ще дуже мало, а про кінець нічогосінько: він залишиться назавжди в руках самої людини. Це нас ніяк не бентежить, навпаки: відкритість майбутнього додає нам відваги бути самими собою. Ми не думаємо, що мусимо відповідати перед майбутнім: відповідаємо тільки перед собою, перед власним сумлінням. Те, що робимо «погано», можуть, коли схочуть, виправляти майбутні покоління. В цій «направі» полягає вся історія. Дозвольмо їм, майбутнім, гартуватися теж: навіщо розв'язувати все нам і не лишати їм нічого. Це означало б прагнути їх деморалізувати і деградувати.

## БІОГРАФІЧНІ ДАНІ ПРО АВТОРІВ

### В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПІНСЬКИЙ

Липинський В'ячеслав (Вацлав) Казимирович (5.04.1882–14.06.1931) – український соціолог, історик та ідеолог консервативно-монархічного напрямку.

Народився в с. Затуринцях на Волині у польській шляхетській родині.

1902 р. – закінчив Київську класичну гімназію, у якій був членом української шкільної громади.

1902–1903 рр. – служба у російській армії у Кременці.

1903–1906 рр. – у Кракові здобуває фах агронома.

1906–1907 рр. – у Женеві навчається соціології.

1908 р. – навчання на філософському факультеті Ягеллонського університету у Кракові.

1912 р. – редактор збірника-альманаху «Z dziejow Ukrainy». Національно ідентифікує себе як «українець польської культури».

1913 р. – оселяється у власному хуторі Русалівські Чагари під Уманню. Тут він зібрав одну з кращих збірок соціологічної літератури в Україні. Прихильник політичної незалежності України.

1914 р. – член Наукового товариства ім. Тараса Шевченка у Львові.

1914 р. – з початком першої світової війни служба у російському війську. Під час перебування у Полтаві брав участь в українізації власного полку.

1917 р. – з початком національно-визвольних змагань співзасновник Української демократично-хліборобської партії. Ідеолог гетьманського руху.

1918 р. – посол Української держави у Відні.

1920 р. – співзасновник Українського Союзу хліборобів-державників (УСХД). «Україна на переломі, 1657–1659».

1919–1926 рр. – «Листи до братів-хліборобів».

1925 р. – «Релігія і церква в історії України».

1930 р. – у результаті політичних незгод розійшовся із колишнім гетьманом Павлом Скоропадським і заснував організацію Братство українських класократів-монархістів.

1931 р., 14 червня – після довгої легеневої недуги і тривалого лікування помер у санаторії Вінервальд в Австрії. Похований у рідному селі Затуринці на Волині.

На формування історіософських поглядів Липинського вплинули праці Дюркгайма, Парето, Сореля, ідеологія неоромантизму та символізм. Як католик вважав, що воля творчої еліти не безмежна, межі її становить Божий план історичного процесу.

### **МИКОЛА ХВИЛЬОВИЙ**

Фітільов Микола Григорович (Микола Хвильовий) (13.12.1893–13.05.1933) – український письменник, історіософ, ідеолог української культури доби «розстріляного відродження».

Народився у м. Тростянець на Сумщині в учительській родині. Закінчив Богодухівську гімназію.

1916–1917 рр. – воював на фронтах Першої світової війни.

1919 р. – вступ до КП(б)У.

1923 р. – член-засновник літературної організації «Гарт».

1923 р. – збірка новел «Сині етюди».

1924 р. – повість «Санаторійна зона».

1925 р. – організував найпотужніше літературне угруповування «ВАПЛІТЕ» (Вільна академія пролетарської літератури). У 1927 р. Хвильовий разом з Яловим і Досвітнім виступив у пресі зі спокутувальним листом і вийшов з ВАПЛІТЕ.

Роман «Сентиментальна історія»

1925–1926 рр. – цикл памфлетів «Камо грядеши?», «Думки проти течії», «Апологети писаризму», «Україна чи Малоросія?». Саме цими памфлетами була започаткована літературна дискусія 1925–1928 років, в якій після втручання Сталіна відносно М. Хвильового були зроблені політичні висновки і він був змушений каятися.

1926 р. – роман «Вальдшнепи».

1928 р. – створив журнал «Літературний ярмарок».

1930 р. – створив журнал «Політфронт».

1933 р., 13 травня – покінчив життя самогубством. На столі залишив таку передсмертну записку: «Арешт Ялового [Михайла Ялового, першого президента ВАПЛІТЕ, напередодні було заарештовано] – це розстріл цілої Генерації... За що? За те, що ми були найщирішими комуністами? Нічого не розумію. За Генерацію Ялового відповідаю перш за все я, Микола Хвильовий. Отже, як говорить Семенко,... ясно. Сьогодні прекрасний сонячний день. Як я люблю життя – ви й не уявляєте. Сьогодні 13. Пам'ятаєте, як я був закоханий у це число? Страшенно боляче. Хай живе комунізм. Хай живе соціалістичне будівництво. Хай живе Комуністична партія».

На, в цілому, націонал-комуністичні погляди Хвильового вплинули марксистська ідеологія разом з ідеями Освальда Шпенглера.

### **ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ**

Чижевський Дмитро Іванович (23.03.1894–18.04.1977) – відомий український філолог, історик філософії.

Народився у сім'ї колишнього офіцера із української дрібнопомісної шляхти в містечку Олександрія (теперішня Кіровоградська область).

1904–1911 рр. – навчання в Олександрійській класичній гімназії.

1911–1913 рр. – студент Петербурзького університету. Вивчає математику, астрономію та філософію.

1913–1917 рр. – студент Київського університету Св. Володимира. Вивчає філософію та російську філологію. Тут великий вплив на його інтелектуальне зростання мали філософи В. Зеньковський та О. Гіляров.

1919 р. – магістерська дисертація на тему філософської еволюції Шиллера.

1921 р. – доцент філософії Інституту народної освіти, створеного на базі колишнього університету Св. Володимира.

1921 р. – після арешту та втечі за кордон у Гейдельберзькому університеті (Німеччина) слухає лекції засновника екзистенціалізму К. Ясперса.

1922–1923 рр. – у Фрайбурзькому університеті навчається у засновника феноменології Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. Під керівництвом неогегельянця Р. Кронера пише докторську дисертацію про сприйняття Гегеля в Росії, яку зумів захистити в 1933р. в Гале.

1924 р. – викладач, доцент, професор у Празі (Високий педагогічний інститут ім. М. Драгоманова). Тут же в Українському вільному університеті захистив кандидатську дисертацію «Гегель і французька революція» (1929 р.). Бере участь у роботі Празького лінгвістичного гуртка.

1931 р. – «Нариси з історії філософії на Україні».

1932 р. – переїхав до Гале, де викладає російську мову в університеті і паралельно (1935–1938) слов'янські мови в Єнському університеті. Після приходу до влади в Німеччині фашистів через єврейське походження дружини Лідії Маршак йому було заборонено виїзд з міста без дозволу гестапо. До фашизму Чижевський ставився вороже.

1934 р. – монографія «Філософія Г. С. Сковороди».

1936 р. – член Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові.

1941–1944 рр. – «Український літературний барок». Нариси: у 3 томах.

1945 р. – переїзд до Марбурга. Викладає курс слов'янської філології та керує новоствореним слов'янським семінаром.

1945–1949, 1956–1963 рр. – професор Українського Вільного університету у Мюнхені.

1949–1956 рр. – працює у Гарвардському університеті (США).

1956 р. – повертається до Німеччини, де у Гейдельберзькому уніве-

## Українська історіософія

рситеті очолює кафедру славістики.

1956 р. – «Історія української літератури від початків до доби реалізму».

1962 р. – дійсний член Гейдельберзької Академії наук та Хорватської Академії наук у Загребі.

1964 р. – вихід у відставку. Оскільки він постійно працював професором-консультантом без права пенсійного забезпечення, то змушений був до самої смерті підпрацьовувати з погодинною оплатою (Кельнський та Гейдельберзький університети) та за контрактом з Мюнхенським видавництвом В. Фінка працювати в якості наукового редактора.

1977 р. – помер у Гейдельберзі, похований на кладовищі Бергфрідгоф.

Чижевський є автором біля 1000 наукових праць на 8 мовах. З усіх філософських вчень найбільше цінував феноменологію.

### **ЮЛІАН ВАССИЯН**

Вассиян Юліан Іванович (12.01.1894–3.10.1953) – український політичний діяч, націоналістичний ідеолог, філософ.

Народився в с. Колоденце, повіту Жовква, Галичина у сім'ї вчителя народних шкіл.

1905–1913 рр. – учень української академічної гімназії у Львові.

1913 р. – студент філософського факультету Львівського університету.

1914 р. – з початком першої світової війни доброволець Легіону Українських Січових Стрільців, згодом – у рядах Української Галицької Армії.

1924 р. – студент Карлового та німецького університетів у Празі, головні ділянки студій – філософія та слов'янська філологія. По завершенню здобув ступінь доктора філософії за дисертацію «Поєднання розуміння філософії в її відношенні до наук про основи поетики і метафізики».

1926–1928 рр. – голова націоналістичної «Групи української національної молоді».

1928 р. – стаття «До головних засад націоналізму» у журналі «Розбудова нації».

1929 р. – учасник конгресу Організації Українських Націоналістів у Відні, голова ідеологічної комісії. Виголосив доповідь «Ідеологічні основи українського націоналізму».

1930 р. – головний редактор тижневика «Український голос» у Перемишлі.

1931–1935 рр. – ув'язнений польською владою за участь у конгресі.

1939 р. – з початком Другої світової війни знову був заарештований польською владою і відправлений до концентраційного табору у Березі Картузькій. Після захоплення Німеччиною Польщі на деякий час повертається у Бродів, що вже був під більшовиками, а потім виїжджає в еміграцію до Польщі.

1941 р. – з початком німецько-радянської війни у Львові та Бродах. Член ПУН.

1944 р. – заарештований гестапо і відправлений до концентраційного табору у м. Бреґа коло Берліну, після випущений.

1945 р. – проживає у Польщі, Австрії, Німеччині.

1950 р. – переїзд до США.

1953 р. – помер від серцевого нападу у Чикаго. Похований на цвинтарі парохії святого о. Миколая.

1957 р. – «Одиниця і суспільність».

1958 р. – «Суспільно-філософські нариси».

Як мислитель до цього часу недооцінений. Крім української писав ще і німецькою мовою. Творча спадщина Вассіяна, а це близько 10 об'ємистих томів у друку, майже не видана. На філософські вподобання Вассіяна великий вплив мала феноменологія Гуссерля, філософія «життя». Основні ділянки творчості – соціальна філософія, історіософія, філософські основи української культури.

## **ЮРІЙ ЛИПА**

Липа Юрій Іванович – (5.05.1900–20.08.1944) – письменник, поет, публіцист, геополітик, ідеолог українського націоналізму.

Народився в сім'ї відомого українського письменника, борця за самостійність України, Івана Липи (1865–1923).

Середню освіту здобув у гімназії № 4 м. Одеси. Тут же вступив до Новоросійського університету.

В період Визвольних змагань воював на боці Армії УНР.

1919 р. – вивчав право на юридичному факультеті Кам'янець-Подільського університету.

1920 р. – еміграція до Польщі.

1922–1929 рр. – навчання на медичному факультеті Познаньського університету.

1925 р. – перша поетична збірка Ю. Липи «Світлість». Належав до групи українських письменників і поетів, що дістала назву «Празька школа».

1929 р. – разом з Євгеном Маланюком став натхненником і організатором літературного об'єднання українських письменників

## Українська історіософія

«Танк», як своєрідного відгалуження «празької поетичної школи».

1929 р. – закінчив Вищу школу політичних наук при Варшавському університеті.

1931 р. – друга збірка поезій «Суворість».

1934 р. – у Варшаві вийшов друком роман Ю. Липи «Козаки в Московії».

1935 р. – збірка літературознавчих есе «Бій за українську літературу».

1936 р. – видав три томи новел «Нотатник» на тему національно-визвольних змагань 1917—1921 років.

1938 р. – третя поетична збірка «Вірую».

1938 р. – вийшла перша частина його «всеукраїнської трилогії» – «Призначення України».

1940 р. – «Чорноморська доктрина».

1940 р. – Ю. Липа разом із Левом Биковським та Іваном Шовгенівим утворюють у Варшаві Український Чорноморський інститут.

1941 р. – «Розподіл Росії».

1943 р. – повернувся в Галичину і працював лікарем в м. Яворові, був одним із активних учасників українського руху Опору. Організував підпільні курси для підготовки медичних кадрів для УПА.

1944 р. – інструктор першої Старшинської школи УПА в Карпатах.

Увійшов до складу Української Головної Визвольної Ради.

1944 р., 20 серпня – по-звірячому замордований НКВСівцями в с. Бунів Яворівського району, що на Львівщині.

### **ОЛЕГ ОЛЬЖИЧ**

Кандиба Олег Олександрович (Олег Ольжич) (08.07.1907–10.06.1944) – український поет, археолог, ідеолог українського націоналізму.

Народився у Житомирі. Батько – відомий український поет Олександр Олесь.

1924–1929 рр. – навчання у Карловому університеті у Празі.

1929 р. – член Організації Українських Націоналістів.

1930 р. – захист докторської дисертації «Неолітична мальована кераміка Галичини». Став відомим вченим-археологом, брав участь у кількох археологічних розкопках на Балканах. Був запрошений у США до Гарвардського університету читати лекції з археології. У 1938 р. він заснував Український науковий інститут у США.

Протягом 1939–1941 рр. очолював Револьційний Трибунал ОУН, член Проводу Українських Націоналістів.

На початку советсько-німецької війни 1941–1945 переїхав до Укра-



їни разом з Буковинським куренем, узяв участь у формуванні місцевої адміністрації та поліції. В 1941–1942 Олег Кандиба жив у Києві, налагоджував підпільну мережу ОУН в Україні. В жовтні 1941 Олег Кандиба став одним з організаторів політично-громадського центру – Української Національної Ради у Києві.

У січні 1944 після арешту Андрія Мельника перебрав посаду Голови ПУН ОУН.

10 червня 1944 року – загибель у німецькому концтаборі Заксенгаузен, закатований гестапівською трійкою (Вольф, Вірзінг, Шульц).

### **ДМИТРО ДОНЦОВ**

Донцов Дмитро Іванович (29.08/10.09.1883–30.03.1973) – фундатор українського «вольового» націоналізму, історіософ, літератор.

Народився поблизу м. Мелітополя у родині переселенців із Слобожанщини.

1900 – 1907 рр. – студент Петербурзького університету.

1905 р. – вступає до Української соціал-демократичної робітничої партії.

1905, 1908 рр. – арешти за революційну діяльність. Еміграція до Австро-Угорщини.

1913 р. – «Сучасне політичне положення нації і наші завдання». Висунуто гасло сепарації від Росії і боротьби з нею.

1914 р. – один із засновників Союзу Визволення України.

1917 р. – здобуває ступінь доктора юриспруденції.

1918 р. – у Києві, після встановлення влади Гетьмана Скоропадського – голова Українського телеграфного агентства.

1919–1921 рр. – шеф українського пресового бюро при українському посольстві у Берліні.

1921 р. – «Підстави нашої політики».

1922–1939 рр. – у Львові редактор «Літературно-Наукового Вісника».

1926 р. – праця «Націоналізм» – «Біблія» українського інтегрального націоналізму.

1940–1941 рр. – у Бухаресті редактор «Батави».

1944 р. – «Дух нашої давнини».

1947 р. – із США перебирається у Канаду, де прожив до смерті.

1949–1952 рр. – викладач української літератури у Монреальському університеті.

1952 р. – «Правда прадідів великих».

1961 р. – «Незримі скрижалі Кобзаря: містика лицарства

## Українська історіософія

запорозького».

1973 р. – після смерті похований на українському цвинтарі у Бавен Бруці, США.

Д. Донцов пройшов досить складну світоглядну еволюцію від прихильника соціалістичної ідеї до «апостола українського сепаратизму». Визначальними моментами світогляду є ідея волюнтаризму у політиці, ієрархічної побудови суспільства, елітаризм та ідеал надлюдини. Різкий виступ проти просвітницького варіанту інтелектуалізму («драгомановщина») та і взагалі ірраціоналізм як визначальна риса сприйняття ним світу був зумовлений впливом Шопенгауера, Гартмана, Ніцше, Сореля.

### **ВІКТОР ПЕТРОВ**

Петров Віктор Платонович (23.10.1894–8.06.1969) (псевдоніми: В. Домонтович, Віктор Бер) – один із найбільш ерудованих українських інтелектуалів, яскравий представник культури епохи «розстріляного відродження» та повоєнної української еміграції. Автор біля 200 робіт з археології, етнографії, історії, лінгвістики, літературознавства, фольклористики. Майже всі роботи з історіософської проблематики написані у другій половині 40-х рр. під час перебування у Німеччині.

Народився в Катеринославі у сім'ї викладача духовного закладу.

1913 р. закінчив Холмську гімназію. Далі, навчання у Київському університеті Св. Володимира на історико-філологічному факультеті.

1918 р. – залишений при університеті для підготовки до професорського звання. Свою наукову діяльність молодий вчений розпочав із поєднання мовознавчих занять з фольклористичними дослідженнями.

20-ті роки були найбільш плідними у творчому доробку вченого. В основному це студії історико-фольклорно-етнографічного характеру. Починаючи з 30-х рр. починається його захоплення археологією.

1930 р. – захистив докторську дисертацію з історії літератури «Пантелеймон Куліш у п'ятдесятих роках. Життя. Ідеологія. Творчість».

З 1941 року – директор Інституту української фольклористики АН УРСР.

Під час Другої світової війни виконував секретну місію радянського розвідника на окупованій фашистами українській території. Після завершення війни продовжив розвідувальну діяльність в середовищі української еміграції (у таборах Ді-Пі). В цей час Петров стає одним із творців МУРу (Мистецького Українського Руху). Активно співробітничав у періодичних виданнях (газета «Час», журнали: «Арка», «Рідне слово», «Орлик», збірники МУРу), а також розгортає широку науково-викладаць-

ку діяльність (співробітник Українського Наукового Інституту в Берліні, професор філософського ф-ту Українського вільного університету та професор богословсько-педагогічної академії УАПЦ, працював також у Науковому товаристві ім. Т. Г. Шевченка, Українській Вільній Академії). Трагічність становища Петрова в цей час полягає в тому, що він прекрасно розумів тоталітарну суть сталінського режиму (свідченням може бути робота «Українські культурні діячі Української РСР 1920–1940»), а з іншого – не міг відмовитись від служби йому.

1949 р. – був повернений з Мюнхена до Радянського Союзу і до 1956 р. працював у Москві.

З 1956 р. Петров знову в Україні, де працює в Інституті археології АН України. Тут, у зв'язку з тим, що довоєнні звання та посади втратили своє значення, йому прийшлося наново захищати дисертацію за сукупністю наукових робіт, в результаті він отримав ступінь доктора філологічних наук (1966 р.).

На 60-ті роки припадають фундаментальні дослідження в галузях слов'яно-балтійського мовознавства, топоніміки, етногенезу слов'ян. В. Петров – один з небагатьох українських інтелектуалів, яким вдалося вижити в роки сталінського терору 30-х років та Другої світової війни і зберегти найвищу творчу насагу протягом всього життя.

Варто також нагадати, що Петров був одним із творців модерної української літератури. Відомі такі його художні твори, як «Романи Куліша», «Аліна і Костомаров», «Без ґрунту», «Доктор Серафікус», «Дівчинка з ведмедиком»... («шостий неокласик» – так назвав його проф. Ю. Шевельов, поряд з М. Зеровим, П. Филиповичем, М. Драй-Хмарою, М. Рильським, О. Буркгартом).

На духовний розвиток Петрова великий вплив мали тогочасні панівні філософські течії («філософія життя», особливо О. Шпенглер, екзистенціальна філософія). Конкретні наукові дослідження сфери минулого і вивели його врешті-решт на рівень осмислення історичного процесу, що втілилась у його теорії культурно-історичних епох. Нижче подаються уривки із двох робіт, в яких досить повно представлена історіософська концепція Віктора Петрова.

### **ЛЕВ ОКІНШЕВИЧ**

Окіншевич Лев Олександрович (07.02.1898–07.11.1980) – відомий українсько-білоруський історик права

Народився в Петербурзі в родині юрисконсульта та викладачки французької мови в жіночій гімназії.

1916–1921 – навчання на правничому факультеті Київського університету та юридичному факультеті Інституту народного господарства.

## Українська історіософія

1921–1933 – працював у ВУАН як член Комісії для виучування історії західноруського і українського права.

1928 – закінчив аспірантуру при Науково-дослідчій кафедрі історії України М. Грушевського і захистив дисертацію на основі своєї монографії «Генеральна рада на Гетьманщині XVII – XVIII ст.».

1934 – через загрозу арешту органами держбезпеки перебрався до Казахстану, де працював юрисконсультком.

1941 – на початку війни був мобілізований до Червоної Армії, потрапив у полон, звільнився і повернувся до Києва. Працював юрисконсультком Міської управи та деканом правничого факультету Київського університету.

1944 – опинився в еміграції.

1945 – обирається професором Українського Вільного університету, а згодом працює деканом його правничого факультету.

1949 – переїзд до США.

1951–1954 – працював як стипендіант фундації Форда за дослідницькою програмою вивчення СРСР при Колумбійському університеті, опісля в Бібліотеці Конгресу у Вашингтоні.

1969 – вихід на пенсію.

### **БОРИС КРУПНИЦЬКИЙ**

Крупницький Борис Дмитрович (24.07.1894–05.06.1956) – відомий український історик, представник державницького напрямку в українській історіографії.

Народився у багатодітній сім'ї сільського псаломщика на Чигиринщині. Навчався у Черкаській гімназії.

1913 р. – вступив на історико-філологічний факультет Київського Університету св. Володимира.

Брав участь у військових діях під час Першої світової війни та у боях за українську державність. Після відступу Армії УНР до Польщі інтернований у табір для вояків у м. Каліш (Польща).

1926 р. – вступив до Берлінського університету, де вивчав східноєвропейську історію.

1928 р. – монографія «Гетьман Пилип Орлик. Огляд його політичної діяльності».

1929 р. – захистив дисертацію «Йоганн Християн фон Енгель та історія України» і отримав ступінь доктора філософії.

Працював в Українському науковому інституті в Берліні. З 1941 р. – професор цього інституту.

1942 р. – монографія «Гетьман Мазепа та його доба»

Після Другої світової війни Б. Крупницький брав активну участь у

відновленні діяльності в Мюнхені Українського вільного університету та НТШ, заснуванні Богословсько-педагогічної академії Української автокефальної православної церкви.

1948 р. – монографія «Гетьман Данило Апостол і його доба».

З 1951 р. Крупницький – дійсний член Міжнародної вільної академії наук у Парижі.

1956 р., 5 червня – помер у містечку Гіммельпфотен (Німеччина).

1957 р. – «Українська історична наука під Советами».

1959 р. – «Історіознавчі проблеми історії України».

Автор понад 140 наукових і науково-популярних досліджень.

### **ЛЕВ БІЛАС**

Білас Лев–Ростислав Ростиславович (7.08.1922–17.05.2004) – відомий український історик, політолог, бібліотекознавець.

Народився у родині лікаря у м. Львові.

Середню освіту здобув в українській гімназії м. Львова.

1940 р. – родина виїжджає до Німеччини

1942 р. – один семестр навчається в університеті м. Бреслау.

1944–1945 рр. – навчання у Віденському університеті.

1946–1952 рр. – навчання у Гейдельберзькому університеті на філософському факультеті у таких відомих професорів як К. Ясперс, А. Вебер, К. Левіт, А. Рюстов.

1952 р. – докторська дисертація «Олександр Керенський у російській революції 1917 р».

1954 р. – співробітник Східноєвропейського інституту у Мюнхені.

1956 р. – розвідка «Історіософічне та ідеологічне підґрунтя історичної та політичної концепції Михайла Грушевського» у «Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas».

1963 р. – працює завідувачем славістичного та історичного відділів у Гамбурзькій державній і університетській бібліотеці.

З кінця 60-х рр. керує виданням історичної секції повної збірки творів В'ячеслава Липинського.

1984 р. – вийшов на пенсію і оселився в Австрії поблизу Інсбрука, де продовжує дослідницьку працю.

2004 р., 17 травня – помер у с. Альдранс поблизу м. Інсбрука (Австрія).

## ПОКАЖЧИК ІМЕН

### А

Абаньяно, Ніколо (Nikolo Abbagnano) 17  
Августин, Аврелій (Aurelius Augustinus) 236, 247  
Агрипа Нетесгеймський (Корнеліус, Генріх) (Agrippa von Nettesheim) 174  
д'Аламбер, Жан Лерон (Jean Le Rond d'Alembert) 147  
Александр Македонський (Ἀλέξανδρος Γ' ὁ Μέγας) 37, 123, 146  
Андреев, Леонід (Леонид Андреев) 73  
Андрій, св. 144  
Анкудінов 135  
Антонович, Володимир 204, 205, 209, 232  
Антонович, Дмитро 66, 204  
Апостол, Данило 261  
Аристотель ('Αριστοτελης) 161–163  
Арне, Туре 134  
Артюх, В'ячеслав 2  
Арцибашев, Михайло (Михаил Арцыбашев) 73

### Б

Баймлер 123  
Байрон, Джордж Гордон (George Gordon Byron) 43, 77  
Барабаш, Іван 137  
Барбюс, Анрі (Henri Barbusse) 40  
Бардиллі, Христоф Готфрід (Bardili) 72  
Бекон, Роджер (Roger Bacon) 70  
Бекон, Френсіс (Francis Bacon) 70  
Бергсон, Анрі (Henri Bergson) 224

Бетховен (Бетовен), Людвіг ван (Ludwig van Beethoven) 123  
Белінський, Вісаріон (Виссарион Белинский) 42, 214  
Бибихин, Володимир 17  
Биковський, Лев 257  
Бичко, Ігор 19  
Білас, Лев 3, 229, 261  
Богун, Іван 160  
Болдуїн (Baldwin) 126  
Боплан, Гійом Левасер де (Guillaume Le Vasseur de Beauplan) 163  
Боссюе, Жак Бенінь (Jacques Bénigne Bossuet) 236  
Бруно, Джордано (Giordano Bruno) 175, 180  
Брюховецький, Іван 191, 210  
Бугле, Селестен (Bougie) 156  
Буркгардт, Якоб (Jacob Christoph Burckhardt) 229  
Буркгардт, Освальд (Юрій Клен) 259  
Бухарін, Микола (Николай Бухарин) 39, 248  
Бухман, Франк (Френк) (Frank Buchman) 223

### В

Вайт, Джеймс (Watt James) 183  
Валенштайн 160  
Вандервельде, Еміль (Émile Vandervelde) 39  
Вандишев, Валентин 2  
Вассиян, Юліан 3, 4, 7, 8–14, 17–21, 80, 88, 111, 255, 256  
Вебер, Альфред (Alfred Weber) 229, 261  
Вебер, Макс (Max Weber) 76–78, 229

Величко, Самійло 61, 137, 139, 140, 146, 150, 152  
Вергілій (Публій Вергілій Марон) (Publius Vergilius Maro) 36  
Верещинський, Йосип 150  
Вериківський, Михайло 43  
Виговський, Іван 191  
Вишенський, Іван 62, 67, 68, 161  
Вишневецький, Гедеон 202  
Вишневецький, Дмитро 160  
Віко, Джамбаттіста (Giambattista Vico) 239  
Вільгельм Оранський 160  
Віндельбанд, Вільгельм (Wilhelm Windelband) 75, 77  
Вітовт, князь 134  
Володимир Великий, князь 139, 141, 143, 147, 160, 162, 200  
Володимир Мономах, князь 136, 141, 143, 160  
Вольтер, Франсуа-Марі Аруе (François Marie Arouet; Voltaire) 236  
Всеволод Ярославович, князь 141  
Всеволод Святославович Буй-Тур, князь 147  
Вундт, Вільгельм (Wilhelm Wundt) 4, 14, 15, 72

## Г

Гайдеггер (Гайдегер, Хайдеггер), Мартин (Martin Heidegger) 16, 17, 71, 220, 254  
Ган, Отто (Otto Hahn) 183  
Гартман, Едуард фон (Eduard von Hartmann) 253  
Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 10, 35, 40, 55, 62, 74, 234, 237, 242, 248, 254

Гейне (Гайне), Христіан Йоган Генріх (Christian Johann Heinrich Heine) 229  
Генкель, Г. 8  
Геракліт з Ефесу (Ἡράκλειτος ὁ Εφέσιος) 161  
Герцен, Олександр (Александр Герцен) 42  
Гете, Йоган Вольфганг фон (Johann Wolfgang von Goethe) 42, 43, 78, 178, 210, 249  
Гец, Бруно (Bruno Goetz) 209  
Гильтебрандт, Петро (Петр Гильтебрандт) 15  
Гіляров, Олексій (Алексей Гиляров) 254  
Гіппас із Метапонта (Ἴππασος ὁ Μεταποντιῖνος) 161  
Гітлер, Адольф (Adolf Hitler) 122, 220  
Гнатюк, М. 66  
Гніздовський, Яків 208, 212, 213, 215  
Гоголь, Микола 209, 214, 215, 218, 219  
Гольбах, Поль Анрі (Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach) 183  
Гомер (Ὅμηρος) 43  
Гонта, Іван 137  
Гораций (Квінт Гораций Флак) (Quintus Horatius Flaccus) 152  
Горький, Максим (Пешков, Олексій) (Максим Горький) 73  
Грабянка, Григорій 137, 143, 148  
Грановський, Тимофій (Тимофей Грановский) 42  
Гринько, Григорій 129  
Грушевський, Михайло 4, 92, 122, 232–238, 240, 241, 246, 247, 260, 261  
Гурка, Ольгерд (Olgiert Gorka) 133

## Українська історіософія

Гурський, Артур 132  
Гуссерль, Едмунд (Edmund Husserl) 16, 17, 20, 21, 254, 256  
Гуттен, Ульріх фон (Ulrich von Hutten) 173

### Г

Габор Бетлен (Bethlen Gábor) 162  
Гарібальді, Джузеппе (Giuseppe Garibaldi) 158  
Гвардіні, Романо (Romano Guardini) 218, 224  
Гізо, Франсуа (François Guizot) 235  
Гумплович, Людвіг (Ludwig Gumpłowicz) 236

### Д

Данилевський, Микола (Николай Данилевский) 35, 190  
Данило Галицький, князь 147, 148  
Данило Заточник (Заточеник) 159  
Данте, Аліг'єрі (Dante Alighieri) 36, 101  
Декарт, Рене (Rene Descartes) 70, 175  
Демчук, Петро 4, 21  
Джемс, Вільям (William James) 188  
Дивнич (Лавріненко), Юрій 224  
Дідро, Дені (Denis Diderot) 42  
Дізраелі, Бенджамін (Benjamin Disraeli) 239  
Дільтей (Дильтай), Вільгельм (Wilhelm Dilthey) 224  
Доносо Кортес, Хуан (Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas) 229  
Донцов, Дмитро 3, 4, 7, 9, 10, 150, 206, 224, 243, 246, 252  
Дорошенко, Петро 137, 138, 140, 142, 210

Досвітній, Олесь (Скрипаль-Мищенко, Олександр) 252  
Достоевський, Федір (Федор Достоевский) 212, 214, 218, 229  
Драгоманов (Драгоманів), Михайло 128, 203–206, 211, 213, 232, 254  
Драгомиров, Михайло (Михаил Драгомиров) 124  
Драй-Хмара, Михайло 259  
Дройзен, Йоганн Густав (Johann Gustav Droysen) 13  
Дюгем, П'єр Моріс Марі (Pierre Maurice Marie Duhemoric) 70  
Дюрер, Альбрехт (Albrecht Dürer) 187  
Дюркгейм (Дюркгайм), Еміль (Émile Durkheim) 236, 251

### Е

Едмунд I (Ædmund I), король 200  
Едуард VIII (Edward VIII), король 126  
Ейнштейн, Альберт (Albert Einstein) 180  
Еммануель, П'єр (Pierre Emmanuel) 223  
Енгель, Йоган Християн фон (Johann Christian (von) Engel) 260  
Епікур (Επίκουρος) 218  
Еразм Роттердамський (Erasmus Roterodamus) 173

### Є

Євсевій (Памфил), єпископ Кесарійський (Εὐσέβιος, ἐπίσκοπος Καισαρείας της Παλαιστίνης) 236

### З

Зборовський, Рафаїл 162



Зеньковський, Василь (Василий  
Зеньковский) 254  
Зеров, Микола 41, 66, 259

**І**

Ігор Старий, князь 134, 139, 147,  
163  
Ігор Святославович, князь 144, 145,  
147  
Іларіон, митрополит 141, 147, 164  
Ісаєвич, Ярослав 229  
Ісус Христос (Ἰησοῦς Χριστός) 61,  
218

**Й**

Йосаф I (Йоасаф), патріарх 202  
Йоахим з Фіоре (Флорський)  
(Joachimus Florensis,  
Gioacchino da Fiore) 61, 62, 236  
Йосипенко, Сергій 2

**К**

Кавур, Камілло Бенсо ді (Camillo  
Benso conte di Cavour) 122  
Казнс, Норман 18, 180, 186  
Кальвін (Кельвін), Жан (Jean Cauvi)  
177, 188  
Камбіз (Камбūжіа) 37  
Камю (Камюс), Альбер (Albert  
Camus) 17, 216, 221  
Кант, Іммануїл (Immanuel Kant) 40,  
69, 71, 72, 183  
Капиця, Петро (Петр Капица) 183  
Карл XII (Karl XII), король 138  
Катерина II (Екатерина II),  
імператриця 133  
Катон, Марк Порцій (Старший)  
(Marcus Porcius Cato) 41, 155, 158  
Келлер, Готфрід (Gottfried Keller)  
210

Кельвін див. Кальвін, Жан  
Керенський, Олександр (Александр  
Керенский) 261  
14, 15  
К'єркегор (Кіркегор, Кіркегард),  
Сьорен (Søren Kierkegaard) 71, 72,  
217  
Коля ді Рієнці (Нікола ді Лоренцо  
Габріні) (Cola di Rienzo) 61  
Коменський, Ян Амос (Jan Amos  
Komenský) 75  
Конашевич-Сагайдачний, Петро  
134  
Кондорсе, Марі Жан Антуан Нікола  
(Marie Jean Antoine Nicolas de  
Caritat, marquis de Condorcet) 236  
Конт, Огюст (Auguste Comte) 229,  
235, 236  
Коперник, Миколай (Mikołaj  
Kopernik) 39, 72, 175, 180  
Корибут, Юрій 215  
Кортес див. Доносо Кортес  
Косач, Юрій 18, 215  
Костомаров, Микола 190, 209, 218,  
231, 259  
Костянтин Великий (Constantinus),  
імператор 75  
Котляревський, Іван 68, 78  
Кохановський, Симеон 203  
Кошарний, Степан 16  
Кролик, Феофан 203  
Кроче, Бенедето (Benedetto Croce)  
75  
Крупницький, Борис 190, 196, 260,  
261  
Крушельницький, Антін 21  
Ксенофан з Колофону (Ξενοφάνης ο  
Κολοφώνιος) 162  
Куліш, Микола 215, 218  
Куліш, Пантелеймон 77, 218, 259

Українська історіософія

Кульчицький, Олександр 4, 15, 18  
Курбас, Лесь (Курбас, Олександр-  
Зенон) 43

**Л**

Ласкі, Гарольд Джозеф (Laski) 186  
Лассон, Адольф (Adolf Lasson) 75  
Лацарус, Моріс (Moritz Lazarus) 4,  
Левина, М. И. 15  
Левинський, В. 21  
Левіт, Карл (Karl Löwith) 261  
Лелевель, Йоахім (Joachim Lelewel)  
233  
Ленау, Ніколаус (Nikolaus Lenau) 77  
Ленін (Ульянов), Володимир  
(Владимир Ленин) 35, 39  
Леонт'єв, Костянтин (Константин  
Леонт'єв) 40  
Лессінг, Готгольд Ефраїм (Gotthold  
Ephraim Lessing) 35, 42  
Леся Українка (Косач, Лариса) 143,  
215  
Липа, Іван 256  
Липа, Юрій 3, 4, 67, 120, 210, 256,  
257  
Липинський, В'ячеслав (Вацлав) 3–  
7, 23, 50–60, 190, 206, 209, 224, 237,  
238–241, 246, 251  
Лібман, Отто (Otto Liebmann) 71  
Лозовський 38  
Лойола, Ігнатій де (Inazio  
Loioloакоа) 160  
Локк, Джон (John Locke) 233  
Лопатинський, Феоділакт 202  
Логоцький, Олександр 202  
Лукаш 140, 142  
Людовик XIV (Louis XIV) 212  
Лютер, Мартін (Martin Luther) 175,  
188

Ляйбніц, Готфрід (Gottfried Wilhelm  
von Leibniz) 75

**М**

Мазепа, Іван 77, 133, 138, 140, 142,  
143, 155, 191, 204, 260  
Маймон (Хейман), Соломон  
(Salomon Maimon) 72  
Макдональд, Джеймс Рамсей  
(James Ramsay MacDonald) 39  
Макіавеллі, Ніколо (Niccolò di  
Bernardo dei Machiavelli) 239  
Максимович, Іван 202  
Маланюк, Євген 67, 256  
Мальро, Андре (Andre Malraux) 214  
Марітен, Жак (Jacques Maritain) 222  
Маркевич, А. М. 163  
Маркс, Карл (Karl Marx) 5, 40, 130,  
237, 248  
Марсель, Габріель (Gabriel Marcel)  
17, 221  
Марціал, Марк Валерій (Marcus  
Valerius Martialis) 42  
Маршак, Лідія 254  
Матвій з Янова (Matěj z Janova) 62  
Мацієвич, Арсеній 202  
Маяковський, Володимир  
(Владимир Маяковский) 38  
Мелер, Вадим 43  
Мельник, Андрій 258  
Менделєєв, Дмитро (Дмитрий  
Менделеев) 177  
Миклухо-Маклай, Микола 124  
Микола II, (Николай II), імператор  
133  
Миколаєнко, Леонід 214, 219  
Мірчук, Іван 4, 15  
Міцкевич, Адам Бернард (Adam  
Bernard Mickiewicz) 233  
Мойсей (

Молчанов, В. И. 16  
Мольєр, (Molière), (Поклен, Жан Батист) (Jean-Baptiste Poquelin) 36  
Морачевський, Пилип 77  
Моруа, Анре (André Maurois) 120  
Мстислав Ізяславович, князь 143, 144, 145  
Мукаржовський, Ян (Jan Mukařovský) 79  
Муссоліні, Беніто (Benito Mussolini) 37  
Мюллер, Адам Генріх (Adam Heinrich Müller) 5

## **Н**

Наполеон I Бонапарт (Napoléon Bonaparte) 25, 52, 58, 93, 186, 248  
Наріжний, Василь 124  
Некрасевич, Іван 78  
Никон (Мінін, Микита) (Никон), патріарх 188, 202  
Нітті, Франческо Саверіо (Francesco Saverio Nitti) 122  
Ніцше, Фрідріх Вільгельм (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 4, 8, 10, 36, 73, 229, 239, 240, 253  
Ньютон, Ісаак (Isaac Newton) 39

## **О**

Одоацер (Odoacer) 124  
Окіншевич, Лев 3, 189, 203, 259  
Олаф Святий (Olav den Hellige) 200  
Олег Ольжич (Кандиба) 136, 257, 258  
Олександр Македонський див.  
Александр Македонський  
Олесь (Кандиба), Олександр 143, 257  
Олексій Михайлович (Алексей Михайлович), цар 133

Орвел, Джордж (George Orwell) 231  
Ордин-Нащокин, Опанас (Афанасий Ордин-Нащокин) 133  
Орлик, Пилип 138, 260  
Ортега-і-Гасет, Хосе (Jose Ortega y Gasset) 4, 229  
Острозький, Василь-Костянтин, князь 134  
Острияниця, Яків 148

## **П**

Панарин, А. С. 14  
Парацельс (Paracelsus) 174  
Парето, Вільфредо (Vilfredo Pareto) 7, 163, 238, 243, 251  
Парменід (Παρμενίδης) 161  
Пархоменко 134  
Паскаль, Блез (Blaise Pascal) 218  
Перетц, Володимир 77  
Петрик (Іваненко, Петро), 140  
Петрицький, Анатоль (Анатолій) 43  
Петро I, імператор 123, 202  
Петров (Бер), Віктор 3, 18, 165, 180, 258, 259  
Підкова, Іван 130  
Планк, Макс (Max Planck) 72, 185  
Платон (Πλάτων) 156, 162, 173  
Покровський, Микола (Николай Покровский) 133  
Прокопович, Феофан 203  
Прудон, П'єр Жозеф (Pierre-Joseph Proudhon) 211  
Пугачов, Омелян (Емельян Пугачев) 58  
Пушкар, Мартин 191  
Пушкін, Олександр (Александр Пушкин) 78  
Пшибишевський, Станіслав Фелікс (Stanisław Feliks Przybyszewski) 73

**Р**

Райнгольд, Карл Леонгардт (Carl Leonhard Reinhold) 72  
Ранке, Леопольд фон (Leopold von Ranke) 230  
Резерфорд, Ернест (Ernest Rutherford) 183  
Репнін, Микола (Николай Репнин-Волконский) 163  
Рильський, Максим 43, 259  
Рікерт (Ріккерт), Генріх (Heinrich Rickert) 77  
Робесп'єр, Максиміліан (Maximilien Robespierre) 183  
Роздольський, Роман 4, 21  
Розумовський, Кирило 124  
Роман Мстиславович, князь 141, 148  
Руссо, Жан-Жак (Jean-Jacques Rousseau) 130, 175, 233, 247  
Рюстов, Олександр (Alexander Rüstow) 261

**С**

Сакович, Касян 146  
Самойлович, Іван 133  
Сартр, Жан-Поль (Jean-Paul Sartre) 17, 214, 217, 218, 221, 224  
Свасьян, Карен (Շարեն Սվաշյան) 14  
Святослав, князь 130, 134, 141, 142, 144, 147, 162  
Семенко, Михайль (Михайло) 252  
Семковський, Семен 4, 21  
Сергеевич, Василь (Василий Сергеевич) 233  
Симеон, цар 200  
Симеон Полоцький 202  
Сірко, Іван 140, 191  
Січинський, Володимир 66

Сказкин, Сергій (Сергей Сказкин) 15  
Скляднєв, Д. В. 13  
Скрипник, Микола 129  
Сковорода, Григорій 67, 79, 153–159, 161, 163, 214, 218, 254  
Скоропадський, Павло 251, 253  
Смірнов, П. 134  
Сорель, Жорж (Georges Sorel) 239, 240, 251, 253  
Спенсер, Герберт (Herbert Spencer) 74, 233, 236  
Спіноза, Барух (Бенедикт) (Benedictus de Spinoza) 74  
Сталін (Джугашвілі), Йосип (იოსებ ჯუღაშვილი) 42, 249, 252  
Степун, Федір (Федор Степун) 49  
Стефаник, Василь 95  
Стефенсон, Джордж (George Stephenson) 183  
Сунь Ятсен (Sūn Yì-xiǎn) 38  
Сціборський, Микола 4

**Т**

Тагор, Рабінтранат (Rabindranath Tagore) 38  
Тетєря, Павло 191  
Тичина, Павло 43  
Тойнбі, Арнольд (Arnold Toynbee) 190, 226, 239, 246  
Толстой, Лев (Лев Толстой) 188  
Тома Аквінський (Thomas Aquinas) 71  
Томашівський, Степан 190  
Трьюльч, Ернст (Ernst Troeltsch) 15  
Тудор (Олексюк), Степан 21  
Тюрго, Ан-Робер-Жак (Anne Robert Jacques Turgot) 236  
Тьєррі, Огюстен (Augustin Thierry) 233

**Ф**

Феденко, Панас 209  
Федорова, Г. И. 13  
Феофан III (Πατριάρχης Θεοφάνης Γ), патріарх 161  
Филипович, Павло 259  
Фінк В. 254  
Фіхте, Йоган Готліб (Johann Gottlieb Fichte) 62, 74  
Флобер, Густав (Gustave Flaubert) 229  
Франко, Іван 4, 21, 148  
Франц I, король 133  
Франциск Асизький (Franciscus Assisiensis) 61  
Фрідріх, Е. 233

**Х**

Хвиля, Андрій 41  
Хвильовий (Фігільов), Микола 3, 4, 35, 215, 224, 252  
Хмельницький, Богдан 31, 61, 92, 93, 134, 135, 137–140, 142, 143, 145, 146, 148, 155, 191, 209, 236  
Хмельницький (Хмельниченко), Тимофій 141, 163  
Хор, Самюель Джон Генрі (Samuel John Gurney Hoare) 122

**Ц**

Ціцерон, Марк Туллій (Marcus Tullius Cicero) 162

**Ч**

Чингісхан (Джінгісхан) (ᠴᠢᠩᠭᠢᠰᠬᠠᠨ) 93  
Чижевський, Дмитро 3, 4, 15, 16, 44, 50, 61, 69, 70, 208, 209, 214, 218, 219, 253–255

Чупринка, Григорій 143

**Ш**

Шамрай, А. 66  
Шагобріан, Альфонс де (Alphonse de Châteaubriant) 36  
Шевельов (Шерех), Юрій 18, 19, 259  
Шевченко, Тарас 67, 77, 78, 95–99, 136, 138, 143, 148, 150, 161, 219, 247, 251, 254, 259  
Шевчук, Г. (Шевельов, Юрій) 220, 222, 224, 225  
Шекспір, Вільям (William Shakespeare) 42, 43, 101, 180, 215  
Шелер, Макс (Max Scheler) 213, 218  
Шеллінг, Фрідріх Вільгельм Йозеф фон (Friedrich Wilhelm Josef von Schelling) 40, 74  
Шиллер (Шіллер), Йоган Кристоф Фрідріх фон (Johann Christoph Friedrich von Schiller) 42, 67, 248, 254  
Шлемкевич, Микола 15, 18  
Шовгенів, Іван 257  
Шопенгауер, Артур (Arthur Schopenhauer) 4, 8, 74, 253  
Шпак, О. 53  
Шпенглер, Освальд (Oswald Spengler) 4, 8, 14, 35, 227, 229, 239, 252, 259  
Шпет, Густав (Густав Шпет) 14  
Штайнталь, Гайман (Heymann Steintal) 4, 14, 15  
Шульце-Енезід, Готліб Ернст (Schulze Gottlob Ernst) 72  
Шумський, Олександр 129

**Щ**

Щоголев, Яків 136

Українська історіософія

**Ю**

Юринець, Володимир 4, 21, 35  
Юрій (Георгій) див. Ярослав  
Мудрий  
Юркевич, Памфил 218, 219

Яловий, Михайло 252

Ярослав Мудрий, князь 141, 155  
Ясперс, Карл (Karl Jaspers) 16, 17,  
71, 220, 254, 261  
Ясь, Олексій 189  
Ящук, Тамара 2

**Я**

Яворський, Стефан 202, 203

Наукове видання

Артюх В'ячеслав Олексійович

**УКРАЇНСЬКА ІСТОРИОСОФІЯ  
(XIX–XX століття)**

АНТОЛОГІЯ  
У двох частинах  
Частина 2

Стиль та орфографія авторів текстів збережені.

Відповідальний за випуск В. М. Вандишев  
Редактор В. О. Артюх  
Художнє оформлення обкладинки В. О. Садівничого  
Комп'ютерне верстання В. О. Артюха

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк.    Обл.-вид. арк.    Наклад 350 пр. Зам. №

Видавець і виготовлювач  
Сумський державний університет,  
вул. Римського-Корсакова, 2, м. Суми, 40007  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3062 від 17.12.2007.